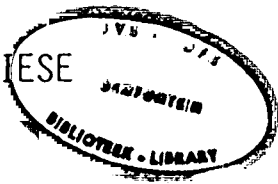


DIE SOSIAAL-KRITIESE FUNKSIE VAN DIE MARXISTIESE
GODSDIENFILOSOFIE MET VERWYSING NA DIE
SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE



ANDRÉ JOHANNES PELSER

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

DOCTOR SOCIETATIS SCIENTIAE

in die

Fakulteit Sosiale Wetenskappe

(Departement Sosiologie)

aan die

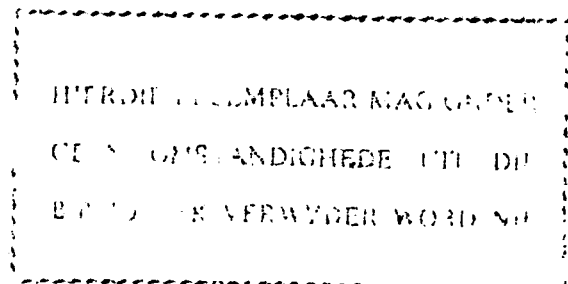
Universiteit van die Oranje-Vrystaat

Promotor: Prof. H. C. J. van Rensburg
(Departement Sosiologie, UOVS)

Mede-promotor: Prof. J. H. Smit
(Departement Wysbegeerte, UOVS)

BLOEMFONTEIN

Oktober 1989



UOVS - BIBLIOTHEEK



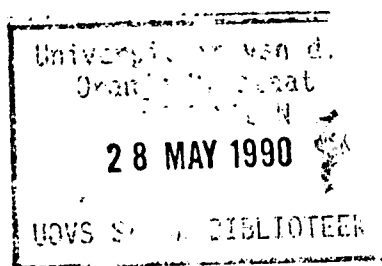
199009257801220000019

AAN

MY OUIERS EN MY VROU

VJR

OUPA PELLIE



T 261.70968 PEL

“I accept the Gospel according to Christ. But, to the degree that Marx gives us the same truth that Christ gave us, I also accept his.”

BEYERS NAUDE

VOORWOORD

Graag dra ek hiermee my dank oor aan die volgende persone/instansies wat op een of ander wyse bygedra het tot hierdie proefskrif:

- Aan my promotor, prof. H. C. J. van Rensburg en mede-promotor, prof. J. H. Smit, vir hulle baie gewaardeerde en toegewyde studieleiding, kritiese kommentaar en vele suggesties en aanbevelings wat hierdie proefskrif andersins nie moontlik sou maak nie. 'n Besondere woord van dank aan prof. Van Rensburg wat oor baie jare op velerlei wyses tot my vorming en skoling as sosioloog meegewerk het en wie se besondere inspirasie, aanmoediging en toegewyde ywer ook hierdie proefskrif 'n werklikheid help maak het.
- Aan die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing vir finansiële steun met hierdie studie. Menings uitgespreek en/of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is egter dié van die navorser.
- Aan die inter-biblioteekdiensafdelings van haas elke universiteit in Suid-Afrika vir die onbaatsugtige beskikbaarstelling van aangevraagde bronne.
- Aan al die betrokke buitelandse leweransiers vir die deurlopende beskikbaarstelling van relevante tydskrifartikels.
- Aan die personeel van die Staatsbiblioteek in Pretoria vir die ontsluiting en beskikbaarstelling van literatuur.
- Aan mev. D. M. du Plessis vir die tik van die proefskrif.
- Aan mev. M. Pieterse vir die bind van die proefskrif.
- Aan my ouers en my vrou vir hulle liefde en aanmoediging tydens die skryf van hierdie proefskrif.

André Pelser
Bloemfontein
1989

LYS VAN AFKORTINGS

BCM	=	Black Consciousness Movement
e.a.	=	en ander
Ed.	=	Editor
i.c.	=	in casu (in dié geval)
ICT	=	Institute of Contextual Theology
KD	=	Kairos Document
KS	=	Kerk' en Samelewing
NGK	=	Nederduitse Gereformeerde Kerk
p.	=	bladsy
PU vir CHO	=	Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys
red.	=	redakteur/redaksie
RGN	=	Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing
RSA	=	Republiek van Suid-Afrika
SASO	=	South African Students Organisation
s.j.	=	sonder jaartal
s.l.	=	sine loco (sonder pleknaam)
UCT	=	University of Cape Town
UOVS	=	Universiteit van die Oranje-Vrystaat
vgl.	=	vergelyk
VSA	=	Verenigde State van Amerika

I N H O U D S O P G A W E

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING	1
1.1 RASIONAAL VAN DIE STUDIE	1
1.2 DOEL VAN DIE STUDIE	5
1.3 SLEUTELKONSEPTE IN DIE STUDIE	6
1.3.1 Die konsep "Marxisties"	7
1.3.2 Die konsep "Calvinisties"	7
1.3.3 Die konsep "samelewingskritiek"	7
1.4 METODE VAN STUDIE	8
1.4.1 Die seleksie van die hoofdenkers in die studie	8
1.4.2 Meer oor die metodologiese werkwyse	12

F A S E E E N

HOOFSTUK 2

DIE KLASSIEKE (ORTODOKSE) MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE

2.1 'N ALGEMENE ORIËNTASIE	17
2.2 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN G. W. F. HEGEL	18
2.2.1 Hegel se filosofiese sisteem	19
2.2.2 Hegel se mensbeskouing	20
2.2.3 Hegel se godsdiensbeskouing	21
2.3 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN LUDWIG FEUERBACH	24
2.3.1 Feuerbach se kritiek op Hegel	24
2.3.2 Feuerbach se mensbeskouing	25
2.3.3 Feuerbach se godsdiensbeskouing	28
2.4 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN KARL MARX	31
2.4.1 Marx se filosofiese sisteem	32
2.4.2 Marx se mensbeskouing	34
2.4.3 Marx se samelewingsbeskouing	36
2.4.4 Marx se godsdiensbeskouing	38
2.4.4.1 Die invloede van Hegel en Feuerbach op Marx se godsdiensbeskouing	38

2.4.4.2	Die samehang tussen Marx se godsdiens- en samelewingsbeskouings	40
2.4.4.3	Die aard en funksie van godsdiens	41
2.4.5	Marx se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek	45
2.5	ENKELE GEVOLGTREKKINGS BY HOOFSTUK 2	48
HOOFSTUK 3		
DIE NEO-MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE		
3.1	'N ALGEMENE ORIËNTASIE	53
3.2	ENKELE HOOFTREKKE VAN DIE NEO-MARXISME AS DENK- TRADISIE	54
3.2.1	Historiese en intellektuele dampkring van die Neo-Marxisme	54
3.2.2	Die stelreëls van die neo-Marxisme	56
3.3	'N OORSIG VAN ENKELE NEO-MARXISTIESE HERWAARDERINGS VAN GODSDIENS	61
3.3.1	Marx as histories-relatiewe vertrekpunt vir die neo-Marxisme	62
3.3.2	Die godsdiensfilosofie van Ernst Bloch	63
3.3.2.1	Bloch se filosofiese sisteem	63
3.3.2.2	Bloch se mensbeskouing	66
3.3.2.3	Bloch se godsdiensbeskouing	69
(i)	Die algemene aard van godsdiens	70
(ii)	Die rehabilitasie van godsdiens	73
3.3.2.4	Bloch se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek	77
3.3.3	Die godsdiensfilosofie van Roger Garaudy	80
3.3.3.1	Garaudy se filosofiese sisteem	80
3.3.3.2	Garaudy se mensbeskouing	82
3.3.3.3	Garaudy se godsdiensbeskouing	85
(i)	Die samehang tussen Christendom en Marxisme	85
(ii)	Die revolusionêre karakter van gods- diens	88
3.3.3.4	Garaudy se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek	91

3.3.4	Die godsdiensfilosofie van Milan Machovec	94
3.3.4.1	Machovec se filosofiese sisteem	95
3.3.4.2	Machovec se mensbeskouing	97
3.3.4.3	Machovec se godsdiensbeskouing	100
(i)	Die samehang tussen Christendom en Marxisme	100
(ii)	'n Herwaardering van die Christendom	103
3.3.4.4	Machovec se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek	106
3.4	ENKELE GEVOLGTREKKINGS BY HOOFSTUK 3	108
3.5	SAMEVATTING BY FASE EEN: HOOFTEMAS VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE AS 'N SAMELEWINGSKRITIEK	113

F A S E T W E E

HOOFSTUK 4		
	DIE GODSDIENSFILOSOFIE (SWART TEOLOGIE) VAN ALLAN BOESAK	117
4.1	'N ALGEMENE ORIËNTASIE	117
4.2	SWART TEOLOGIE IN SUID-AFRIKA : 'N HISTORIESE EN KONTEKSTUELE VERBANDPLASING	118
4.2.1	Die teologie van bevryding	121
4.2.2	Die Black Consciousness Movement (BCM)	125
4.2.3	Die hoofstromingevan Swart Teologie in Suid-Afrika	128
4.3	SWART TEOLOGIE : 'N KONSEPTUELE ANALISE	130
4.4	SWART TEOLOGIE : 'N INHOUDELIKE ANALISE	133
4.5	DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN ALLAN BOESAK	136
4.5.1	Marx as vertrekpunt vir Boesak	136
4.5.2	Die behoefte aan 'n alternatiewe (relevante) teologie	137
4.5.3	Die samehang tussen Wit Teologie en die apartheidsideologie	141
4.5.4	Swart Teologie as 'n sosiaal-etiese refleksie van die Suid-Afrikaanse samelewing	145

4.5.4.1	Boesak se konsepsie van Swart Teologie	146
4.5.4.2	Boesak se konsepsie van die kerk se rol in die bevrydingstryd	149
4.5.5	Boesak se godsdiensfilosofie as 'n samelewings- kritiek	153
4.6	GEVOLGTREKKING : 'N NUWE METODOLOGIE VAN BETROKKEN- HEID	155
4.7	SAMEVATTING BY FASE TWEE : HOOFTEMAS VAN BOESAK SE SWART TEOLOGIE AS 'N SAMELEWINGSKRITIEK	157

F A S E D R I E

HOOFSTUK 5

DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE AS 'N SAMELEWINGSKRITIEK :		
'N KRITIEK OP DIE SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE		160
5.1	'N ALGEMENE ORIËNTASIE	160
5.2	ASPEKTE VAN 'N POLITIEKE TEOLOGIE	162
5.2.1	Raakvlakke vir 'n illustratiewe vergelykings- behandeling van die Marxistiese godsdiens- filosofie en die Swart Teologie van Allan Boesak	162
5.2.1.1	'n Sosiale teologie as raakvlak	163
5.2.1.2	'n Praktiese teologie as raakvlak	164
5.2.1.3	'n Kritiese teologie as raakvlak	166
5.2.2	Die fundamentele rol van die politiek	168
5.2.3	Die konsep "politieke teologie"	169
5.2.4	Die samehang tussen die Marxistiese godsdiens- filosofie en die politieke teologie	171
5.3	DIE SAMEHANG TUSSEN GODSDIENSKRITIEK EN SAMELEWINGS- KRITIEK BY DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE	173
5.4	MARXISME EN DIE SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE : 'N BREë OORSIG	177
5.4.1	Enkele persepsies van Marxisme in die Suid- Afrikaanse samelewingskonteks	177
5.4.2	Die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde : 'n beknopte Marxistiese analise	181

5.4.3	Die samehang tussen die Marxistiese godsdiens- filosofie en die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde	186
5.5	DIE KONSTRUERING VAN 'N KRITIEK OP DIE SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE AAN DIE HAND VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE	187
5.6	FASE DRIE IN SAMEVATTENDE OëNSKOU	213
HOOFSTUK 6		
TER AFLOOP : 'N KRITIESE RETROSPEKSIE		
6.1	'N OPROEP TOT 'N POSITIEWE HERWAARDERING VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE	216
6.2	'N LAASTE KRITIESE OPMERKING	223
BRONNELYS		227
OPSOMMING		241
BYLAES A & B: TUSSENTYDSE PUBLIKASIES (1988/89)		243

HOOFSTUK 1

METODOLOGIESE VERANTWOORDING

1.1 RASIONAAL VAN DIE STUDIE

'n Appèl op die mens om revolusionêr by sy sosiale omstandighede betrokke te raak, het die afgelope twee of drie dekades met rasse skrede geëskaleer. Hierdie appèl kom uit vele oorde en groei onder meer uit 'n oortuiging dat die mens in 'n onaanvaarbare situasie leef, dit wil sê die *status quo* word voorgehou as 'n stelsel wat veronregting, uitbuiting, vervreemding en verdrukking in die hand werk. Om aan hierdie toestande te ontsnap, so word beweer, moet die mens op 'n revolusionêre wyse sêlf by die aftakeling en rekonstruksie van die sosiale werklikheid betrokke raak. (Vgl. Bloch, 1959b; Cox, 1970; Floor, 1974; Garaudy, 1974; Haan, 1981; Machovec, 1972 en Siebert, 1985.)

Hierdie appèl op 'n revolusionêre lewenshouding¹ of ingesteldheid kan op verskeie sosiale terreine geïdentifiseer word. Heyns (1975:viii) wys in hierdie verband op 'n politieke, kulturele en morele revolusie, terwyl die mees resente verskynsel dié van 'n teologiese konsepsie van revolusie is. Die verskynsel van revolusie met sy gepaardgaande dimensie van samelewingskritiek kan en moet met ander woorde ook teologies verantwoord word. Trouens, samelewingskritiek en -rekonstruksie moet aan die teologie diensbaar gemaak word. (Vgl. Bloch, 1959a; Boesak, 1976, 1984a; Garaudy, 1967a en Machovec, 1963.)

1 Die appèl op 'n revolusionêre lewenshouding moet nie tot 'n oproep vir ongekwalifiseerde fisiese geweld en/of strukturele omverwerping begrens word nie. Dit is ten diepste eerder 'n pleidooi vir 'n kritiese ingesteldheid by die mens, dit is 'n skeptiese en indringende bevraagtekening van alle gangbare werklikheidsaspekte. (Vgl. hoofstuk 3, p. 53.)

Dit blyk dat hierdie pleidooi vir die revolusionêre betrokkenheid van die teologie enersyds ten diepste in die Marxistiese bevrydingsappèl gewortel is, dit wil sê bevryding van die onderdrukkende en verkneg-tende struktuur van die kapitalistiese samelewing (Machovec, 1972:86-92). Andersyds het baie Christene self tot die oortuiging gekom dat hul stryd teen armoede, uitbuiting, diskriminasie en ander mens-vernederende omstandighede, een is wat hulle onder meer met sogee-naamde neo-Marxistiese denkers gemeen het (Chikane, 1985; Padilla, 1981; Zylstra, 1974). In die verkondiging van hulle bevrydingsteologie toon hierdie Christene dan ook onvermydelik raakpunte met die Marxistiese lewens- en wêreldbeskouing. Trouens, sommige skrywers oordeel dat hierdie raakpunte in sekere opsigte só fundamenteel is, dat die ontwikkeling en ontplooiing van 'n sogenaamde Christelike Marxisme sowel onvermydelik as noodsaaklik is (Garaudy, 1972; Gollwitzer, 1985; Machovec, 1963, 1972).

Agter hierdie betoog vir 'n Christelike Marxisme lê egter veel meer verskuil as bloot net 'n wedersydse gesindheidsverandering by sommige Christene en Marxiste. Die betoog vir 'n Christelike Marxisme is in wese ook 'n daadwerklike poging (deur veral neo-Marxistiese filosowe) om die Marxistiese teorie uit 'n oënskynlik alomvattende teoretiese en praktiese krisis te bevry.¹ (Vgl. Garaudy, 1972:73 en Kellner, 1984:5-9.) Ten grondslag aan hierdie veronderstelde krisis waarin die Marxisme sou verkeer, lê die vraag of die Marxistiese teorie nog hoegenaamd enige relevansie en aktualiteit vir hedendaagse samelewings inhou. Om dit minder universeel en meer samelewingsgebonde te stel: Beskik die Marxisme, te midde van die vermeende krisis waarin dit verkeer, nog oor geldige aspekte wat veral ook vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde relevant en aktueel is?

In die beantwoording van hierdie vraag word met hierdie proefskrif geargumenteer dat die Marxistiese teorie veral nog in een van sy aspekte, te wete sy godsdiensfilosofie, relevant en aktueel vir 'n hedendaagse samelewing - in hierdie geval Suid-Afrika - is. Vir so

1 Vir 'n meer uitgebreide behandeling van die vermeende krisis waarin die Marxisme verkeer, kan die werk van Callinicos (1982) geraadpleeg word.

'n relevansie en aktualiteit om tot sy reg te kom, is 'n juiste begrip van die aard en inherente funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie egter 'n noodsaaklike voorwaarde. Tereg kan daarom verder gevra word of so 'n juiste begrip van die Marxistiese godsdiensfilosofie aanwesig is, en of die afwysing van Marxisme hier te lande nie meermale dalk die direkte gevolg van bevooroordeelde, selfs misplaaste, opvattinge van die Marxistiese godsdiensfilosofie is nie.

In Suid-Afrika word Marxisme tradisioneel vanuit 'n oorwegend Calvinistiese verwysingsraamwerk beoordeel - 'n beoordeling wat dikwels uitloop op 'n afwysing van die Marxistiese teorie op sterkte van die gewraakte ateïstiese fundering daarvan. So 'n beskouing kom wesenlik daarop neer dat die Marxistiese godsdiensfilosofie vooropgestel word om die Marxistiese teorie in totaliteit te diskwalifiseer en bankrot te verklaar. Spore van dergelike beoordelings van Marxisme is talryk in die plaaslike literatuur. So byvoorbeeld skryf Engelbrecht:

"Kommunisme (beide as stelsel en as metode) streef na die totale uitwissing van die Christelike geloof, Godsdiens en Kerk. Prinsipiëel is daar geen vreedsame naasbestaan tussen die Kommunisme en die Christendom moontlik nie"¹ (Engelbrecht, 1964:24).

Du Preez wys weer op die "... ateïsme en anti-godsdienslike propaganda wat die gees is wat die Marxisme adem" (Du Preez, 1988:18). Pretorius laat hom op soortgelyke wyse uit:

"In verband met die poging van Marx en die Marxiste om 'n verklaring te bied vir die ontstaan en wese van die godsdiens, wil ons kortliks op die volgende paar punte wys. In die eerste plek kan jy nie van 'n ateïs verwag om 'n nugtere en onbevooroordeelde verklaring van die godsdiens te bied nie. Die blote feit dat iemand 'n ateïs is, dat hy die bestaan van God ontken, diskwalifiseer hom

¹ Daar blyk dikwels 'n ongekwalfiseerde gelykstelling van die begrippe "Marxisme" en "kommunisme" onder Suid-Afrikaners te wees. (Vgl. 5.4.1, p. 177.)

by voorbaat om enige sinvolle uitsprake te maak of oorwoë menings te lug oor 'n onderwerp waarvan hy geen ervaring het nie" (Pretorius, 1968:108).

Selfs meer onthutsend is die wanopvattinge en onkunde in sommige Calvinistiese kringe in Suid-Afrika ten opsigte van revisionisme binne die Marxisme. Die volgende uitsprake is tekenend hiervan:

"Die intensiteit van die veldtog [om georganiseerde godsdiens uit te wis] het oor die jare heen gewissel, en soos in ander opsigte is die basiese metode ook nou minder brutaal, minder ru as wat dit aanvanklik was. Maar van die Marxistiese opvatting dat 'godsdiens opium vir die volk' is, is daar nog geen haarbreedte afgewyk nie. In soverre dit hierdie dogma betref, was daar nog geen revisionisme nie" (Pretorius, 1968:285).

Dit is egter die uitgesproke mening van Engelbrecht wat waarskynlik tiperend is van die deursnee- Calvinistiese beoordelings en persepsies van Marxisme:

"Om die kommunisme se prinsipiële beskouing van, en sy praktiese houding teenoor die Christendom na te gaan, is 'n relatief maklike taak omdat sy beskouing en houding vanaf die begin tot vandag toe in alle opsigte presies gedefinieer en absoluut konstant gebly het.

"Wanneer ons die prinsipiële beskouing van die kommunisme oor die godsdiens en spesifiek ten opsigte van die Christendom wil weergee, dan kan ons alles daaromtrent lees in Marx en Engels se geskrifte ... Alles wat in latere geskrifte, ook vandag, oor hierdie onderwerp gesê word, is 'n presiese en dikwels woordelike weergawe van Marx en Engels se gedagtes" (Engelbrecht, 1969:97 - beklemtoning toegevoeg).

Ook vir Jonker is die kommuniste se afwysing van godsdiens "... 'n saak waaroor daar nog altyd groot eenstemmigheid bestaan het, van sy vroegste leiers af tot vandag" (Jonker, 1978:3).

'n Wesenlike probleem met hierdie en ander verwante uitsprake¹ is dat dit oënskynlik in 'n fundamentalistiese Marx-interpretasie setel. Dit het meermale tot gevolg dat die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie misken word ten gunste van 'n tirade teen die vermeende ateïstiese grondslag van Marxisme, wat dan dien as regverdiging vir 'n verwerping van die Marxistiese teorie in geheel. So 'n beoordeling steun dikwels ook op 'n (doelbewuste) miskenning van verstellings aan en revisies van die Marxistiese teorie en lei uiteindelik òf tot growwe onkunde omtrent Marxisme, òf misplaaste vrese vir Marxisme, òf beide. Gevolglik word daar selde gevra na die moontlike geldigheid en relevansie van die Marxistiese kritiek op godsdiens vir die bestaande sosiale werklikheid. Alvorens daar dus tot 'n behoorlike begrip van die wesenlike aard en funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie gekom word, is menige beoordeling daarvan tot *ex parte*-opvattinge en uitsprake gedoem. Met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie wil hierdie studie klaarheid ten opsigte van die voorafgaande problematiek bring en daardeur die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie uitwys.

1.2 DOEL VAN DIE STUDIE

In die lig van die voorafgaande oorsig is die breë doel van hierdie studie om aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde te konstrueer. Dit behels dat sosio-politieke kritiek as die primêre inhoudelike aksent van die Marxistiese godsdiensfilosofie aangetoon word deur meer spesifiek die volgende te betoog:

¹ Vgl. 5.4.1, p. 177.

- Eerstens, dat die Marxistiese godsdiensfilosofie sigself primêr as 'n samelewingskritiek uitdruk en nie in die eerste plek met 'n kritiek op godsdiens *per se* gemoeid is nie. Anders gestel: Daar word geargumenteer dat die Marxistiese kritiek op godsdiens fundamenteel belang het by die funksie van godsdiens en nie by die inhoud en/of manifestasie daarvan as sodanig nie.
- Tweedens, dat ateïsme nie die wese van of voorwaarde vir die Marxistiese godsdiensfilosofie is nie, maar eerder 'n bykomstigheid of gevolg. Die argument stel dat 'n afwysing van die Marxistiese teorie alleen op grond van die vermeende ateïstiese basis daarvan onjuis en ongeldig is, omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek nie essensieel van 'n ateïstiese vertrekpunt uitgaan nie.
- Derdens, dat die Marxistiese godsdiensfilosofie uit hoofde van sy sosiaal-kritiese funksie 'n onbetwiste relevansie en aktualiteit vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde inhou. Daar word aangetoon dat hierdie relevansie en aktualiteit op tweeërlei wyse manifesteer, naamlik as 'n kritiek op die sosio-politieke orde, enersyds, en as 'n kritiek op die sosio-politieke funksie van godsdiens, andersyds.

Om saam te vat: Met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde, word in hierdie proefskrif geargumenteer dat Marxisme, te midde van die beweerde krisis waarin dit verkeer, nietemin nog in sy godsdiensfilosofie steeds geldige kritiek op die sosio-politieke werklikheid bevat, en dat hierdie kritiek veral vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke werklikheid besonder relevant en aktueel is.

1.3 SLEUTELKONSEPTE IN DIE STUDIE

Ofskoon die meeste begrippe in die gang van die teks verklaar word, verdien drie sleutelkonsepte - dit is die konsepte "Marxisties", "Calvinisties" en "samelewingskritiek" - vooraf spesiale opklaring

vanweë 'n besondere betekenishegting en deurlopende inspanning in die teks.

1.3.1 Die konsep "Marxisties"

Die konsep "Marxisties" word as 'n sambreelterm hanteer wat in twee dele uiteenval. Aan die een kant word die konsep gereserveer vir die klassieke of ortodokse Marxistiese beskouing van godsdiens, dit wil sê vir die denke van Karl Marx oor hierdie onderwerp. Aan die ander kant dui "Marxisties" op die sogenaamde neo-Marxistiese beskouinge van godsdiens en, vir die doel van hierdie studie, in besonder op die denke van Ernst Bloch, Roger Garaudy en Milan Machovec. Hierdie hantering van die konsep "Marxisties" by wyse van 'n ortodokse en 'n neo-komponent, kulmineer uiteindelik in die identifisering van dáárdie postulate van die Marxistiese godsdiensfilosofie wat sigself tot aspekte van 'n samelewingskritiek leen.

1.3.2 Die konsep "Calvinisties"

Die konsep "Calvinisties" word gereserveer vir verwysing na 'n bepaalde neerslag van godsdiens binne 'n spesifieke konteks, naamlik die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde. Meer spesifiek gaan dit hier om 'n eiesoortige inkleding van die Protestantse geloofsleer deur sommige (hoofsaaklik) blanke Suid-Afrikaners in 'n poging om daardeur 'n teologiese fundering en legitimering vir 'n bepaalde sosio-politieke beleid te bied.

1.3.3 Die konsep "samelewingskritiek"

Die konsep "samelewingskritiek" word as beknopte term vir die omskrywing "kritiek op die (Suid-Afrikaanse) sosio-politieke orde" gebruik. Enersyds verwys dit na 'n kritiek op die sosio-politieke strukture binne hierdie samelewing aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Andersyds neem die voorgenome samelewingskritiek

die funksionele en polities legitimerende rol van die Calvinisme in Suid-Afrika in 'n kritiese behandeling. Die begrippe "sosiaal-kritiese" en "samelewingskritiese" word dienooreenkomstig as wissel terme hanteer.

1.4 METODE VAN STUDIE

Ná 'n aanvanklike breë literatuurverkenning is om verskeie redes besluit dat 'n histories-analitiese vergelyking tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Allan Boesak die vrugbaarste metode sal wees ten einde aan die breë doel van die studie te beantwoord. Benewens die gedeelde sentimente en raakvlakke tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Allan Boesak wat 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van die twee denktradisies kwalifiseer,¹ word Boesak by die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde betrek omdat sy teologiese stellingname (i) die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n fundamentele en steeds geldige aspek van die Marxistiese teorie toelig en onderskryf; en (ii) die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde kwalifiseer en illustreer.

Die verdere verantwoording ten opsigte van hierdie spesifieke werkwyse is in die volgende uiteensetting van die seleksie van die hoofdenkers in die studie ingebed.

1.4.1 Die seleksie van die hoofdenkers in die studie

Enige (sosiologiese) studie wat sy vertrekpunt in een of ander vorm van sosiale kritiek stel en die Marxistiese insette op hierdie gebied bewustelik of onbewustelik negeer, word met 'n ernstige leemte gelaat (Wielenga, 1985:579). Nie alleen is Marx die onbetwiste vader van

1 Vgl. 4.5.1, p. 136; 5.2.1, p. 162.

samelewingskritici nie (Esterhuyse, 1974:270); sy lewens- en wêreld-beskouing verskaf grotendeels ook die maatstaf waaraan alle kritiese denke, ook dié in en oor die teologie, gemeet word (Gollwitzer, 1985:589-591). Die vele, dikwels uiteenlopende interpretasies en revisies van Marx se denke wat sedert sy dag die lig gesien het, noop egter enige poging tot 'n samelewingskritiek vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie om nie slegs die klassieke denke van Marx in hierdie verband te verreken nie, maar om bowenal ook die vele variasies, uitbreidings en aanpassings daarvan - dit is die sogenaamde neo-Marxistiese godsdiensfilosofie - deeglik in oënskou te neem. Slegs deur beide hierdie komponente te verreken, kan daar deur die konstruering van 'n samelewingskritiek op 'n geldige wyse vasgestel word in watter mate die Marxistiese godsdiensfilosofie relevant en aktueel is vir 'n hedendaagse samelewing soos Suid-Afrika.

Desnieteenstaande hierdie voorneme het 'n aanvanklike literatuur-verkenning spoedig getoon dat dit nóg moontlik, nóg wys sou wees om al die betrokke denkers in hierdie denktadisie - neo-Marxistiese godsdiensfilosofie - by die studie te betrek. Indien alle moontlike denkers by die studie betrek sou word, sou daar weinig sprake van 'n analitiese vergelyking kon wees. Die eindresultaat sou eerder 'n ensiklopediese oorsig van denke in die Marxistiese godsdiensfilosofie wees. So 'n oorsig sou verder neerkom op 'n konstante herhaling van dieselfde basiese opvattinge oor godsdiens, aangesien denkers in die Marxistiese godsdiensfilosofie sterk steun op sekere "kerndenkers" op hierdie terrein, en dan veral op Marx. Wedersydse beïnvloeding onder die denkers figureer dus sterk, sodat 'n kritiese evaluering van die gedagtes van die "kerndenkers" tot 'n groot mate ook dié van hulle "dissipels" insluit.

Teen hierdie agtergrond is doelbewus gepoog om dáárdie neo-Marxistiese denkers te identifiseer wat die sosiaal-kritiese funksie van godsdiens uitdruklik in hul geskrifte beliggaam. Die seleksie van die betrokke neo-Marxistiese denkers - Bloch, Garaudy en Machovec - het dus geensins lukraak geskied nie, maar is deur die rasionaal en doel van die studie vasgestel. Daarby bestaan daar genoeg substantiewe gronde in die literatuur om die genoemde denkers as kerndenkers op

hierdie terrein te beskou. (Vgl. Esterhuyse, 1974; Floor, 1974; Heyns, 1975 en Skillen, 1981.) Stawend merk Ogletree in hierdie verband op:

"A critical form of Marxist thought can interact constructively with alternative perspectives on man in a common quest for creative ways to deal with new developments in human society. In this setting a number of distinguished Marxist philosophers, most notably Roger Garaudy, Ernst Bloch, and Milan Machovec, have opened up fresh lines of inquiry that constitute invitations to Christian theologians to engage in dialogue" (Ogletree, 1968:15).

Omdat hierdie studie egter op die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir Suid-Afrika let, kan daar gevolglik nie met bogenoemde "eksterne" denkers volstaan word nie. Die rede hiervoor is dat die navorser eerstehandse beleving van en deelname aan die Suid-Afrikaanse samelewing van kardinale belang beskou in die daarstelling van 'n samelewingskritiek. Ofskoon die gemelde denkers dus teoreties en filosofies 'n fundamentele bydrae tot 'n kritiese denkwysse lewer, ontbreek dit hierdie "eksterne" denkers nietemin aan die nodige praktiese betrokkenheid (in Suid-Afrika) en eietydse insigte wat 'n relevante en aktuele samelewingskritiek vereis. Gevolglik het die navorser dit nodig geag om, benewens die noodsaaklike teoretiese insette van die bogenoemde neo-Marxistiese ("eksterne") denkers, ook die praktykgerigte illustrasie van 'n eietydse "interne" denker vergelykenderwys by die konstruering van 'n samelewingskritiek te betrek. Daarbenewens het die alternatiewe stellingname van 'n eietydse interne denker of denktradisie die belangrike funksie van illustrasiemateriaal by die waardering van die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie.¹

¹ Die insluiting van slegs een "interne" denker, naamlik Boesak, impliseer nie 'n voorbedagte en doelbewuste negering en/of uitsluiting van die talle ander "interne" denkers nie. Trouens, die perspektiewe van hierdie ander "interne" denkers is funksioneel vir die historiese agtergrond van Boesak se denke. Om dié rede word die breë spektrum van die Swart Teologiese denktradisie in Suid-Afrika dan ook fragmentaries aangespreek, waarna daar uitvoeriger by Boesak stilgestaan word. (Vgl. 4.2, p. 118.)

In die keuse van 'n "interne" denker is die kader van die sogenaamde Swart Teologie in Suid-Afrika bygehaal. Twee redes kan vir hierdie stap aangevoer word. In die eerste plek word Swart Teologie deur etlike sosiale kritici as die "ware" teologie bo die tradisionele Calvinistiese leerstellinge in Suid-Afrika gestel (Maimela, 1984:46-47). (Vgl. Strauss, 1984:9-11.) Tweedens wil sommige literatuur dat Swart Teologie 'n groot waardering vir Marxisme toon (Chikane, 1985:101-102; Strauss, 1984:26; Villa-Vicencio, 1985:116). Gegee hierdie vermeende ooreenkoms tussen Marxisme en Swart Teologie, noop die daarstelling van 'n samelewingskritiek 'n identifisering en vergelyking van die samelewingskritiese aspekte in beide denktradisies.

Soos in die geval van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie is dit ook hier nie haalbaar om al die eksponente van die bepaalde stroming (Swart Teologie) by die studie te betrek nie. Binne die eise van die rasionaal en doel van die studie, is daar gevolglik weer eens van **doelbewuste seleksie** gebruik gemaak. Ofskoon talle teoloë in Suid-Afrika onder die vaandel van Swart Teologie beweeg,¹ word Allan Boesak egter allerweë as een van die prominentste - indien nie dié prominentste nie - plaaslike eksponent van Swart Teologie gereken (Kamphausen, 1982:96; Venter, 1988:59). Sowel sy plaaslike as internasionale impak en geloofwaardigheid as teoloog en sosiale kritikus het verder daartoe bygedra dat die keuse vir 'n "interne" denker op Boesak geval het. Inderdaad kan hy dus as 'n kerndenker binne die kader van die Suid-Afrikaanse Swart Teologie beskou word. Hierbenewens het Boesak se talryke en geredelik toeganklike publikasies aan hom metodologies 'n voorsprong vir seleksie bo baie ander Swart Teoloë gebied. Die insluiting van Boesak in die studie beteken egter nie - soos hoofsaaklik ook in die geval van Bloch, Garaudy en Machovec - die miskenning en uitsluiting van alle ander denkers binne die betrokke denktradisie nie. Ook hier geld die aanname dat aangesien hulle tot 'n groot mate dieselfde dampkring adem, daar uiteraard 'n sterk element van wedersydse beïnvloeding onder die denkers voorkom.

1 Vgl. hoofstuk 4, p. 117.

1.4.2 Meer oor die metodologiese werkwyse

Twee wesenlike probleme wat die sosioloog, en trouens alle sosiaal-wetenskaplikes in studies van hierdie aard moet verreken, is eerstens, die duplisering en/of oorvleueling van navorsing en, tweedens, die enorme hoeveelheid vakliteratuur wat op elke terrein gepubliseer word. Namate 'n dissipline ontwikkel, is dit begryplik dat hierdie probleme dienooreenkomstig sal vergroot. Om die gevaar van duplisering/oorvleueling sover moontlik uit te skakel, is 'n rekenaardrukstuk uit die databank van die Instituut vir Navorsingsontwikkeling aan die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing (RGN) aangevra. Hierdie rekenaardrukstuk bevat die titels van afgehandelde en lopende navorsing binne die Republiek van Suid-Afrika (RSA) op hierdie en aanverwante terreine.¹ Deur kennisname van plaaslike navorsing op hierdie terrein kon die oorspronklikheid van die eie navorsing verseker word. Nie alleen is moontlike duplisering/oorvleueling hierdeur uitgeskakel nie (ten minste in die RSA), maar is ook 'n insiggewende perspektief op die studieterrein verkry.

Die tweede probleem – die geweldige hoeveelheid vakliteratuur wat op elke terrein gepubliseer word – het tot gevolg dat dit vandag vir enige wetenskaplike bykans onmoontlik is om selfs die meeste van die relevante literatuur vir sy besondere spesialisingsgebied sonder hulp op te spoor. Hierdie probleem is tot groot mate met die hulp van HUMINS², 'n gerekenariseerde inligtingsdiens aan die RGN, ondervang. In hierdie verband het 'n retrospektiewe soektog, via 'n direkte terminaalverbinding met buitelandse leweransiers, 'n rekenaardrukstuk met relevante en resente literatuurverwysings opgelewer. Hierdie

1 Meer spesifiek is daar in die samestelling van hierdie rekenaardrukstuk van 'n wye reeks trefwoorde gebruik gemaak. Sodoende kon bestaande en afgehandelde navorsing op aanverwante terreine soos teologie, filosofie, antropologie en geskiedenis ook deeglik verreken word. Enkele trefwoorde en kombinasies van trefwoorde wat veral vrugbaar in hierdie strategie was, is onder meer "kritiese teologie", "Swart Teologie", "bevrydingsteologie", "Christian Marxism", "Critiques of religion", "Anthropology and religion", ensovoorts.

2 HUMINS (Humaniora-inligtingsstelsel) maak gebruik van bekende gepubliseerde tydskrifindekse en ekserpjoernale om inligting volgens die behoefte van die aanvrer te onttrek.

retrospektiewe soektog is deur 'n selektiewe disseminasie van inligting aangevul om sodoende op 'n deurlopende basis van die jongste literatuur op die betrokke navorsingsterrein beskikbaar te stel.

Om die doelstelling van die studie sistematies ten uitvoer te bring, is die verwerkte literatuur in drie fases georden en aangebied. Die eerste fase van die studie behels 'n rekonstruksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie, meer spesifiek van die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie (hoofstuk 2) en van die sogenaamde neo-Marxistiese godsdiensfilosofie (hoofstuk 3). In besonder word aandag geskenk aan die identifisering van die samelewingskritiese aspekte binne hierdie twee denktradisies. Die tweede fase van die studie (hoofstuk 4) stel die Swart Teologie van Allan Boesak aan die orde en let weer eens veral op die wyse waarop dit as 'n samelewingskritiek uitdrukking vind. Die derde fase (hoofstuk 5) keer terug tot die breë doelstelling van die studie. Daarin word die hedendaagse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie uitgewys deur 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie te konstrueer. Die derde fase van die studie kan dus as die produk van die eerste twee fases bestempel word, aangesien die onderskeie sub-doelstellings in hierdie fase in die breë doel van die studie kulmineer. Dit geskied deurdan 'n samelewingskritiek enersyds aan die hand van geïdentifiseerde teses vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie gekonstrueer word, terwyl die Swart Teologie van Allan Boesak andersyds histories vergelykend betrek word om die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir Suid-Afrika te illustreer en uit te wys. Gevolglik is dit duidelik dat Boesak se godsdiensfilosofie in hierdie studie beperk word tot 'n illustratiewe funksie, dit wil sê Boesak se teologiese stellingname word gebruik om die relevansie en aktualiteit van die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie in en vir 'n bepaalde historiese werklikheid vas te stel en te waardeer. Die primêre fokus van die studie, soos in die rasionaal en doel van die studie na vore kom, is deurgaans op die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie ingestel.

Uit die voorgaande blyk dit dat hierdie studie hoofsaaklik tot 'n literatuurverkenning en -vergelyking beperk is.¹ Meer spesifiek word hierdie literatuurstudie deur 'n krities-verkennende,² -vergelykende en dokumentêr-historiese metodiek onderlê. Hierdie werkwyse geskied vanuit 'n krities-sosiologiese perspektief³ en omsluit derhalwe ook 'n krities-analitiese, 'n krities-evaluatiewe, 'n krities-interpretatiewe en 'n krities-eksplikatiewe werkwyse. Daarby is hierdie studie voorts ook van 'n metateoretiese aard, met ander woorde daar word as 't ware deur die (i.c. Marxistiese) godsdienstilosofie gedring tot by die samelewingskritiese of sosiaal-kritiese grondslae daarvan. Die sosiaal-kritiese grondslae kan ook beskou word as die voorteoretiese oortuigings wat die betrokke denker se bepaalde godsdienstilosofie ten grondslag lê. Elke denker vertoon sulke voorteoretiese oortuigings, dog hulle lê meestal onder die oppervlak van sy teorie verskuil (Van der Walt e.a., 1987:209). Tog beheer sulke oortuigings die denker se hele teorie op deurslaggewende wyse. In 'n grondslae-ondersoek of -studie van hierdie aard word onder meer vasgestel welke oortuigings die betrokke denker(s) koester aangaande God, die samestelling van die werklikheid, oor die mens, oor die samelewing, en dies meer. Omdat hierdie studie nie bloot 'n katalogus van oortuigings daar wil stel nie, maar dit wetenskaplik wil orden en beoordeel, behels

1 Daar is weliswaar by 'n paar geleenthede sonder sukses gepoog om 'n persoonlike onderhoud met Boesak te bewerkstellig. Nietemin val dit te betwyfel of die gebrek aan 'n persoonlike onderhoud enigsins tot 'n ernstige leemte in die behandeling van Boesak se godsdienstilosofie lei. Die rede hiervoor is die geredelike toegang wat geniet is tot 'n stapel primêre en sekondêre literatuur waarin Boesak se sienswyse duidelik en sonder omhaal uitgespel word.

2 In hulle werk oor navorsingsmetodologie beklemtoon Selltitz e.a. (1976:92-94) die oorsig van bestaande, toepaslike literatuur as 'n metode waardeur verkennende navorsing gedoen kan word.

3 Vir die doel van hierdie studie word die kritiese sosiologie gedefinieer as daardie denkrigting in die sosiologie wat besondere klem op die "negatiewe" en "kritiese" elemente in die samelewing lê. Morrow wys daarop dat die kritiese sosiologie beskryf kan word as "... any sociological activity that grounds theoretical work in a normative diagnosis of the fate of man in technocratic society; or, stated more generally, any sociological methodology that explicitly distances itself from its own social present" (Morrow, 1985:712). Alhoewel die kritiese sosiologie sedert sy ontspruiting in die sogenaamde *Frankfurter Schule*, fundamentele veranderinge ondergaan het, bly sy affiniteit met die Marxistiese tradisie strategies (Morrow, 1985:711).

grondslaanavorsing in hierdie studie die formulering van die betrokke denker se kosmologie of breë filosofiese sisteem, asook sy antropologie of mensbeskouing. 'n Verkenning en verrekening van die betrokke denker se filosofiese sisteem en sy mensbeskouing verskaf 'n noodsaaklike onderbou vir 'n uiteindelijke identifisering van die sosiaal-kritiese aspekte ten grondslag aan die denker se godsdiensfilosofie.

As deel van hierdie werkwyse word teksverwysings aangewend om sentrale stellings te substansieer, terwyl voetnote dien om sekere begrippe op te klaar wat noodwendig in die bespreking ter sprake kom, maar wat die teks self nie tot 'n verklaring daarvan voer nie. Die voetnootstelsel word om twee redes deur kruisverwysings aangevul. Enersyds vestig dit die leser se aandag op konsepte en/of onderwerpe wat reeds in die teks behandel is en gevolglik nie weer breedvoerig bespreek word nie. Andersyds dien die kruisverwysingstelsel om bepaalde aspekte van die studie wat later binne 'n ander konteks in meer besonderhede opgehaal word, onder die leser se aandag te bring. Verder word sentrale begrippe, frases, stellings en gevolgtrekkings in **vet letters gedruk** ten einde die belangrikheid daarvan te beklemtoon, terwyl taalvreemde begrippe en eiename *kursief* gedruk word. Onderstreepte gedeeltes by aanhalings impliseer weer dat die betrokke gedeelte ook in die oorspronklike teks beklemtoning geniet het.

Ofskoon daar aanvanklik beoog is om sover moontlik by die oorspronklike voertaal van die primêre bronne te bly, het dit spoedig geblyk dat hierdie voorneme nie sou realiseer nie. Vanweë die feit dat belangrike primêre bronne òf onbekombaar òf onverstaanbaar in die oorspronklike voertaal was,¹ is daar besluit om ter wille van eenvormigheid liefs by die Engelse vertaling van die betrokke bronne te hou. Sodoende is probeer vermy dat dieselfde denker, veral by aanhalings, in "verskillende tale praat". Slegs in gevalle waar die primêre Engelse bron op sy beurt nie bekombaar was nie, is daar teruggeval op die alternatiewe voertaal (hoofsaaklik Duits).

1 So byvoorbeeld is sommige van die oorspronklike voertaalgeskrifte van Garaudy en Machovec slegs in onderskeidelik Frans en Tsjeggies beskikbaar.

Vanuit die voorafgaande metodologiese onderbou word vervolgens tot die eerste fase van hierdie studie - 'n uiteensetting van die Marxistiese godsdiensfilosofie - oorgegaan. As eerste stap behels hierdie uiteensetting 'n rekonstruksie van die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie.

---oOo---

FASE EEN

HOOFSTUK 2

DIE KLASSIEKE (ORTODOKSE) MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE ¹

2.1 'N ALGEMENE ORIËNTASIE

Ten einde 'n samelewingskritiek aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie daar te stel, vereis die eerste fase in hierdie studie 'n rekonstruksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Die eerste stap in hierdie fase - 'n uiteensetting van die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie - dien as vertrekpunt vir 'n identifisering van die sosiaal-kritiese aspekte wat die Marxistiese godsdiensfilosofie ten grondslag lê.

Omdat hierdie studie vanuit 'n krities-sosiologiese perspektief op die sosiale dimensie van die Marxistiese godsdiensfilosofie toegespits is, sal 'n allesomvattende en afsluitende analise van die filosofiese grondslae daarvan uiteraard nie uitgebreide en intensiewe aandag geniet nie. Hiermee word die filosofiese dimensie, in teenstelling met die sosiale dimensie, geensins geminag of van geringer waarde gereken nie. Inteendeel, die mening is dat 'n sinvolle identifisering van die samelewingskritiese aspekte by die Marxistiese godsdiensfilosofie haas onmoontlik is sonder 'n behoorlike begrip van die belangrikste filosofiese grondslae en metateoretiese aannames waarop

¹ Esterhuyse (1978:17) noem dat die klassieke of ortodokse Marxisme die resultaat is van 'n popularisering van Marx se werke deur Friedrich Engels. Dit is verder deur denkers soos Karl Kautsky en Eduard Bernstein uitgebou. Die belangrikste kenmerk van die ortodokse Marxisme, afgesien van die positivistiese wetenskapsideaal waarop dit berus, is volgens Esterhuyse die opvatting dat die radikale verandering van die bestaande orde nie soseer deur die bewuste handeling van mense bewerkstellig word nie. Dit is eerder 'n histories-noodsaaklike proses wat dialekties verloop en tussen sosiale klasse besleg word. Kortom, die kommunistiese samelewing is histories onafwendbaar. Hoewel Marx hierdie en vele ander van sy gedagtes, ook dié oor godsdiens, in samewerking met sy medewerker, Engels, geformuleer het, bestaan daar min twyfel dat Marx die beter teoretikus van die twee was (Kotzé, 1968:28). Daar sal gevolglik voortaan slegs na Marx verwys word.

hierdie denktradisie steun.¹ Juis om hierdie mening gestand te doen, word die filosofiese godsdiensbeskouinge van Hegel en Feuerbach ten aanvang kortliks toegelig. Daarby lê die hermeneutiese sleutel tot 'n begrip van Marx se eie godsdiensbeskouing by uitstek in die dialektiese logika van dié twee denkers opgesluit (Barbalet, 1983:2; Fleischer, 1970:159; Wallace, 1986:147).

Meer spesifiek word die volgende aspekte in hierdie hoofstuk aangespreek:

- die godsdiensfilosofie van G. W. F. Hegel;
- Ludwig Feuerbach se kritiek op en hersiening van die Hegeliaanse model in die uitbouing van sy antropologiese godsdiensfilosofie; en
- die manifestasie van bogenoemde denkmodelle in die materialistiese godsdiensfilosofie van Karl Marx, met spesifieke verwysing na die wyse waarop Marx se kritiek op godsdiens primêr in 'n kritiek op die sosio-politieke orde neerslag vind.

2.2 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN G. W. F. HEGEL

Hegel (1770 tot 1831) se godsdiensfilosofie staan nie geïsoleerd nie, maar is in sy breë filosofiese sisteem ingebed. Voordat daar dus aandag aan die inhoud van sy religieuse denke gegee kan word, is dit nodig om 'n bondige perspektief op die struktuur van Hegel se filosofiese sisteem te kry. So 'n perspektief is ook noodsaaklik vir 'n begrip van Hegel se invloed op onderskeidelik Feuerbach en Marx, asook van laasgenoemde se uiteindelijke verwerping van enige idealistiese werklikheidsopvatting.

¹ Vgl. 1.4.2, p. 12.

2.2.1 Hegel se filosofiese sisteem

Ten grondslag aan Hegel se filosofiese sisteem lê die beginsel van dialektiek. Deur hierdie beginsel ontwikkel Hegel die idee dat suiwer konsepte in drie opeenvolgende stadia, naamlik tese, antitese en sintese tot mekaar lei. Die eerste stadium, die tese, is die oorspronklike konsep, maar dit bevat inherente ontoereikendhede wat tot die stelling van 'n antitese lei. Hierdie polariteite bring onvermydelik 'n spanning mee wat met die ontwikkeling van 'n derde konsep, of sintese van die voorgaande stadia, opgelos word. Die sintese verteenwoordig noodwendig 'n hoër fase van ontwikkeling as die voorgaande tese.

Die opeenvolging van polariteite is die basis van Hegel se historiese dialektiek. Elke historiese fase bevat volgens Hegel op sigself die kontradiksies van sy eie ondergang of ontbinding, wat weer tot sy transformasie in 'n nuwe en hoër fase lei. Fundamenteel in hierdie opvatting van Hegel is sy argument dat alles wat bestaan of gebeur in wese Absolute Gees of God is (Hegel, 1832:2). Hierdie Absolute Gees is nie vas en onbeweeglik nie, maar eerder 'n dinamiese self wat gedurig in beweging is. Aanvanklik is die Absolute Gees *an sich*, maar tree mettertyd uit sigself om die gestalte van Absolute Gees *für sich* aan te neem, dit wil sê die Absolute Gees wat tot objek geraak het. Laasgenoemde fase versinlik die natuur en is terselfdertyd die eerste en fundamentele vorm van selfvervreemding, met ander woorde die selfvervreemding van die Absolute Gees. (Vgl. Dreyer, 1969:10 en Van Eeden, 1982:28.) In die dinamiek van die Absolute Gees bly dit egter nie. Die tese – Absolute Gees *an sich* (God) – gaan oor in die antitese – Absolute Gees *für sich* (natuur) – en dit word weer opgehef in die sintese van Absolute Gees *an und für sich*, met ander woorde die Absolute Gees wat tot sigself terugkeer (Hegel, 1821:32–35). Hierdie terugkeer van die Absolute Gees tot sigself is 'n proses van steeds groeiende selfbewussyn (vryheid) en geskied binne die begrensde gees van die mens, sodat die selfbewussyn van die mens eintlik die wordende selfbewussyn van die Absolute Gees is (Hodgson, 1985:82).

Hierdie dialektiese onderbou vorm tot 'n groot mate die hoeksteen van Hegel se mens- en godsdiensbeskouings. Vervolgens word hierdie twee aspekte in sy filosofie van nader belig.

2.2.2 Hegel se mensbeskouing

Hegel sien in die begrensde gees van die mens ook 'n tese met sy eie antitese, naamlik die natuur in die sin van die natuurlike werklikheid waarmee die mens gekonfronteer word. Omdat tese en antitese vir Hegel altyd wesenlik verwant is, is die natuur subjektiewe gees, terwyl die mens as objektiewe gees teenoor die natuur staan (Hegel, 1821:35). Die opheffing van die antitese bestaan daarin dat die subjektiewe gees die objektiewe gees deurdring en 'n tuiste daarin skep. Die sintese bestaan met ander woorde daarin dat die mens die natuur tot kultuur omskep in al sy vorme van wette, godsdienste, politieke stelsels en so meer. Hierdie is nietemin alles vorme van die selfvervreemding van die mens, dit wil sê wyses waarop die mens gestalte aan sy eie gees gee, maar waar die gestaltegewing 'n sekere mate van selfstandige bestaan kry (Hegel, 1821:36).

Die mens is egter ten laaste ook Onbegrensde Gees. Dit is naamlik deur die ontwikkeling van die begrensde gees dat die Onbegrensde of Absolute Gees, dit wil sê God, tot selfkennis kom. Volgens Hegel is God per definisie nie volkome God alvorens God ten volle van homself bewus raak nie. Selfkennis of selfbewussyn is in hierdie konteks aan die aard, essensie of konsep van God gekoppel. Die gees van die mens is egter die sentrum van God se stadig groeiende bewuswording van homself as God. Hierdie opvatting word uitgebou om die basis te vorm waarop die totale struktuur van Hegelianisme staangemaak word: **daar is geen absolute verskil tussen die menslike natuur en die goddelike natuur nie** (Hegel, 1821:42-44). Dit is nie twee aparte entiteite met 'n onoorbrugbare kloof nie. Die absolute selfbewussyn van die mens, die *homo noumenon*, is nie bloot goddelik soos Kant beweer nie; **dit ís God** (Hegel, 1798:266). Só gesien, is die Christus-figuur nie God wat die gestalte van 'n mens aanneem nie, maar die mens wat God word. Namate die mens gevolglik daarna streef om "soos God" te word, streef hy volgens Hegel eenvoudig na sy eie wesenlike selfbewussyn.

In hierdie vergoddeliking van homself herken die mens sy ware selfbewussyn (persoonlikheid). Só 'n herkenning, beweer Hegel verder, word deur "geloof" voorafgegaan, wat 'n middelfase tussen ontkenning

en herkenning van die selfbewussyn as goddelik is. Anderkant hierdie "geloof" lê volkome selfverwesenliking, "... when divinity has pervaded all the threads of one's consciousness, directed all one's relations with the world, and now breathes throughout one's being" (Hegel, 1798:266). Op hierdie wyse word die menslike bestaan 'n sinvolle bestaan, omdat dit deel van die gang van die Absolute Gees uitmaak. As die mens hierdie gang van die Absolute Gees nie meemaak nie, bly hy (die mens) in selfvervreemding vasgevang en is sy bestaan 'n mislukte bestaan.

2.2.3 Hegel se godsdiensbeskouing

Hegel se Godsopvatting gaan mank aan 'n duidelike uiteensetting. Mackintosh (1937:103) wys dan ook daarop dat ofskoon Hegel se Godsopvatting verwarrend is, kan sy algemene filosofiese sisteem nietemin as 'n vorm van panteïstiese monisme of logiese evolusionisme beskryf word.

Alle kulturele en intellektuele aktiwiteite kulmineer volgens Hegel in godsdiens, dit wil sê "... in the thought, the consciousness, and the feeling of God. Thus God is the beginning of all things, and the end of all things" (Hegel, 1832:2). Hegel verhef dus godsdiens as sodanig tot die objek van sy filosofiese sisteem. Grondliggend aan hierdie filosofiese sisteem is Hegel (1832:7) se siening van die mens as begrensde gees, waar "gees" sinoniem vir "God" is. Daarom rebelleer Hegel (1798:314) teen 'n godsdiens wat God bokant en buitekant die mens plaas. Veel eerder voel Hegel genoop om God in die persoon van die mens te identifiseer. Hy beskou dan ook enige godsdiensvorm wat God as "n ander" voorhou, as ondraaglik beperkend. Só 'n godsdiens is in stryd met die mens se drang om die absolute en onbegrensde binne homself te soek, om homself God te maak (Tucker, 1961:42).

Hierdie opvatting word verder in Hegel se algemene begrip van godsdiens vergestalt. Godsdiens, sê Hegel (1832:1), is 'n wyse van onttrekking aan die tydelike bestaan. Die religieuse bewussyn vind neerslag in daardie terrein waar al die enigmas van die materiële

werklikheid opgelos word, die denkkontradiksies se betekenis ontsluit word en ewige waarheid, rus en vrede heers. Elke moment van sy begrensde bestaan word tot buite die mens se beperkte sfeer verplaas, sodat die begrip en sin van sy ewigduurende natuur by hom posvat. Op soortgelyke wyse word die res van sy lewe onder toestande van òf vertrouwe, òf pligsgetroetheid, òf gewoonte gelei. Hieroor sê Hegel die volgende:

"... he [man] is that which circumstances and nature have made him, and he takes his life, his circumstances, and rights as he receives everything, namely, as a lot or destiny which he does not understand" (Hegel, 1832:7-8).

Die res van die mens se bewuste bestaan is dus sonder enige refleksie en ondergeskik aan die hoër dimensie van godsdiens.

Wanneer die godsdiens op hierdie wyse van die mens se lewe besit neem, word bepaalde voorskrifte aan die mens opgedring - voorskrifte wat in stryd met die rasionaliteit van die samelewing is. Ter toeligting hiervan wys Hegel (1832:251) daarop dat die mens binne staatsverband sy vryheid besit en dat die aard van die staat die graad van hierdie vryheid kwalifiseer. In ooreenstemming met 'n religieuse pligsbesef wat hierteenoor aan hom voorgehou word, word die mens nie toegelaat om persoonlike vryheid as sy vernaamste doelwit te sien nie. Inteendeel, die mens moet hom in strakke teologies-gebiedende gehoorsaamheid aan die owerheid onderwerp; hy moet in 'n toestand van willoosheid in sy onvryheid volhard. Meer nog, sy bewussyn moet selfopofferend wees; in sy geloof, in sy dieper innerlike lewe, moet die mens homself versaak en sy selfbewussyn verwerp.

In kontras met hierdie uitwerking van godsdiens tree **wêreldkennis** op die voorgrond. Die beginsels van vryheid ontwaak in die bewussyn van die begrensde gees, en hier tree die eise van vryheid in konflik met religieuse beginsels wat die verloëning van persoonlike vryheid eis (Hegel, 1832:252). In terme van hierdie kontradiksie fungeer godsdiens slegs op 'n **negatiewe** wyse en eis van die mens dat

hy alle vryheid sal aflê. Meer spesifiek beteken hierdie kontradiksie dat die mens in sy sekulêre bewussyn essensieel sonder aansprake (regte) is, en godsdiens erken geen absolute aansprake binne die domein van reële of sekulêre moraliteit nie. Fundamentele vryheid kan egter slegs intree by 'n bewuswording van die selfbewussyn as Absolute Gees. Dit is tydens hierdie stadium dat God homself verwesenlik, dit wil sê ten volle God word. Tucker omskryf hierdie siening van Hegel soos volg:

"Only when finite self-conscious spirit completes itself as a world spirit can it be said that God has come to himself" (Tucker, 1961:55).

Die mens is dus God sowel in sy toestand van selfvervreemding as in sy terugkeer tot homself vanuit vervreemding. Die mens wat met 'n vreemde en vyandige eksterne werklikheid gekonfronteer word, is in werklikheid God in sy toestand van selfvervreemding; die mens wat die Absolute Gees as sy eie selfbewussyn (dit wil sê as sy eie persoonlikheid) herken, is God wat vanuit vervreemding tot homself terugkeer. By die bewuswording van die selfbewussyn as Absolute Gees (dit wil sê die bewuswording van begrensde gees as Onbegrensde of Absolute Gees) herken die mens homself as God, wat beteken dat God tot omvattende en volkome selfkennis gekom het.

Dit volg uit die voorgaande dat Hegel se godsdiensfilosofie òf as 'n onderskrywing van die *status quo* (wat reël is, is rasioneel) òf as 'n manifes vir radikale, selfs revolusionêre kritiek (slegs wat **rasioneel** is, is reël) geïnterpreteer kan word (Harvey, 1985:293). Dit sou egter die taak van Feuerbach wees om op die Hegeliaanse gesigspunt voort te borduur en die kritiek op godsdiens tot 'n hoogtepunt te bring, terwyl hy tegelykertyd die riglyne van 'n kritiek op die Hegeliaanse sisteem sou formuleer. Die invloed van Feuerbach op die ontwikkeling van Marx se denke weer is van so 'n deurslaggewende aard dat – so voer Tucker aan – "... Marxism might perhaps be epitomized as Hegelianism mediated by Feuerbach's critique of Hegel"¹

1 Tucker (1961:11) beperk Marxisme slegs tot die denke van Marx.

(Tucker, 1961:81). In hierdie verband was dit hoofsaaklik Feuerbach se opspraakwekkende werk, *The essence of Christianity* (1841),¹ wat 'n duidelike keerpunt in Marx se intellektuele ontwikkeling van idealisme na materialisme teweeggebring het (Padover, 1974:xviii). Om hierdie invloed van Feuerbach op Marx te begryp, en die wyse waarop dit tot Marx se kritiese konfrontasie met Hegel meegewerk het, is dit vervolgens nodig om by die godsdiensfilosofie van Feuerbach stil te staan.

2.3 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN LUDWIG FEUERBACH²

2.3.1 Feuerbach se kritiek op Hegel

Feuerbach (1804 tot 1872) bou sy godsdiensfilosofie rondom die konsep **vervreemding** wat sentraal binne die Hegeliaanse filosofie staan. Hy opteer egter vanuit die staanspoor vir 'n omgekeerde vervreemdingsopvatting.

Die basiese selfvervreemding is volgens Feuerbach (1841:57-62) nie dié van die Absolute Gees nie, maar juis die omgekeerde: die basiese selfvervreemding is dié van die mens wat sy eie wese vervreem en dit as antitese teenoor homself in die vorm van God stel. Die antitese word eers opgehef wanneer die mens besef dat God in werklikheid slegs die selfvervreemde wese van die mens is en die mens daartoe oorgaan om homself in die plek van God te stel. Die werklike psigiese aspek wat in die Hegeliaanse filosofie van 'n selfvervreemde Absolute Gees gereflekteer word, is die mens se selfvervreemding by die religieuse bewuswording van homself as God. Dit is dus die omgekeerde van Hegel, wat meen dat God die selfvervreemding ondergaan. Met hierdie argument hoop Feuerbach om Hegel te naturaliseer.

1 Die oorspronklike (Duitse) titel lees *Das Wesen des Christentums* (1841).

2 Feuerbach se filosofie fokus op die Christelike godsdiens, wat hy as die hoogste vorm van godsdiensbeoefening beskou. Daar sal gevolglik voortaan slegs kortweg na "godsdiens" verwys word, duiende dan op "Christelike godsdiens".

Alhoewel hy toegee dat die tradisionele Godsbegrip ver verwyderd staan van dié van Hegel, is Feuerbach (1841:230) tog van mening dat Hegelianisme in harmonie met die Christelike leerstuk verkeer. Die *ex facie* antitese tussen Hegelianisme en Christendom is bloot oppervlakkig, aldus Feuerbach. Om die waarheid te sê, Hegel se leerstelling weerlê godsdiens "... only in the same way as in general, a developed, consequent process of thought contradicts an undeveloped, unsequent, but nevertheless radically identical conception" (Feuerbach, 1841:230). Hieruit volg dat diegene wat nie bereid is om die Hegeliaanse filosofie neer te lê nie, ook nie godsdiens kan vermaak nie.

Om gevolglik die dialektiek van Hegel "om te keer", bied Feuerbach sy filosofie van 'n selfvervreemde religieuse mens aan – 'n filosofie wat hy **antropologie** noem.¹ Sy mens- en godsdiensbeskouings reflekteer deurgaans hierdie antropologiese of natuurfilosofiese raamwerk waarbinne hy opereer. Die feit dat Feuerbach die natuur so sterk beklemtoon, is nie verbasend nie. Dit hang immers saam met sy kritiek op Hegel se idealisme en met sy poging om 'n materialistiese filosofie te formuleer. Hierdie beklemtoning van die natuur vorm die basis van Feuerbach se mensbeskouing.

2.3.2 Feuerbach se mensbeskouing

Anders as Hegel wat die mens en die natuur as afsonderlike eenhede behandel, is die mens vir Feuerbach inherent deel van die natuur. Daarom reserveer Feuerbach (1841:xiv-xvi) dan ook die konsep "mens" vir 'n algemene of kollektiewe verband. Sy tema is die menslike natuur of spesie. Die menslike spesie is die reële lewensdimensie, en die individu is bloot 'n besondere voorbeeld van die bestaan van die spesie. Hierteenoor is God, of die absolute persoonlikheid, slegs 'n

1 Tucker maak die opmerking dat die eer om Hegel se dialektiek "om te keer" dus in werklikheid Feuerbach toekom: "Thus it was **not Marx but Feuerbach** who originally turned Hegel 'upside down'. Marx was Feuerbach's follower in this pivotal operation" (Tucker, 1961:86 – beklemtoning toegevoeg).

geïdealiseerde voorstelling van die positiewe eienskappe van die spesie. Feuerbach verduidelik:

"God as the epitome of all realities or perfections is nothing other than a compendious summary devised for the benefit of the limited individual, an epitome of the generic human qualities distributed among men, in the self-realization of the species in the course of history" (Feuerbach, 1841:xvi).

Feuerbach argumenteer verder dat die mens nie, soos Hegel dit wil hê, die uitdrukking van 'n goddelike denkproses is nie. Inteendeel, God is 'n uitdrukking van die denkproses van die mens:

"God as God, that is, as a being not finite, not human, not materially conditioned, not phenomenal, is only an object of thought" (Feuerbach, 1841:35).

Die kern van Feuerbach se antropologiese humanisme kom duidelik na vore in hierdie opmerking. Die mens is die wese; God is die produk van sy bepeinsing. Die mens is die subjek; God is die objek. Die mens is die tese; God is die antitese (Feuerbach, 1841:33). Die God van die Christendom, beweer Feuerbach, is essensieel mens – die mens ontdaan van sy individuele beperkinge, die mens as 'n spesie-wese, die mens as 'n uitdrukking van die essensiële menslike wese.

Met godsdiens word aan God eenvoudig menslike eienskappe toegeskryf, maar dan op sodanige wyse dat slegs eienskappe wat by die universele mensheid pas (byvoorbeeld ewigheid, alwetendheid, almagtigheid, onsterflikheid, ensovoorts) op God oorgedra word. Langs hierdie weg van projeksie maak die mens homself tot objek. Onder die naam "God" vereer hy dus in werklikheid die ideaalbeeld van die mensheid wat as 'n eenheid die gebrekkigheid van die enkeling transendeer. Die mens distansieer homself van daardie vermoëns en hoedanighede wat hy potensieel die swakste kans het om te verwesenlik, en projekteer dit gevolglik in 'n fetisj of God. Hy onderwerp hom dus aan een van sy eie skeppings. Jonker (1978:7) wys daarop dat God op dié manier na

die beeld van die mens geskape is, en nie die mens na die beeld van God nie. Hierdie kollektief-geïdealiseerde mens of absolute persoonlikheid, verteenwoordigend van die somtotaal van volmaakte eienskappe van die menslike spesie, word as God geprojekteer en deur die mens as sy objek van aanbidding vereër. Derhalwe is godsdiens bloot menslike selfverering. Anders gestel: die mens projekteer die bewuswording van sy eie onbegrensde natuur in die fiktiewe wêreld van godsdiens.

Die resultaat van so 'n projeksie is die mens se vervreemding van homself (Feuerbach, 1841:27-28). Hy dualiseer homself deur sy natuurlike persoon as God te veruiterlik. Sodoende word die mens 'n verdeelde wese, 'n tweeledige persoonlikheid: enersyds die geïdealiseerde, kollektiewe persoonlikheid wat hy as God aanbid en andersyds die beperkte en onvolkome menslike persoonlikheid wat hy waarneem wanneer hy vanuit die posisie van God na homself kyk. Hierdie volkome persoonlikheid, dié een wat hy as God vereër, dra die mens in homself - nie in homself as 'n individu nie, maar in sy essensiële natuur, in sy spesie (Feuerbach, 1841:381). Die mens se hunkering na 'n volkome persoonlikheid (God) is daarom niks anders nie as 'n verlange na die volmaakte sinnebeeld van sy natuur, dit wil sê "... the yearning to be free from himself, i.e., from the limits and defects of his individuality" (Feuerbach, 1841:381). Deurdat hy egter in godsdiens selfverwesenliking probeer vind, vervreem die mens sy bewussyn van sy inherent onbegrensde natuur (Feuerbach, 1841:12-13). Feuerbach sien dit derhalwe as sy taak om die mens uit die moeras van religieuse vervreemding te trek. Dit is dan ook die hoofrede waarom Feuerbach sy kritiek op godsdiens as die *sine qua non* van menslike bevryding aanslaan, aangesien hy glo dat hy in godsdiens die geheim of paradigma van vervreemding gevind het.

In aansluiting hierby wys Kamenka (1970:115) daarop dat Feuerbach wesenlik 'n demokrat is wat daarin glo dat die owerheid vir sy voortbestaan van die instemming van sy onderdane afhanklik is. Kamenka noem voorts dat Feuerbach die reaksionêre regerings van sy dag oordeel as sou dié hulle op die illusies van hulle onderdane verlaat. Godsdiens is die belangrikste van hierdie illusies, omdat dit

'n slaafse onderdanigheid by die mens tot gevolg het. Politieke despotisme maak staat op illusie en bedrog; op dieselfde wyse is godsdiens vir sy voortbestaan van illusie en selfbedrog afhanklik.

Teen die voorafgaande agtergrond stel Feuerbach die taak van sy filosofiese antropologie om die waarheid omtrent godsdiens by die mens tuis te bring en om sodoende die valsheid van godsdiens te elimineer. Hy poog om aan te toon dat die mens se bewuswording van God niks anders as die bewuswording van die menslike spesie is nie, en dat dít wat die mens as God aanbid en vereer, dus eintlik die mens sêlf is. Die antropologiese mensbeskouing van Feuerbach is derhalwe die omgekeerde van die religieuse beskouing van Hegel, aangesien "... that which in religion holds the first place - namely, God - is ... in itself and according to truth, the second, for it is only the nature of man regarded objectively; and that to which religion is the second - namely, man - must therefore be constituted and declared the first" (Feuerbach, 1841:270-271). Feuerbach bou hierdie antropologiese mensbeskouing verder uit om by sy godsdiensbeskouing aan te sluit.

2.3.3 Feuerbach se godsdiensbeskouing

Godsdiens is vir Feuerbach die mees fundamentele verskynsel in die geskiedenis van die mens. Om die essensie van godsdiens te begryp, is om die mens self te begryp. Feuerbach is dan ook angstig om te ontken dat hy 'n ateiïs is: sy doel is nie om godsdiens uit te wis nie, maar om dit **wetenskaplik** (i.c. antropologies) te verklaar (Feuerbach, 1841:94). Hy konfronteer godsdiens dus nie as 'n starre kritikus nie, as een wat bloot daarop ingestel is om aan te toon dat daar geen God is nie. Van veel groter belang is sy onderneming om godsdiens te **verstaan** en om aan te toon dat die oorsprong daarvan nie in iets onkenbaars lê nie, maar dat die oorsprong van godsdiens begryp en verklaar kan word. Feuerbach wil dus die mistieke pretensies van godsdiens ondergrawe, terwyl hy terselfdertyd 'n wetenskaplike verklaring daarvoor bied.

Geskoei op die lees van sy filosofies-antropologiese raamwerk, hanteer Feuerbach (1841:xxxix) godsdiens as 'n illusie van die menslike bewussyn, 'n fantasie-voorstelling wat uitdrukking aan die mens se situasie gee en tegelykertyd 'n bevrediging aan die mens se begeerte verskaf om sy situasie te bowe te kom. Godsdiens is dus 'n vorm van begeerte: die uitdrukking van 'n gebrek of behoefte en 'n gepaardgaande psigiese poging om die betrokke gebrek of behoefte te bevredig. Hierby moet gevoeg word dat godsdiens 'n konkrete erkenning van die mens se afhanklikheid en hulpeloosheid is, en ten diepste gewortel is in die mens se strewe om hierdie afhanklikheid en hulpeloosheid te oorkom deur op sy verbeeldingskrag te appelleer. Só gesien, is godsdiens primêr in afhanklikheid gefundeer: godsdiens ontstaan as 'n reaksie op die mens se erkenning van sy hulpeloosheid. Die mens se afhanklikheid van die natuur en van sy medemens vorm dus die grondslag van godsdiens (Feuerbach, 1841:14). Die mens word van die dier onderskei daarin dat hy van hierdie afhanklikheid bewus is. Godsdiens is gevolglik 'n mensgesentreerde wêreldbeskouing; dit is in die laaste plek nie verering van God nie, maar die verering van die mens. Die finale stadium van godsdiens, som Kamenka die argument van Feuerbach op, is dan een wat "... most obviously, almost openly, takes man's powers, qualities and essential characteristics and treats them as divine, i.e. as worthy of admiration and respect" (Kamenka, 1970:46). Die somtotaal van dít wat die mens nastreef, goedkeur en verheerlik noem hy God; dit wat hy afkeer en verdoem, is nie goddelik nie.

In hierdie opsomming van Kamenka tree die vernaamste kenmerk wat godsdiens van antropologie onderskei, en dit trouens in konflik met antropologie bring, na vore. Hierdie kenmerk word vervat in Feuerbach se kritiek dat godsdiens die mens van sy natuurlike vermoëns, hoedanighede en eienskappe ontnem en vervreem. Deur daardie vermoëns, hoedanighede en eienskappe wat tot die menslike spesie se volmaaktheid meewerk, in die transendentale sfeer te projekteer en dit as God te objektiveer, verskraal die mens homself tot 'n jammerlike, ongelukkige en sogenaamde sondige wese.

Geloof en godsdiens word sodoende primitiewe hulpmiddele om aan die beperktheid, gebrek en ellende van die menslike bestaan te ontsnap. Deur die fantasie van godsdiens word die mens van die bestaan van die sintuiglik-waarneembare materiële werklikheid – dit is die enigste bestaande werklikheid – geskei. Die illusie van 'n God lei die aandag van die mens van sy ware bestemming en taak af, naamlik die opbou van 'n menswaardige wêreld, die skepping van humaniteit, die selfvoorsiening van die menslike spesie in sy ware behoeftes en die beëindiging van sy ellende. Zuidema merk op dat godsdiens in die lig van hierdie humanistiese opvatting van Feuerbach dan ook per definisie immoreel is:

"Zij laat de menselijke ellende voor wat zij is en 'troost' de mens met de uitvlucht van het hiernamaals en met de vlucht in het geloof in een almachtig God en Zijn wonderen" (Zuidema e.a., s.j.:171).

Omdat die religieuse fantasie uitdrukking aan 'n morele oordeel gee, is dit ook 'n vorm van **kompensasie**. Feuerbach (1841:315) beklemtoon dat die mens in (die konsep van) die hemel dít soek wat hy nie op die aarde kan vind nie. Sodoende kompenseer die mens vir sy aardse frustrasies deur die fantasie van 'n hemel in sy bewussyn in te laat. Dit bring Feuerbach tot die volgende gevolgtrekking:

"The more empty life is, the fuller, the more concrete is God. The impoverishing of the 'real world' and the enriching of God is one act" (Feuerbach, 1841:73).

Dit blyk hieruit dat waar Hegel se God selfvervreemd is in die sin dat die mens in gebreke bly om as Absolute Gees te realiseer, daar word Feuerbach se mens van homself vervreem juis vanweë die feit dat hy homself as Absolute Gees projekteer. Wanneer Hegel se selfvergodelike mens uiteindelik God word, bly die mens by Feuerbach steeds onvoltooid solank as wat die illusie van 'n hiernamaals in sy bewussyn voortbestaan.

Uit hierdie argument van Feuerbach volg dat die mens se bevryding van godsdiens die enigste moontlike weg van ontsnapping uit vervreemding is en die enigste moontlike wyse waarop die mens homself as 'n volkome menslike wese kan aktualiseer. Hierdie gevolgtrekking van Feuerbach vra vir 'n aflegging van die God-illusie. Eers wanneer die mens uit die religieuse droom van 'n almagtige, onbegrensde en volmaakte God ontwaak, sal hy ophou om 'n lewe van fantasie te lei. Eers dan sal sy latente moontlikhede begin ontwikkel, sal hy die volheid van sy bestaan in die reële, materiële werklikheid soek en sal hy volkome mens wees in plaas daarvan om bloot te droom om soos God te wees.

Hierdie gemeenskaplikheid in die opvattinge van Feuerbach en Hegel insake menslike handeling as 'n goddelike selfveruiterliking sou die platform verskaf vir latere argumente rondom vervreemding en godsdiens - argumente wat ook in meer resente Marxistiese kritiek op godsdiens neerslag vind.¹ Feuerbach bemoei hom hoofsaaklik met die fynere besonderhede van so 'n godsdienskritiek en stipuleer die antropologiese metamorfose van die Hegeliaanse filosofie. Dit is egter verder aan Marx oorgelaat om in sy dialektiese materialisme sistematies op Feuerbach se "regstelling" van Hegel voort te bou. Die fondament vir Marx se denke was nietemin reeds deur Feuerbach gelê. Dupré (1966:86) wys daarop dat eers nadat Marx Feuerbach se metode as 'n antwoord op sosiale en politieke vraagstukke begin toepas het, hy (Marx) van die oorspronklikheid en innovasie van sy eie filosofie bewus geraak het.

2.4 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN KARL MARX

Indien 'n mens die paar bladsye wat Karl Marx (1818 tot 1883) eksklusief aan godsdiens afstaan, sou skei van die res van sy werk, sou dit duidelik wees dat hy dit geensins nodig ag om op 'n omvangryke skaal met godsdiens om te gaan nie. 'n Oorsig van Marx

1 Vgl. hoofstuk 3, p. 53.

se geskifte toon dat hy normaalweg nie langer as twee of drie bladsye op 'n keer by godsdiens stilstaan nie. Nog minder behandel Marx godsdiens in isolasie van – vir hom – die belangriker faktore van die sosio-ekonomiese lewe. Ofskoon sy verwysings na godsdiens dikwels spreek van 'n diepgaande studie en bepeinsing, getuig dit meermale nie van besondere deeglikheid nie (Mckown, 1975:6). Sy verwysings na godsdiens kom dan ook wydverspreid in sy geskifte voor. Sonder om dus 'n eenheid op Marx se verwysings na godsdiens af te dwing, kan die groter konsentrasie van daardie verwysings nietemin tot sy geskifte voor 1847 afgebaken word. 'n Lys van hierdie geskifte waarin Marx se godsdiensfilosofie die duidelikste uitgespel word, sou die volgende belangrikste titels kon vervat: *On the Jewish question* (1843), *Contribution to Hegel's philosophy of right : Introduction* (1844), *Economic and philosophical manuscripts* (1844) en *The German ideology* (1846).¹

2.4.1 Marx se filosofiese sisteem

Marx ondergaan die filosofiese invloede van Hegel en Feuerbach nie op 'n onkritiese wyse nie. Deur juis in 'n kritiese konfrontasie met sowel die idealisme van Hegel as die materialisme van Feuerbach te tree, breek Marx volgens Esterhuyse (1984:11-13) met 'n filosofiese tradisie wat geweef is rondom die skeiding tussen dit wat ís (feite) en dit wat behóórt te wees (waardes).

In Hegel vind Marx sy motivering om hierdie skeiding tussen feite en waardes te deurbreek, dit wil sê die motief om die ideële só te aktualiseer dat dit werklikheidswaarde verkry (Esterhuyse, 1984:14). Hy sluit by Hegel aan wat betref die standpunt dat die objektiewe werklikheid nie 'n selfstandige en op sigself rustende werklikheid is nie. Dit wat as bestaande werklikheid geld, is steeds gevormde

1 Die oorspronklike (Duitse) titels lees respektiewelik: *Zur Judenfrage* (1843), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie : Einleitung* (1844), *Zur Kritik der nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie* (1844) en *Die deutsche Ideologie* (1846).

werklikheid. Marx verskil egter radikaal van Hegel ten opsigte van die aard van die vormingsproses en die status van die objektiewe werklikheid. Vir Hegel is die objektiewe werklikheid weinig meer as die projeksie en veruiterliking van 'n algemene en abstrakte bewussyn wat onderweg is na sy eie verwerkliking en sodoende na absolute selfbewussyn.

Op die voetspoor van Feuerbach verwerp Marx hierdie bewussynsbegrip en werklikheidsopvatting van Hegel, hoofsaaklik omdat dit die werklikheid tot 'n blote projeksie van die bewussyn reduceer; 'n redusering wat op filosofiese konserwatisme en 'n berusting in die *status quo* uitloop (Esterhuyse, 1984:20). Gevolglik vind Marx in Feuerbach se antropologiese materialisme 'n substituuat vir sy afwysing van Hegel se abstrakte bewussynsbegrip en werklikheidsopvatting. Kennelik onder die invloed van Feuerbach lê Marx sterk klem op die konkrete en materiële werklikheid, 'n werklikheid met 'n bestaanswyse in eie reg. Hy kritiseer egter Feuerbach se materialisme omdat dit die aktiewe, revolusionêre of prakties-kritiese aktiwiteit van die konkrete mens neutraliseer. Feuerbach ken slegs 'n teoreties-besinnende en estetiese opvatting ten opsigte van die werklikheid aan die mens toe en ignoreer die vormende ingrype van die mens op die gegewe, objektiewe werklikheid (Marx, 1845:283).

Hieruit is dit duidelik dat Marx die opvatting van 'n bloot reflektiewe en kontemplatiewe funksie van die bewussyn skerp afwys, aangesien so 'n verskraalde bewussynsbegrip die objektiewe werklikheid onaangeraak en onaangetas laat. Esterhuyse (1984:26-27) wys verder daarop dat die sosiaal-politieke gevolge van 'n reflektiewe bewussynsbegrip 'n latente konserwatisme impliseer wat in die bestaande orde berus. Vanuit 'n teoretiese oogpunt gesien, beskik so 'n reflektiewe bewussyn nóg oor 'n teorie, nóg oor 'n strategie in terme waarvan die gegewe sosio-politieke en ekonomiese omstandighede van die mens verander kan word.

Teen hierdie agtergrond kry Marx se meer eksplisiete uitspraak dat die filosoof nie net die sosiale werklikheid moet interpreteer nie, maar dit ook moet verander, hernieuwe betekenis:

"The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it" (Marx, 1845:286).

Hierdie moontlikheid van 'n verandering van die werklikheid veronderstel vir Marx 'n genoegsame begrip van die werklikheid. Dit is egter duidelik dat hierdie begrip van die werklikheid vir Marx nie binne 'n bloot reflektiewe model kan plaasvind nie. Dit kan alleen plaasvind binne 'n model waarin die begrip van die werklikheid ook 'n **aktivistiese** funksie het. Begrip (teorie) en verandering (*praxis*) staan dus vir Marx in 'n dialektiese verhouding tot mekaar.

Dit is derhalwe Marx (1844a:51-52) se mening dat revolusionêre bewuswording of die mobilisering van mense tot sosiale handeling nie deur willekeurige of abstrakte utopiese ideale bewerkstellig kan word nie. Sy kritiek op godsdiens hou juis hiermee verband. Die revolusionêre bewuswording wat Marx in gedagte het, en wat vir hom 'n hervorming van bewussyn impliseer deurdat die vals bewussyn van godsdiens deurbreek word, is slegs moontlik wanneer dít wat implisiet in die werklikheid opgesluit lê, eksplisiet geformuleer word. Deur eksplisiete samelewingskritiek stel Marx enersyds die vals religieuse bewussyn, wat in wese 'n ideologiese bewussyn is, aan die kaak en lewer hy andersyds 'n praktiese teorie waardeur die gangbare sosiale werklikheid verstaan en verander kan word. Die grondslag vir sy onderneming vind Marx in sy oortuigings aangaande die mens en die samelewing.

2.4.2 Marx se mensbeskouing

Marx konstateer dat die uitgangspunt by alle geskiedenis die bestaan van konkrete, menslike individue is, maar beklemtoon onmiddellik dat die mens fisies georganiseer is en in 'n bepaalde verhouding tot die res van die natuur en ook ander mense staan (Marx en Engels, 1846:16). Volgens Marx is die mens onderskeibaar van die res van die natuur vanweë sy bewussyn en religie. Ewe wesenlik is die feit dat die mens deur sy arbeid op die natuur ingryp om te produseer wat noodsaaklik vir sy bestaan is.

Die mens realiseer homself in die natuur deur produktiewe arbeid. Hierdie arbeid werk weer terug op die mens, sodat die mens se eie moontlikhede steeds verder ontwikkel. Die mens skep sodoende self sy eie geskiedenis onder bepaalde materiële voorwaardes, waarvan die ekonomiese voorwaarde deurslaggewend is. Die mens is dus net soseer die produk van sy omstandighede as wat laasgenoemde die produk van die mens is (Marx en Engels, 1846:15-16,32).

Omdat die mens egter nooit as individu nie, maar as sosiale wese bestaan, bring die ontwikkeling van die mens se vermoëns altyd arbeidsverdeling en -organisasie mee. Dit is juis in **arbeidsverdeling** waarin Marx die kiem van die selfvervreemding van die mens sien (Marx en Engels, 1846:37-38). Solank die produk van die mens se arbeid aan homself behoort, is daar geen selfvervreemding nie. Sodra die stelsel van **privaatbesit** egter intree, ontstaan die situasie dat die een mens arbeid besit en 'n ander die produk(te) van die arbeid. Sodoende ontstaan werklike selfvervreemding en word die verhouding van wedersydse afhanklikheid verander na 'n verhouding van die verknegting van die een mens aan 'n ander. Daarmee is die mens sy vryheid, sy geluk en sy ware self kwyt.

Hierdie ekonomiese selfvervreemding vorm die kern van die totale selfvervreemding van die mens (Marx en Engels, 1846:38). Omdat die mens in 'n gebroke werklikheid leef, projekteer hy sy hunkering na 'n volmaakte werklikheid in godsdienste. In plaas daarvan dat die mens sy ware self in die materiële werklikheid realiseer, probeer hy dit in die idee van 'n God realiseer. Die mens soek met ander woorde die oplossing vir sy ellende in religieuse spekulasie. Die besitters en maghebbers gryp hierdie selfvervreemding van die mens aan tot hulle eie voordeel deur die *status quo* as die goddelike ordening voor te hou.

Ofskoon Marx die idee van dialektiese selfvervreemding aan Hegel ontleen, gaan laasgenoemde volgens Marx heeltemal begripmatig-spekulatief te werk. Hegel se selfvervreemding van die mens is geen wesenlike selfvervreemding nie, maar 'n blote begripmatige objektivering wat ewe begripmatig weer opgehef kan word. Daarteenoor leer

Marx van Feuerbach om selfvervreemding radikaal en antropologies te oordeel. Feuerbach dink egter weer abstrak oor die mens en staan in hierdie opsig nog onder Hegel se invloed. Marx verkwalik dan ook vir Feuerbach dat hy die mens nie in sy samelewingsbepaaldheid, in sy omstandighedsbepaaldheid raaksien nie (Marx en Engels, 1846:27-28). Dit is juis sy omstandighede wat die mens vorm en hom maak wat hy is. Eers wanneer die mens as 'n produk van sy omstandighede gesien word, kom die werklike mens aan die orde, en word daar nie by die mens *in abstracto* vasgesteek nie.

Soos in die geval van Marx se mensbeskouing word die invloede van Hegel en Feuerbach ook in sy samelewingsbeskouing herken.

2.4.3 Marx se samelewingsbeskouing

Marx se samelewingsbeskouing is enersyds 'n reaksie op Hegelianisme en andersyds 'n uitbreiding van Feuerbach se kritiek op Hegel. Dit is veral die **idealistiese dialektiek** van Hegel wat in hierdie verband van besondere belang is.

Ofskoon Marx sy eie dialektiek teen die agtergrond van Hegel se idealistiese dialektiek formuleer, wyk hy radikaal van sekere fundamentele opvattinge van Hegel af. Self oordeel Marx dan ook sy eie dialektiek as die teenoorgestelde van dié van Hegel:

"My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite" (Marx, 1873:186).

Waar Hegel byvoorbeeld menslike denke as die skepper van realiteit konsipieer, daar konstateer Marx menslike denke as getransformeerde materie. Dit is dus nie vir Marx, soos wat Hegel wil, die mens se denke wat sy **materiële omstandighede** determineer nie, maar andersom.

In teenstelling met Hegel wat die ontwikkeling van dialektiek in die natuur, geskiedenis en menslike intellek naspeur, fokus Marx op die manifestasie van dialektiek in die **samelewing** (Pelser, 1986:14). Meer spesifiek opteer Marx se dialektiek vir die transformasie van die samelewing in 'n vryer en regverdiger sosiale orde. Terwyl Hegel

kennelik poog om die sosiale werklikheid in sy totaliteit te verstaan en te verklaar, stel Marx hom ten doel om aan te toon hoe dialektiese polarisasie histories-noodwendig tot revolusionêre verandering en die omverwerping van die bestaande kapitalistiese stelsel sal lei.

Die kapitalistiese stelsel, so glo Marx, werk slegs mee tot die onderdrukking, vervreemding en ekonomiese uitbuiting van die mens, spesifiek van die arbeider. So 'n situasie lei noodwendig tot 'n polarisasie tussen die kapitalistiese klas of bourgeoisie en die arbeidersklas of proletariaat, 'n polarisasie wat onvermydelik op 'n klassekonflik (revolusie) sal uitloop. Hierdie klassekonflik sal lei tot die oorwinning van die proletariaat met die gepaardgaande afskaffing van die bestaande, verdrukkende kapitalistiese stelsel (Marx en Engels, 1848:49-61).

Marx is oortuig dat hy in hierdie dialektiese materialisme die wette van historiese verandering ontdek het. Aan die een kant sal die dialektiese kragte inherent aan die kapitalistiese stelsel tot die onvermydelike ineenstorting van die stelsel lei. Aan die ander kant sal die klassekonflik 'n hoogtepunt bereik, waarna die proletariese oorwinning die begin van die kommunistiese samelewing sal inlui (Marx en Engels, 1848:49-61). Marx beskou hierdie dialektiese materialisme as die spil waarom sy samelewingsteorie draai. Meer spesifiek vat hy die kern daarvan soos volg saam:

"The general conclusion at which I arrived and which, once reached, continued to serve as the leading thread in my studies, may be briefly summed up as follows: In the social production which men carry on they enter into definite relations that are indispensable and independent of their will; these relations of production correspond to a definite stage of development of their material powers of production. The sum total of these relations of production constitutes the economic structure of society - the real foundation on which rise legal and political super-structures and to which correspond definite forms of social consciousness. At a certain stage of their development, the

material forces of production in society come in conflict with the existing relations of productions ... Then comes the period of social revolution. With the change of the economic foundation the entire immense superstructure is more or less rapidly transformed" (Marx, 1859:84).

Gegee hierdie histories-veranderlike aard van die samelewing is dit verstaanbaar waarom Marx die vertrekpunt vir sy godsdiensbeskouing in 'n radikale humanisme stel. Deur hierdie prisma van radikale humanisme poog Marx om religieuse verskynsels binne die bestaande werklikheid te analiseer. Dit is nogtans nie 'n poging om die eienskappe van godsdiens *a priori* vas te lê nie, maar eerder om te bepaal in watter mate godsdiens òf 'n stremming, òf 'n impetus vir sosiale verandering is.

2.4.4 Marx se godsdiensbeskouing

2.4.4.1 Die invloede van Hegel en Feuerbach op Marx se godsdiensbeskouing

Die wortels van Marx se godsdiensbeskouing het hul oorsprong in sy poging om die humanisme van Hegel en die naturalisme van Feuerbach te integreer (Parekh, 1975:38). Alhoewel Marx vir Hegel gelyk gee dat die mens in die sentrum van die universele werklikheid staan, kan hy hom nietemin nie met Hegel se idealistiese en spekulatiewe mensbeskouing vereenselwig nie, aangesien dit op 'n abstrakte en vals geskiedenisbeskouing uitloop. Derhalwe rig Marx 'n pleidooi tot die teoloë en filosowe van sy dag om hulself van die spekulatiewe konsepte en vooropgesette menings van die bestaande (Hegeliaanse) filosofie te bevry "... if you want to arrive differently at things as they are, that is, if you want to arrive at the truth" (Marx, 1842:33). Vir Marx is daar geen ander weg tot hierdie waarheid as deur die filosofie van Feuerbach nie:

"And there is no other road to truth and freedom ... except the one that leads through the Feuer-bach."

Feuerbach is the purgatory of the present" (Marx, 1842:33).

Omdat Feuerbach se filosofie nie in dieselfde idealistiese fout as dié van Hegel verval nie, is dit vir Marx 'n meer bevredigende en aanvaarbare filosofie. Dit is egter nie al rede waarom Marx so sterk tot die filosofie van Feuerbach aangetrokke voel nie. Feuerbach se denke verleen naamlik erkenning aan die mens se essensieel sinlike natuur, sy gebondenheid aan die natuur en aan die empiriese basis van alle menslike kennis. Feuerbach is verder die eerste persoon wat 'n belangrike en kritiese standpunt teenoor die Hegeliaanse dialektiek inneem - 'n eienskap wat hom in Marx se oë as 'n **kritiese teoloog** kwalifiseer (Marx, 1845:17).

Feuerbach se natuurfilosofie is egter staties en a-histories: dit akkommodeer nie die voortdurende ontwikkeling van die natuur en die mens nie. Sy filosofie opteer vanuit 'n passiewe en kontemplatiewe mensbeskouing, terwyl dit die **skeppingsvermoë** van die mens, en derhalwe ook sy geskiedenis, negeer (Parekh, 1975:38). Hoewel hy God dus tereg "gematerialiseer" het, laat Feuerbach dáárdie sosiale omstandighede wat opnuut die behoefte aan God genereer, onaangeraak. Anders gestel: Feuerbach ontleed religieuse projeksies vanuit die verwysingsraamwerk van die **menslike essensie**, maar hy bly in gebreke om die menslike essensie as die produk van **sosiale verhoudinge** te sien. Marx formuleer hierdie kritiek teen Feuerbach soos volg:

"Feuerbach resolves the religious essence into the human essence. But the human essence is no abstraction inherent in each single Individual. In its reality it is the ensemble of the social relations" (Marx, 1845:285).

Uit hierdie kritiek van Marx blyk dit duidelik dat godsdiens vir hom - om sy argument te antisipeer - 'n **sekondêre illusie** is, dit wil sê, afgelei vanuit die **sosiale konteks** waarin die mens hom bevind.¹

¹ Vgl. 2.4.4.2, p. 40.

Daarteenoor konsipieer Feuerbach godsdiens veel eerder as 'n primêre illusie, met ander woorde as voortspruitend uit die essensie van die mens as individu (Ćimić, 1985:521). (Vgl. Marx, 1845:285.)

Omdat Feuerbach nie insien dat die religieuse sentiment op sigself 'n sosiale produk is nie, bied hy gevolglik geen kritiek op die bestaande sosiale werklikheid aan nie (Harvey, 1985:306). (Vgl. Marx, 1845:285.) Feuerbach is dus nie in staat om die werklike bevryding van die mensheid aan te spreek nie. Desnieteenstaande stel Feuerbach se filosofie vir Marx in staat om die geldigheidsaspekte in Hegel se filosofie te ontgin, sonder om in laasgenoemde se idealisme te verval of om in sy mistifikasie verstrikt te raak. Marx se materialistiese godsdiensbeskouing is dus die dialekties-gekombineerde produk van Hegel se humanistiese insigte aan die een kant en Feuerbach se antropologiese oriëntasie aan die ander kant. Omdat Marx se godsdiensbeskouing egter nie 'n losstaande stuk teoretisering is nie, maar deel van sy breë sosiale teorie uitmaak, vra dit vir enkele aantekeninge oor die samehang tussen Marx se godsdiens- en samelewingsbeskouings.

2.4.4.2 Die samehang tussen Marx se godsdiens- en samelewingsbeskouings

Marx is relatief min geïnteresseerd in godsdiens as 'n sosiale instelling. Veel eerder teoretiseer hy rondom die aard van klassekonflik in die kapitalistiese samelewing en die uiteindelijke kulminering daarvan in kommunisme (Wallace, 1986:144). Marx se sporadiese verwysings na godsdiens is eerder 'n poging om dit funksioneel en in terme van die totale konteks daarvan in die samelewing te verklaar. Tereg merk Ćimić (1985:521) ook op dat indien godsdiens bloot 'n geïndividualiseerde verhouding tussen die mens en sy leefwêreld was, sonder dat enige sosiaal-politieke funksies daaraan kenbaar was, dan sou Marx weinig, indien enige belang by godsdiens hê. Ook McKown is 'n soortgelyke mening toegedaan:

"... it is evident that he (Marx) understood religion more in terms of function than of content" (McKown, 1975:51 - beklemtoning toegevoeg).

Marx is dus nie in die essensie van godsdiens per se geïnteresseerd nie, maar in die funksionele, instrumentele en legitimerende rol daarvan binne die kapitalistiese samelewing.

Só gesien, sal enige beoordeling wat primêr en slegs op Marx se godsdienskritiek fokus, nie kontekstuele reg aan Marx laat geskied nie (Harvey, 1985:291). Nie slegs het Marx maar min oor godsdiens as sodanig geskryf nie; ook die afwesigheid van 'n samehangende en uitgebreide, wetenskaplike godsdiens teorie in sy werke onderskryf die opvatting dat die konstruering van 'n abstrakte en outonome godsdiens teorie vir Marx op 'n nodelose aktiwiteit sou neerkom (Ćimić, 1985:521). (Vgl. McKown, 1975:6 en Mosley, 1979:501.) So 'n teorie sou naamlik afbreuk doen aan sy argument dat godsdiens nie 'n outonome sfeer van menslike gedrag en geloof is nie, maar dat dit eerder 'n meer fundamentele **sosiale vervreemding** reflekteer. Dus, die enigste wyse om met godsdiens om te gaan, is vir Marx deur middel van 'n kritiese teorie op die samelewing as 'n geheel. Hierdie beskouing van Marx oor godsdiens word vervolgens aan die orde gestel.

2.4.4.3 Die aard en funksie van godsdiens

Op die voetspoor van Feuerbach se antropologiese benadering tot godsdiens verklaar Marx: "... man makes religion; religion does not make man" (Marx, 1844a:43). Hierdie verklaring is volgens Marx (1844a:43) se eie oortuiging die "basis of irreligious criticism" en weerspieël ten diepste die Hegeliaanse opvatting dat die mens in werklikheid God is (Tucker, 1961:75).

Omdat die mens nie 'n abstrakte wese buite die materiële werklikheid is nie, maar 'n reële, fisiese entiteit, gee hy konkrete beslag aan die samelewing en die staat. Op hulle beurt bring die samelewing en die staat godsdiens voort. Marx definieer godsdiens in hierdie verband as 'n "inverted world consciousness" ('n vals bewussyn), omdat dit die

produk van 'n vals (kapitalistiese) samelewing en staat is (Marx, 1844a:43).

Godsdiens, vervolg Marx, is die verwysingsraamwerk van die kapitalistiese samelewing. Deur regverdiging en vertroosting onderskryf godsdiens die breë grondslag van hierdie samelewing. Godsdiens as sodanig is egter 'n **illusie**: dit is 'n produk van die menslike verbeelding, 'n uitdrukking van sy selfbewussyn en selfrespek solank as wat die mens nog nie tot homself gekom het nie. Dit is dus nie, soos wat Feuerbach impliseer, **godsdiens** wat die mens degradeer nie, maar eerder die ontaarde en gedehumaniseerde mens wat in godsdiens 'n **vertroosting** en 'n **ontvlugting** van die werklikheid soek. Marx (1844a:43) vind egter dadelik weer aansluiting by Feuerbach as hy verder opmerk dat die mens in die denkbeeldige realiteit van die hemel 'n bonatuurlike wese soek, maar slegs sy eie refleksie vind.

Marx (1844b:96,99) glo verder dat godsdiens 'n tweeledige verhouding reflekteer: tussen die mens en sy omgewing, enersyds, en tussen die mens en homself, andersyds. Meer spesifiek is godsdiens vir Marx 'n vorm van menslike **vervreemding**, maar dan binne die konteks van 'n ontaarde, bourgeois kllassesamelewing. Terwyl Hegel vervreemding hanteer as 'n ontologiese verskynsel van die menslike bestaan, ingebed in die ontplooiing van die Absolute Gees, noem Harvey (1985:304) dat vervreemding by Marx betekenis vind as 'n produk van **bepaalde sosiale omstandighede**. Gedualiseer deur die brutale realiteit van sy bestaan, vervreem die mens homself in die denkbeeldige realiteit van godsdiens deurdat hy sy gebreke in die almag van God verplaas. Die hulpelose mens word genoop om, te midde van sy onwilligheid om sy omstandighede te aanvaar, 'n almagtige God te skep ten einde hom (die mens) van hulp te wees. Sodoende word godsdiens meer as net 'n ontvlugting van die ellende van die bestaande werklikheid: **Dit is ook 'n protes teen hierdie ellende**. Marx (1844a:43) sien dus ook 'n **bepaalde positiewe waarde** in godsdiens: in 'n sekere sin is godsdiens tog 'n protes teen die haglike toestande waarin die mens leef. Godsdiens hou ten minste die besef brandend dat die bestaande orde nie is wat dit moet wees nie. Juis daarom is dit so noodsaaklik dat die mens van die illusionêre aard van godsdiens oortuig moet word.

Eers wanneer hy van die bedwelmdede effek van godsdiens bevry is, sal die mens tot homself kom en daadwerklik meewerk om die sosiale werklikheid sodanig te verander dat enige godsdiens onnodig sal wees.

Marx is dus oortuig dat die ellendige sosiale toestande waarin die mens verkeer, hom dwing om godsdiens te versin as 'n vorm van psigiese kompensatie vir sy omstandighede. Dit is die ontaarde kapitalistiese samelewing wat die behoefte aan godsdiens oproep. Daarom kan Marx (1844a:44) godsdiens die "opium van die volk" noem: dit is die illusionêre troos wat die mens aan homself verskaf om sy haglike toestande draagliker te maak.¹ Godsdiens laat hom die bestaande toestande aanvaar as die beskikking van God, terwyl godsdiens terselfdertyd aan die mens die ewige heerlikheid voorhou wat alle lyding sal ophef. Godsdiens het in hierdie opsig dieselfde uitwerking as 'n verdowingsmiddel: dit "verdoof" die mens sodat hy nie in sy eie omstandighede kan ingryp nie.

Alhoewel godsdiens dus nie doelbewus as 'n ideologie gepropageer word nie, het dit tog dieselfde uitwerking as 'n ideologie op die samelewing, naamlik om enige radikale verandering van die samelewing te inhibeer. Godsdiens dra gevolglik daartoe by om die kapitalistiese samelewing te beskerm en dit van revolusionêre veranderinge te vrywaar. Verder verhoed godsdiens dat twee van die belangrikste voorwaardes wat Marx vir die realisering van die kommunistiese revolusie stel, vervul kan word. Eerstens plaas godsdiens 'n demper op die klassebewussyn van die proletariaat, en tweedens verhoed godsdiens die proletariaat om 'n voldoende insig in die werking van die kapitalistiese samelewing te verkry (Marx, 1843a:234-235; 1844a:52-53). Dit alles beteken dat die mens eers tot ware selfvervulling kom wanneer hy homself van die bande van godsdiens bevry

1 Jonker (1978:11) wys egter daarop dat die uitdrukking "opium van die volk" reeds lank voor Marx in gebruik was. In bepaalde literêre kringe het dit dikwels voorgekom, en in 'n resensie van Goethe oor 'n preekbundel van Krummacker sê Goethe dat Krummacker se preke soos 'n verdowingsmiddel vir die armes is wat in die industriële samelewing onder maatskaplike ellende gebuk gaan.

het. Eers dan sal die mens tot sy volle reg kom, sy verantwoordelikhede aanvaar en sy lot in sy eie hande neem. Daarom is dit vir Marx van die grootste belang om die mens van enige godsdiensillusie te bevry.

Omdat godsdiens vir Marx 'n illusie is, kan dit nie die mens se probleme oplos nie. Inteendeel, dit vererger slegs sy probleme, of soos Marx dit in 'n ander verband stel:

"The more of himself man attributes to God the less he belongs to himself" (Marx, 1844b:96).

Indien die mens dus ware geluk wil vind, is dit noodsaaklik dat hy die illusie van godsdiens sal afskaf. So 'n afskaffing beteken ten diepste die opheffing van die sosiale toestande wat sulke illusies oproep. Marx beskou die stryd teen godsdiens dan ook fundamenteel as 'n "... struggle against that world whose spiritual aroma is religion" (Marx, 1844a:43-44).

Gevolgtrek sien Marx (1844a:58) dit as die taak van die proletariaat om die bestaande, verknechtende toestande, en saam daarmee die behoefte aan godsdiens, op te hef. In die klaslose kommunistiese samelewing wat Marx voorsien, sal die mens tot volle selfvervulling kom, sodat enige behoefte aan godsdiens onnodig sal wees. Wallace (1986:145) beweer dat Marx dus pleit vir die positiewe opheffing van godsdiens deur die instelling van kommunisme. Op dié manier word daardie sosiale toestande wat vervreemding in die hand werk en sodoende die behoefte aan godsdiens by die mens skep, afgeskaf. Wanneer die struktuur van die samelewing verander word sodat vervreemding verdwyn, sal godsdiens ook spontaan verdwyn, aangesien die mens dan nie meer 'n behoefte daaraan sal ervaar nie.

Vir Marx is hierdie kritiek op godsdiens egter geensins 'n saak van blote akademiese belang nie. Inteendeel, dit bied vir hom bo alles die verklaring van die mens se maatskaplike en individuele ellende soos dit in die struktuur van die kapitalistiese samelewing neerslag vind. Só gesien, is dit duidelik waarom Marx (1844a:43) kritiek op godsdiens as die basis van alle kritiek beskou: Indien godsdiens met ander woorde die sosiale en materiële verhoudinge van die

kapitalistiese samelewing onderskryf, dan is kritiek op godsdiens die vertrekpunt om uiteindelik tot 'n verandering van die bestaande samelewing te kom. Daarom kan Rossouw (1986:58) dan ook opmerk dat die beste vorm van godsdienskritiek vir Marx eintlik maatskappykritiek is.

Vervolgens word die besondere wyse waarop Marx se godsdiensbeskouing as 'n samelewingskritiek uitdrukking vind, in behandeling geneem.

2.4.5 Marx se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek

Omdat godsdiens vir Marx, na analogie van Feuerbach, 'n siekteverskynsel is wat die beswil van die samelewing in die weg staan, is hy van mening dat 'n kritiek op godsdiens 'n noodsaaklike voorwaarde is om tot 'n verandering van die mens se lewenswerklikheid te kom. Kritiek op godsdiens is daarom slegs die aanloop tot 'n kritiek op alle ander dinge waardeur die mens se vryheid aan bande gelê word. Marx laat hom in dié verband soos volg uit:

"The criticism of religion is, therefore, the embryonic criticism of this vale of tears of which religion is the halo.

"Thus the criticism of heaven is transformed into the criticism of earth, the criticism of religion into the criticism of law, and the criticism of theology into the criticism of politics" (Marx 1844a:44).

Godsdiens is 'n simptoem van die ellende van die kapitalistiese samelewing, en eers nadat die valsheid en selfbedrog van godsdiens blootgelê is, kan daar oorgegaan word tot die aftakeling en herstrukturering van die totale sosiale konteks. In teenstelling met Feuerbach volstaan Marx dus nie met 'n antrope-psigologiese verklaring van godsdiens nie, maar hy gaan verder deur vir daadwerklike, revolusionêre wêreldverandering te agiteer (Jonker, 1978:9). In

sy oproep tot revolusionêre wêreldverandering is godsdiens vir Marx ook nie slegs in 'n psigiese sin 'n kontra-revolusionêre hindernis nie; dit is ook op verskeie ander wyses **disfunksioneel** in die bevrydingstryd van die mens. Wallace lei byvoorbeeld die volgende twee disfunksies van godsdiens uit Marx se betoog af:

"... it [religion] assuages estrangement by sacralizing the political structures which control the relations of production, and it provides other-worldly symbols to console and buffer the oppressed" (Wallace, 1986:144).

Aan die een kant legitimeer godsdiens dus die *status quo*, terwyl dit aan die ander kant die proletariaat met die belofte van 'n beter, hemelse bestaan paai. Skousen (1958:70) identifiseer in aansluiting hierby drie verdere funksies wat Marx aan godsdiens sou toeskryf. In die eerste plek bepleit godsdiens respek vir eiendomsregte. Tweedens omskryf godsdiens aan die uitgebuites hulle verpligtinge teenoor die eiendom en prerogatiwe van die heersersklas, terwyl dit in die derde plek 'n gevoel van berusting by die uitgebuites inskerp. Laasgenoemde funksie van godsdiens het uitsluitlik ten doel om die uitgebuites se revolusionêre gees te onderdompel.

Marx (1847:94) trek verder teen hierdie polities-legitimerende karakter van godsdiens te velde wanneer hy die sosiale beginsels waarop die Christendom van sy dag sou berus, saamvat. Eerstens verkondig godsdiens vir hom die gebiedende noodsaaklikheid van 'n heersersklas en 'n onderdrukte klas. Vir die onderdruktes spreek godsdiens bloot die vrome wens uit dat die heersersklas welwillendheid teenoor hulle sal bewys. Tweedens verplaas godsdiens alle bestaande ongeregtigheid met die belofte van 'n hemelse hiernamaals en regverdig dit sodoende die voortsetting van hierdie ongeregtighede op aarde. In die derde plek rasionaliseer godsdiens alle mensvernederende optredes van die onderdrukkers teenoor die onderdruktes òf as geregverdigde straf vir oortredinge (sondes), òf as 'n vorm van lyding wat God vir die sogenaamde vrygekooptes bestem het. Vierdens predik die sosiale beginsels van godsdiens lafhartigheid, selfveragting, vernedering, onderdanigheid, nederigheid - kortweg, vir Marx "... all the

qualities of the canaille; and the proletariat, not wishing to be treated as canaille, needs its courage, its self-respect, its pride, and its sense of independence even more than its bread" (Marx, 1847:94).

Marx se godsdienskritiek is egter ook in 'n ander sin van besondere belang. Du Plessis (1981:160) noem naamlik dat Marx nooit eksplisiet die kerk as instelling tot objek van sy kritiek uitsonder nie. Dog, deur sy verdoeming van godsdiens betoog Marx wesenlik teen die sluimerende kerk van sy dag. Behoudens sy sosiale apatie opereer die kerk, soos wat dit aan Marx bekend was, ook as 'n staatskerk. Ook Jonker (1978:11) raak hierdie aspek aan as hy daarop wys dat die Pruisiese staat 'n goeie voorbeeld van die verbond tussen kerk en staat was, 'n verbond waarin die kerk die staatsgesag kritiekloos sou steun. Hierdie kritiek op die kerk tree verder na vore in Marx se beskuldiging dat godsdiens geen uitspraak oor die behoorlikheid en/of die regmatigheid van die staatsvorm lewer nie, maar bloot gehoorzaamheid en onderdanigheid van die mens eis met die opdrag:

"Submit to the authority, for all authority is ordained by God" (Marx, 1842:24).

Onder hierdie omstandighede blyk dit of Marx (1847:94) se mening in die praktyk bevestig is, naamlik dat godsdiens slegs funksioneel in die onderskraging van die maghebbers en in die handhawing van die *status quo* is, terwyl dit die armes en ellendiges met 'n vooruitsig op die hemel vertroos. Kritiek op die kerk en *ipso facto* op godsdiens veronderstel dus vir Marx inderdaad ook kritiek op die *status quo*.

Hieruit volg dat die verhouding tussen godsdiens en die staat vir Marx een van 'n teenspraak tussen religieuse vooroordeel aan die een kant en politieke bevryding aan die ander kant behels. Marx (1843b:5) poneer gevolglik godsdiensbevryding as 'n noodsaaklike voorwaarde vir die politieke bevryding van beide die uitgebuite mens en die staat self. Geen staat wat godsdiens vooropstel, is volgens Marx (1843b:7) 'n ware of wesenlike staat nie. Die staat se afwysing van godsdiens beteken sy selfbevryding van 'n staatsteologie, dit wil sê die staat behoort geen erkenning aan enige vorm van godsdiens te verleen nie. Trouens, die volkome staat is nie die Christenstaat wat godsdiens as sy basis erken nie; dit is eerder die ateïstiese staat,

met ander woorde die demokratiese staat wat godsdiens na alle ander fasette van die burgerlike samelewing relegier (Marx, 1843b:16).

Die sogenaamde Christenstaat is vir Marx niks anders as 'n **non-staat** nie. Dit is die negasie van die demokratiese staat, dit wil sê 'n **onvolkome staat** waarin godsdiens as aanvulling en heiligmaking van die staat se onvolkomenheid dien. Op dié manier word godsdiens noodwendigerwys een van die staatsmiddele wat uiteindelik aan die staat 'n geveinsde karakter verleen. Teenoor die ware, demokratiese staat wat onafhanklik van godsdiens sy politieke voltooiing kan aktualiseer, kontrasteer Marx die Christenstaat:

"The so-called Christian state needs the Christian religion in order to complete itself as a state.

"The so-called Christian state ... has a political attitude towards religion, and a religious attitude towards politics. It reduces political institutions and religion equally to mere appearances" (Marx, 1843b:17).

In breë trekke is dit dus Marx se oortuiging dat die godsdiensvorme waarmee hy bekend is, die individu "**privatiseer**" deur òf persoonlike heil en/of kultiese identiteit te beklemtoon, òf sosiale en ekonomiese voorregte te legitimeer, òf die ontwikkeling van 'n revolusionêre bewussyn te temper. In enige van sy vorme druis godsdiens in teen die beginsel dat die mens basies 'n **sosiale wese** is, dat die mag van die individu inherent sosiale mag is en dat dié nie van politieke mag geskei kan word nie (Marx, 1843b:31). Enige vorm van godsdiens is dus strydig met die beginsel dat die mens homself deur *praxis* verwerklik (Marx, 1845:285).

2.5 ENKELE GEVOLGTREKKINGS BY HOOFSTUK 2

Omdat die totale struktuur van die kapitalistiese samelewing tot die mens se onderdrukking en uitbuiting meewerk, is Marx nie in die essensie van godsdiens *per se* geïnteresseerd nie, maar in die

instrumentele en funksionele rol daarvan binne die kapitalistiese samelewing. Die sosiaal-kritiese aspekte in sy godsdiensfilosofie opteer gevolglik vir die kritiese ontmaskering van die verdoeselende werking van godsdiens.

Godsdiens, eenvoudig gestel, het volgens Marx ten doel om die bestaande orde te regverdig en te ondersteun. Dit verteenwoordig vir Marx die ware aard van die sosiale werklikheid en is daarom 'n vorm van vals bewussyn. (Vgl. Pelser, 1986:22.) In sy vals bewussyn begryp die mens nie dat die idees wat hy aanhang, in 'n funksionele en instrumentele verhouding tot die sosio-politieke werklikheid staan nie; funksioneel en instrumenteel omdat hierdie idees daarop gerig is om een of ander belang te regverdig. Derhalwe onderneem Marx om hierdie funksionele en instrumentele verhouding aan die kaak te stel en godsdiens te ontmasker vir wat dit werklik is: 'n legitimasie van die bestaande orde.

Getrou aan sy onderneming van 'n samelewingsrekonstruksie, weier Marx egter om met 'n bloot teoretiese kritiek op godsdiens te volstaan sonder om sy kritiek ook op die *status quo* toe te spits. Hierdie standpunt van hom, naamlik dat egte en vrymakende kritiek moet deurdring tot die sosiaal-historiese werklikheid waarin die mens hom bevind, is deurgaans by Marx teenwoordig.¹ Dít is dan ook waarna Marx verwys as hy beweer dat die "... criticism of religion is ... the embryonic criticism of this vale of tears ..." (Marx, 1844a:44).

In sy godsdiensfilosofie gaan dit dus vir Marx nie bloot om 'n kritiek op godsdiens ter wille van die kritiek self nie. Godsdiens is slegs maar 'n simptome van iets anders; dit is 'n weerspieëling van die leed en kontradiksies opgesluit in die sosiaal-histories gevormde werklikheid. Kritiek op godsdiens is daarom in wese ook 'n kritiek op en ontmaskering van die sosiaal-historiese werklikheid wat die religieuse illusie noodsaak. Só gesien, is die afskaffing van godsdiens vir Marx (1842:33) 'n voorvereiste om tot die ware werklikheid te kom. Van die

1 Vgl. 2.4.3, p. 36; 2.4.4.2, p. 40 en 2.4.4.3, p. 41.

hemel bevry, kan die mens nou sy volle aandag op die aarde toespits – iets wat eers moontlik is wanneer daar besef word dat godsdiens weinig meer is as die produk van 'n kontradiktiese werklikheid.

Kritiek op godsdiens as sodanig is dus duidelik nie Marx se uiteindelijke oogmerk nie. Dit is slegs die "premise of all criticism", in die sin dat die **totale sosiale werklikheid** hierna in die visier van sosiale kritiek moet kom (Marx, 1844a:43). Anders gestel: Marx se kritiek op godsdiens word nie in die negasie van die religieuse bewussyn uitgeput nie, maar is prakties toegespits op 'n **strukturele verandering van die sosiale en politieke werklikheid**. Sy godsdienskritiek impliseer dus vir Marx **samelewingskritiek**. Die postulate van hierdie samelewingskritiek kan sinopties soos volg aangestip word:

- Godsdiens is 'n uitvloeisel van die klasseverdeling in die kapitalistiese samelewing. Enersyds is godsdiens die produk van die geprojekteerde eiebelang van die heersersklas, die bourgeoisie; andersyds is dit die "opium" van die onderdrukte klas, die proletariaat.¹
- Godsdiens het ten doel om 'n **onrealistiese en passiewe houding** by die onderdruktes in te skerp. Sodoende word hulle in toestande van armoede, verknegting en onderdanigheid gehou.²
- Godsdiens predik aan die mens dat konflik boos is. Dit probeer die mens oortuig dat sy aardse (sosiaal-historiese) omstandighede deur die **wil van God** beskik word. Indien hy in onderdanigheid, armoede en ellende leef, het God dit so beskik. Sou die mens hom dus teen sy omstandighede verset, is dit 'n verset teen die wil van God.³
- Godsdiens beloof aan die onderdruktes op aarde 'n kompensasie in die lewe hierna. In die beloofde hemel sal hulle vreugde en geluk

1 Vgl. 2.4.3, p. 36 en 2.4.4.3, p. 41.

2 Vgl. 2.4.5, p. 45.

3 Vgl. 2.4.4.3, p. 41 en 2.4.5, p. 45.

vind in 'n wêreld sonder armoede, verknegting of ander ellendes. Al hierdie (vals) leerstellinge, voer Marx aan, het ten doel om die onderdruktes te vervreem en met hulle lot te vereenselwig.¹

- As 'n institusionele gestalte van godsdiens fungeer die kerk as 'n handlanger van die kapitalistiese staat deurdat dit meehelp om die klassebelange van die bourgeoisie te beskerm en om die proletariaat te onderdruk. Die kerk is met ander woorde 'n proteksionistiese instelling en 'n apparaat van onderdrukking.²
- Omdat sowel godsdiens as die kerk ten doel het om die heersersklas se ekonomiese, sosiale, politieke en ander belange te beskerm en te bevorder, terwyl dit insgelyks dié van die onderdrukke klas teenwerk, is beide hierdie instellings reaksionêr, kontra-revolusionêr en a-histories.³
- Die onderdruktes het gevolglik geen ander uitweg nie as om die kerk en dus ook godsdiens te verwerp ten gunste van 'n ideologie wat hulle eie belange reflekteer. Hierdie belange sal uiteindelik in die waardes van die kommunistiese samelewing realiseer.⁴
- In die kommunistiese samelewing wat Marx visualiseer, sal daar geen vorm van godsdiens bestaan nie, bloot omdat daar om twee redes geen behoefte daaraan sal wees nie. Eerstens is daar in Marx se kommunistiese samelewing geen heersersklas wat godsdiens hoef te fabriseer as 'n wapen teen sy klassevyande nie. Tweedens sal die mens homself in die kommunistiese samelewing sodanig verwesenlik dat alle vorme van vervreemding sal verdwyn. Gevolglik sal hy geen behoefte ervaar om van die materiële werklikheid te ontvlug nie; 'n behoefte wat in die kapitalistiese samelewing by uitnemendheid deur godsdiens bevredig word.⁵

1 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

2 Vgl. 2.4.5, p. 45.

3 Vgl. 2.4.5, p. 45.

4 Vgl. 2.4.3, p. 36.

5 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

Om vele redes, wat in hierdie studie nie aangespreek kan word nie, sou hierdie visie van Marx nalaat om in die praktyk te realiseer. Die gevolg is dat talryke hersienings en/of regstellings van Marx se denke ná sy dag die lig gesien het. Al hierdie rekonstruksies het ten doel om Marx se samelewingsteorie en sy sosiale filosofie in die lig van veranderende ekonomiese en politieke omstandighede te suiwer en by die historiese eise van die kontemporêre samelewing aan te pas.

Ook Marx se godsdiensbeskouing het nie aan hierdie suiweringsveldtog ontsnap nie. Die kritiek op godsdiens is dus geensins met Marx afgehandel nie. Trouens, die sogenaamde neo-Marxisme borduur op die ortodokse godsdiensfilosofie voort en betoog onder andere dat Marx nie godsdiens as sodanig verwerplik vind nie, maar slegs 'n bepaalde **geïnstitusioneerde vorm** daarvan.¹ Hoe die neo-Marxisme in die persone van Bloch, Garaudy en Machovec aan hierdie godsdiensbeskouing van Marx verdere beslag gee, kom in die volgende hoofstuk aan die orde.

1 Vgl. 3.3.1, p. 62.

HOOFSTUK 3

DIE NEO-MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE

3.1 'N ALGEMENE ORIËNTASIE

Die tweede stap in die eerste fase van hierdie studie, ten dele 'n verlenging van die eerste stap, behels 'n identifikasie van pertinente pogings deur Marxiste ná Marx om die klassieke of ortodokse Marxistiese godsdiensfilosofie deur middel van eksegeese en/of herwaardering te deurbreek en dit sodoende by veranderende historiese eise en omstandighede aan te pas. 'n Behandeling van hierdie sogenaamde neo-Marxistiese godsdiensfilosofie, naas die ortodokse filosofie, is noodsaaklik om tot 'n begrip van die Marxistiese godsdiensfilosofie in sy geheel te kom. Slegs indien beide hierdie komponente – dit is die ortodokse én neo-Marxisme – verreken word, kan die hooftemas van 'n samelewingskritiek in die Marxistiese godsdiensfilosofie op 'n wetenskaplik geldige en verantwoordbare wyse gepostuleer word, en kan daar insgelyks by wyse van 'n samelewingskritiek vasgestel word of die Marxistiese godsdiensfilosofie enige relevansie en aktualiteit vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde inhou. Hierdie voorneme vereis dat daar in hierdie hoofstuk aan die volgende denkmodelle aandag geskenk word:

- die godsdiensfilosofie van Ernst Bloch;
- die godsdiensfilosofie van Roger Garaudy; en
- die godsdiensfilosofie van Milan Machovec.

Tesame met die godsdiensfilosofie van Marx verskaf hierdie denkmodelle die platform waarvandaan die aspekte van 'n samelewingskritiek in die Marxistiese godsdiensfilosofie uitgewys word.

Om egter enersyds perspektief te kry op die filosofiese konteks van bogenoemde denkmodelle naas dié van Marx, en om andersyds die breë filosofiese aksente grondliggend aan die neo-Marxistiese denkfilosofie –

aksente wat uiteraard deurwerk na die godsdiensbeskouinge in hierdie denktradisie - toe te lig, is dit eerstens nodig om 'n oorsigtelike tipering van die neo-Marxisme as denktradisie daar te stel.

3.2 ENKELE HOOF TREKKE VAN DIE NEO-MARXISME AS DENKTRADISIE

Aangesien 'n onversigtige etikettering maklik die indruk van 'n oppervlakkige veralgemening kan skep, word die historiese en intellektuele dampkring waarin die gebruik van die term "neo-Marxisme" vervat is, eerstens kortliks aangeraak, waarna daar by enkele breë aspekte rakende die denkfilosofie van die neo-Marxisme stilgestaan word.

3.2.1 Historiese en intellektuele dampkring van die neo-Marxisme

Die begrip "neo-Marxisme" is in vele opsigte 'n meerduidige begrip. Streng histories sou die neo-Marxisme kon heenwys na die lede (merendeels filosowe en sosioloë) van die sogenaamde *Frankfurter Schule* wat op 23 Februarie 1923 tot stand gekom het (Ritzer, 1983:260). Aangesien van persone soos Theodor Adorno (1903 tot 1969), Max Horkheimer (1895 tot 1971) en Friedrich Pollock (1894 tot 1970), word name soos Herbert Marcuse (1898 tot 1979) en Jürgen Habermas (gebore 1929) ook tuisgebring onder die vaandel van die *Frankfurter Schule* (Bottomore, 1984:86-88). Hierdie en ander lede van die *Frankfurter Schule* het die ortodokse Marxistiese denkbeelde met denktemas uit twintigste-eeuse filosofiese oriëntasies soos die eksistensialisme, Schopenhauer se pessimisme, Nietzsche se nihilisme en Freud se psigoanalise vermeng met die doel om 'n kritiese teorie van die samelewing daar te stel. Die broeikas vir hierdie neo-Marxistiese denke was die *Institut für Sozialforschung* (Instituut vir Sosiale Navorsing) in Frankfurt, Wes-Duitsland, met Carl Grünberg (1861 tot 1940) as die eerste direkteur (Slater, 1977:2).

Bogenoemde is egter 'n eng beskouing van die neo-Marxisme. In 'n breër sin sou die neo-Marxisme na alle verskyningsvorme van Marxisme ná Marx kon verwys. Snyman (1980:1) is van mening dat die

neo-Marxisme gesien moet word as die verdere uitwerking van (verskillende aspekte van) Marx se teorie teen die agtergrond van veranderende historiese omstandighede. Schack brei hierop uit:

"Unter Neomarxismus verstehen wir einen nicht geschlossenen Komplex von Ideen, in dessen Umkreis zunächst das Gedankengut der Frühschriften von Marx und Engels erörtert, kritisiert, ergänzt und vertieft worden ist - und noch wird.

"Zum Neomarxismus aber rechnen wir auch die im Machtbereich des in Partei und Staat institutionalisierten Marxismus lautgewordenen Gedanken, in denen die jeweiligen kommunistischen Ordnungen und Verhältnisse durch den Hinweis auf Marx kritisiert werden" (Schack 1969:180).

Só gesien, is die huidige Sowjet-kommunisme ewe neo-Marxisties as die verskillende Marxistiese denkstrominge wat in die Weste aangetref word. Daar kan dus van 'n **algemene Marx-navolging**, of selfs van 'n **wydverspreide Marx-skolastiek** gepraat word. Ook Ritzer vind hierby aansluiting as hy opmerk dat die neo-Marxisme "... has spread beyond the confines of the Frankfurt school" (Ritzer, 1983:260).

Met hierdie gesigspunte word enige verskraling van die neo-Marxisme tot die uitsluitlike kader van die *Frankfurter Schule* finaal afgewys. Tereg kan ander denkers in die Marx-tradisie soos onder meer Bloch, Garaudy en Machovec daarom ook as sogenaamde neo-Marxiste getipeer word. (Vgl. Esterhuyse, 1982 en Jansen van Veuren, 1982.) Immers is daar steeds aksente van die ou Frankfortse filosofie by hierdie denkers te bespeur, ofskoon die sterkte daarvan by die onderskeie denkers mag varieer. Aangesien 'n begrip van hierdie filosofiese aksente verhelderend inwerk op die voorstelling van die neo-Marxistiese godsdiensbeskouinge van Bloch, Garaudy en Machovec, word die stelreëls van die neo-Marxisme vervolgens toegelig.

3.2.2 Die stelreëls van die neo-Marxisme

Die neo-Marxisme moet as denkrigting duidelik van die klassieke of ortodokse Marxisme onderskei word. In kern is die neo-Marxisme 'n poging om die ortodokse Marxisme te deurbreek en by moderne omstandighede aan te pas. Bottomore wys egter daarop dat die neo-Marxisme van die vroeë *Frankfurter Schule* die klassieke Marxisme aanvanklik doelbewus versaak het en sigself in toenemende mate van die klassieke Marxisme gedistansieer het, "... abandoning large (and crucial) parts of that theory,¹ but without embarking upon a systematic critical confrontation with it" (Bottomore, 1984:24). Eers op 'n veel later stadium is Marx se teorie aan 'n kritiese skrutinering en rekonstruksie onderwerp. Bottomore verduidelik:

"The Frankfurt School, in its original form, ... is dead. Over the past two decades the development of Marxist thought ... has taken a course which brings it closer to the central concerns of Marx's own theory" (Bottomore, 1984:76).

Hierdie teruggryping na die klassieke Marx word inderdaad bevestig deur Habermas - volgens Snyman (1980:8) 'n lid van die later generasie van die *Frankfurter Schule* - se voorneme "... to carry on the Marxian tradition under considerably changed historical conditions" (Habermas, 1982:220).

Nieteenstaande onderlinge aksentverskille kan die neo-Marxisme onder die volgende noemer tuisgebring word: die bestaande orde, die

1 Twee breë aspekte onderskei die *Frankfurter Schule* baie pertinent van die klassieke Marxisme, naamlik die Skool se afwysing van 'n histories materialistiese benadering enersyds, en die afwysing van strak ekonomiese analyses, andersyds (Bottomore, 1984:74). Die *Frankfurter Schule* en, trouens, neo-Marxisme in die algemeen, se vernaamste en opsigtelikste verstelling aan die klassieke Marxisme kom egter na vore in die hersiening van die ortodokse klassekonsep. (Vgl. Pelser, 1986:44-83.) Hierdie verstelling is só fundamenteel dat die *Frankfurter Schule* dikwels bestempel word as "Marxism without the proletariat" (Bottomore, 1984:74).

status quo, kan deur die bewuste handeling van mense radikaal omskep en selfs omvergewerp word (Slater, 1977:26). Kortom, die mens het sy geskiedenis in sy eie hande; hy word nie deur 'n noodlot oorval nie. Vanuit hierdie kader kan die volgende twee veronderstellings wat (globaal gesproke) in die neo-Marxisme deurspeel, geïdentifiseer word:

- Eerstens: die mens skep sy eie geskiedenis;
- Tweedens: die mens verwerklik homself in en deur die geskiedenis; die mens is die produk van sy eie handeling.

Hierdie twee veronderstellings, wat Esterhuyse (1982:40) onderskeidelik as die **geskiedenisfilosofiese** en die **antropologiese** veronderstellings van die neo-Marxisme postuleer, word verbind met 'n derde veronderstelling, te wete 'n **metodologiese**. Hierdie derde of metodologiese veronderstelling kom kortliks daarop neer dat die Marxistiese model vir sosiale kritiek óók op die **ontwikkelingsgeskiedenis van die Marxisme** toegepas moet word. Daar kan derhalwe nie met die kritiek van Marx volstaan word asof dit 'n afgehandelde saak is nie (Kolarkowski, 1978:340). Die implikasie van hierdie gesigspunt is dat die beskouing van Marx, sover dit sy sosiale kritiek aangaan, slegs as **histories relatief** en in beginsel as **tydsgebonde** beskou word. Dit alles laat ruimte vir die neo-Marxisme om die denke van Marx op bepaalde punte te **vernuwe** en by historiese eise en omstandighede **aan te pas**. Vir dié doel verlaat die neo-Marxisme sigself in 'n groot mate op die humanisties-filosofiese denke van die sogenaamde "jonger Marx" (Du Plessis, 1982:2; Kotzé, 1979:49). Vanaf hierdie platform word die bogenoemde geskiedenisfilosofiese, antropologiese en metodologiese veronderstellings met die volgende neo-Marxistiese aksente verbind:¹

¹ Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie aksente nie slégs vir die neo-Marxisme gereserveer kan word nie. Ofskoon sommige aksente eie aan die neo-Marxisme is, sny ander weer sterk aan by die klassieke Marxisme. Dit illustreer dan ook die opmerkings van Bottomore (1984:76) en Habermas (1982:220) dat veral die latere ontwikkeling van neo-Marxistiese denke 'n sterk teruggryping na en voortsetting van die klassieke Marxisme behels. Verder moet in gedagte gehou word dat hierdie aksente nie 'n alomvattende aanbieding van neo-Marxistiese (vervolg op p. 58)

- Die mens moet tot bewuswording van sy ellende gebring word. Bewusmaking van die mens se ellende lei noodwendig tot aktivering om die situasie te verander. Weliswaar het hierdie ellende sedert die negentiende eeu in **kwantiteit** afgeneem, dog nie in **kwaliteit** nie: die mens is ondanks sosio-ekonomiese voorspoed nog net so onvry as die destydse proletariaat. Te midde van die voorspoed en welvaart is die bewussyn van die mens **ideologies versluier** sodat hy nie die antagonismes in die werklikheid as sodanig herken nie. Marcuse (1964:96) verwys hierna as die "gelukkige bewussyn", duiende op 'n toestand van materiële bevrediging sonder wesenlike vryheid. Daar is dus geen daadwerklike behoefte aan bevryding nie. Die neo-Marxisme sien gevolglik in 'n **ideologiekritiek** die oplossing vir hierdie skyntoestand van geluk; slegs deur 'n ideologiekritiek kan die versluierde bewussyn in 'n kritiese bewussyn omskep word (Marcuse, 1964:9-15).
- Maatskaplike teenstellings, byvoorbeeld dié tussen bevoorregting en verknegting, rykdom en armoede, moet nie bedek word nie, maar eerder oopgevek word. Bevryding geskied nie evolusionêr nie, maar dialekties via die oproep van teenstellings (Kolakowski, 1978:359-360). Anders gestel, konflik vorm die basis vir vooruitgang.
- Die mens durf nie by die *status quo* berus nie. Die mens is nie net geskiedenismaakend nie, maar bowenal is hy op die toekoms afgestem. In die woorde van Ernst Bloch (1968:69): "There is nothing that cannot be changed somehow, for better or worse." Dit wat feitelik gegee is, die *status quo*, bevat nie die waarheid nie. Die waarheid lê opgesluit in die toekoms (Esterhuyse, 1978:18; Kolakowski, 1978:422-428).

(vervolg van p. 57):

stelreëls is nie. Slegs daardie aksente wat vir die argumentasie in hierdie studie relevant is, word hier uitgewys. Vir 'n vollediger behandeling van neo-Marxistiese stelreëls, veral dié van die *Frankfurter Schule*, kan die werk van Arato en Gebhardt (1978) geraadpleeg word.

- In 'n sosiaal-kritiese analise van die *status quo*, asook in die ontwerp van die toekoms, is die "gesigspunt van die totaliteit" die vertrekpunt. Anders gestel, die geheel oefen beheer uit oor die dele. Juis daarom kan die individu, byvoorbeeld, nie geïsoleer word buite die geheel van sosiale verhoudinge waarin hy staan nie. Dit impliseer dat verandering radikaal moet wees; die **geheel** moet verander word. Marcuse stel dit vanuit 'n dialektiese oogpunt soos volg: "The whole is the truth, and the whole is false" (Marcuse, 1960:451).
- Die mens bepaal nie alleen sy omstandighede nie, maar hy is terselfdertyd ook die produk van sy omstandighede (McLellan, 1979:262-263). Dit is veral die geval omdat die mens 'n reeds geïstitutionaliseerde wêreld betree en daardeur opgeneem word. Die bestaande werklikheid oefen gevolglik 'n gedragsrigtende werking op die mens uit. Daarom is dit volgens die neo-Marxisme sinloos om slegs 'n beroep op 'n goeie gewete of gesindheid by mense te doen in die hoop dat hulle dan spontaan en outomaties bestaande onregsituasies sal uitskakel. Die **strukture self moet ook grondig verander word**, aangesien 'n goeie gesindheid alleen nie voldoende is nie. Om hierdie rede is selfs geweld en revolusie geregverdig (Horkheimer, 1940:113-117).
- Die appèl op strukturele verandering is tegelykertyd ook 'n opdrag daartoe. Die mens móét hom beywer vir 'n ander werklikheid. Daarom dan ook dat die ortodokse opvatting, naamlik dat die kapitalisme histories noodwendig en onvermydelik tot 'n kommunistiese samelewing sal lei, deur die neo-Marxisme verwerp word (Bottomore, 1984:72-76). In die plek hiervan oordeel die neo-Marxisme dat die mens in staat is om die samelewing te verander sodat geregtigheid, menswaardigheid en vryheid sal seëvier. Gerig op die toekoms, met afwysing van die *status quo*, kan die mens sêlf - as historiese subjek - die utopie bewerkstellig.
- Die ortodokse Marxisme is nie 'n norm waaraan getrouheid en lojaliteit verleen moet word nie, maar 'n vertrekpunt en 'n hulp by die analise en beoordeling van bestaande strukture. Die ortodokse

Marxisme moet voortdurend deur middel van **herinterpretasie** verlewendig word en by moderne omstandighede aangepas word. Derhalwe put die neo-Marxisme vrylik inspirasie uit nie-Marxistiese bronne soos Hegel, Nietzsche, Kant en Freud (Kolakowski, 1978:341).

Onderliggend aan elk van hierdie aksente lê die neo-Marxistiese tese dat **die mens se bewuste denke**, eerder as radikale ekonomiese verandering, die sleutel tot die verlangde utopie inhou. Schack verduidelik:

"Der tätige, handelnde Mensch stehe jeweils vor mehreren Möglichkeiten, unter denen er zu wählen habe. Seine Wahlfreiheit sei zugleich ein Zwang zur Entscheidung. Von jenen Möglichkeiten hebe sich der Bereich der objektiv-realen Möglichkeiten ab. Es sind die aus der Situation kommenden, sich zur Durchsetzung empfehlenden Tendenzen. Ob und wie weit sie sich verwirklichen können, hänge freilich von dem subjektiven Faktor, dem Tatbewußtsein, ab" (Schack, 1969:204).

Politieke denke en handeling is daarom van deurslaggewende belang, aangesien dit die arena is waarbinne daadwerklike besluite geneem word. Gevolglik figureer die politieke aspek baie pertinent by die neo-Marxisme. (Vgl. Horkheimer, 1940; Kirchheimer, 1941; Marcuse, 1964 en Pollock, 1941.)

Omdat die mens se (bewuste) denke egter ook sy opvattinge oor God en godsdiens insluit, het sommige neo-Marxistiese denkers 'n aktiewe belangstelling in die teologie ontwikkel, en dan veral in die Christelike teologie. Diégene poog *inter alia* om te bewys dat die versluierde voorneme van Christus se prediking en optrede 'n **oproep tot sosiale verset of rebellie** is (Kotzé, 1979:49). Dergelike neo-Marxiste argumenteer, veral op grond van bepaalde filosofiese en teologiese leerstellings, dat die bestaande sosiale strukture die grootste struikelblok in die weg na die utopie is. Hierdie strukture – dit is instellings en organisasies wat onder meer uit **kapitalistiese**

beskouinge en praktyke voortspruit - moet vernietig word, aldus die neo-Marxisme.

Die bewerking van neo-Marxistiese impulse in die teologie loop uit op 'n teologiese stroming waarna breedweg as politieke teologie verwys kan word (Jansen van Veuren, 1982:112). Een van die tipiese eienskappe van die politieke teologie is onder meer 'n herwaardering van die eskatologiese inhoud van die Bybel in 'n politieke konteks. 'n Verdere eienskap is dat die politieke teologie nie 'n suiwer teorie is nie, maar van meet aan 'n aanwysing tot politieke handeling is. Met hierdie politieke *praxis*oriëntasie distansieer die politieke teologie sigself die duidelikste van die tradisionele Calvinistiese teologie.¹

Die neo-Marxistiese aksent op vernuwing en aanpassing strek dus veel verder as bloot 'n sanering van die filosofiese grondslae van die ortodokse Marxisme. Trouens, die veronderstelde historiese relatiwiteit van die (ortodokse) Marxisme sou dus uiteraard ook 'n skrutinering en rekonstruksie van die godsdiensbeskouing in hierdie denktradisie vereis. Hierdie gesigspunt bied vir neo-Marxistiese denkers soos Bloch, Garaudy en Machovec die metodiese regverdiging vir 'n herwaardering van die godsdiens in die algemeen en van die persoon en boodskap van Christus in die besonder. Vervolgens word in meer besonderhede hieraan aandag geskenk.

3.3 'N OORSIG VAN ENKELE NEO-MARXISTIESE HERWAARDERINGS VAN GODSDIENS

Ofskoon Bloch, Garaudy en Machovec uit die aard van hulle onderneming skerp krities met die ortodokse Marxisme omgaan, kan hulle nie van Marx as die blywende voedingsbron van hierdie tradisie (neo-Marxisme) ontsnap nie. Ter inleiding word dus kortliks gelet op welke wyse Bloch, Garaudy en Machovec die vertrekpunt vir hulle onderskeie godsdiensbeskouinge in 'n historiese relativering en herwaardering van Marx stel.

¹ Vir 'n verdere bespreking van die politieke teologie, vgl. 5.2, p. 162.

3.3.1 Marx as histories-relatiewe vertrekpunt vir die neo-Marxisme

Binne die ortodokse Marxistiese godsdiensfilosofie neem Marx se tese oor godsdiens as opium van die volk 'n sentrale plek in, dermate dat Marx se bekendheid (berugtheid?) in Christelike kringe grootliks aan die opium-tese toegeskryf kan word (Esterhuyse, 1982:40-41). Die impuls van die opium-tese word verder gerugsteun deur Marx se ponering van die sosiale beginsels van die Christendom.¹

Neo-Marxistiese denkers in die persone van Bloch, Garaudy en Machovec deurbreek hierdie ortodokse godsdiensopvatting deur onder meer aan die opium-tese slegs historiese geldigheid toe te ken. Hiervolgens moet Marx se opium-tese binne 'n bepaalde historiese verband gelees word; dit dra dus nie 'n algemeen geldende gewig nie. Kortliks kom die argument daarop neer dat Marx se godsdiensbeskouing verband hou met die tyd waarin hy geleef het, en met die rol wat godsdiens tóé gespeel het. Binne tydsverband gelees, hou Marx se godsdienskritiek dus stand. Tussen kerk en staat was daar allerlei gewraakte alliansies en die heerskappy van die bourgeoisie is moreel deur die kerk geregverdig.²

Die neo-Marxisme waarsku egter daarteen om nie hieruit af te lei dat Marx godsdiens in beginsel vir alle tye veroordeel het nie. Die argument wil dit verder hê dat godsdiens nie slegs met 'n bepaalde geïnstitutionaliseerde verskyningsvorm daarvan, naamlik die Christendom, vereenselwig moet word nie. Kortom, as historiese verskynsel is ook godsdiens aan verandering en dialektiese progressie onderhewig. Indien godsdiens dus binne 'n bepaalde tydsgewrig 'n opium-karakter aangeneem het, kan dit binne 'n ander tydperk weer 'n andersoortige karakter vertoon. Deur verdere eksegeese van Marx se ander uitsprake rondom die opium-tese toe te pas, wys die neo-Marxisme byvoorbeeld daarop dat godsdiens vir Marx ook 'n proteskarakter inhou en dus positiewe gewig dra. As protes teen die sosiale toestande waarin die mens verkeer, hou godsdiens die besef en

1 Vgl. 2.4.5, p. 45.

2 Vgl. 2.4.5, p. 45.

verlange brandend dat die bestaande orde nie is wat dit behoort te wees nie, en dat dit ook anders kán wees.

Om vervolgens die voorteoretiese oortuigings wat die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie ten grondslag lê, te verreken, word die denke van Bloch, Garaudy en Machovec aan die hand van 'n vierledige ordening aangebied. Hierdie ordening behels 'n uiteensetting van die betrokke denker se breë filosofiese sisteem, sy mensbeskouing en sy godsdiensbeskouing. In die laaste plek word gelet op enkele aspekte van 'n samelewingskritiek wat by die betrokke denker se godsdiensfilosofie geïdentifiseer kan word.

3.3.2 Die godsdiensfilosofie van Ernst Bloch

Ernst Bloch (1885 tot 1977) se godsdiensfilosofie het volgens McLellan (1987:133) 'n groter invloed op Christene as op Marxiste gehad. Trouens, Bloch is 'n uiters sonderlinge Marxis wat – so sal baie sekerlik aanvoer – nie die benaming "Marxis" verdien nie. Hy is 'n besonder moeilike denker om te ontleed, "... as his books are disorganised, syncretist and illusive" (McLellan, 1987:133). By tye skemer die Marxistiese ondertone in Bloch se analise van die sosiale en ideologiese aspekte van godsdiens sterk deur. Ander kere weer, is hy eklekties deurdat hy uit verskeie nie-Marxistiese bronne put om 'n amalgamasie van Marxistiese en Christelike eskatologie aan te bied.

3.3.2.1 Bloch se filosofiese sisteem

By geleentheid sou Bloch die essensie van sy totale filosofie soos volg geformuleer het: S is nog nie P nie – "no subject already has its adequate predicate" (Bloch, 1959a:90). Daarmee beklemtoon Bloch die dinamiese karakter van die werklikheid, terwyl hy tegelyk ook die afstemming op die toekoms aandui. In die besonder is Bloch se filosofie 'n appèl op 'n nuwe utopiese kennisteorie "... which would apply to things not as they actually are but only as they may become" (Kolakowski, 1978:422).

Wat Bloch hiermee bedoel – S is nog nie P nie – verklaar hy op 'n heel besondere wyse: **Die bestaande werklikheid is nie die afgehandelde, gearriveerde werklikheid nie** (Bloch, 1959a:225). Daar is iets wat nog-nie is nie, iets wat na vervulling streef. Hierdie nog-nie (wat iets anders is as "niks") is die oorsprong, die leë, onbepaalde vertrekpunt in die begin. Dit beteken egter nie dat hierdie nog-nie agtergelaat word nie. Trouens, as nog-nie reis dit voortdurend saam, aangesien dit nooit volledig tot voltooiing kom nie.

Uit die verlange van hierdie nog-nie ontstaan die geskiedenis. Vir Bloch is die geskiedenis egter nie 'n proses wat outomaties afloop en waarvan die mens slegs maar 'n toeskouer is nie. Inteendeel, **die mens moet juis ingryp in die gebeure van die geskiedenis**: hy moet die nog-nie tot vervulling bring. Bloch verduidelik:

"Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heisst sich an der Wurzel fassen. **Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch**" (Bloch, 1959a:1628 – beklemtoning toegevoeg).

Een waarheid staan vir Bloch vas: Omdat die natuur in 'n proses van manifesterende moontlikhede inbegrepe is, is ook die geskiedenis 'n proses onderweg na sy uiteindelijke bestemming, naamlik 'n sosiale utopie (Bloch, 1959a:258). Dit beteken egter dat die ware wese van die geskiedenis tans nog *incognito* aanwesig is. Blote verskyning is immers nog nie gelyk aan volle wese nie. Dit wat ís, kan dus nie waar wees nie, of soos Bloch dit ook stel: "Erst wenn das Falsche fällt, kann das Echte leben" (Bloch, 1918:297). Alle vorme van gevestigde politieke strukture en industriële magte, heersende moraliteit en juridiese sisteme, tradisionele logika en aanvaarde godsdienste is dus per definisie vals en onbetroubaar (Bloch, 1959a:256). Getrou aan die neo-Marxistiese stelreëls is Bloch dus 'n non-konformis; hy kan hom by geen gevestigde orde neerlê nie.¹ Bloch

1 Vgl. 3.2.2, p. 56.

maak hom los van die bestaande werklikheid en kritiseer dit, want hy besef dat in allerlei objektiveringe en gestaltes wat saam die bestaande werklikheid uitmaak, word alleen maar die moontlikhede van die geskiedenis tydelik en dus voorlopig gerealiseer. 'n Mens sou ook kon sê dat die moontlikhede wat waargeneem word, slegs maar blote **antisipasies** op die volheid van die toekoms is (Bloch, 1959a:256-257).

In die lig hiervan is dit vir Bloch verstaanbaar dat die hede beleef word as een groot verlange na die volheid van die toekoms. Dit kan natuurlik wel gebeur dat iets van die verlangde volheid kortstondig deurbreek in byvoorbeeld godsdiens, waar die uiteindelijke volheid dan as "God" voorgestel word (Bloch, 1959a:196-199). Dit beteken egter nie dat God as 'n voldonge bestaande wese beskou mag word nie. Immers is hy in feite, tesame met die mens wat hom bely, steeds in 'n proses van ontplooiing.

Bloch is duidelik nie in 'n apatiese, filosofiese beskrywing van die bestaande werklikheid geïnteresseerd nie. Veel eerder sien hy dit as die taak van die filosofie om by te dra tot die **ontplooiing** en **verskyning** van 'n nou nog versluisde werklikheid - 'n werklikheid wat sigself nie sonder menslike inisiatief kan manifesteer nie. Hiermee skaar Bloch hom by die Platonistiese opvatting dat entiteite 'n "waarheid" van hulle eie het wat nie (noodwendig) hulle feitlike, empiriese aansyn komplementeer nie, maar wat nogtans ontsluit kan word (Kolakowski, 1978:423). Volgens Bloch is hierdie "waarheid" nie oral daadwerklik aanwesig nie, maar dit kan deur die **menslike wil** en **menslike handeling** feitlik gemaak word. Die mens is in staat om hierdie "waarheid" in eie reg te bewerkstellig. Die utopie is in die mens se feitlike ervaring vervat, maar dit ontvou uiteindelik eers in 'n volledige transformasie van die werklikheid, in die val van die Messias, en in 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde (Bloch, 1959a:362-363). Utopiese filosofie is nie eskatologie in die sin van blote afwagting op die *eschaton* nie, maar is 'n wyse om dit te bereik; dit is nie 'n oorweging nie, maar 'n **handeling**, en dan 'n handeling van die **wil** eerder as van die **rede**. Alles wat deur die Messianisme van die verlede aan die mens belowe is, kan hy op eie krag laat realiseer. Bloch (1959a:226-227) repudieer juis vir Marx as sou laasgenoemde te

veel vertrouwe in die onpersoonlike meganisme van die geskiedenis stel, terwyl die utopie slegs deur die menslike wil en ingryping tot stand gebring kan word. Daar is geen God om te waarborg dat die mens hierin sal slaag nie. God sêlf is immers deel van die utopie, 'n nog ongerealiseerde finaliteit (Bloch, 1918:216-217; 1959a:1524).

Dit is duidelik hieruit dat Bloch die karakter van 'n **futuristiese gnosis** aan die Marxisme verleen. (Vgl. Kolakowski, 1978.) Vir die gnostisisme is die ontkenning van die bestaande werklikheid 'n beginselsaak, dit is 'n weiering om deel te hê aan die misterieuse struktuur van die werklikheid (Venter, 1988:64). Uit etlike opmerkings van Bloch blyk dit dat nie slegs die filosofie nie, maar trouens die geheel van menslike kennis vóór Marx aan die verlede vasgekluis was, slegs in staat om dit te beskryf sonder enige visie op die toekoms. Slegs die **Marxisme** verskaf aan die mensheid 'n volledige en konsekwente uitsig op die toekoms. Belangriker selfs is die feit dat Marxisme ten volle **futuristies georiënteerd** is: Dit erken die verlede slegs in sover dié nog relevant is en derhalwe deel van die toekoms uitmaak (Bloch, 1959a:8,160). Marxisme is 'n alomvattende utopie, maar in teenstelling met die denktradisies van die verlede is dit 'n **konkrete** utopie en nie 'n **abstrakte** nie (Bloch, 1959a:15-16). Meer nog, dit is 'n **dogma van hoop** wat sowel kennis van die geantisipeerde werklikheid beliggaam as die **wil** om vorm te gee aan daardie werklikheid.

Bloch (1959a:12) se "Ontologie des Noch-Nicht" word egter nie tot die bestaande werklikheid en die geskiedenis begrens nie; ook die mens word deur die nog-nie gekenmerk, soos duidelik in sy mensbeskouing na vore kom.

3.3.2.2 Bloch se mensbeskouing

Reeds sedert die begin van die mens se geskiedenis, in alle kulture en gedurende alle stadia van die mens se individuele en sosiale ontwikkeling, het die mens volgens Bloch (1959a:1-2) na 'n beter lewe, na bomenslike vermoëns en na 'n wêreld sonder kommer, lyding en konflik gehunker. Kortom, die mens het verskillende vorme van Utopia

gevisualiseer. So byvoorbeeld word utopiese drome onder meer in die digkuns, drama, musiek en skilderkuns aangetref. Ook in die argitektuur, medisyne en sport is spore van die mens se utopiese verlange merkbaar. Laastens noem Bloch die uitgebreide bloudrukke van 'n volmaakte werklikheid in die utopiese literatuur en in die geskiedenis van godsdiens met sy messiaanse verwagtinge en verlossingsidees.

Die mens is dus volgens Bloch (1959a:2) essensieel **utopies georiënteerd** met 'n brandende, idilliese toekomsverwagting en met 'n vurige geloof in 'n volmaakte werklikheid. Die mens bevind homself in 'n posisie tussen sy ware identiteit êrens in die toekoms en sy huidige onvergenoegdheid met 'n gebrekkige, teenswoordige werklikheid (Bloch, 1968:123). Soos vir die natuur en die geskiedenis geld dit ook vir die mens: S is nog nie P nie; sy verskyning is nog nie gelyk aan sy wese nie. Hy bevind hom op die grens tussen die oue en die nuwe; die oue wat nie mag voortduur nie en die nuwe wat nog nie gerealiseer het nie. Bloch beskryf hierdie essensie van die mens se onvoldoidheid (sy nog-nie) soos volg:

"Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird in seiner Arbeit und durch sie immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie wahrnimmt, er überschreitet sie. Das Eigentliche ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden, steht in der Hoffnung, zu gelingen.

"Von früh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte, scheint klar. Von daher der gemeine Neid, nämlich auf diejenigen, die zu haben, ja zu sein scheinen, was einem zukommt. Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt. Stets wurde versucht, uns gemäss zu leben" (Bloch, 1959a:284-285,1089).

Uit die bostaande sitaat kan 'n aantal breë trekke van Bloch se lering aangaande die mens afgelei word. Die natuur en die mens in besonder, is nie begrens nie, maar bevat talle inherente moontlikhede. Beide – dit is die natuur en die mens – is op stuk van sake onderweg na hul identiteit in die toekoms; geeneen kan egter onafhanklik van die ander sy identiteit realiseer nie. Die kosmiese bestemming word gevolglik deur menslike kreatiwiteit vervul. Die toekoms, wat nog nie bestaan nie, is nie bloot "niks" nie, maar het sy eie bepaalde ontologiese status as 'n reële moontlikheid onderliggend aan bestaande entiteite en menslike handeling (Bloch, 1959a:225–226). Bloch lê nietemin besonder klem daarop dat die mens se identiteitsrealisering nie deur objektiewe wette wat onafhanklik van hom opereer, vasgestel word nie. Bloch distansieer hom gevolglik van die ortodokse Marxistiese opvatting betreffende historiese noodsaaklikheid in die sin van wetmatighede of noodsaaklikheid van gebeurtenisse.¹ Dit is juis die nog-nie of onvoltooidheid van die natuur wat aan die mens die moontlikheid bied om beslissend in te gryp en aan die steeds veranderende sosiale strukture voorlopige gestalte te gee. Daarom kan Bloch verklaar:

"Outward things, no matter how extensive their importance and our need to attend to them, are merely suggestive, not creative. People, not things and not the mighty course of events outside ourselves (which Marx falsely places above us), write history" (Bloch, 1959b:37 – beklemtoning toegevoeg).

Laasgenoemde lering strook ook met ander uitsprake van Bloch:

"In unsere Hände ist das Leben gegeben" en "Das steckt in uns, was man werden könnte" (Bloch, 1918:11; 1959a:1089 – beklemtoning toegevoeg).

1 Vgl. 2.4.3, p. 36.

Die bepalende faktor van die geskiedenis lê derhalwe vir Bloch (1918:210) in die mens se eie kreatiwiteit opgesluit. Deel van hierdie kreatiwiteit is die mens se kapasiteit vir hoop en sy strewe na dít waarvoor hy hoop. Hoop beteken dat die mens, in Hegeliaanse sin, besig is om te word wat hy moet wees, dat hy nooit afgehandel is nie, dat die mensheid 'n onbeperkte toekoms het en dus voortdurend moet beweeg na 'n toekomstige orde wat beter en vryer en menswaardiger is as die bestaande (Potgieter en Smit, 1988:21). Die mens is dus nie 'n "denker" of 'n "arbeider" nie, maar 'n "hoper" – iemand wat hoop. Ofskoon hy na sy diepste aard 'n **toekomsgerigte wese** is, maak dié eienskap die mens nogtans nie passief en lusteloos nie. Inteendeel, hierdie hoop word in menslike handeling geaktualiseer. Vanuit die nog-nie ontspring daar 'n sterk impuls tot handeling en kreatiwiteit (Bloch, 1959a:227–228). Nie alleen verset die mens hom met alle mag teen die bestaande orde nie, maar met toewyding verbind hy hom tot die vernuwning en herstrukturering van die samelewing.

Soos wat teorie en *praxis* in die ortodokse Marxisme saamval in die vereniging van die proletariese bewussyn en die kommunistiese revolusie, so is daar ook by Bloch 'n ooreenstemming tussen hoop op die utopie en die handeling om dit te inisieer (Borman, 1982:161). Hierdie hoop is egter nie iets wat die mens aan die natuur ontleen nie, maar wat hy in homself aktiveer. Net soos dit met hom by Marx gesteld is, kan die mens eweneens by Bloch nie terugsit en die utopie afwag soos 'n gawe wat in ontvangs geneem moet word nie. Die mens is bestem om die wêreld te skep en om sy eie geskiedenis daarin te skryf (Bloch, 1959b:37). By die realisering van sy identiteit (wese), en dus by die voltrekking van die geskiedenis, sal die mens besef dat sy wese identies aan dié van God is en dat laasgenoemde in werklikheid vir sy bestaan van die mens afhanklik is. Hierdie opvatting van Bloch word in sy godsdiensbeskouing verder gevoer.

3.3.2.3 Bloch se godsdiensbeskouing

Alvorens daar gewys word op Bloch se poging om die Christendom te rehabiliteer eerder as om dit net bloot te kritiseer, word enkele van sy gedagtes oor die aard van godsdiens toegelig.

(i) Die algemene aard van godsdiens

Voortspruitend uit sy tipering van die mens as 'n "hoper", identifiseer Bloch (1959a:1404) die kern van alle godsdiensvorme as "totale hoop" (*Hoffnung in Totalität*). Deur die beginsel van hoop word die werklike aard van godsdiens ontbloot:

"Nämlich nicht statischer, darin apologetischer Mythos, sondern human-eschatologischer, darin sprengend gesetzter Messianismus"¹ (Bloch, 1959a:1404).

Met sy universele messianisme en sy inklusiewe eskatologie is die Christendom die religieuse uitdrukking *par excellence* van die hoopbelade ontevredenheid wat die mens tot die toekoms aanspoor. Bloch glo egter dat daar 'n beslissende verskil is tussen die Christendom en baie ander godsdiensvorme ten opsigte van die wyse waarop hulle met die toekoms omgaan. Terwyl sekere godsdiensvorme die mitiese aspek beklemtoon en dus neig om staties te raak en as 'n apologie vir die *status quo* te dien, verleen sy messianisme aan die Christendom 'n inherente kritiese perspektief op die hede, asook 'n ongekende eksplosiewe potensiaal (Bloch, 1959b:152). Vandaar dat Bloch ook aanvoer "... im Christentum steckt die Revolte" (Bloch, 1971:41). Dit moet egter duidelik gestel word dat Bloch nie verwys na die Christelike godsdiens soos dit tans gepredik en beoefen word nie. Bloch het eerder die "essensiële betekenis" of futuristiese potensiaal van die Christendom in gedagte. Geskoei op die lees van "totale hoop"

1 Die term "messianisme" ("Messianismus") slaan in Bloch se algemene filosofie op die kenmerkende eskatologiese motiewe in sy denke. In sy godsdiensfilosofie in die besonder dui die term op die utopiese verlange in godsdiens, dit wil sê op die antisipasie van 'n menslike bestaan sonder enige vervreemding, wat volgens Bloch (1959a:1413) by alle godsdiensvorme voorkom. By Bloch vind daar egter 'n uitbreiding van die vervreemdingsbegrip plaas bo die sosiaal-ekonomiese inhoud wat Marx daaraan toesê. So byvoorbeeld is beide die dood en die verganklikheid van die natuur ook in die vervreemdingsbegrip vervat. Met hierdie verruimde vervreemdingsbegrip korreleer 'n vervullingsbegrip wat ver bo die vervulling van die menslike bestemming in 'n klaslose samelewing uitgaan: vervulling sluit in die laaste plek ook dood en verganklikheid uit. Deur hierdie betekenisverstellings aan Marx se begrippe-apparaat verkry Bloch se neo-Marxisme 'n kenmerkende eskatologiese aksent.

word hierdie "essensiële betekenis" ontsluit in die wyse waarop dinge vanuit die perspektief van die toekoms waargeneem word, met ander woorde wat hulle sou kón doen. Oor hierdie futuristiese potensiaal wat Bloch in die Christendom sien, laat Moltmann hom soos volg uit:

"... every religious hope has the dubious appearance of holding out vain promises of a better future and thereby providing an alibi for the fearful who would leave the present in the lurch, but it can also be a treasury of forces that are hopefully active and effective in history" (Moltmann, 1969:149 – beklemtoning toegevoeg).

Hierin kom Bloch se oogmerk met sy godsdiensfilosofie duidelik na vore, naamlik om 'n **nuwe antropologie van godsdiens**, asook 'n **nuwe eskatologie van godsdiens** die lig te laat sien (Bloch, 1959b:165).

Anders as Marx kan Bloch derhalwe die geldigheid (en moontlikhede) insien van godsdiens nadat dit van sy gewone idealistiese betekenis gestroop is. Bloch gaan dus verder as Feuerbach en Marx. McLellan verduidelik:

"Feuerbach merely saw religion as the projection of actually existing man, of the abstractly stable human species. But the flatness of the 'homo bourgeois', which Feuerbach absolutised, can definitely not accommodate the contents of religion, no more than the bourgeois has ever been the subject from which the wealth of divine images would come forth. Least of all can Feuerbach's statically extant subject accommodate the religious images that explode the status quo, the chiliastic ones of 'Behold, I make all things new' and of the kingdom. Even Marx tended too easily to equate religion with the Church ..." (McLellan, 1987:132).

'n Kenmerk van Bloch se filosofie is juis dat hy die Marxisme probeer **verdiep** deur aspekte uit die godsdiens in te voer, waaronder die sogenaamde utopiese inhoud van godsdiens. Hierin verskil Bloch van

Feuerbach, maar veral van Marx. Terwyl Marx die narkotiese inwerking van godsdiens beklemtoon, is Bloch meer geïnteresseerd in die wyse waarop godsdiens as 'n betekenisvolle vorm van protes funksioneer. Bloch se kritiese evaluering van godsdiens bring hom dan ook tot die slotsom dat die Marxisme nie onbepaald sonder eskatologiese doelstellings kan klaarkom nie. Eskatologiese elemente het die funksie om die mens onvoorwaardelik tot revolusionêre handeling te motiveer (Bloch, 1959a:235). Bloch herteologiseer dus sy futurisme tot eskatologie sonder om van die Marxistiese klem op *praxis* af te stap. Futuristies gesproke, poog Bloch kennelik om menslike hoop te ontologiseer om sodoende die weg te berei vir teoloë om God te historiseer (Borman, 1982:108). God word dus nie as 'n statiese wese in die ryk van die ewigheid gesien nie, maar as die ontluikende mag van die toekoms.

Hierdie beskouing van godsdiens gaan veel verder as die gebruiklike godsdienskritiek van veral die klassieke Marxisme. Vir Marx vind godsdiens sy wortels in die sosiale konflik tussen mens en mens, enersyds, en tussen mens en natuur, andersyds. Die vraag na godsdiens word vir Marx ook nie opgelos in 'n naturalistiese selfverwesenliking van die mens nie, maar slegs deur 'n revolusie in die samelewing wat 'n oplossing meebring vir sowel die konflik tussen mens en natuur as die innerlike konflik by die mens. Bloch gaan 'n stap verder: godsdiens is **hoop**, en hoop is gegrond op die ontiese verskil tussen dit wat *is* en dit wat nog *nie* is nie, tussen eksistensie en essensie, tussen hede en toekoms. Godsdiens vind dus sy oorsprong in die karaktervorming van die mens en die wêreld. Bloch (1959a: 1515-1524) brei verder uit op Feuerbach se opvatting dat die mens God is in dié sin dat die nog-nie-ontdekte en die nog-nie-suksesvol-voltooide toekoms vir hom (Bloch) die "God" van die teenswoordige mens uitmaak. Alle voorstellings van God en die toekoms is derhalwe in die menslike en kosmiese *incognito* gesentreerd. Dit beteken dat God, wat volgens Bloch (1959a:1515) 'n utopiese ideaal van die onvoltooide (nog-nie) en onbekende mensheid is, nie tot die sinlike hede van die mens herlei kan word nie. Ook kan God nie bloot tot die vervreemde, antagonistiese sosiale werklikheid van die mens herlei word nie, maar alleen tot die onontdekte, toekomstige werklikheid

(Bloch, 1959a:1522). Sodoende kry God betekenis as 'n utopiese versinnebeelding van die volmaaktheid van die onbekende mens. Die doel van godsdiens is dus die verwerkliking van die koninkryk van absolute menslike volmaaktheid. Indien hierdie doel tot sy volle konsekwensies deurgevoer word, vereis dit die eliminasie van God as 'n entiteit wat menslike vermoëns beperk. Bloch sê in hierdie verband:

"The existence of God - indeed God as such, as a distinct being - is superstition; faith is solely the belief in a messianic kingdom of God, without God. Therefore, far from being an enemy of religious utopianism, atheism is its premiss: without atheism there is no room for messianism" (Bloch, 1959b:162).

Hierdie geloof in 'n messianiese koninkryk van menslike volmaaktheid plaas egter ook 'n verantwoordelikheid op die mens. Die mens betree nie 'n klaar-geskepe hemel in die "hiernamaals" nie; intendeel, hy het die opdrag om sêlf 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde te skep. Bloch beskou egter nie die wêreld as 'n masjien vir die produksie van 'n superwese nie, maar wanneer God verwyder is, sal die mens steeds in besit wees van die "totale inhoud van hoop" waaraan die naam "God" formeel gegee is. Solank daar egter, in Bloch se woorde, 'n "great master of the world" is, bestaan daar geen ruimte vir volkome vryheid nie (Bloch, 1959b:161). Dit wil dus hieruit lyk asof die volmaakte mens eers onder die kommunisme tot verwerkliking sal kom. Sodoende sal die kommunistiese samelewing die skepping van God (dit is die volmaakte mens) tot stand bring. Bloch se filosofie is in die laaste plek 'n teogonie - 'n denkbeeldige projeksie van die God wat op die toekoms afgestem is. Daarom verklaar Bloch:

"Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende" (Bloch, 1959a:1628).

(ii) Die rehabilitasie van godsdiens

Bloch is van mening dat die Christendom in 'n kontradiksie verkeer. Aan die een kant is die Christendom deurspek met elemente wat die

ware bevryding en selfverwerkliging van die mens verhinder. Aan die ander kant bevestig die geskiedenis dat die Christendom mense by geleentheid tot die radikaalste dade van rebellie en bevryding aangespoor het. Die rede vir hierdie dualisme kan volgens Bloch teruggevoer word tot die bestaan van twee geskrifte in die Bybel, te wete "... a Scripture for the people and a Scripture against the people" (Bloch, 1968:83 - beklemtoning toegevoeg).

Te midde van hierdie beweerde kontradiksie glo Bloch dat hy 'n bydrae kan lewer tot die **rehabilitasie** van die Christendom, eerder as om godsdiens net bloot te kritiseer. Sy analise toon die aanwesigheid van twee kompeterende kragte in die Christendom. Deur die dinamiese bevrydingskrag wat "vir" die mens is, te kontrasteer met daardie strukture en outoriteite wat "teen" die mens is, kan die ateïsme wat na Bloch se mening inherent deel van die Christendom is, opnuut geïdentifiseer word. Met ander woorde, sou Bloch kon aantoon dat die Christendom wél dualisties is, dan is Marx se godsdienskritiek ook slegs van toepassing op die onderdrukkende, outoritêre, mite-skeppende en anti-bevrydingskomponent van die Christendom. Bloch meen voorts dat indien daar in die Bybel sêlf 'n afwysing van hierdie a-menslike outoritarisme gevind kan word, 'n kontinuïteit vanaf die vroeë Bybelse revolusionêre ateïsme tot die radikale humanisme van Marx en sy volgelinge aangetoon kan word.

Om gevolglik 'n gerehabiliteerde Christendom daar te stel, formuleer Bloch (1968:82) die Bybel se primêre boodskap as een van menslike hoop en 'n afwagting van die volmaaktheid of voleinding van die geskiedenis.¹ Terwyl hy onderweg is na hierdie volmaaktheid is die mens terselfdertyd die kern van alle ander sosiale entiteite wat ook na vervulling streef. Vanuit die Christelike oogpunt sal dít wat die mens teenswoordig nog na verwys as "God", uiteindelik mens word by die vervulling van laasgenoemde se ware identiteit. Vanuit 'n filosofiese oogpunt is dit die realisering van die Hegeliaanse fenomenologie, naamlik dat wese in subjek omskep word. Totdat hierdie

1 Bloch kwalifiseer sy argument onder meer aan die hand van 1 Korintiërs 13:10.

vervullingsproses plaasvind, leef die mens in 'n vals werklikheid. Die enigste gestaltes van waarheid in hierdie vals werklikheid is die onafgebroke proses na die voleinding en Christus se oproep tot protes en rebellie (Bloch, 1968:220). Die Christus-figuur is teen hierdie agtergrond slegs 'n antisipasie van die mens se eie, ware, radikale identiteit wat by die voleinding van die geskiedenis na vore sal tree. Anders as Marx voorsien Bloch dus vir beide die **Marxisme** en die **Christendom** 'n funksie in hierdie proses na die voleinding:

"When Christians are really concerned with the emancipation of those who labor and are heavy-laden, and when Marxists retain the depths of the Kingdom of Freedom as the real content of revolutionary consciousness on the road to becoming true substance, the alliance between revolution and Christianity founded in the Peasant Wars may live again - this time with success" (Bloch, 1968:272).

Van veel betekenis is die (gerehabiliteerde) konnotasie wat Bloch in hierdie verband aan die begrip "koninkryk" heg. Bloch (1959b:122) is naamlik oortuig dat Christus se veelbetekende uitspraak rakende die koninkryk van God¹ letterlik moet lees: "Die koninkryk is tussen julle." Sodoende spreek dit duidelik dat "koninkryk" 'n **sosiale** betekenis het; dit wys nie op 'n innerlike, onsigbare koninkryk nie.² Dit bring Bloch vervolgens ook by die werklike betekenis wat die begrippe "hierdie wêreld" en "ander wêreld" by Christus gehad het:

"'This world' meant the same as the now existing, the 'present aeon', while 'the other world' meant 'the future aeon'" (Bloch, 1959b:123).³

1 Vgl. Lukas 17:21.

2 Volgens Bloch sou Christus nooit gesê het: "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie." Dié betrokke vers (Johannes 18:36) sou volgens Bloch by die aanvanklike teks ingevoeg wees "... to help Christians before Roman tribunals" (Bloch, 1959b:122).

3 Vgl. Matteus 12:32, 24:3 en Jesaja 65:17.

Hierdie twee begrippe word nie teenoor mekaar gestel om 'n geografiese verdeling van die teenswoordige wêreld met die "hiernamaals" voor te stel nie, maar om te wys op 'n opeenvolging oor tyd op dieselfde plek, dit wil sê **steeds op hierdie aarde** (Bloch, 1959b:125).

Dit is egter nie net in Bybelse begrippe wat Bloch 'n heenwysing na die toekomstige utopie lees nie. Trouens, Christus se prediking en leefwyse self dui ook op niks anders nie as 'n **verwerping van die bestaande maatskaplike orde** en 'n brandende afwagting van die vervulling van die toekoms. Bloch (1959b:124) haal byvoorbeeld etlike voorvalle uit Christus se lewe aan om laasgenoemde se oënskynlike minagting vir die staat (die bestaande orde) asook sy uitsprake oor 'n toekomstige utopie te illustreer. Belangriker egter is Bloch se oortuiging dat hierdie utopie waarop Christus sou wys, nie op 'n "hiernamaals" of 'n "innerlike vernuwing" dui nie, maar dat dit 'n appèl is vir "... a fresh start on a new earth" (Bloch, 1959b:126).

Dit is juis Christus se lering aangaande 'n sosiale utopie wat hom volgens Bloch die gramskap van die heersersklas op die hals gehaal het. In 'n poging om hulself te regverdig, het die staat en die heersersklas die kruisiging as 'n vrywillige offerande, dit wil sê as Christus se idee, voorgehou. Bloch is egter oortuig dat ongeag hoe 'n mens daarna mag kyk, die kruisiging 'n eksterne handeling is en nie 'n interne een nie: "... the real Jesus died as a rebel and a martyr, not as a paymaster" (Bloch, 1959b:187). Die kruisiging was die optrede teen 'n rebel wat 'n nuwe aarde en 'n nuwe hemel vir die lewendes gepredik het, nie 'n hiernamaals vir die dooies nie. Dit is egter nie slegs die staat en die heersersklas wat hulle aan hierdie optrede skuldig gemaak het nie. Deurdat dit 'n alliansie met die voorgenoemde twee strukture vorm, is ook die kerk medeverantwoordelik vir die onderdrukking van enige protesverskynsel by die mens. Met hierdie standpunt verleen Bloch 'n pertinente samelewingskritiese inslag aan sy godsdiensfilosofie.

3.3.2.4 Bloch se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek

Bloch (1959b:118) is van mening dat die Bybelse eksodus van mense uit slawerny, waardeur God as 'n God van bevryding geopenbaar word, 'n basiese sosiale bevrydingsinslag aan die Bybel verleen wat nêrens verlore gaan nie. Bloch glo verder dat daar geen ander geskrif is waarin nomadiese instellings, met ander woorde 'n primitiewe semi-kommunisme, so sterk figureer as juis in die Bybel nie:

"Community life without a division of labor and private property appears as God's will long after private property had come into being in Canaan and was accorded some measure of recognition by the prophets" (Bloch, 1959b:118).

Nie slegs verleen die eksodus uit Egipte 'n sterk bevrydingsinslag aan die Bybel nie; die intog in Kanaän is ook 'n simboliese heenwysing na die uiteindelijke utopie. Met hierdie intog word die eerste aanduiding van 'n konkrete sosiale utopie in die Bybel aangetref. Hierdie utopiese archetype van 'n klaslose (sosialistiese) samelewing lê ten grondslag aan die eksodus uit Egipte na Kanaän:

"The main implication is that a class society would not recur in the final aeon which the messiah was to inaugurate" (Bloch, 1959b:79).

Nogtans is Bloch baie vaag en ontwykend oor die spesifieke aard van die toekomstige utopie, behalwe om sydelings daarna te verwys as 'n "New Moral World" (Bloch, 1959b:140-141). Bloch erken egter dat die Bybel geensins 'n bloudruk vir 'n sosiale utopie verskaf nie. Nogtans dui dit baie sterk op 'n eksodus in hierdie rigting en op so 'n tipe koninkryk. Die ideaal van 'n "New Moral World" kan nietemin slegs in 'n sosialistiese samelewing verwesenlik word (Bloch, 1959b:146).

Te midde hiervan skemer een waarheid vir Bloch duidelik deur, naamlik die wete dat die samelewing nie *ad infinitum* in sy teenswoordige, haglike omstandighede vasgevang is nie. Inteendeel, die samelewing beskik oor 'n kritiese, anti-statiese komponent wat die

waarheid blootlê en wat uiteindelik ook tot die bevryding en selfverwesenliking van die mens meewerk. Desondanks is daar sekere strukture in die bestaande samelewing wat stremmend op die vervulling van die mens se nog-nie inwerk, dit is op sy bevryding en selfverwesenliking. Benewens die staatsmag en die klasseverdeling beskou Bloch, net soos Marx, ook die kerk as een van die hoofakteurs wat hierdie histories-bepaalde bevryding en selfverwerkliking van die mens kniehalter:

"The church, has too readily and too long kept slaves with their nose to the ground" (Bloch, 1968:17).

Ook die kerk se gewraakte rol as 'n handperd van die staatsgesag ('n staatskerk dus) kom by Bloch onder skoot, en dan veral die kerk se gebruik om staatstrukture en -vorme onder alle omstandighede te heilig:

"For Paul as well as for Luther all government is from God be it ever so bad" (Bloch, 1968:17).

Hierdie bedeling druis reëlreg in teen die filosofiese geskiedenis en stemming in die Bybel - 'n geskiedenis en stemming wat juis spreek van 'n kritiek op die politieke staat (Bloch, 1959b:129).

Kennelik onder die invloed van Feuerbach en Marx wys Bloch daarop dat die kerk 'n regverdiging voorhou vir die verknegtende toestand waaronder die mens verkeer. Deurdat die kerk 'n mitologiese antwoord op sosiale vraagstukke bied, word die bestaande strukture, asook die staat self sodoende deur 'n veronderstelde bo-aardse gesag gelegitimeer. Insgelyks is die kerk ook vir Bloch 'n bondgenoot van die heersersklas in die samelewing en funksioneer dit as die geestelike gewete van hierdie klas. Weliswaar laat die kerk hom aan die een kant uit oor maatskaplike vraagstukke soos morele en sedelike verval, tog swyg dit aan die ander kant oor maatskaplike en strukturele toestande wat miljoene mense in armoede dwing (Bloch, 1959b:144). Ook dít is vir Bloch 'n verdere kontradiksie tussen die kerk en die Bybel. Christus se prediking het naamlik in die eerste plek 'n eskatologiese karakter; sy eskatologiese prediking geniet voorrang bo sy morele

prediking en determineer trouens laasgenoemde.¹ Ten spyte van hierdie Bybelse ordening het die kerk God – in Bloch se woorde – genasionaliseer deurdat dit die klassestruktuur wat toestande van armoede en ongeregtigheid meebring, onderskryf. In die lig hiervan bly daar vir Bloch nie veel oor behalwe om die kerk as "... a structure of compromise" te etiketteer nie (Bloch, 1959b:144).

Hierdie legitimerende rol van die kerk staan vir Bloch in skrilte kontras met die sosiale bevrydingsboodskap van die Bybel. Gevolglik kom hy tot die gevolgtrekking dat "... Church and Bible are not one and the same" (Bloch, 1968:21). Hierdie kontras tussen kerk en Bybel staan selfs skerper afgeëts in die lig van die Bybel se ideologiese aanpasbaarheid en relatiwiteit. Teenoor die onderdrukte wat 'n revolusionêre boodskap in die Bybel vind, en in besonder in Christus se leefwyse, staan die kerk en die heersersklas (per definisie die staat) wat 'n verheerliking van afhanklikheid en 'n boodskap van onderdanigheid en vertroosting daaruit voorhou. Bloch (1968:59-60) is verder oortuig dat die kerk in kapitalistiese klassesamelewings grootliks 'n ideologiese funksie vervul, dermate dat die kerklike leerstelling in dergelike samelewings as 'n ideologie geklassifiseer kan word.

Hierdie ideologiese karakter van die kerk is nie versoenbaar met die ware boodskap van die Bybel nie. Anders gestel: Die Bybelse geskiedenis is nie een van onderdanigheid en insiklikheid nie, maar eerder 'n indeks van opstandige ondertone, politieke rebellie en sosio-ekonomiese agitatie (Bloch, 1968:80). Hierdie beweerde Bybelse oproep tot opstand, rebellie en agitatie word verder aangespreek in die onderskeie godsdiensfilosofieë van Garaudy en Machovec.

1 Bloch verwys na Markus 13 as die sogenaamde "eskatologiese hoofstuk". Sonder hierdie utopiese inhoud kan Christus se bergpredikasie byvoorbeeld glad nie begryp word nie, aldus Bloch.

3.3.3 Die godsdiensfilosofie van Roger Garaudy

Die raamwerk waaruit Roger Garaudy (gebore 1913) sy neo-Marxistiese godsdiensfilosofie aanbied, kan oorsigtelik as 'n breë humanistiese gesigspunt getipeer word. Dit is 'n gesigspunt wat eerstens ingespan word om 'n moontlike inskakeling met ander denksisteme te verken, en wat tweedens ontvanklik is vir enige assimilasië van insigte wat sulke denksisteme mag bied. Meer spesifiek stel Garaudy (1967b:13) 'n herdefinisie van Marxisme voor in terme van 'n teoretiese, dog totale en militante humanisme wat 'n gemeenskaplike platform kan bied vir 'n dialoog met denkers uit ander tradisies. Om hierdie doelwit te verwesenlik, onderneem Garaudy om die Marxisme opnuut in 'n mens-beskouing te sentreer en om geleidelik die ortodokse dialektiek van natuur, denke en selfs van die samelewing prys te gee ten gunste van 'n dialektiese interaksie tussen subjek en objek.

3.3.3.1 Garaudy se filosofiese sisteem

Garaudy lanseer sy onderneming deur die Marxisme te omskryf as 'n kritiese filosofie eerder as 'n dogmatisme. Die agttiende-eeuse materialisme, voer hy aan, was kenmerkend dogmaties en was daarom nie die belangrikste filosofiese voedingsbron vir die Marxisme nie. Dié eer kom die Duitse idealisme toe soos deur Kant, Fichte en Hegel beliggaam. Om die belangrikheid van hierdie denkers ondergeskik te stel aan dié van filosowe soos Feuerbach, Diderot en Spinoza, loop onvermydelik uit op 'n dogmatisme. Die negentiende-eeuse Marxistiese materialisme was eenvoudig 'n beroep op die erkenning van die onafhanklike bestaan van die werklikheid en op die voorlopige aard van die mens se konseptuele modelle daarvan. Garaudy verwerp vervolgens die opvatting dat enige vorm van kennis absoluut is in die sin dat die huidige formulering daarvan *ad infinitum* geldig sou wees. Toegepas op die struktuur en inhoud van die Marxisme in besonder, kom die essensie van Garaudy se standpunt op die volgende neer:

"... we must not regard ourselves as possessing a truth given once and for all, definite and ready-made.

"Every attempt to imprison Marxism in a closed system of principles or laws is contrary to its very essence" (Garaudy, 1970:155).

Marxisme in sy huidige vorm is daarom slegs 'n werkhipotese en kan slegs as verheve bo ander hipoteses beskou word indien dit daarin kan slaag om al die gedeeltelike waarhede wat in ander hipoteses vervat is, te integreer. Kelly wys in hierdie verband daarop dat ofskoon sekere aspekte van Garaudy se filosofie in ooreenstemming met gebruiklike Marxistiese filosofie is, het sy onderliggende logika nietemin ten doel "... to loosen the connections between the different aspects of Marxism to enable it to incorporate the essentials of Christianity, existentialism and structuralism" (Kelly, 1982:167).

Aangesien daar geen afdoende bewys bestaan dat een filosofiese beskouing beter as 'n ander is nie en aangesien alle beskouinge 'n element van waarheid bevat, beskou Garaudy die ideale filosofie as dié een wat alle ander gesigspunte so omvattend moontlik kan inkorporeer. Openhartigheid, verdraagsaamheid en vrysinnigheid is dus kardinale deugde vir die daarstelling van so 'n alomvattende filosofie van kontemporêre denktradisies.¹ Garaudy se relativistiese konsepsie van bestaande Marxistiese kennis open die weg vir 'n pluralistiese dialektiek. Op 'n filosofiese vlak opteer Garaudy dus

1 Soos te wagte, vind Garaudy se betoog vir 'n alomvattende Marxistiese filosofie bepaald nie in alle Marxistiese kringe aanklank nie. Benewens skerp verskille met sy tyd- en landgenoot, Louis Althusser, wat 'n oënskynlik onoorbrugbare polarisasie tussen die twee denkers in die hand gewerk het, word die hoofpunte van die algemene beswaar teen Garaudy se voorgenome filosofie soos volg deur Kelly saamgevat: "Garaudy's catch-all ecumenism is a poor shadow of the conservative dialectic of Hegelian idealism. A shadow because it tries to encompass all contemporary thought; a poor one because it is entirely eclectic with little pretence of a coherent synthesis. He is grossly mistaken in regarding it as the duty of Marxism to include all of thought and culture. The use to which Marx put Hegel and Feuerbach, to choose but two, is ample evidence. In each case, he subjected them to far-reaching criticism, incorporating their ideas only to the extent that he could rework them, and synthesize them into a unified conception. On the other hand there were many other contemporaries for whom Marx had no time and no use: he wasted no effort searching for the rational kernel of Schelling or Schopenhauer, for instance" (Kelly, 1982:167-168).

vir die daarstelling van 'n Marxisme waarin die materialistiese dialektiek verbreed sal word om ook nie-materialistiese en nie-dialektiese benaderings te omvat. So 'n Marxisme behoort buigsaam genoeg te wees om met bykans enige teoretiese beginsel verenig te kan word.

Hierdie eklektiese en oorkoepelende humanisme wat Garaudy voorstel, noop hom uiteraard tot 'n dialoog met nie-Marxistiese tradisies, meer spesifiek met die Christendom. Uiteindelik neem Garaudy (1972) se visie dan ook die vorm van 'n "Christelike Marxisme" aan. Alvorens die uitkoms van hierdie dialoog met die Christendom van nader ontleed word, word enkele aspekte van Garaudy se mensbeskouing wat verhelderend op sy godsdiensbeskouing mag inwerk, in behandeling geneem.

3.3.3.2 Garaudy se mensbeskouing

Die humanistiese etiek wat Garaudy na vore wil bring by wyse van 'n dialoog tussen die Christendom en die Marxisme, is een waarvan hy die kern soos volg formuleer:

"When we ask ourselves what we must do if we are to act rightly, we are not seeking to conform to a preexisting law or to a being that is already 'given': we are asking ourselves what must be brought into existence which is not yet existing.

"This ethic, which is history in process of being made, a specifically human history and one whose scenario has not been written by any God or any fate, nor by any abstract dialectic ... - this ethic is the continued creation of man by man.

"At no moment is this creation arbitrary, and at no moment is it determined. Man is totally responsible for becoming not what he is but what he is not yet and what is nowhere set down; ..." (Garaudy, 1970:77 - beklemtoning toegevoeg).

Uit hierdie formulering spreek dit duidelik dat daar volgens Garaudy slegs een sekerheid is, naamlik dat die mens altyd meer is as die som van die omstandighede wat sy ontwikkeling bepaal; dat hy met ander woorde sy eie geskiedenis maak. Maar selfs indien die omstandighede waaronder die mens sy geskiedenis maak, nog steeds deur die verlede bepaal sou word, bly die mens nogtans alleen ten volle verantwoordelik vir hierdie geskiedenis (Garaudy, 1974:24). Ongeag dus of hy 'n Marxis of 'n Christen is, die mens kan nie daarvan ontkom dat sy bestaan enkel en alleen in die geskiedenis afspeel nie. Gedagtig daaraan dat hierdie geskiedenis 'n nooit voltooiende proses is, volg dit dat die mens selfs die geringste politieke verantwoordelikheid vir die hede en die toekoms nie mag vermy nie.

'n Sleutelterm in Garaudy se mensbeskouing is die begrip *transendensie*. Volgens hom is transendensie die fundamentele kenmerk van die mens. Dit beteken dat die mens hom dáárin van alle ander lewende wesens onderskei dat hy kreatief nuwe strukture tot stand kan bring. Hy is dus nie in 'n kringloop van immer herhalende gedragspatrone vasgevang nie, maar kan die bestaande werklikheid deurbreek (Garaudy, 1974:25-30). Transendensie noop die mens gevolglik om homself toenemend van die bestaande werklikheid of *status quo* te distansieer. Die mens moet toenemend weier om hom neer te lê by die *status quo*, by die gangbare strukture. Transendensie gaan immers daarom dat die mens *toekomsgerig* is; hy moet met ander woorde dink en doen vanuit die "new tomorrow" (Garaudy, 1974:26). In navolging van Marx en Bloch bepleit Garaudy met hierdie betoog duidelik die totstandkoming van 'n nuwe mens. Sou hy egter met die *status quo* verlief neem, dan onderwerp die mens hom aan 'n slawemoreel en verkrag hy sy outentieke menslikheid. Omdat die mens hierdie ontkenning van die bestaande werklikheid aktief moet beoefen, bestaan daar 'n noue samehang tussen transendensie en *revolusie*. Transendensie en *revolusie* het daarom nie slegs betrekking op die bestaande werklikheid nie, maar ook op die bestaande mens. Hieroor laat Garaudy hom soos volg uit:

"Today, a revolution cannot be defined simply in terms of changing structures; it must include changing men ... The

only authentic revolution is one that will permit everyone to begin to live richer, more creative lives" (Garaudy, 1972:61).

Hierdie wesenlike opdrag aan die mens om telkens en voortdurend die bestaande werklikheid te deurbreek, hang saam met 'n verdere aspek van die menslike bestaan. Garaudy omskryf dit soos volg:

"Nichts, was geschichtlich verwirklicht worden ist, kann als letzter Sinn und Zweck angesehen werden" (Garaudy, 1974:31).

Daarmee bedoel hy dat die mens vanuit die kategorie van **hoop** moet lewe, dit wil sê vanuit die verwagting van die "new tomorrow". Die mens mag nie sy eie lewe óf die geskiedenis tot die hede of die verlede herlei nie, maar hy moet dit skik na dit wat die toekoms inhou. Net soos by Bloch is die mens dus ook by Garaudy **futuristies georiënteerd**. Tog is die toekoms, nes die bestaande werklikheid, nooit 'n afgeronde of voltooide werklikheid nie: "... man will always be capable of an always greater future" (Garaudy, 1967a:79). Elders haal Garaudy ook hierdie gedagte op:

"Gleich aus welcher Lehrtradition wir auch stammen, ob wir zum Beispiel Christen sind oder Marxisten, wir können uns nicht mehr als Funktionäre des Absoluten verstehen: Wir sind nicht die Wortführer irgendeiner fertigen, definitiven Wahrheit. So wenig die Welt eine bereits abgeschlossene Wirklichkeit ist, so wenig läuft die Zukunft nach einem fertig geschriebenen Szenarium ab, und wir können deshalb nicht mehr das Privileg beanspruchen, davon vorher schon Kenntnis zu haben" (Garaudy, 1974:24).

So gesien, kan die mens nooit 'n verteenwoordiger van die een of ander vasgestelde of voltooide waarheid wees nie. Alles wat histories verwerf is, is volkome relatief en kan daarom nie as laaste sin en doel beskou word nie. Insgelyks is die kommunisme daarom ook nie

die einde nie, maar eerder die begin van die mens se geskiedenis (Garaudy, 1974:36).

Hierdie aspek van transendensie en daarmee gepaardgaande die openheid van die mens ten opsigte van die nuwe toekoms, vorm die horison waarteen Garaudy se godsdiensbeskouing geles moet word.

3.3.3.3 Garaudy se godsdiensbeskouing

Nie slegs die mens nie, maar ook godsdiens vind by Garaudy 'n historiese betekenis om sodoende vanuit 'n naderende, altyd veranderende toekomsbeskouing gerelativeer te word. Soos die essensie van die mens op die toekoms afgestem is, so is die Christendom eweneens 'n "... religion of becoming, of history, of self-transcendence, of the future" (Garaudy, 1967a:13). Breër gesien, beteken dit dat alles vanuit die oogpunt van godsdiens (i.c. die Christendom) as 'n "tentatiewe stremming" bestaan; enigiets is slegs begryplik in terme van wat nog móét wees. Met hierdie aanname as basis agiteer Garaudy vir groter samewerking tussen Christene en Marxiste, aangesien beide denktradisies na sy mening inherent revolusionêr is. Aan hierdie twee aspekte in Garaudy se godsdiensbeskouing, naamlik die samehang tussen Christendom en Marxisme, asook die revolusionêre karakter van die Christendom, word vervolgens verdere aandag gegee.

(i) Die samehang tussen Christendom en Marxisme

Garaudy glo dat 'n ware Christendom versoenbaar is met outentieke Marxisme in dié sin dat beide denktradisies in 'n dialektiek van moontlikheid gefundeer is. Beide (in hulle suiwer of onvervalste vorm) verwerp 'n dogmatiese en positivistiese benadering tot die werklikheid, dit wil sê die neiging om dit wat ís, te regverdig en te onderskryf en sodoende dit wat kán wees, oor die hoof te sien. Tog meen Garaudy (1972:73) dat nòg die Christendom, nòg die Marxisme tot dusver hulle onderskeie beloftes gestand kon doen. In hierdie opsig verkeer die Christendom en die Marxisme beide in 'n krisis. Hierdie

krisis word verdiep vir sover die Christendom die voortreflikheid verkondig van 'n strukturele orde wat deur God beskik is en 'n beroep op die mens doen om hierdie orde te erken en te aanvaar. Sodoende ontnem dit die mens van die verantwoordelikheid vir die skepping van sy eie geskiedenis. Dieselfde kan egter van die Marxisme gesê word. Indien die Marxisme deur materialisme en positivisme gedomineer word, kan dit die mens nie toelaat om sy lot te ontsnap en die bewerker van sy eie geskiedenis te word nie (Garaudy, 1972:73).

Garaudy sien egter in die ontwikkeling van 'n **revolusionêre koalisie of dialoog** tussen die Christendom en Marxisme 'n uitweg uit hierdie krisis. Ten grondslag aan so 'n koalisie lê Garaudy (1972:88) se betoog dat die revolusionêr kennis moet neem van die primêre plek wat **geloof** in sy handeling inneem. Verder is dit vir Garaudy belangrik om in gedagte te hou dat **ateïsme** en historiese materialisme **nie**, soos dikwels aanvaar word, die noodsaaklike basis van revolusionêre handeling uitmaak nie. Om die historiese valsheid van hierdie opvatting te illustreer, tref Garaudy (1970:106) 'n onderskeid tussen Marxistiese ateïsme en vroeë vorme van ateïsme.

Binne die Marxisme, sê Garaudy, is ateïsme 'n produk van humanisme en dus 'n aspek van die stryd teen dogmatisme. Dit is die vernaamste eienskap wat Marxistiese ateïsme van vroeë ateïstiese vorme onderskei. Hierdie vroeë ateïstiese vorme van die agttiende en negentiende eeue was onderskeidelik essensieel **polities** en **wetenskaplik** van aard. Hieroor laat Garaudy hom soos volg uit:

"Eighteenth-century atheism is essentially political. In their unavoidable fight against the social and political institutions inherited from the past, the materialist philosophers and the Encyclopaedists came up against a Church which was at that time an aspect of the State and which sanctioned despotism by 'divine right'. Their struggle against religion was a struggle to win freedom from tyranny.

"Nineteenth-century atheism (apart from Marxism) was on the whole 'scientist'. It opposed religious ideology as being a prescientific or non-scientific explanation of the world. This atheism, too, played a positive part by driving from the field all the attempts to contain God in the provisional insufficiencies of knowledge, all the superstitions that nourish the appetite for mystery, the readiness to accept men's impotence and welcome the miraculous" (Garaudy, 1970:106-107).

Daarteenoor is Marxistiese of twintigste-eeuse ateïsme vir Garaudy inherent **humanisties**. Hierdie vorm van ateïsme vertrek nie vanuit 'n negasie nie, maar vanuit 'n **bevestiging**. Dit bevestig naamlik die outonomie van die mens en verwerp gevolglik enige poging om die mens van sy kreatiewe vermoë te ontnem.

Daar bestaan vir Garaudy (1970:108) min twyfel dat Marxistiese ateïsme die erfgenaam is van die stryd wat om die bevryding van die mens en sy denke deur die agttiende- en negentiende-eeuse ateïsme gevoer is. Wat die twintigste-eeuse Marxistiese ateïsme spesifiek kenmerk, is die feit dat dit, anders as sy voorgangers, nie **godsdiens** **redukeer tot slegs 'n gefabriseerde leuen van despote of tot 'n bloot onkundige illusie** nie. Ter staving van sy argument noem Garaudy (1970:108) dat Marx godsdiens enersyds as 'n **refleksie** van die mens se sosiale ellende sien, maar dit andersyds in dieselfde sin ook as 'n **protes** teen sy ellende beskou.¹ Vir sover dit as 'n refleksie van die mens se onmag en ellende fungeer, word godsdiens gesien as 'n ideologie wat die bestaande werklikheid verklaar en regverdig.² Sodoende word die onderdruktes via die godsdiens geleer dat die bestaande strukture deur God beskik is en dat hulle as gehoorsame en onderdanige volgelinge hulself by dié orde moet neerlê. Vandaar Marx se kritiek: "Godsdiens is die opium van die volk."³

1 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

2 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

3 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

Saam met die element van refleksie gaan egter ook dié van protes. Vir Garaudy (1970:109) is protes daardie komponent van godsdiens uit hoofde waarvan dit nie gewoon 'n ideologie is nie, maar bowenal 'n wyse van handeling. Hy sien godsdiens dus nie slegs as 'n ideologie nie, maar ook as 'n geloof, 'n middel om die sosiale werklikheid te konfronteer en daarbinne op te tree. Om te verduidelik wat hy met godsdiens as 'n geloof bedoel, leun Garaudy (1970:109; 1972:88) weer eens aan teen enkele aspekte in die metodologie van Marx. Marx kritiseer godsdiens nie metafisies nie, maar histories. In teenstelling met die agttiende-eeuse Franse atëiste, kritiseer Marx nie godsdiens slegs as 'n ideologie nie, maar ook as 'n vervreemdingsproposisie wat hy (Marx) dan met 'n revolusionêre proposisie opponeer. Marx se atëisme is gevolglik nie metafisies nie, maar metodologies. Garaudy noem dat baie Christene hierdie radikale beskouing van Marx as een van die belangrikste komponente by hulle geloof integreer, "... because they are aware that 'methodological atheism' may be the best defence of God's honour" (Garaudy, 1972:88).

(ii) Die revolusionêre karakter van godsdiens

Teen hierdie agtergrond poog die twintigste-eeuse Marxisme om, met inagneming van eiesoortige historiese omstandighede, tot 'n waarde-bepaling te kom van geloof as 'n positiewe en progressiewe funksie van revolusionêre handeling. Dit bring onder andere mee dat selfs indien Marx se opium-tese aan 'n onbetwiste historiese en selfs kontemporêre bedeling sou beantwoord, die Marxistiese godsdiens-filosofie nogtans nie tot hierdie tese alleen verskraal kan word nie (Garaudy, 1970:109). Om dus te beweer dat godsdiens as sodanig te alle tye die mens van handeling, arbeid en stryd vervreem, is volgens Garaudy 'n flagrante weerspreking van die historiese werklikheid. Die vatbare alternatief vir 'n godsdiens wat die opium van die volk is, is daarom ook nie 'n sogenaamde positiewe atëisme nie, want positivisme is ten diepste nie slegs 'n wêreld sonder God nie, maar ook 'n wêreld sonder die mens. Die ware alternatief vir 'n "opium-godsdiens" vind Garaudy eerder in "... a militant and creative faith to which the real is not only what is but includes all

the future possibilities that appear impossible to one who does not have the ability to hope" (Garaudy, 1972:95 - beklemtoning toegevoeg).

Die essensiële grondslag van alle bestaande vorme van Marxisme lê vir Garaudy in hierdie "ability to hope" opgesluit.¹ Ofskoon hy dit nie pertinent so formuleer nie, is dit tog duidelik dat Garaudy in **geloof**, dit wil sê in "the ability to hope", die verlangde skakel vir 'n moontlike dialoog tussen die Christendom en die Marxisme vind. Dit kom veral duidelik na vore in sy uitsprake rondom die verwagte sosialistiese revolusie. Vir Garaudy (1972:95) is revolusie in die eerste plek nie 'n wetenskap, 'n filosofie of 'n ideologie nie; soos geloof is dit 'n wyse van **handeling**. 'n Revolutionêr besluit ook nie op dié optrede bloot omdat hy ongelukkig voel oor sy ellende, of omdat iemand die noodsaaklikheid van sosialisme vir hom "wetenskaplik" uitgelê het nie. Weliswaar is 'n persoonlike ervaring van ellende en 'n aanleg vir wetenskaplike denke baie nuttig vir 'n revolutionêr, maar nòg sy ellende, nòg sy wetenskaplike oortuiging kwalifiseer hom as 'n revolutionêr. 'n Verdere komponent, naamlik **geloof**, is onontbeerlik in die mondering van 'n revolutionêr. Sonder die dinamika en potensiaal van geloof kan geen revolutionêre handeling vir Garaudy realiseer nie. Hy verduidelik:

"At the genesis of all revolutionary action lies an act of faith: the certainty that the world can be transformed, that man has the power to create something new, and that each of us is personally responsible for this transformation" (Garaudy, 1972:95).

Hiermee word 'n nuwe dimensie binne die Marxisme betree wat alle opvattinge en uitsprake wat slegs met die ortodokse godsdienskritiek verweef is, finaal deurbreek. Onder meer is die implikasie

1 Die ooreenkoms met Bloch se "principle of hope" val onmiddellik op. (Vgl. 3.3.2.1, p. 63; 3.3.2.2, p. 66.) Garaudy (1972:95) gee dan ook alle krediet aan Bloch vir die herontdekking van die Marxisme se essensiële grondslag, naamlik hoop of geloof.

van Garaudy (1972:96) se betoog dat geloof nie berusting en onderwerping (aan die wil van God) beteken nie, maar juis ongeduld en konflik met die bestaande sosiaal-historiese werklikheid. Trouens, geloof moet deel hê aan die stryd om 'n nuwe wêreld; dit moet betrek word by die sosiale en politieke geskiedenis van hierdie wêreld. Geloof moet ook nie die sosiaal-provokatiewe inhoud van Christus se boodskap versluier, individualiseer en privatiseer nie, maar moet sigself met die samelewing en met die veranderende revolusionêre kragte binne die samelewing identifiseer. Sodoende moet geloof een word met die sosio-politieke utopias, met die beloftes van 'n universele vrede en ekonomiese geregtigheid.

In 'n kommentaar op Garaudy se betoog noem Metz (1967:124) dat dit nie gesien moet word as 'n twyfelagtige betrekking van politieke aktiwiteit by die teologie nie, maar eerder as 'n beroep op die sosiale verantwoordelikheid van godsdiens teenoor sy kritiese funksie in die samelewing. Hy verduidelik dit soos volg:

"It is only by being aware of their public responsibility that faith and Church can undertake their critical function in society. Only in this way does the Church avoid becoming a mere ideological superstructure over a particular existing order of society. Only in this way does she avoid becoming a pleasant travesty of pure power-politics. Only in this way of course does she also avoid becoming the 'last religion' of our completely secularized society: a religion entrusted indeed with certain therapeutic function for the individual, but no longer with any power to criticize society" (Metz, 1967:125).

Die mens kan en mag nooit in die bestaande werklikheid en strukture berus nie. Geloof is daarom in wese nooit 'n regverdiging van die bestaande geskiedenis nie, maar die blootlegging van nuwe geskiedenis (Garaudy, 1972:96). Dit is die oortuiging dat dit moontlik is om 'n kwalitatief nuwe toekoms te skep, maar dan "... only if we identify ourselves with those who are the most naked and downtrodden, only if we tie our fate to theirs to the point that it is impossible to conceive

any real victory but theirs" (Garaudy, 1972:97-98). Vanuit hierdie perspektief blyk dit dat die Christendom gewis nie revolusionêre optredes buite rekening mag laat nie. Trouens, die totale aard en wesenlike struktuur van die Christendom vra juis vir 'n **militante lewenshouding**, een met 'n visie op die toekoms en die skepping daarvan (Garaudy, 1967a:46). Hierdie opvatting rakende die Christendom as 'n militante "geloofshandeling" en die gepaardgaande herwaardering van die sosiale werklikheid is volgens Garaudy by uitstek die antwoord op die verhoudingsprobleem tussen die Christendom en die samelewing. Vervolgens word Garaudy se voorstelling van hierdie verhouding van nader belig.

3.3.3.4 Garaudy se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek

Deurdat die aksent op menslike handeling geplaas word, het baie Christene teruggekeer na wat Garaudy (1967a:47) beskryf as 'n "primitiewe Christendom". Ontnugter deur die kerk se eeuelange **Konstantynse tradisie**,¹ beywer baie Christene hul tans vir 'n herwaardering van die sogenaamde **apokaliptiese tradisie**² eie aan die primitiewe Christendom. Die hele geskiedenis van die kerk word deur hierdie interne dialektiek tussen sy Konstantynse en apokaliptiese tradisies gekenmerk, aldus Garaudy (1967a:48). Kortliks beteken dit 'n inherente teenstelling tussen, aan die een kant, die Konstantynse tradisie met sy regverdigingsbeleid ten opsigte van die staat en die heersersklas en, aan die ander kant, die apokaliptiese tradisie met sy aksent op die triomf van die Mens-God en sy poging om die verwagte apokalips in 'n historiese werklikheid om te skakel. Teenoor die Konstantynse tradisie se heiliging van alle vorme van klassedominasie staan die talle historiese rebellies en ketterye onder die vaandel

1 Die Konstantynse tradisie word gekenmerk deur 'n noue verbintenis tussen die kerk en die heersersklas/staatsgesag (Garaudy, 1967a:47).

2 Die apokaliptiese tradisie was eie aan 'n tydperk toe die Christendom as 'n slawegodsdiens gekenmerk was, dit wil sê, as 'n protes - hoe gering ook al - teen die gevestigde orde en 'n gepaardgaande hoop op die koms van die **aardse** koninkryk naas dié van die hemel. Dit was 'n tydperk voordat die Christendom tot 'n ideologie van imperiale regverdiging en onderwerping verval het (Garaudy, 1967a:47).

van die apokaliptiese tradisie opgeteken. Garaudy (1967a:48) oordeel dan ook dat die apokaliptiese tradisie toenemend ten koste van die Konstantynse tradisie veld wen.

Vanaf hierdie apokaliptiese tradisie as platform agiteer Garaudy vir 'n revolusionêre dialoog tussen die Christendom en die Marxisme. Om verskeie redes leen die Konstantynse tradisie sigself nie tot so 'n dialoog nie. Garaudy verduidelik:

"A theology which is frantically bound to conceptions of the world which have been outdated for ten or twenty centuries has not meaning for us.

"A theology bound to the justification of established disorder, to the ruling classes and their privileges, also makes dialogue impossible. Relations with it can only occur on the level of our political struggle against the forces of the past with which it makes common cause" (Garaudy, 1967a:53).

Die parameter vir die vitaliteit van die Christendom lê vir Garaudy in die Christendom se houding teenoor die vooruitgang van die wetenskap en teenoor die ontplooiing van 'n nuwe samelewing. Op stuk van sake is dit slegs in 'n totaal nuwe samelewing waarin die Christendom se verhewe ideaal van liefde kan realiseer. Onder elke historiese stelsel van klassedominasie is hierdie verhewe ideaal van liefde egter deur die heersersklas en sy geestelike agente verskraal tot 'n hemelse beloning vir die aardse ellendes en knegskappe. Die belofte van 'n "eenheid in Christus" dien op soortgelyke wyse as 'n alibi om enige rebellie deur die onderdruktes te ontlont (Garaudy, 1967a:75). Slegs in die kommunistiese samelewing sal die ware toestande geskep word waaronder liefde nie bloot 'n belofte of morele wet sal wees nie, maar die gemeenskaplike doelwit van die hele samelewing. Wanneer 'n Christen dus verklaar dat die kapitalisme 'n onmenslike regime en die

vyand van die mens is, lê hy daarmee 'n stewige grondslag vir dialoog met die Marxisme (Garaudy, 1967a:76).¹

Garaudy beklemtoon dat die Marxisme nie godsdiens as sodanig verwerp nie, maar slegs daardie vorm(e) van godsdiens wat kragte met die kontrarevolusie saamsnoer. Desondanks twyfel baie Marxiste of die kerk inderdaad kommunisme verwerp vanweë – soos dikwels deur die kerk voorgegee word – die vermeende **ateïstiese** karakter daarvan. Die vermoede bestaan eerder dat die kerk kommunisme verwerp omdat laasgenoemde **revolutionêr** is, en dus nie soseer omdat dit ateïsties sou wees nie. Geen betekenisvolle dialoog tussen die Christendom en die Marxisme is dus moontlik "... until being a Christian does not necessarily mean being a defender of the established order" (Garaudy, 1970:152). Meer spesifiek beteken dit vir Garaudy dat Christene 'n ommekeer in hulle houding teenoor die sosiale werklikheid moet aanbring. Alleen dan kan Christene en Marxiste 'n platform deel wat rus op die gemeenskaplike hoop inherent aan beide denktradisies: die opbou van 'n toekoms sonder om enigiets van die erfenis van menslike waardes te verbeur wat die Christendom die afgelope tweeduisend jaar bevorder het.

Dit is juis die Christendom se lang en ryk geskiedenis van menslike waardes wat Milan Machovec ontgin met sy relativisering van Marx se godsdiensfilosofie in 'n poging om daardeur die Marxisme se eie humanistiese erfenis te verryk. Vervolgens word Machovec, as derde en laaste verteenwoordiger van die neo-Marxisme in hierdie studie, se beoordeling van die Christelike godsdiens in behandeling geneem.

1 Met hierdie argument loop Garaudy natuurlik gevaar om verstrikt te raak in wat Haan na verwys as "die implisiete gebruik van 'n sillogisme". Haan verduidelik hierdie deduksiefout, wat dikwels kenmerkend van Marxiste in hierdie denkrigting is, soos volg:
 "(a) There are Christians who denounce the total apostasy of capitalism as a human-built (and not 'natural') economic system;
 (b) Marxism is also rejecting capitalism; therefore
 (c) Christians denouncing capitalism should be considered as fellow-Marxists (of all kinds!) and hence as inconsistently serving revolutionary and atheistic goals" (Haan, 1981:111-112).

3.3.4 Die godsdiensfilosofie van Milan Machovec

Milan Machovec (gebore 1923) se filosofie is 'n voorgenome poging om 'n twintigste-eeuse interpretasie van Karl Marx se filosofie te bewerk. Daarmee hoop Machovec om die Marxisme te rehabiliteer sodat dit weer 'n inspirerende en aktuele filosofie kan word wat moderne Marxiste uit hulle oppervlakkige teoretisering kan ruk. In hierdie onderneming word Machovec se filosofie gekenmerk deur voortdurende klemverskuiwings, herbesinning en selfs repudiëring van sy vroeëre denke en interpretasies van Marx se denke. Rossouw (1985:75) noem dat hierdie klemverskuiwings, herbesinning en repudiëring in noue verband staan met Machovec se betrokkenheid by die internasionale dialoë tussen Christene en Marxiste gedurende die sestigerjare in Oos-Europa en by name dié in Tsjeggo-Slowakye. Hierdie internasionale dialoë tussen Christene en Marxiste is van deurslaggewende belang by 'n interpretasie van Machovec se filosofie. Terwyl Machovec se denke aan die een kant sterk beïnvloed is deur sy betrokkenheid by die dialoë, verskaf die dialoë aan die ander kant die begripsleutel tot die ontsluiting van Machovec se filosofiese onderneming.

Vanweë 'n wedersydse gesindheidsverandering onder Marxiste en Christene gedurende die jare 1960 tot 1970 het die eerste dialoog-geleenthede hul in die sestigerjare voorgedoen (Koschel, 1982:1). Aanvanklik het dit die vorm van akademiese besprekings aangeneem, waarna dit tot 'n reeks openbare dialoë tussen 1964 en 1967 in Tsjeggo-Slowakye ontwikkel het. Ofskoon Machovec as die mees uitstaande denker van hierdie dialoë beskou word, het ander leidende Europese Marxiste in die persone van Roger Garaudy, Ernst Bloch, Lucio Lombardo-Radice en Konrad Farnet, ook prominent gefigureer (Machovec, 1972:217). Die reeks dialoë is hoofsaaklik deur interne politieke ontwikkelinge in Tsjeggo-Slowakye beëindig, by uitstek die Russiese inval gedurende Augustus 1968.

3.3.4.1 Machovec se filosofiese sisteem

Machovec se betrokkenheid by bogenoemde dialoë word voorafgegaan deur sy verset teen die beweerde dogmatisering waarin die Marxisme verval het. Marxisme het sy karakter en doel as 'n lewenskragtige filosofie verloor en is tot 'n formele sisteem van **politieke en ekonomiese wetmatighede** verskraal. Hierdeur is die Marxisme in sy kern, naamlik sy radikale humanisme aangetas, sodat die Marxisme as filosofie self ook vervreemding ten prooi geval het.

Machovec se kritiek op die kontemporêre Marxisme gaan gepaard met 'n toekomsvisie waardeur hy die taak van die Marxisme in hierdie vervreemde situasie omlin. Die belangrikste opdrag aan denkers in die huidige situasie van vervreemde Marxisme is om die Marxisme te **herinterpreteer** en te **verlewendig** tot 'n relevante en aktuele filosofie van die hede. Hierdie opdrag vra vir 'n filosofie wat nie net die sosio-politieke stelsel nie, maar ook die **mens** in sy totale bestaans-werklikheid aanspreek (Machovec, 1963:80-84). Machovec sien verder in 'n ontginning en realisering van die **positiewe humanistiese insigte** van die Christendom die enigste oplossing vir die huidige dehumaniserende situasie van die Marxisme. Met hierdie standpunt skaar Machovec hom by Bloch, Garaudy en ander neo-Marxiste wat die ortodokse Marxistiese leerstelling repudieer by wyse van 'n herwaardering van godsdiens. Koschel merk in hierdie verband op:

"Heute wissen Marxisten wie Gardavsky, Garaudy, Kolakowski, besonders aber Machovec und Bloch, dass sie das Christentum nicht richtig sehen können, wenn sie nicht den Stand der historisch-kritischen Forschung berücksichtigen, d.h. dass sie auch Fragen zu Jesus stellen und Antwort suchen müssen" (Koschel, 1982:18).

Juis vanweë sy simpatie met sekere etiese aspekte van die Christendom probeer Machovec aantoon dat die Marxisme nie 'n **eksklusiewe sisteem** is nie, maar dat dit 'n ontvanklikheid vir ander perspektiewe het. In hierdie onderneming waarsku hy teen 'n verabsolutering van die Marxistiese filosofie en van Marx in besonder. Marx se kritiek op die

godsdienstryk van die agttiende en negentiende eeu moet binne 'n tyd- en plekgebonde konteks gesien word; sy opvattinge oor godsdienste kan nie *ad infinitum* oorgedra word nie. Net soos Marx sy tyd histories-krities beskou het, moet sy denke self ook beoordeel word. Machovec stel dit duidelik dat Marx nie sektaries verhef moet word nie, maar dat hy vertolk moet word teen die agtergrond van die humanistiese tradisie waarin hy staan - 'n tradisie wat nog steeds voortgaan en steeds verder ontwikkel moet word. Omdat die Marxisme 'n uitvloeisel van die klassieke humanisme is, streef dit na die hoogste welsyn van die mens. Machovec sê:

"We are convinced that Marxism is a logical continuation from the point where Feuerbach left off ... For a Marxist the only question is man and human society: not only man as such, or 'the idea man', but the real destiny of living human beings and the struggle to make their living conditions more human" (Machovec, 1963:81).

In hierdie streeke na die realisering van humanisme volg die Marxisme 'n tweërlei benadering. Eensyds is dit bereid om in samewerking met ander tradisies te stry vir 'n hoër humanisme. Andersyds lewer die Marxisme ook vanuit sy eie wetenskaplike benadering kritiek op alle ander bestaande humanistiese tradisies.

Sy onderneming om die Marxisme te verlewendig en te verryk en sy gepaardgaande toenadering tot die Christendom as 'n vennoot in hierdie onderneming, beteken geensins vir Machovec 'n aksentverskuiwing in sy persoonlike wêreldbeskouing nie. Op stuk van sake gaan dit steeds om die mens, om sy hoogste welsyn en selfverwesenliking. Machovec laat hieroor geen twyfel bestaan nie:

"Um eine Weltanschauung ... geht es hier überhaupt nicht. Es geht jedoch um, den Menschen selbst, um seine Zukunft und um seine Gegenwart ..." (in Koschel, 1982:89).

Machovec laat hieruit ondubbelsinnig blyk dat hy ook in die Christendom haalbare ontologiese aspekte vind. Gevolglik verwerp hy

nie die Christelike ontologie nie; hy herinterpreteer dit vanuit 'n antropologiese raamwerk. Sodoende behou Machovec sy selferkende Marxistiese sentiment. Dit beteken onder meer dat sy metodologiese onderneming op dié van Marx geskoei is, wat wesenlik vir Machovec daarin bestaan "... dass alle gesellschaftlichen Ideen, einschliesslich der religiösen nicht isoliert untersucht werden, sondern als Bestandteil der konkreten Totalität der menschlichen Gesellschaft, in deren Umbrüchen sozial-ökonomische Gegensätze eine grundlegende Rolle spielen" (in Koschel, 1982:89).

Kennelik maak Machovec sy filosofie op 'n dialoog tussen die Christendom en die Marxisme staan, met die uiteindelijke oogmerk om die humanistiese etiek van die Marxisme tot sy volle potensiaal te voer. Alvorens daar verder op die dialogiese verhouding tussen die Christendom en die Marxisme by Machovec ingegaan word, word enkele aspekte van sy mensbeskouing as vertrekpunt toegelig.

3.3.4.2 Machovec se mensbeskouing

Machovec (1964:167) formuleer sy mensbeskouing binne die raamwerk van 'n humanistiese perspektief. Hy vind dan ook die antwoord op die sin van die menslike bestaan in die humanistiese lewensbeskouing.

Die soeke na 'n antwoord op die vraag na die aard van die mens word vir Machovec voorafgegaan deur die volle ontwikkeling van die mens se vermoëns, talente en bekwaamhede. Hierdie eienskappe kan alleen ten volle in die skepping van 'n kommunistiese samelewing realiseer. Machovec laat hom duidelik hieroor uit:

"We cannot find an answer [to the question, 'Who is man?'] by speculation, but by striving for a deeper and fuller expression of the life of millions of human beings. We Marxists understand the struggle for communism as a struggle, on the one hand, for the maximum development of man's scientific and productive powers and abilities and, on the other, for maximum recognition of each individual

and the harmonious development of his emotional and intellectual faculties. The meaning and aim of all our efforts is man, not only his well-being but especially the complete fulfilment of his life. We see the solution of this historical riddle, of this question, 'Who is man?', in the establishment of a communist society, which means in the full deployment of all human powers and faculties" (Machovec, 1963:81).

Vir Machovec behels hierdie humanistiese doelstelling uiteraard dat die mens homsêlf, en nie God nie, in alles moet vooropstel. Die rede hiervoor vind Machovec in die humanisme se strewe na die soewereiniteit van die gesekulariseerde en geëmansipeerde mens. Boonop bestaan daar spanning tussen die humanisme en die bestaande, verdrukkende samelewingstelsels. Die humanisme beveg immers die verdingliking en die selfvervreemding van die mens (Machovec, 1964:167).

Binne die humanisme het die mens homself as ideaal, waarmee implisiet gesê word dat die mens nie "voltooid" is nie, dat hy nog nie "ten volle" bestaan nie. Die ideaal waarna die humanisme streef, word dienooreenkomstig ook beskryf as "volheid van die lewe", as "totale menswees", en so meer. Hiermee wil Machovec in werklikheid sê dat die toekoms in die hande van die mens is. Die mens beskik oor die moontlikheid om persoonlik betrokke te raak in die strewe na kommunisme, of soos Machovec dit stel: "... wir können das Risiko auf uns nehmen und kommunistisch leben" (Machovec, 1964:166). Dit berus uitsluitlik by die mens of hy van hierdie geleentheid gebruik gaan maak.

Gepaardgaande met die mens se outonome beheer oor die toekoms is sy vermoë om die potensiaal van elke oomblik ten volle te benut. Die mens is ten volle bewus dat sy bestaan histories en oor tyd afspeel. Hierdie wete voorsien die basis vir sy vermoë om die toekoms te ken en te evalueer en om sodoende betekenis aan gebeurtenisse te gee. Hierdie vermoë van die mens hou egter ook 'n gevaar in. Machovec verduidelik:

"... man can understand his present simply as a means and so rest satisfied with the present in all its impoverishment, mediocrity, emptiness - with only the haziest expectation of a change in the future. Man becomes accustomed to fight not for life but for mere survival - deep and genuine happiness seems to be merely a promise, yet the present is decided by overwhelmingly pitiful means" (Machovec, 1972:94).

Wanneer die voorafgaande houding die basis van die mens se ganse lewensbeskouing word, ontaard dit in die grootste fout wat die mens kan begaan, aangesien hy dan sy rug op die uitdaging van die toekoms keer. Dog, die werklike probleem bestaan nie in 'n keuse tussen die toekomstige en die teenswoordige werklikheid nie:

"Das Problem besteht darin, wie zwischen diesen scheinbaren Gegensätzen von Gegenwart und Zukunft ein Ausgleich gefunden werden kann" (Machovec, 1964:87).

Hierdie vergelyking tussen toekoms en hede bestaan vir Machovec daarin dat die mens net na die toekoms kan strewe in die hede, dit wil sê wanneer die mens na die vervulling van die toekoms in sy eie teenswoordige bestaan soek. Die mens moet die toekoms "vom Himmel auf die Erde holen", en dit by die lewe van elke menslike individu betrek. Inderdaad kan die mens "mehr Mensch" wees en wel deur eie toedoen en inspanning. Machovec stel dit ook anders:

"Niemand zwingt dich schliesslich, niedrig, gemein, feig, egoistisch - verdinglicht, würden wir heute sagen - zu leben. Auch wenn die 'Umstände' des Lebens, auch wenn die 'Verhältnisse', die 'Zeit', die persönliche Schwäche oder die schlaue Berechnung dazu verführen, hat man letztlich immer die Möglichkeit, sich 'emporzuheben', 'anders zu sein', ..." (in Koschel, 1982:144).

Hiervolgens kan 'n abstrakte toekomsbegrip, sonder dat volkome menswording in die bestaande orde daarby ingesluit word, maklik tot

die opvatting lei wat God of die Absolute Gees onder ortodokse godsdienskritici ingeneem het: 'n drogbeeld wat miljoene lydendes aan hom onderwerp (Machovec, 1964:87). Deurdat Machovec egter die mens se toekomsdimensie by sy bestaande werklikheid inkapsel, verkry die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n nuwe hermeneutiek: Christus word nòg as die uitsluitlike domein van die filosofie, nòg as dié van godsdiens gesien. Net soos die denke van Marx, werk ook dié van Christus in die geskiedenis van die mens in en ontvou daar verder deur die aanvulling van nuwe verdiepende en verrykende idees. Enkele nadere besonderhede rakende hierdie aspek word vervolgens behandel.

3.3.4.3 Machovec se godsdiensbeskouing

Machovec se godsdiensbeskouing vertoon twee duidelike inslae, naamlik die pleidooi wat hy lewer vir 'n dialoog tussen die Christendom en die Marxisme, enersyds, en die herwaardering wat hy aan die Christelike godsdiens verleen, andersyds. Ofskoon hierdie twee aspekte in sy godsdiensbeskouing nie as eksakthede by Machovec voorkom nie, word dit om metodiese en sistematiese redes hier wel afsonderlik behandel.

(i) Die samehang tussen Christendom en Marxisme

'n Kenmerk van Machovec se filosofie na die beëindiging van die reeks dialoë tussen Christene en Marxiste is die klem wat hy plaas op die relevansie van die Christelike godsdiens vir die Marxisme. Hy beywer hom in hierdie na-dialogiese fase nog sterker as voorheen vir die inkorporering van Christelike perspektiewe in die Marxisme (Rossouw, 1985:87). As 'n basis waarop hy sy onderneming staanmaak, bevestig Machovec dat Marx se godsdienskritiek 'n tyd- en plekgebonde filosofie is. Voeg hierby die voortdurende verandering van die Christelike godsdiens en Godsvoorstelling, dan is Marx se kritiek op godsdiens histories genoodsaak om ook te verander. Hieroor laat Machovec hom soos volg uit:

"Atheism has meaning only as a critique, limited in place and in time, of certain dominant models used in contemporary religious faith. Marx developed his 'atheism' as a critique of the conventional nineteenth-century representations of God, and should these change, then the genuine Marxist would have to revise his critique. Twentieth-century theologians have worked out new and more dynamic models for thinking about God, so that often we Marxists no longer know whether we are still atheists or not in their regard" (Machovec, 1972:21).

Nieteenstaande sy voorneme om Marx se godsdienskritiek te moderniseer, onderskryf Machovec steeds Marx se mening dat godsdiens enersyds protes teen vervreemding en andersyds 'n uitdrukking van vervreemding is.¹ Veral eersgenoemde eienskap, naamlik die protes-karakter van godsdiens, word sterk deur Machovec beklemtoon. Bowendien beskik die Christelike godsdiens, ten spyte van sy illusionêre aard en die mitiese karakter van die Bybel, oor 'n rykdom van humanistiese ideale – ideale waarvan die moderne Marxisme met groot vrug kennis kan en moet neem (Machovec, 1972:30–31; 1974:85–86). Die mitiese aard van godsdiens is dus nie belangrik nie; wat wél belangrik is, is die humanistiese ideale en waardes wat in die mitiese vormgewing opgesluit lê. Vanuit 'n humanistiese perspektief bied die Christendom derhalwe vir die Marxisme vele relevante waardes (Machovec, 1974:85–87; 99–102). Hierdie relevante waardes van die Christendom, waaronder Machovec wenslikhede soos vergewensgesindheid, genade en geduldigheid lys, kan met waardering deur die Marxisme geakkommodeer word, maar dan "... only in a situation where all men have equal rights, and not where these ideals mean a call to patience, humility, obedience, and acceptance of the privileges of the authorities, a call to a passive waiting for one's reward in eternity" (Machovec, 1963:82).

1 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

Ofskoon hy dus 'n grondige belangstelling in die Christendom toon (weliswaar in die sogenaamde humanistiese aspekte daarvan), versaaak Machovec geensins die Marxisme nie. Sy waardering vir sekere aspekte van die Christendom beweeg hom hoegenaamd nie om die Christendom aan te hang nie. Hy beskou homself steeds as 'n Marxis, maar dan as 'n moderne of neo-Marxis wat homself van sekere dogmatiserings en verstarrings in die Marxisme distansieer. Die vernaamste rede waarom hy homself egter steeds as 'n Marxis beskou, ongeag sy positiewe optering vir die Christendom, gee Machovec self soos volg weer:

"The author has recently stressed several times that although he has a good deal of sympathy with Jesus and his conceptual world, he does not therefore consider himself to be a Christian, that on the contrary he has reasons for remaining a Marxist or 'disciple of Marx': the principal reason is that, although he has opted positively for the 'Christian cause', there remains at the heart of his way of thinking a radical critical approach which leads him to subject everything to scientific criticism, as Karl Marx taught his disciples" (Machovec, 1972:37 - beklemtoning toegevoeg).

Hierdie radikaal-kritiese benadering wat ten grondslag aan Machovec se "Christelike Marxisme" lê, is egter nie van 'n bloot destruktiewe aard nie, maar eerder 'n radikale rekonstruksie van 'n outentieke mensbeskouing en die gevolglike realisering daarvan in die toekomstige samelewing. As neo-Marxis verbind Machovec hom dus nie tot 'n bloot akademiese hersiening van die klassieke Marxisme nie, maar veel eerder tot 'n twintigste-eeuse interpretasie van laasgenoemde. Vir hierdie doel moet die Marxisme op 'n positiewe wyse die humanistiese insigte van die Christendom oorneem en verder voer. Die Marxistiese ateïsme moet in 'n toegewyde dialoog met die Christendom tree ten einde die humanistiese insigte van die Christendom te ontsluit en dit vir die Marxistiese ateïsme diensbaar te maak (Machovec, 1972:30-31).

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit duidelik dat, ofskoon Machovec sy lojaliteit aan die ortodokse Marxisme bevestig, hy

nietemin vanuit 'n ander perspektief na die Christendom begin kyk. Hy is nie soos vroeër primêr in die Christendom geïnteresseerd met die doel om die Christendom op te hef nie. Sy nuwe belangstelling word gemotiveer deur sy strewe om die humanistiese erfenis van die Christendom vir die Marxisme te ontsluit en te ontgin. Rossouw (1985:123) oordeel dat Machovec hiermee sy streng polemiese benadering teenoor die Christendom opsê ten gunste van 'n dialogiese betrokkenheid by die Christendom. Eers nadat die Marxisme al die humanistiese ideale en waardes wat daarin opgesluit lê, ontgin het, mag die Christendom verdwyn. Enkele gestaltes van die wyse waarop Machovec hierdie humanistiese ideale van die Christendom ontgin en herwaardeer, word vervolgens uitgewys.

(ii) 'n Herwaarding van die Christendom

Die belangrikste enkele aspek van Christus se prediking is volgens Machovec (1972:86) Christus se lering aangaande die koninkryk van God.¹ Machovec maak 'n diepgaande eksegeese van hierdie lering en kom sodoende tot 'n **antropologiese interpretasie** van die historiese Christus.

Die koninkryk-uitspraak funksioneer as die motto vir Christus se totale prediking. Hierdie prediking is deurdrenk met 'n **eskatologiese karakter**, dit wil sê alle fasette in Christus se profesieë en predikings is verwant aan en gerig op die toekomstige omwenteling. Desondanks is Christus se prediking bepaald nie apokalipties nie; dit behels geen kleurvolle, gedetailleerde beskrywings van die staatsvorm wat ná die apokalips betree sal word nie.

Die redes vir die merkwaardige invloed van Christus se prediking kan volgens Machovec nie toegeskryf word aan Christus se verklaring van die sogenaamde koninkryk van God as die koms van 'n toekomstige tydvak nie. Hierdie opvatting is immers eie aan sowel Christus as

1 Vgl. Matteus 4:17 en Markus 1:15.

talle van sy voorgangers en tydgenote. Daar bestaan egter min twyfel by Machovec oor die werklike essensie en betekenis van Christus se koninkryk-uitspraak:

"What Jesus proclaimed was the demand which the 'future age' makes on men in the present - which is something very different" (Machovec, 1972:86).

'n Diepgaande eksegeese van hierdie opvatting bring die antropologiese strekking wat Machovec in die koninkryk-uitspraak lees, duidelik na vore. Hiervolgens dui die koninkryk van God op 'n nuwe orde, een wat op die **bestaande aarde** sal realiseer. Wanneer Christus dus na die koninkryk van God verwys, is dit gerig op die **bestaande werklikheid**, met ander woorde op die bestaande mensheid en die bestaande politieke en ekonomiese orde. Die feit dat hierdie koninkryk op hande is, is egter nie die wesenlike inhoud van Christus se prediking nie. Die kern van Christus se boodskap vind Machovec (1972:87) in Christus se oproep: "Bekeer julle en glo." Hiermee vra Christus dat die mens homself, in die lig van die naderende nuwe toekoms, innerlik moet vernuwe. Só gesien, is bekering nie 'n mistieke, religieuse ervaring nie, maar 'n fundamentele, innerlike verandering waardeur die mens sy lewe op die toekoms rig. Deur Christus se appèl tot bekering wil hy die mens motiveer om die toekoms by die hede te betrek. Daardeur word die toekoms as die mens se eie saak gereken, afhanklik van sy eie inspanning. Machovec konstateer:

"... the future is not something that 'arrives' - from foreign parts, independently of our own activity, like a change in the weather - but something that depends on us, at every moment; it is the claim of the present on us, the challenge to the human ability to use every moment to the full!" (Machovec, 1972:88).

Aan die hand van hierdie toekomsvertolking interpreteer Machovec die essensie van Christus se boodskap soos volg:

"Get a grip on life, the perfection of humanity is possible. Perfection is near, that is, you can grasp it, you can be morally better, purer, you can be more of a person - through your own action" (Machovec, 1972:89).

Die implikasie van hierdie boodskap is vir Machovec duidelik: Selfs indien politieke en sosiale omstandighede, strukturele werklikhede en/of persoonlike swakhede die mens sou noop om op 'n nie-mens of verminderde vlak te leef, is die mens eventueel altyd in staat om te verhoed dat die inhoud van sy bewussyn en gedrag tot sy eie behoeftes verskraal word. Terselfdertyd is hy in staat om bo homself uit te styg, om anders te word, om homself van binne te transendeer en om sodoende op eie krag die koninkryk van God tegemoet te gaan (Machovec, 1972:89). Met hierdie vertolking dui Machovec aan dat die mens homself deur sy eie toedoen en inspanning kan verbeter. Hy word dus nie deur sosio-ekonomiese wetmatighede gedomineer nie. Inteendeel, die mens kan sy huidige situasie transendeer en self 'n beter lewe beding. In sy afwagting op die koninkryk moet die mens hom juis nie buite die bestaande werklikheid stel nie, maar eerder aktief daarbinne betrokke wees; hy moet die hede met die toekoms vervul. Uiteraard moet die mens hierin gelowig wees - dit is die vasbeslotenheid om homself in respons op die aansprake van God se koninkryk te verander - maar bowenal moet hy sy geloof ook aktief uitleef, dit versprei, profeteer en ander daartoe oorhaal. Daarom is geloof nie 'n kultiese aktiwiteit nie, maar die innerlike oortuiging en voorneme om deur die appèl van die nuwe mensheid verander te word. Geloof eis dus nie 'n introspeksie of kultiese praktyke van die mens nie, maar handeling (Machovec, 1972:90). Hierin lê 'n verdere bydrae van die Marxisme tot godsdiens, naamlik dat dit die mens met 'n geloof in die mensheid en in sy toekoms wil vervul (Machovec, 1963:83). Geloof bring ook 'n verantwoordelikheid teenoor ander mense mee, in dié sin dat die mens die samelewing moet verander sodat almal moreel beter kan leef. Ofskoon geloof dus primêr op 'n innerlike verandering by die mens gerig is, moet dit eventueel oorloop in praktiese persoonlike en politieke handeling.¹

¹ Machovec kwalifiseer hierdie opvatting van geloof deur onder meer te verwys na Matteus 7:16 en Lukas 6:46.

Ná Machovec se eties-antropologiese vertolking van die historiese Christus is hy so aangegryp deur die filosofie van Christus, dat hy verklaar:

"Ich würde den Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die 'Sache Jesu' absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben ... Es scheint mir, dass in einer solchen Welt ohne die 'Sache Jesu' auch der richtig verstandene Sieg der 'Sache von Karl Marx' unmöglich wäre ..." (Machovec, 1974:102).

Met hierdie verklaring bewerk Machovec 'n prinsipiële verbandstelling tussen die sosiale betekenis van Christus en Marx. Hierdie verbandstelling bied aan Machovec die teoretiese fundering vir 'n samelewingskritiek vanuit 'n Marxistiese godsdiensfilosofiese perspektief.

3.3.4.4 Machovec se godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek

Die voorafgaande aksente in Machovec se godsdiensfilosofie het 'n tweeledige implikasie vir sy siening van die verhouding tussen godsdiens en revolusie. Indien godsdiens in die eerste plek as 'n politieke ideologie funksioneer, is dit totaal onversoenbaar met die Marxisme. Laasgenoemde streef immers na die radikale vernuwing van die totale samelewing. Godsdiens wat as 'n politieke ideologie funksioneer, sluit revolusie daarom in beginsel uit (Machovec, 1972:242).

Indien godsdiens egter in die tweede plek op die aktiewe navolging van Christus in hierdie wêreld dui, oordeel Machovec anders oor die verhouding tussen godsdiens en revolusie. Hierdie vorm van godsdiens, wat prakties uitloop op die aktiewe en radikale vernuwing van die samelewing, is wel versoenbaar met die ideale van die Marxisme. So 'n versoenbaarheid impliseer dat godsdiens en revolusie nie langer as onderling uitsluitende begrippe funksioneer nie. Die aktiewe en praktiese navolging van die (revolusionêre) voorbeeld van Christus

kan derhalwe 'n daadwerklike bydrae tot die fundamentele verandering van die samelewing lewer. So 'n vorm van godsdiens kan dus in 'n aanvullende en stimulerende verhouding tot die Marxisme en revolusie staan. Hierdie radikale inhoud wat Machovec in godsdiens lees, word verder onderstreep deur sy volgende opmerking:

"Honestly, for me the most relevant words in the whole Bible are those in Revelation: 'Behold, I make all things new' (Rev. 21:5) for this is what matters in today's world" (Machovec, 1963:83).

Rossouw (1985:172) wys daarop dat Machovec gedurende die sogenaamde dialogiese fase melding maak van 'n ander funksie wat godsdiens in die samelewing kan vervul. In hierdie verband sou Machovec naamlik aanvoer dat godsdiens kan funksioneer as "... een politieke ideologie, d.w.z. een systeem dat het socialisme en communisme principieel ontken en afwys; een systeem dat 'de vrijheid' stipuleert, de produktiemiddelen die voor de gehele mensheid van vitaal belang zijn in de handen van enkelen te houden, de vrijheid ook om andere mensen te onderdrukken" (in Rossouw, 1985:172). Wanneer Machovec teen godsdiens as 'n politieke ideologie waarsku - dit is 'n godsdiens wat bewustelik deur die onderdrukkers aangewend word om hulle bevoorregte posisie te beskerm - hou dit belangrike implikasies vir die opium-karakter van godsdiens in. Godsdiens funksioneer dan nie meer as die opium van die volk nie (Marx). Insgelyks is godsdiens ook nie meer 'n verklaringsbeginsel waarmee die mens sin aan sy lewe probeer gee nie. Godsdiens is dan in terme van Machovec se konsepsie 'n mag wat deur die bevoorregte klasse in die samelewing gebruik word om hulle bevoorregte posisie te regverdig en te beskerm. Sodoende word godsdiens aangewend om die onderdruktes in hulle lot te laat berus.¹

1 Dit wil oënskynlik voorkom of Machovec hom deur hierdie konsepsie met Lenin, eerder as Marx, identifiseer. Lenin het naamlik bokant die Iberiese kapel in Moskou die woorde van Marx in 'n gewysigde vorm laat aanbring: Godsdiens is opium vir die volk. Daarmee interpreteer Lenin godsdiens nie meer soos Marx as 'n versinsel wat uit die mens se ellende gebore is met die funksie van 'n verdowingsmiddel nie, maar as iets wat doelbewus en met voorbedagte rade deur die heersersklas aan die onderdruktes opgedring word om enige potensiële revolusie te temper en/of te ontlont (Jonker, 1978:10).

Tydens die na-dialogiese fase onderskei Machovec tussen godsdiens en geloof. Godsdiens as 'n vorm van geloof, dui op die religieuse kultus waar die mens se aandag van die bestaande werklikheid weggelei word. Hierdie vorm van geloof lei tot 'n vals berusting in die sosiale werklikheid. Dit is in stryd met Christus se oproep tot vernuwing van die bestaande strukture. Machovec se tese kan soos volg opgesom word:

"Instead of being a force for renewal and progress, it [religion] has become the mainstay of a system in which people are prepared not, as Jesus intended, for the fight for justice in this world, but for peace and happiness in the next; and in which the churches purvey the 'opium' of 'inferiority' and 'piety' which have no impact on the causes of world poverty, instead of committing themselves totally to alleviating human misery" (Machovec, 1972:242).

Hiervolgens bly godsdiens en revolusie steeds onderling uitsluitende begrippe vir Machovec. Geloof, daarenteen, impliseer die praktiese en aktiewe navolging van die saak van Christus, wat beteken dat die mens homself oopstel vir die appèl op revolusionêre betrokkenheid en die eise van 'n beter toekoms. Die mens wat tot geloof gekom het, beywer hom op kompromislose wyse vir die realisering van 'n meer menswaardige wêreld. Getrou aan die filosofiese tradisie van die neo-Marxisme poneer Machovec 'n vorm van geloof wat daartoe sal lei dat die mens verantwoordelikheid vir sy eie toekoms aanvaar en vanuit hierdie gegrepenheid deur die toekoms krities-verantwoordelik in die hede leef. Inderdaad is daar min eggo's van die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie in Machovec se pleidooi vir 'n sogenaamde "Christelike Marxisme" hoorbaar.

3.4 ENKELE GEVOLGTREKKINGS BY HOOFSTUK 3

Teenoor die ortodokse Marx se oënskynlik skerp afwysende houding jeens godsdiens verteenwoordig die neo-Marxistiese filosowe, Bloch, Garaudy en Machovec, 'n kennelike verandering in die verhouding

tussen Marxisme en Christelike teologie. Die breë veld van hierdie ontmoeting tussen neo-Marxisme en Christendom deurloop 'n skaal vanaf felle **konfrontasie** (Bloch) tot versigtige **toenadering** (Machovec), waarin dit wil voorkom of godsdiens, anders as by Marx, minstens ten dele deur die Marxisme geakkommodeer kan word. "Toenadering" in laasgenoemde konteks wil natuurlik nie sê dat die neo-Marxisme sy humanistiese toewyding verloën nie. Inteendeel, neo-Marxistiese denkers opteer vir 'n historiese verwerking en humanistiese herwaardering van die Christus-lering. Meer spesifiek hang die toenadering van die neo-Marxisme tot godsdiens saam met 'n uitgesproke waardering vir die lewe en werk van Christus, asook vir die **sosiaal-revolusionêre krag van godsdiens**. Om die belangrikste nuanseringe van hierdie toenadering meer volledig te illustreer, word die hoof temas van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie soos deur Bloch, Garaudy en Machovec verpersoonlik, vervolgens aangeteken:

- Van die neo-Marxisme geld die standpunt dat godsdiens nie noodwendig "opium van die volk" (Marx) is nie, maar dat dit onder sekere omstandighede selfs 'n **impetus vir verandering** kan wees.¹ Bloch, Garaudy en Machovec verleen 'n vars betekenis aan die klassieke godsdiensfilosofie in 'n poging om godsdiens se potensiaal as 'n impetus vir sosio-politieke verandering vas te lê. Hierdie denkers oordeel dat die eskatologiese verwagting van die Christendom 'n nuwe dimensie in die mens se bewussyn en moontlikhede betree - 'n dimensie wat nou aansluit by die Marxistiese betoog dat die mens 'n agent vir revolusionêre verandering is.
- Ondanks sy veranderde houding jeens godsdiens, is die neo-Marxisme steeds van mening dat godsdiens grootliks **kragte met die onderdrukkers saamsnoer**, in plaas van om met die onderdrukte te identifiseer.² In weerwil hiervan verteenwoordig die suggestie dat godsdiens 'n impetus vir verandering kan wees, 'n radikale verskil met die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie. Ogletree som hierdie verskil soos volg op:

1 Vgl. 3.3.2.3, p. 69; 3.3.3.3, p. 85; 3.3.4.3, p. 100.

2 Vgl. 3.3.2.4, p. 77; 3.3.3.4, p. 91; 3.3.4.4, p. 106.

"[Neo-Marxism] does not simply say that religion sometimes functions as a disguise for tangible, earthly interests in a revolutionary struggle; it suggests that religion may be a contributing factor, an enabler, in that struggle" (Ogletree, 1968:26).

- In samehang hiermee voer die neo-Marxisme aan dat die Bybelse eskatologie heenwys na 'n kwalitatief nuwe toekoms wat die beperkinge van die teenswoordige bestel sal deurbreek.¹ Die Bybelse eskatologie dra die belofte uit dat die teenswoordige orde negeer kan word ten gunste van 'n "nuwe hemel en 'n nuwe aarde". Hierdie verwagting noop die mens om homself te sien as iemand van hoop, as iemand wat ontvanklik is vir die belofte van 'n kwalitatief nuwe toekoms (Bloch). Kragtens hierdie siening is die mens eerstens by magte om sy huidige omstandighede te opponeer, selfs om dit te weerlê, en om tweedens as 'n historiese subjek deel te hê aan die skepping van 'n nuwe samelewing. Onder meer impliseer dit alles vir Bloch, Garaudy en Machovec dat die Bybelse eskatologie die kern van 'n **revolusionêre lewenshouding** teenoor die bestaande werklikheid suggereer - 'n opvatting wat ook ten grondslag aan die neo-Marxistiese mensbeskouing lê.²
- In dialoog met die Christendom is die neo-Marxisme nie geïnteresseerd in die onvoorwaardelike afskaffing van godsdiens of selfs in 'n harmoniese naasbestaan met die Christendom nie. Die neo-Marxisme het slegs belang by enige moontlike **bydrae** wat die Christendom tot die voortgesette ontwikkeling van Marxistiese denke kan lewer.³ So byvoorbeeld noem Garaudy **transendensie en subjektiwiteit** as twee wyses waarop die Christendom die Marxisme kan aanvul en verryk.⁴ Transendensie hang saam met die feit dat die mens 'n agent vir historiese verandering is, terwyl subjektiwiteit daarop wys dat die mens beide skepper en skepsel van die historiese werklikheid is.

1 Vgl. 3.3.2.3 (i), p. 70; 3.3.4.3 (ii), p. 103.

2 Vgl. 3.3.2.3 (ii), p. 73; 3.3.3.3 (ii), p. 88; 3.3.4.3 (ii), p. 103.

3 Vgl. 3.3.3.1, p. 80; 3.3.4.1, p. 95.

4 Vgl. 3.3.3.1, p. 80; 3.3.3.2, p. 82; 3.3.3.3, p. 85.

- Kragtens die neo-Marxistiese herwaardering van godsdiens is die God van die Bybel nie 'n statiese God nie.¹ Die Bybel projekteer 'n **dinamiese godsbeeld** en roep die mens op om elke statiese godsbeeld op te hef. Anders gestel: Die Bybelse God is 'n wordende God. Hierdie wordende God roep die mens op tot **verset** en **rebellie** teen alles wat staties is – vanaf statiese godsbeelde tot statiese samelewingsbeelde. Sodoende word God herkenbaar in allerlei vernuwingsaksies en kontemporêre bevrydingsbewegings. Alhoewel die neo-Marxisme dus nie die **persoon** God erken nie, hou die **begrip** God vir hulle 'n metamorfiese betekenis in. "God" is naamlik die metafoor vir die nuwe wat die oue deurbreek. Hierdie dinamiese Godsbegrip maak van revolusie, as middel tot radikale vernuwing, 'n legitieme aksie.
- Bogenoemde dinamiese konnotasie wat aan die Godsbegrip gekoppel word, word deurgetrek na die komende koninkryk van God. Garaudy stel dit duidelik dat die beginsel van die Godsryk nie as 'n ander wêreld (ruimtelik of tydelik) vertolk moet word nie, maar dat dit beskou moet word as 'n bestaande werklikheid wat **ánders** word, 'n **veranderde wêreld** – verander deur die mens se eie inspanning.² Hierdie nuwe vorm van messianisme is die dinamo en dryfkrag van die geskiedenis. Tesame hiermee breek die kategorie van hoop as 'n vorm van protes die gevestigde orde oop. Daarom verklaar die neo-Marxisme ook 'n samehang tussen hoop en revolusie, en ontstaan elke revolusie uit 'n kombinasie van 'n eksplousiewe toestand van ellende met opstand en hoop.³
- In die lig van die voorafgaande, maar dan ook veral in terme van sy geskiedenisopvatting,⁴ spreek dit byna vanself dat die neo-Marxisme die Christus-figuur in 'n **revolusionêre konteks** sal interpreteer. Christus was 'n "rebel" (Bloch) of, soos Farner (1974) dit stel, 'n "brandstigter". Hiervolgens het Christus hom

1 Vgl. 3.3.2.3, p. 69.

2 Vgl. 3.3.3.3, p. 85.

3 Vgl. 3.3.2.3, p. 69; 3.3.4.4, p. 106.

4 Vgl. 3.2.2, p. 56.

nie by die gevestigde orde neergelê nie, maar het hy, ondanks alle maghebbers en strukture, die teenstellings en skynheilighede binne die samelewing oopgevelek. In Christus se revolusionêre boodskap kom die ware betekenis van "hoop" na vore. Hy roep met ander woorde die mens op om aan 'n nuwe toekoms op die bestaande aarde te werk.

- Omdat die mens alléén vir die verwerkliging van die geskiedenis verantwoordelik is, en die mens soos die samelewing by implikasie 'n opgawe is wat nog gerealiseer moet word, het die boodskap van Christus 'n uitsluitlike sosiale implikasie.¹ Hierdie implikasie is opgeneem in die tese: die *status quo* bevat nie die waarheid nie. Juis daarom kon Christus met elke gevestigde stelsel breek en weier om deur die spelreëls van die bestaande orde gebind te word. Met die dialektiese beginsel van negasie as enigste kriterium, het Christus 'n bepaalde maatskaplike orde krities tot vraag gestel, 'n orde waarin die teenstelling tussen rykdom en armoede struktureel moontlik gemaak en in stand gehou is.

Die voorafgaande hoofemas wat aan die hand van Bloch, Garaudy en Machovec se onderskeie godsdiensfilosofieë geïdentifiseer is, onderstreep opnuut die sterk aksent wat die neo-Marxisme plaas op die rol wat strukture in die denke en dade van die mens speel. Daar kan derhalwe nie met 'n blote appèl op die harte en/of gesindhede van mense volstaan word nie. Die strukture wat die denke en dade van die mens bepaal, moet self ook krities geanaliseer en bevraagteken word. Hiervan is Christus 'n voortreflike voorbeeld, aldus die neo-Marxisme. Sy etiek is immers nie een van die "gewete".nie, maar 'n sosiaal-relevante etiek, 'n etiek van die sosiale orde.

Deur 'n sosio-politieke etiket aan die Christelike etiek te heg, omskep die neo-Marxistiese denkers hul godsdienskritiek in 'n samelewingskritiek. Ofskoon heelwat nuwe aksente in hierdie onderneming opklink, slaan daar eweneens klanke van Marx se samelewingskritiek deur. Die

1 Vgl. 3.3.2.3 (ii), p. 73; 3.3.3.3 (ii), p. 88.

hooftemas van hierdie samelewingskritiese aspekte wat in die Marxistiese godsdiensfilosofie na vore tree, word in die volgende samevatting puntsgewys aangeteken.

3.5 SAMEVATTING BY FASE EEN: HOOFTEMAS VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE AS 'N SAMELEWINGSKRITIEK

By die aanvang van hierdie studie is die breë doel gestel om aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde te konstrueer.¹ As eerste fase in die beantwoording aan hierdie breë doel het hoofstukke 2 en 3 vir 'n rekonstruksie van onderskeidelik die klassieke en neo-Marxistiese godsdiensfilosofie gevra. Hierdie rekonstruksies het in besonder aandag geskenk aan die samelewingskritiese aspekte onderliggend aan beide die klassieke en neo-Marxistiese godsdiensfilosofie. Die hieropvolgende samevatting van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek kan daarom as 'n sinopsis van die hooftemas in hoofstukke 2 en 3 (die eerste fase) voorgedra word:

- Volgens Marx dra godsdiens by tot die vervreemding van die mens in die samelewing.² Aangesien godsdiens die mens se aandag van die aarde af weglei deur op 'n fiktiewe hemel te fokus, werk godsdiens verlamrend in op die mens se sosiale bestaan. Daarom is godsdienskritiek noodsaaklik ten einde die bewussyn van die vervreemde mens in die samelewing te rehabiliteer. Alhoewel Marx meen dat godsdienskritiek belangrik is, stel hy dit ondergeskik aan samelewingskritiek. Godsdienskritiek moet daarom oorgaan in samelewingskritiek, want dit is immers die defektiewe samelewing wat aanleiding gee tot die ontstaan en voortbestaan van godsdiens.
- Marx meen dat, ofskoon godsdiens nie doelbewus as 'n politieke ideologie aangebied word om die kapitalistiese samelewing te beskerm nie, dit nietemin dieselfde uitwerking as 'n ideologie

¹ Vgl. 1.2, p. 5.

² Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

op die samelewing het.¹ Omdat godsdiens die mens se aandag van die aarde aflei en dit op 'n illusie (hemel) fokus, verhoed godsdiens dat die mens 'n grondige insig in die werking van die samelewing verkry. Sonder insig in die oorsaak van sy vervreemding is die mens nie in staat om die vervreemding in die samelewing op te hef nie. Aangesien godsdiens dus uiteindelik dieselfde uitwerking as 'n ideologie op die mens het, agiteer Marx vir die opheffing van godsdiens.

- Omdat godsdiens die *status quo* bevestig en die instandhouding en uitbouing van die klassestruktuur onderskryf, neem dit 'n **polities-legitimerende karakter** aan (Marx). Hierdie betoog van Marx word verder uitgebou in die argument dat die kerk, behoudens sy sosiale afsydigheid, ook as 'n **staatskerk** opereer. Omdat godsdiens, met inbegrip van die kerk, onder meer ten doel het om die heersersklas se ekonomiese, sosiale en politieke belange te regverdig, te beskerm en te bevorder, terwyl dit insgelyks dié van die onderdrukte klas teenwerk, is beide godsdiens en kerk reaksionêr, kontra-revolusionêr en a-histories (Marx; Bloch). Die onderdrukte het gevolglik weinig ander keuse as om die kerk en dus ook godsdiens te verwerp ten gunste van 'n ideologie wat hulle eie belange reflekteer. Hierdie ideologie en belange sal uiteindelik in die waardes van die **kommunistiese samelewing** realiseer (Marx; Machovec).
- Die verwagte kommunistiese samelewing figureer reeds op 'n vroeë stadium in die Bybel deurdat die nomadiese instellings 'n primitiewe semi-kommunisme simboliseer (Bloch). Beide die Christendom en die Marxisme het daarom 'n funksie onderweg na die voleinding van die kommunistiese samelewing (Bloch; Garaudy; Machovec). Die gesimboliseerde utopiese archetipe van 'n klaslose samelewing wat ten grondslag aan die eksodus uit Egipte na Kanaän lê, is 'n aanduiding van die verwagte sosiale utopie wat die Bybel projekteer. Hiermee word 'n basiese **sosiale bevrydingsinslag** aan

1 Vgl. 2.4.4.3, p. 41.

die Bybel verleen wat volgens die neo-Marxisme die wese van die Christendom uitmaak. Eerder as om die Christendom dus bloot te kritiseer met die oog op die onvoorwaardelike opheffing daarvan, moet die Christendom **gerehabiliteer** word sodat dit opnuut tot 'n besef van sy etiese, humanistiese en sosiale bevrydingsappèl kan kom (Garaudy; Machovec).

- Regverdiging vir die rehabilitasie van die Christendom word deels in Bybelse uitsprake en deels in Christus se prediking en leefwyse gevind (Bloch, Machovec). Christus is 'n navolgenswaardige voorbeeld vir die mens wat hom met onbaatsugtige oorgawe aan die verwerping van die bestaande maatskaplike orde moet wy. Deurdadig Christus geweier het om hom by die bestaande orde en strukture neer te lê – hy het immers as 'n rebel gesterf (Bloch) – verkry sy boodskap 'n uitsluitlike **sosiale implikasie** (Garaudy, Machovec). 'n Christendom wat nalaat om hierdie sosiaal-revolusionêre impulse by Christus te verreken, word verskraal tot weinig meer as 'n **politieke ideologie** (Machovec). Die godsdiens in kapitalistiese samelewings is grootliks so 'n ideologiese instelling wat onversoenbaar is met die Bybelse opgaaf van opstandige ondertone, politieke rebellie en sosio-ekonomiese agitatie (Bloch).
- Die somtotaal van die neo-Marxistiese herwaardering van godsdiens kulmineer in 'n beroep op die sosiale verantwoordelikheid van godsdiens ten opsigte van sy **kritiese funksie** in die samelewing (Garaudy). Die Christen moet ooreenkomstig die ware aard van geloof 'n **militante lewenshouding** aanneem. Geloof behels in hierdie verband die sekerheid dat die bestaande orde omskep kan word, en dat elke mens 'n persoonlike verantwoordelikheid het om aan hierdie transformasie mee te doen. 'n Christelike geloof mag nie die sosiaal-provokatiewe inhoud van Christus se boodskap ignoreer nie, maar moet met die veranderende revolusionêre kragte binne die samelewing identifiseer (Garaudy, Machovec).
- Parallel aan die voorafgaande revolusionêre ondertone by die Marxistiese godsdiensfilosofie loop die aksent op die mens as 'n **utopiese en histories-skeppende wese** (Bloch; Garaudy; Machovec).

Die bestaande geskiedenis is 'n nooit-voltooide proses en as 'n sosiaal-kreatiewe wese mag die mens selfs die geringste politieke verantwoordelikheid vir die hede en die toekoms nie vermy nie. Sou hy egter met die *status quo* verlief neem, dan onderwerp die mens hom aan 'n slawemoreel en negeer hy sy outentieke menslikheid (Garaudy). Enkel en alleen **die mens**, en geen mag of gebeurtenisse bo of buite hom nie, bepaal die gang van die geskiedenis (Bloch). Omdat hy na sy diepste aard 'n **toekomsgerigte wese** is, moet die mens hom met revolusionêre toewyding aan die vernuwing en herstrukturering van die samelewing wy.

Om die voorgenoemde temas tot 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse samelewingsorde uit te bou, is dit vervolgens eers nodig om die Swart Teologie van Allan Boesak as eietydse illustrasiemateriaal van kritiese denke in die plaaslike teologie aan die orde te stel ten einde eventueel die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n samelewingskritiek uit te wys en te waardeer. Boesak se Swart Teologie maak gevolglik die tweede fase van hierdie studie uit.

---oOo---

FASE TWEE

HOOFSTUK 4

DIE GODSDIENSFILOSOFIE (SWART TEOLOGIE) VAN ALLAN BOESAK

4.1 'N ALGEMENE ORIËNTASIE

Om die relevansie en aktualiteit van die voorafgaande samelewingskritiese aksente by die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke konteks uit te wys, behels die **tweede fase** in hierdie studie 'n verkenning en opheldering van die sogenaamde Swart Teologie in Suid-Afrika.¹ Meer spesifiek word die denke van Allan Boesak - "... die bekendste aanhanger van die swart teologie in Suid-Afrika" (Scholtz, 1986:223) - ontleed en veral die sosiaal-kritiese aksente in sy godsdiensfilosofie geïdentifiseer. 'n Identifisering en ontginning van hierdie sosiaal-kritiese aksente in Boesak se godsdiensfilosofie is om twee redes noodsaaklik. Eerstens dien dit as **eietydse illustrasiemateriaal** vir die Marxistiese godsdiensfilosofie by die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde.² Tweedens, maar parallel met die eerste funksie, illustreer die sosiaal-kritiese aksente in Boesak se godsdiensfilosofie die **eietydse relevansie en aktualiteit** van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n vorm van sosiale kritiek.

Aangesien Boesak se godsdiensfilosofie nouliks van die sogenaamde Swart Teologie geskei kan word en allermens onafhanklik van hierdie denktradisie se invloede ontleed kan word (vgl. Boesak, 1976; Potgieter en Smit, 1988:38), word hierdie hoofstuk dienooreenkomstig tweeledig georden:

1 Vgl. 1.4.1, p. 8.

2 Dit moet dadelik bygevoeg word dat Boesak geensins op 'n arbitrêre wyse tot 'n Marxis, of selfs 'n neo-Marxis, gereduseer word nie. Ofskoon daar wel Marxistiese ondertone en sentimente in Boesak se godsdiensfilosofie deurskemer (vgl. 4.5.1, p. 136, 5.2.1, p. 162, 5.5, p. 187), kan hy nie sonder meer as 'n Marxis geëtiketteer word nie. Nogtans bestaan daar genoeg raakvlakke tussen Boesak se godsdiensfilosofie en die Marxistiese godsdiensfilosofie (vgl. 5.2.1, p. 162) om eersgenoemde as illustrasiemateriaal te neem by die vasstelling van die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie.

- Eerstens word die historiese, kontekstuele en filosofiese dampkring wat Boesak se godsdiensfilosofie adem, opgehelder deur op die volgende aspekte te wys: (1) 'n historiese en kontekstuele verbandplasing van Swart Teologie in Suid-Afrika; (2) 'n konseptuele analise van Swart Teologie en (3) 'n inhoudelike analise van Swart Teologie.
- Tweedens word die godsdiensfilosofie van Allan Boesak, as illustratiewe eksponent van Swart Teologie, in meer besonderhede en veral ten opsigte van sy samelewingskritiese inhoud verken en ontleed.

4.2 SWART TEOLOGIE IN SUID-AFRIKA : 'N HISTORIESE EN KONTEKSTUELE VERBANDPLASING

Om 'n spesifieke dag, datum of selfs gebeurtenis as die oorsprong van Swart Teologie te probeer aanteken, sou 'n vrugtelose onderneming wees. Sommige skrywers wil volgens Strauss (1984:21) dat die beweging sy beslag gedurende die agttiende eeu in die era van die *Aufklärung* gekry het. 'n Ander groep weer, voer die ontstaan van Swart Teologie terug tot die tyd van die kerkvaders. 'n Derde groep – die eksponente van Swart Teologie self – verkies dat die ontstaan van die beweging eerder gesien moet word as 'n **sosio-politieke protes** wat geleidelik by onderdrukte groepe in die samelewing posgevat en gegroei het, 'n protes wat uiteindelik ook die totale spektrum van godsdiens deurgesyfer het en in 'n eiesoortige godsdiensopvatting beslag gekry het.

Die begrip "Black Theology", soos dit teenswoordig in Suid-Afrika figureer, is gedurende die sestigerjare deur swart teoloë in die Verenigde State van Amerika (VSA) geformuleer in simpatie met die *Black Power*-beweging. Meer spesifiek het die begrip in 1966 ontspring na aanleiding van 'n skrywe van die *Committee on Theological Perspectives* in die VSA:

"Black Theology is a theology of black liberation. It seeks to plumb the black community in the light of God's revelation in Jesus Christ, so that the black community can see that the gospel is commensurate with the achievement of black humanity. Black Theology is a theology of 'blackness'. It is the affirmation of black humanity that emancipates black people from white racism, thus providing authentic freedom for both white and black people. It affirms the humanity of white people in that it says 'No' to the encroachment of white oppression" (in Boesak, 1976:18).

Gedurende die vroeë sewentigerjare het Swart Teologie as 'n aspek in die ontwikkeling van 'n teologie van bevryding ontplooi (Moore, 1973b:1). Daardeur het dit hoofsaaklik die posisie van die swart Amerikaner gereflekteer in sy stryd om homself van blanke oorheersing te bevry. Vanweë die optrede van persone soos Martin Luther King, James Forman en James Cone was (swart) Christene ook midde in die stryd en op soek na 'n teologiese onderbou en motivering vir hulle bevrydingstryd. (Vgl. Potgieter en Smit, 1988:28-29.)

Swart Teologie het egter nie tot die VSA beperk gebly nie. Op velerlei wyses het dit spoedig ook sy weg na Suid-Afrika en ander Derde Wêreldlande gevind. Moore (1973b:1) wys nietemin daarop dat, ofskoon die benaming "Swart Teologie" vanaf die VSA na Suid-Afrika ingevoer is, dit nie vir die inhoud van Amerikaanse Swart Teologie geld nie. Alhoewel dit nie ontken kan word dat die Amerikaanse en Suid-Afrikaanse manifestasies van Swart Teologie bevrugterend oor en weer werk nie, en dat daar inderdaad **treffende parallele** tussen die twee manifestasies bestaan, is die verskille ewe treffend as die ooreenkomste. Geen teologie kan immers los van sy historiese konteks bedryf word nie. So byvoorbeeld laat die Suid-Amerikaanse bevrydingsteologie die kollig op sosiale toestande aldaar val. Die Amerikaanse Swart Teologie neem weer die slawe-agtergrond van die Neger as vertrekpunt, terwyl die Suid-Afrikaanse inkleding van Swart Teologie die klem op apartheid plaas soos dit plaaslik deur die swartman ervaar word.

Hierdie en ander verskille word egter deur die ooreenkomste tussen die onderskeie manifestasies van Swart Teologie oorskadu. Die eerste ooreenkoms is die onderskeie manifestasies van Swart Teologie wat almal onder die sambreelterm "bevrydingsteologie" tuisgebring kan word. Die volgende dien as illustrasie van die vele gelykluidende uitsprake rondom hierdie aspek:

De Gruchy: "[B]lack theology is a theology of liberation" (De Gruchy, 1979:159).

Tutu: "I count Black Theology in the category of liberation theologies" (in De Gruchy, 1979:160).

Boesak: "Black Theology is a theology of liberation" (Boesak, 1976:14).

'n Tweede opvallende ooreenkoms tussen veral die Amerikaanse en Suid-Afrikaanse manifestasies van Swart Teologie is dat beide die teologiese uitdrukking van 'n sogenaamde Swart Mag-beweging verteenwoordig. In Suid-Afrika is hierdie beweging grootliks deur die *Black Consciousness Movement* van die sestiger- en sewentigerjare beliggaam. Trouens, De Gruchy (1979:156) meen dat Swart Teologie onskeibaar van die *Black Consciousness Movement* is. Boesak is selfs meer eksplisiet op dié punt:

"[A]s far as we could determine, for most South African black theologians Black Consciousness is Black Theology" (Boesak, 1976:112).

Kennisname van beide hierdie bewegings - dit is die teologie van bevryding en die *Black Consciousness Movement* - is daarom noodsaaklik vir verdere opheldering van die historiese konteks en inhoudelike aksente van Swart Teologie in Suid-Afrika.

4.2.1 Die teologie van bevryding

Gedurende die sestigerjare het die Christelike kerk die opkoms van 'n teologiese beweging beleef wat deur 'n sterk affiniteit vir sekere Marxistiese aksente gekenmerk is. Macridis omskryf hierdie teologiese beweging as 'n "... body of thought ... that challenges traditional doctrine, especially the distinction between sacerdotium, evangelization, and social action. It raises fundamental questions on the historical role both of Christ and the Catholic church and even more searching questions about the role and position of the church in society" (Macridis, 1986:337). Die stelreëls van hierdie "nuwe" of bevrydingsteologie kan soos volg aangestip word:

- Die aanhangers van bevrydingsteologie verwerp die gangbare opvatting dat die klem in godsdiensteprediking op die individu en sy eksistensiële probleme behoort te val. Die kern van die Christendom word veeleer waardeur as 'n goddelike belofte van **bevryding en geregtigheid** vir die mens as 'n **sosiale wese** wat hom midde in beperkende en verdrukkende sosiale instellings en magstrukture bevind (Kotzé, 1979:110). Gevolglik behels geloof noodwendig ook deelname aan die vernuwing van die samelewing, veral in die lig van die verlangde toekoms wat deur die evangelie uitgedra word. Geloof moet daarom 'n eksplisiete, praktiese gestalte in die Christen se stryd vir sosiale hernuwing aanneem (Macridis, 1986:338).
- Binne die samelewing kan geen mens enkel en alleen as 'n **individu** funksioneer nie. Die mens word immers begrens deur stelsels en strukture – polities, ekonomies, sosiaal en ander. In die praktyk beteken dit dat sekere mense tot 'n vrye, voldane en bevoorregte groep behoort; hulle is die rykes en die heersers. Ander weer behoort tot 'n groep wat gebuk gaan onder armoede en ongeregtigheid, verwerping, vernedering, dehumanisering en gevolglik ontevredenheid. Dit volg vanselfsprekend dat diegene wat die evangelie in so 'n samelewing verkondig, hul boodskap in terme van **groepe** (en nie individue nie) moet formuleer. Dít, so voer die bevrydingsteologie aan, is ook presies hoe Christus die samelewing van sy dag beoordeel het (Kotzé, 1979:111).

- Die agente van bevrydingsteologie is nie altyd opgeleide teoloë nie, maar dikwels ook gemeenskappe van armes en onderdruktes wat vir die erkenning van hulle regte veg. Bevrydingsteologie is daarom primêr by die belange van die armes, veronregtes en onderdruktes betrokke. Wat ook al in die belang van hierdie groepe is, is deel van 'n **ware bewussyn**. Daarteenoor is alles wat die magsbesitters se belange onderskryf ten koste van dié van die onderdruktes, **ideologie** (Leatt e.a., 1986:296). Slegs die armes, veronregtes en onderdruktes kan oor 'n ware bewussyn beskik; alles wat buite hierdie mense se perspektief val is òf vals bewussyn òf bestem tot vals bewussyn en derhalwe ideologie.
- Die teologie van bevryding lokaliseer die primêre uitdrukking van sonde in die **sosiale strukture** wat die samelewing beheer. Saligmaking van sonde en gevolglik vrede, so word geglo, is slegs moontlik deur die aftakeling van hierdie strukture en die daaropvolgende humanisering van die samelewing by wyse van die **revolusionêre rekonstruksie** daarvan (Leatt e.a., 1986:295). Revolusie is die enigste weg van bevryding omdat verdrukking so diep gewortel is in die samelewing, dat hervorming nie meer 'n oplossing bied nie. Die kerk kom juis sy taak en roeping na wanneer hy in hierdie revolusionêre rekonstruksie van die samelewing die leiding neem. Belangrik egter is dat die kerk sal besef dat die **klassieke en neo-Marxisme** sy **bondgenote** in hierdie stryd is (Potgieter en Smit, 1988:36-37).
- Die mens moet tot daadwerklike handeling oorgaan en gehoor gee aan Christus se opdrag, dit wil sê hy moet die samelewing verander om 'n orde daar te stel waarin almal vryheid en geregtigheid sal geniet. Dit beteken dat die mens aan die **sosiale bevrydingstryd** sal deelneem – 'n deelname wat die konkrete uitdrukking van geloof versinlik (Kotzé, 1979:112). Dit volg onvermydelik dat sosiale verandering radikaal en dus revolusionêr moet wees. Anders gestel: Dit is nie **hervorming** wat benodig word nie, maar diepgrypende **transformasie** van die samelewing as geheel.

- Alle teologie moet op handeling fokus, dit wil sê op die transformasie van die bestaande, verdrukkende samelewing na 'n meer regverdigde samelewing (Macridis, 1986:337). Teologie moet derhalwe kenbaar wees as 'n teologie van bevryding. Vanuit hierdie vertrekpunt is geloof in wese 'n politieke handeling; nie subjektiewe, passiewe piëteit nie, maar aktiewe deelname aan God se bevrydingsdaad in 'n wêreld wat ooreenkomstig historiese prosesse ontwikkel (Kotzé, 1979:113). 'n Christen wat 'n apatiese houding teenoor die bevrydingstryd inneem, versak sy plig. Diegene wat die *status quo* verdedig, is 'n struikelblok vir die koninkryk van God op aarde.
- Die koninkryk van God moet hier op aarde ten volle verwerklik word. Daarom het nasionalisme, kulturele identiteit en ekonomiese groepsidentiteit geen plek in die samelewing nie. Daar moet net een strewe wees, een gemeenskaplike menslike identiteit. So 'n gemeenskaplike identiteit is slegs binne 'n sosialistiese struktuur haalbaar. Vir die verwesenliking hiervan is revolusie nie net teologies geregverdig nie; dit is selfs 'n teologiese imperatief (Potgieter en Smit, 1988:36-37).

Ofskoon die voorafgaande opmerkings die gedeelde aksente tiperend van bevrydingsteologie beklemtoon, moet die heterogeniteit van teologiese posisies wat met bevrydingsteologie geassosieer word, deeglik verreken word. Bevrydingsteologie behels primêr drie teologiese strominge, te wete die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, die sogenaamde Feministiese Teologie en die Amerikaanse en Suid-Afrikaanse Swart Teologie (Mbiti, 1978:348). Hierdie strominge word verenig deur die gedeelde opvatting van teologie as 'n kritiese refleksie van wat **gedoen** moet word eerder as wat **geglo** (moet) word. Hierdie "doen"- of *praxis*-komponent van bevrydingsteologie spreek duidelik uit die volgende mening van Padilla omtrent die funksie van bevrydingsteologie:

"As the critical reflection on historical praxis, [liberation] theology is the handmaid of pastoral action. By taking up the questions raised in the world, it fulfills a critical

function in relation to the church; by going back to the sources of revelation, it prevents pastoral action from falling into activism; by interpreting the 'signs of the times' and proclaiming their meaning, it performs a prophetic role and makes the liberating involvement of Christians more radical and more lucid. It thus points to the future with the view to transforming the present" (Padilla, 1981:88).

Dit is juis die klem op *praxis* wat bevrydingsteoloë – by verre die meerderheid van hulle – met waardering laat kennis neem van Marx se opvatting dat die kapitalistiese samelewing die mens se grootste vyand is en gevolglik vernietig moet word ten einde vir 'n totaal nuwe bestel plek te maak. Bevrydingsteoloë vind gevolglik in Marxisme 'n **analitiese** hulpmiddel, selfs 'n **bondgenoot**. Bo en behalwe sy konsepte en terminologie is dit veral die Marxistiese **metodiek** wat met waardering deur die bevrydingsteologie ontgin word. Betreffende die sogenaamde **Marxistiese sosiologie** as 'n intellektuele voedingsbron vir bevrydingsteologie, merk Padilla die volgende op:

"In contrast with functionalist sociology, Marxist sociology provides a global diagnosis of historical reality; it shows the dynamics which operate within the social structures and throws into relief the causes (not just the phenomenon) of poverty ...

"The liberation theologians claim that in its analysis of social reality Marxist sociology provides a rational way to make [religion] historically efficacious" (Padilla, 1981:90).

Die rasionaal agter die gebruik van Marxistiese analyses is kortliks dat die mens in 'n **histories-gekondisioneerde** en dus **histories-relatiewe** wêreld leef. Bybelse modelle kan daarom nie ongekwalfiseerd gereproduceer word nie. Hierdie histories-relatiewe karakter van die sosiale werklikheid noop bevrydingsteoloë om van 'n nuwe begrippe-apparaat gebruik te maak wat die teenswoordige sosiale, politieke en ekonomiese realiteite by wyse van 'n toepaslike, dog kritiese samelewingsanalise

kan evalueer. Macridis (1986:339) konstateer in hierdie verband dat die analitiese middele wat behulpsaam is met so 'n kritiese refleksie meer spesifiek ontleen word aan die **sosiale wetenskappe**, insluitende die sosiologie, ekonomie, staatswetenskappe en antropologie.

Uit hoofde van die Marxistiese begrippe-apparaat kom die bevrydings-teologie tot die gevolgtrekking dat die huidige onderdrukkende samelewing nie met behulp van ekonomiese ontwikkeling afgetakel kan word nie; eerder word 'n totaal nuwe sosiale orde benodig. Slegs **revolusie** sal so 'n samelewing verwerklik waarin 'n meer outentiek menslike bestaan moontlik is.

Hierdie uitgangspunte vind in 'n groot mate ook weerklank in die tweede historiese komponent wat naas die teologie van bevryding met die opkoms van Swart Teologie in Suid-Afrika geassosieer word, naamlik die *Black Consciousness Movement*.

4.2.2 Die Black Consciousness Movement (BCM)¹

Die opkoms van die BCM in Suid-Afrika was volgens Maimela die noodwendige gevolg van 'n opbouende reaksie teen die wit **magstruktuur** in die land "... which condemns all people of colour to a life of repression, domination, fear, dehumanization and humiliation" (Maimela, 1984:41-42). Hierdie wit magstruktuur struktureer die Suid-Afrikaanse samelewing op so 'n wyse dat die een bevolkingsgroep

1 Die begrip "Black Consciousness" of "Black Consciousness Movement" (BCM) is tradisioneel gebruik "... to describe both the **ideology** of Black Consciousness developed primarily by black students after 1968, and the various **organisations and groupings** which sprang up in its wake, until the banning of all major Black Consciousness organisations in October 1977" (Davies e.a., 1984:302 - beklemtoning toegevoeg). Daar sal in hierdie afdeling slegs op die eerste van Davies se tweedelige onderskeid gelet word, naamlik die filosofiese en/of ideologiese inhoud van die BCM en die wyse waarop dit die opkoms van Swart Teologie gestimuleer het. 'n Vollediger behandeling van die historiese faktore wat tot die BCM se ontstaan gelei het, asook van die organisatoriese aard van die beweging, word gevind in Gerhart (1978:257-299), Kotzé (1974:44-63) en Leatt e.a. (1986:105-119).

(blankes) ten koste van die ander groepe bevoordeel word. Primêr gaan dit om 'n Wit Mag wat die samelewing só orden dat blankes optimale politieke en ekonomiese sekuriteit geniet, terwyl swartes tot 'n vlak van magteloosheid, afhanklikheid en deprivasie gerelegeer word. Reeds in hierdie stadium kan daar van Boesak se uitspraak in hierdie verband kennis geneem word:

"[White power] represents the economic, political, cultural, religious and psychological forces which confine the realities of black existence. Concretely, for black South Africans the white power structure is manifested in apartheid. Whatever grandiloquent ideal this ideology may represent for white people, for blacks it means bad housing, being underpaid, pass laws,¹ influx control,² migrant labour, group areas, white bosses and black informers, condescension and paternalism; in a word black powerlessness ...

"The white power structure represents full control of whites over the instruments of power and over the major resources of the country" (Boesak, 1976:49).

Dit is binne hierdie historiese konteks van 'n wit magstruktuur waarin die BCM, en gevolglik ook Swart Teologie, gestalte gekry het. *Black Consciousness* is dus die teenhanger van 'n wit magstruktuur (Maimela, 1984:45). As 'n reaksie op die miskenning van swart menswaardigheid roep *Black Consciousness* die swartman op tot 'n verwerping van wit waardesisteme en moedig hom aan om sy eie waardesisteem te skep. Davies verduidelik:

"The central tenet of Black Consciousness held that Blacks had to liberate themselves psychologically and shed the slave mentality induced both by institutionalised racism and white liberalism. This implied a rejection of all 'white', i.e. Eurocentric, values and the inculcation of a positive 'black' world view" (Davies e.a., 1984:302).

1 Die betrokke wet is sedertdien herroep.

2 Die betrokke wet is sedertdien herroep.

Inbegrepe hierby is 'n appèl op die swartman om 'n weerstandsbeweging te vorm wat die bestaande strukture kan omverwerp (Maimela, 1984:45). Met betrekking tot die posisie van die swartman in Suid-Afrika vereis hierdie appèl 'n drieërlei strategie, naamlik "... a personal, psychological liberation from ourselves and what enslaves us; a social, political and economic liberation in relation to our fellow-men, ... and a religious liberation in relation to God" (Motlhabi, 1972a:76 - beklemtoning toegevoeg).

Hierdie program van aksie soos vanuit die swartman se gesigspunt geformuleer, tesame met die middele wat hy aanwend vir die verwerkliking daarvan, staan bekend as *Black Consciousness*. Die "vader" van die beweging, Steve Biko, gee die volgende beskrywing van *Black Consciousness*:

"Black Consciousness is an attitude of mind and a way of life, the most positive call to emanate from the black world for a long time.

"The philosophy of Black Consciousness therefore expresses group pride and the determination of the black to rise and attain the envisaged self" (Biko, 1972:41).

Ook Pityana verklaar in soortgelyke terme:

"Black Consciousness is also an awareness by a particular social group of people of its own situation in the world, and its expression of it by means of a concrete image" (Pityana, 1972:63).

Die ontstaan van die BCM as 'n geartikuleerde en gesofistikeerde vorm van swart verset teen die wit magstruktuur, het 'n nuwe teologiese klimaat in Suid-Afrika geskep. Hierdie teologiese aspek of uitdrukking van die BCM staan bekend as Swart Teologie (Motlhabi, 1972a:76). Anders gestel: Swart Teologie is 'n verlengstuk van die BCM (Pityana, 1972:62).

Opsommend kan dus gesê word dat Swart Teologie in Suid-Afrika histories op twee primêre bene staan. Enersyds – en meer algemeen – ontleen Swart Teologie die voedingsbodem vir sy filosofiese en inhoudelike aksente aan die sogenaamde bevrydingsteologie. Andersyds – en meer spesifiek – is Swart Teologie die teologiese uitdrukking en uitbreiding van die BCM. Swart teoloë vind egter nie almal ewe sterk aansluiting by die bevrydingsteologie en die BCM nie. Trouens, minstens vyf hoofstrominge van Swart Teologie kan in Suid-Afrika onderskei word.

4.2.3 Die hoofstrominge van Swart Teologie in Suid-Afrika

Sedert die popularisering van die benaming "Swart Teologie" het daar in Suid-Afrika verskillende strominge ontwikkel en is verskillende interpretasies aangebied van wat Swart Teologie is of behoort te wees. Die belangrikste van hierdie strominge word kortliks uitgewys.

'n Eerste stroming van Swart Teologie in Suid-Afrika het 'n noue verband met die **tradisionele godsdiensoortuigings van Afrika**. Swart Teologie het volgens hierdie stroming sy oorsprong ten diepste in die tradisionele godsdiensoortuigings van Afrika. Hierdie stroming sien die taak van Swart Teologie om die God wat Afrika geken het voor die koms van die witman se godsdien, opnuut aan Afrika bekend te maak (Bosch, 1974:103). Dit is immers die tradisionele God van Afrika wat volgens hierdie stroming die ware God is, en nie die sektariese en selfsugtige God van die Wit Teologie nie. Meer nog, dit word onomwonde gestel dat die (blanke) Christendom onaanvaarbare en selfs skadelike elemente bevat (Bosch, 1974:102).

'n Volgende plaaslike stroming oordeel dat Swart Teologie sy oudste en ook mees outentieke uitdrukking in die sogenaamde **Onafhanklike Swart Kerke** vind. Hierdie kerke bied aan die swartman die geleentheid om sy eie inkleding aan die kerk en godsdien te gee, sonder inmenging van die blanke sendeling of die blanke se kerklike struktuur (Bosch, 1974:103-104; Potgieter en Smit, 1988:43). Hierdie stroming beskou Wit Teologie as die vorm waarin die blanke aan sy materiële, geestelike

en psigiese behoeftes uitdrukking gee in godsdiens, liturgie en kerk-organisasie. Swart Teologie weer, is die wyse waarop die swartman dit doen.

'n Derde stroming oordeel Swart Teologie wesenlik identiek met Afrika-teologie. By die Afrika-konferensie van Derde Wêreld-teoloë¹ het die kontekstualisering van die evangelie in die Afrika-kultuur en die uitbou van 'n eie teologie met 'n Afrika-karakter, prioriteit geniet by die Afrika-afgevaardigdes (Potgieter en Smit, 1988:42). Soos hierdie Afrika-teoloë is daar ook Suid-Afrikaanse swart teoloë vir wie kontekstualisering breër gaan as sosio-politieke en sosio-ekonomiese bevryding. Diegene neig eerder om groter kontinuïteit te soek tussen die tradisionele Afrika-godsdiens en die evangelie. Binne hierdie groep sal Wit Teologie waarskynlik gedefinieer word as die teologie wat in 'n Europese kultuurbedding gekontekstualiseer is en daarom talle vreemde en onassimileerbare elemente vir Afrika bevat (Smit, 1982:6).

Die radikale stroming van Swart Teologie in Suid-Afrika identifiseer met die Amerikaanse bevrydingsteologie van persone soos Cone, Cleage en Washington (Smit, 1982:6). Hierdie stroming is uitsluitlik pro-swart en is in Suid-Afrika gedurende die vroeë sewentigerjare deur 'n wit teoloog, Basil Moore, gepropageer. (Vgl. Moore, 1973a; 1973b.) Dit het mettertyd in Steve Biko se *South African Students Organisation* (SASO) gestalte gekry, waardeur hierdie stroming *ipso facto* die filosofie van die BCM aangeneem het. Die radikale stroming is onderskeibaar van Afrika-teologie daarin dat laasgenoemde 'n etnologiese uitgangspunt het (die Afrika-kultuur), terwyl die eksistensiële situasie as oriënteringspunt dien by Swart Teologie, sodat dit derhalwe 'n antropologiese uitgangspunt aanneem (Bosch, 1974:98-99). Swart Teologie is volgens hierdie stroming die teologiese verwerking van die swartman se bestaanservaring in 'n teologie van bevryding. Wit Teologie weer, is vir hierdie stroming die teologie van diegene wat onder die dekmantel van die evangelie bygedra het om uiteindelik 'n situasie van *Black Consciousness* en *Black Power* tot stand te bring (Potgieter en Smit, 1988:43).

1 Accra, Ghana: 17 tot 23 Desember 1977.

'n Vyfde en laaste stroming binne Swart Teologie in Suid-Afrika kan beskryf word as 'n kombinasie van die voorafgaande twee strominge. Dit is met ander woorde 'n kombinasie van 'n radikale teologie met 'n kulturele teologie (Potgieter en Smit, 1988:43). Bosch skryf soos volg oor die simbiose van hierdie twee strominge binne Swart Teologie:

"Sociologisch en psychologisch gesproken is de positie van de zwarte in Zuid-Afrika in talrijke opzichten vergelijkbaar met die van de neger in de V.S. - deze biedt een voedingsbodem voor de Zwarte Theologie. Cultureel en levensbeschouwelijk echter is de zwarte in Zuid-Afrika een Afrikaan - dit biedt een voedingsbodem voor een Afrikaanse theologie" (Bosch, 1974:106).

Enersyds sluit hierdie stroming van Swart Teologie aan by die *Black Consciousness*, *Black Power* en *Black Liberation* van die Amerikaanse Swart Teologie. Andersyds is dit tog op sekere basiese punte, soos byvoorbeeld die afwysing van geweld en bereidheid tot versoening met die blanke, anders georiënteerd (Smit, 1982:7). Hierdie vorm van Swart Teologie is die oorwegende een onder swart teoloë in Suid-Afrika, en ook die mees tipiese een waarby Boesak aanknoping vind. (Vgl. Boesak, 1976:14-17.) Dit is hierdie laaste, gekombineerde stroming van Swart Teologie wat vervolgens in meer diepte behandel word.

4.3 SWART TEOLOGIE : 'N KONSEPTUELE ANALISE

As die teologiese uitdrukking van die BCM is Swart Teologie ten eerste 'n situasionele teologie (Moore, 1973b:5). Die situasie is naamlik dié van die swartman in Suid-Afrika. Só gesien, poog Swart Teologie om Christus met die swartman en sy daaglikse probleme in verband te bring. Soos Biko dit stel:

"It [Black Theology] wants to describe Christ as a fighting god, not a passive god who allows a lie to rest unchallenged. It grapples with existential problems and

does not claim to be a theology of absolutes. It seeks to bring back God to the black man and to the truth and reality of his situation" (Biko, 1972:43).

As 'n situasionele teologie is Swart Teologie 'n protes teen die geestelike verslawing van die swartman, en dus teen die aftakeling van sy menswaardigheid en verdienstelikheid. Dit is 'n teologie op soek na nuwe simbole ten einde 'n verlooppte swart menswaardigheid in ere te herstel. Daarom is dit in die woorde van Moore "... a theology of the oppressed, by the oppressed, for the liberation of the oppressed" (Moore, 1973a:ix). Swart Teologie is dus 'n teologie van bevryding *par excellence*.

Ofskoon die boodskap van Swart Teologie primêr aan die adres van die swartman gerig word, het die begrip "swart" desondanks 'n tweeledige inhoud: Dit kan naamlik òf in 'n ontologiese òf in 'n simboliese sin begryp word (Maimela, 1984:48). Na sy ontologiese inhoud verwys "swart" letterlik na swartmense as 'n rassegroep wat deur die wit rassegroep gedomineer word. In hierdie konteks is "swart" eenduidig en word die gebruik daarvan uitsluitlik vir swartmense as onderdrukte etniese belangegroep gereserveer.

Daarteenoor verwys "swart" in 'n breër, simboliese sin na elke menslike situasie van verslawing, dominasie en onderdrukking; dus na 'n eksistensiële situasie van deprivasie en magteloosheid van die "underdogs", ongeag hulle velkleur.¹ Simbolies of situasioneel begrepe, het "swart" dus 'n wyer en universele betekenis, omdat die begrip elke situasie van menslike deprivasie, lyding, uitbuiting en onderdrukking omvat. In hierdie konteks weerspieël "swart" 'n bepaalde bewussynsoriëntering. Maimela wei breedvoerig hieroor uit:

1 Die begrip "swart" word voortaan gebruik in 'n samestelling van die ontologiese en simboliese betekenis daarvan. Tensy anders vermeld, verwys "swart" dus voortaan in hierdie studie na swartmense as 'n rassegroep wat onder toestande van deprivasie, uitbuiting en onderdrukking staan, en wat toenemend van die oorsaak van hulle haglike omstandighede bewus word.

"[It] may very well happen that people who have white skins may actually also suffer injustices at the hands of the exploiters and the oppressors. Such suffering people are understood in Black Theology to be 'black', because their fate is similar to the historic experience of all the people of colour who lived under the situation of enslavement and domination. It is in this latter sense that it is often said that 'blackness' is rather much more a question of the attitude of the mind, an awareness that one is not poor, oppressed and deprived by accident or by chance but one is made poor, oppressed and deprived by other people who happen to be oppressors, exploiters and the ruling elite" (Maimela, 1984:48).

Alle persone wat so 'n bewuswording deel en in solidariteit met die onderdrukte tot die stryd teen dominasie en onderdrukking toetree, kwalifiseer aldus as "swart" in hierdie simboliese sin. Op stuk van sake gaan dit hier nie om velkleur nie, maar om 'n situasie van onderdrukking. Swart Teologie sien sigself gevolglik as 'n bevrydings- of politieke teologie. Dit is met ander woorde nie 'n Afrika-teologie wat poog om die Christendom te verinheems nie. Tutu verduidelik:

"Black theology is more thoroughly and explicitly political than African theology is ... It has an existential urgency which African theology has so far appeared to lack" (in Leatt e.a., 1986:118).

Om saam te vat: Toegepas op Suid-Afrika is Swart Teologie 'n daadwerklike poging deur (swart) Christene om die toestande van politieke en ekonomiese uitbuiting endemies aan Suid-Afrika te konfronteer. Vir dié doel veroorloof sommige swart teoloë hulle om byvoorbeeld van 'n klasse-analise van die Suid-Afrikaanse samelewing gebruik te maak, sonder om noodwendig al die kategorieë van 'n Marxistiese sosiale analyse voor te staan. Vervolgens word breedvoeriger op enkele inhoudelike aksente van Swart Teologie gelet.

4.4 SWART TEOLOGIE : 'N INHOUDELIKE ANALISE

Swart Teologie stel sy inhoudelike vertrekpunt in die **mens**, maar dan in die onderdrukte en ontmensde swartman. Groot sorg word gedra om die evangelie vir die vertraptes en verstotenes so relevant en aktueel moontlik te maak. Indien die evangelie geen boodskap vir die politieke bevryding van die swartman inhou nie, is daar allermins enige sin in die verkondiging daarvan.

Dit spreek dus vanself dat Swart Teologie min ruimte laat vir die Christendom se tradisionele, byna **pessimistiese mensbeskouing** – daardie beskouing wat aanvoer dat die mens inherent oorwegend sondig en selfsugtig is. Die jammerlike selfvervreemding en ondergrawing van die swartman se selftrots waartoe die Westerse kerke aktief meegewerk het, is immers medeverantwoordelik vir die ondergeskikte posisie waarin die swartman tans verkeer (Mpunzi, 1972:138).

In teenstelling met hierdie pessimisme voer Swart Teologie aan dat geen mens die lewe van sy medemens durf manipuleer deur sommige in magposisies oor ander aan te stel nie. Dit stel dat die mens, met sy hunkering na broederskap, elke struktuur moet aftakel wat daarop gerig is om oor ander te regeer en hul daaglikse bestaan te dikteer. Outoritarisme moet in al sy manifestasies vernietig word, bowenal in sy **rassistiese manifestasie** (Mpunzi, 1972:139).

Dit volg uit die voorafgaande dat Swart Teologie ten diepste 'n respons op Wit Teologie se heiliging van rassistiese sosiale instellings is. Swart Teologie poog om aan te toon dat die Christendom se God nie 'n sektariese stamgod is soos wat sommige blanke Christene hom sou poneer nie. Swart Teologie wil verder aantoon dat dit nie God is wat die verslawing en onderdrukking van swartes deur blankes beskik het nie, "... because the biblical God is one who wills freedom for the underdogs and is therefore essentially the God of liberation" (Maimela, 1984:46). Ook Mosothoane onderskryf hierdie opvatting wanneer hy sê dat Swart Teologie sy primêre aanname stel in die uitspraak dat die God van die evangelie 'n **God van (sosiale) bevryding** is. Daarom dan ook dat die onderdrukte mens volgens Mosothoane sentraal binne die Swart Teologie staan:

"Central to its [Black Theology's] concern, therefore, has been the doctrine of man, contending that oppression was contrary to the will of God for man whom He created and redeemed, that as such oppression dehumanises, and that it dehumanises both the oppressed and the oppressor" (Mosothoane, 1981:99).

Gevolgtlik betoog Swart Teologie dat geen versoening tussen die onderdruktes (swartes) en die onderdrukkers (blankes) haalbaar is sonder die politieke, ekonomiese en sosiale bevryding van die onderdruktes nie. Vir dié doel moet 'n ware beeld van God by die swartman geskep word, een wat geen verwronge refleksie van die blanke se verdrukkende outoritarisme is nie. Vir solank die swartman sit en wag op definisies van die Christus-geskiedenis deur buitestaanders, solank sal hy in sy huidige toestand van 'n derderangse persoon vasgevang bly, weinig meer as 'n arbeidseenheid (Ntwasa, 1973:112).

Swart Teologie poog om God vir die swartman te eksistensialiseer en om hom direk by die swartman se bestaanswerklikheid te betrek, aldus Ntwasa. Hierdie is 'n belangrike aspek van die BCM se speling op Swart Teologie, aangesien 'n groot proporsie van die swart bevolking in Suid-Afrika steeds in die geestelike besoedeling en verwarring van die sendeling-epog verswelg is (Ntwasa, 1973:112-113). (Vgl. Boesak, 1984a:28.) Omdat die inkarnasie en lewe van Christus met die bevryding van die onderdruktes en armes van sy tyd geassosieer word, kan Christus ook met die swartman in Suid-Afrika se bevrydingstryd vereenselwig word. Hierdie ooglopende historiese relativering van Christus wat met die Godsbeskouing in Swart Teologie saamhang, kom duidelik in Mpunzi se verklaring na vore. Hy sê naamlik:

"[B]eing on the move is the only state of freedom, for God is on the move. Freedom is not having arrived, it is not being God. It is rather struggling to arrive, it is struggling to understand and to respond to God - the God who is not yesterday's explanation, but the vision of, and call to, tomorrow, and tomorrow, and tomorrow" (Mpunzi, 1972:140).

Voortvloeiend uit die bogenoemde het Swart Teologie 'n tweeledige rol te speel indien dit 'n bevrydingsappèl tot die magstruktuur in Suid-Afrika wil lewer. Aan die een kant moet Swart Teologie alle konsepte verwerp wat God as die outoritêr *par excellence* tipeer. Dit behels sowel 'n verwerping van enige God-is-meester voorstelling as van die konsepte wat daarop sinspeel dat hy die lewens van mense beheer en oor die mag beskik om die gehoorsame met die hemel te beloon en die ongehoorsame met die hel te straf. Motlhabi stel voor dat in die plek van hierdie outoritêre voorstellings, Swart Teologie "... should explore those images which speak of the suffering God who is identified with the oppressed in their suffering and who struggles in and with them to lift the burden of oppression. As such God is neither our servant, to be treated as we choose, nor our master, to treat us as he chooses, but our comrade and friend in the struggle for freedom" (Motlhabi, 1972b:127).

Aan die ander kant moet Swart Teologie die weg aanwys na 'n vrye samelewing sonder enige outoritêre magstrukture. So gesien, moet Swart Teologie gevoelig wees vir enige voorkoms van outoritarisme en dus ook vir die mites wat so 'n outoritarisme onderskryf. Daarby moet Swart Teologie die pessimistiese beskouing van die mens verwerp wat aanvoer dat die mens intrinsiek só sleg is dat daar geen hoop vir hom bestaan nie.

Die voorafgaande bondige oorsig van die inhoud van Swart Teologie is voldoende om aan te toon dat Swart Teologie nòg 'n nuwe teologie, nòg 'n proklamasie van 'n nuwe evangelie is.¹ Dit is eerder 'n **herwaardering** van die evangelieboodskap in 'n poging om dit relevant te maak vir die historiese konteks in Suid-Afrika. As 'n kontekstuele teologie verreken Swart Teologie primêr die sosio-politieke en ekonomiese situasie in Suid-Afrika. De Gruchy (1979:167) stel byvoorbeeld pertinent dat Swart Teologie nie 'n akademiese oefening is nie, maar 'n direkte uitdaging aan die stelsel van apartheid in Suid-Afrika.

1 Weliswaar maak hierdie teologie van 'n nuwe **metodologie** gebruik. (Vgl. 4.6, p. 155.

Vervolgens word daar oorgegaan tot 'n breedvoeriger ontleding van die sosiaal-kritiese funksie van Swart Teologie, deur die godsdiensfilosofie van Allan Boesak aan die orde te stel.

4.5 DIE GODSDIENSFILOSOFIE VAN ALLAN BOESAK

Allan Boesak (gebore 1946) voltooi sy teologiese studies in 1967 aan die Universiteit van Wes-Kaapland. Die ontoepaslikheid en irrelevante inhoud van sy teologiese skoling verleen gedurende 1968 tot 1970 momentum aan sy toegeneentheid jeens die BCM, die beweging wat deels die filosofiese inhoud van Swart Teologie sou vasstel. Vanaf 1970 tot 1976 studeer Boesak aan die *Union Theological College* in New York, die *Vrije Universiteit* in Amsterdam en die *Teologiese Akademie van die Johannes Calvyn Stigting* in Kampen. In 1976 promoveer hy aan die Akademie in Kampen met 'n sosiaal-etiese studie oor Swart Teologie en Swart Mag. Daarmee word hy die eerste teoloog van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk om 'n doktorsgraad te behaal. Sy proefskrif is onder meer in Holland, die VSA, Duitsland en Suid-Afrika gepubliseer. In Augustus 1982 word Boesak in Ottawa (Kanada) tot president van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke verkies.

4.5.1 Marx as vertrekpunt vir Boesak

By sommige eksponente van Swart Teologie is dit relatief maklik om die invloed van Marx se denke aan te toon, aangesien hulle sporadies na hom verwys en van sy gedagtes aanhaal. (Vgl. Moore Ed., 1973.) By ander eksponente weer, is die Marxistiese invloede veel meer verskuild.

In Boesak se teologie is die invloed van Marx nie baie ooglopend nie, want in sy werke is verwysings na Marx baie skaars. In hierdie kort aanloop tot Boesak se godsdiensfilosofie word egter geargumenteer dat hy vanweë bepaalde omstandighede wél sterk onder die invloed van die Marxistiese godsdiensfilosofie staan en dat hierdie invloed 'n

illustratiewe vergelykingsbehandeling tussen die twee denktradisies verder kwalifiseer.

Dit is moeilik om uit Boesak se werke af te lei of hy 'n grondige studie van Marx gemaak het. Slegs in *Farewell to Innocence* haal hy Marx aan om die begrip "ideologie" te verhelder (Boesak, 1976:80-81). Elders skemer Marx (en Lenin) se invloed by wyse van analogie sterk deur wanneer Boesak die godsdiens van blanke Suid-Afrikaners met die Marxistiese opium-tese in verband bring (Boesak, 1984a:64). Ook in 'n ander konteks sny Boesak sydelings by Marx se opium-tese aan (Boesak, 1985a:53-54).

By 'n geheelbeskouing van Boesak se filosofie is die Marxistiese invloed op sy teologie egter onmiskenbaar. Daar bestaan ook 'n goeie rede hiervoor. Tydens Boesak se studie in Nederland en die VSA (1970 tot 1976) was die neo-Marxisme van persone soos Marcuse, Bloch, Moltmann en Sölle die modedenke onder studente, ook teologiestudente (Scholtz, 1986:223). In dié tyd was veral die Europese media deurspek met neo-Marxistiese denkbearde. Dit wil dus voorkom of Marx se invloed op Boesak hoofsaaklik deur bemiddeling van die neo-Marxisme deurgewerk het.

By die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde word in meer besonderhede gewys op die wyse waarop Boesak hom bedien van die Marxistiese godsdiensfilosofie, bewustelik óf onbewustelik, om sy teologie te formuleer en sy teenstand teen apartheid te verwoord. Vervolgens word die inhoud van sy godsdiensfilosofie eers van nader belig.

4.5.2 Die behoefte aan 'n alternatiewe (relevante) teologie

In Suid-Afrika, soos ook in vele ander lande, word daar met toenemende dringendheid gevra na die historiese en kontekstuele geldigheid van die tradisionele en gangbare vorm van godsdiens. Terwyl hierdie besorgdheid buite Suid-Afrika hoofsaaklik tot die organisatoriese struktuur van godsdiens beperk is in 'n poging om

kwynende lidmaatgetalle en swak kerkbywoning aan te spreek, sentreer die probleem in Suid-Afrika by uitnemendheid in die inhoud van die prediking, sodat daar inderdaad van 'n krisis in die tradisionele teologie sprake is (Boesak, 1979:2). Die oënskynlike onvermoë van die meeste swart predikers om die evangelie kragdadig en relevant aan 'n swart Christengemeenskap uit te dra, wat in 'n voortdurend veranderende situasie verkeer, is 'n sprekende bewys van hierdie krisis. Die veronderstelde teologiese krisis behels dus nie soseer 'n ontoereikendheid aan die kant van die evangelie nie, maar eerder 'n **onvermoë** en/of **onwilligheid** van die prediker om die evangelie eerlik en vreesloos binne die konteks van die swartman se bestaanservaring uit te dra. Benewens hierdie onvermoë en/of onwilligheid identifiseer Boesak (1979:3-5) vier verdere faktore wat na sy mening inderdaad tot 'n krisis in die plaaslike teologie meewerk.

Die eerste van hierdie faktore is die **binnelandse politieke situasie** wat die afgelope dekade of twee deur diepgaande en snelle veranderinge in die swart gemeenskap gekenmerk is. Eerder as om aan konkrete politieke strukture gestalte te gee, het hierdie veranderinge in 'n **nuwe politieke bewussyn** gemanifesteer. Hierdie politieke bewussyn het in Junie 1976 'n hoogtepunt bereik toe duisende (oorwegend swart) jeugdige en studente teen die Suid-Afrikaanse regering se binnelandse politieke beleid in opstand gekom het. Die sogenaamde Soweto-onluste word allerweë beskou as sou dit 'n nuwe fase in die Suid-Afrikaanse politieke geskiedenis ingelui het. Omdat die kerk onverhoeds betrap is deur die reeks gebeure wat hierdie nuwe politieke bewussyn gestimuleer het, glo Boesak dat die kerk nog steeds in gebreke bly om die eiesoortige belange en behoeftes van 'n nuwe, politiek-bewuste swart generasie te akkommodeer.

Die tweede faktor wat meewerk tot die veronderstelde teologiese krisis vloei voort uit die eerste. Die nuwe politieke bewussyn het naamlik 'n **nuwe eksistensiële bevraagtekening** by swart Christene aangewakker. Boesak verduidelik:

"Foremost is the question: Who am I? What does it mean - to me as a Christian, to me as a human - that a government that I did not have the opportunity to vote for treats me as a 'colored', or a 'Bantu' or an 'Indian', instead of a human being, a South African citizen? Do I have the right to resist, and if so, how? What are Christians to do when they live under oppression - and when oppression claims to be 'Christian'?" (Boesak, 1979:4).

Outentieke, relevante prediking behoort die antwoorde op al hierdie vrae aan die hand van die evangelie te verskaf.

Derdens het die nuwe politieke bewussyn, in samehang met die bevrydingsappèl van die BCM, 'n nuwe sin vir verantwoordelikheid by die swart gemeenskap tuisgebring. Dít, tesame met 'n groot deel van die swart gemeenskap se aktiewe of minstens simpatieke betrokkenheid by die bevrydingstryd, het die deursnee-swartman se tradisionele bedeesdheid *vis-à-vis* die kerk en sy ampsdraers byna geheel en al verdryf. Kerklike ampsdraers word nie langer uitsluitlik in terme van statusposisies en die hoeveelheid gesag wat daarmee saamgaan, beoordeel nie. Statusposisies en die daarmee gepaardgaande gesag word toenemend in terme van die aktiewe deelname van die ampsdraers aan die bevrydingstryd geëvalueer. Die neiging is om te aanvaar dat, ofskoon godsdiens (kerk) en politiek as **instellings** nie identies is nie, beide tog **dieselfde agenda** het in die sin van bevryding van onderdrukking en die belofte van 'n beter toekoms.

Die voorafgaande gebeure loop uit in die vierde faktor wat tot 'n krisis in die teologie meewerk, naamlik die **ontoereikendheid van piëtistiese tradisies en prediking** in die kerk. Volgens Boesak word dit toenemend duidelik dat die piëtistiese, anderwêreldse godsdiens wat in baie swart kerke beoefen word (hetsy deur 'n "sendeling" of 'n swart leraar) nie die werklikhede van die kontemporêre situasie aanspreek nie. Saam daarmee gaan 'n groeiende gewaarwording dat hierdie tipe teologie dikwels die stalmaat is van outoritêre magstrukture wat die *status quo* binne die kerk handhaaf. Hierby meld Boesak (1984a:9-10) dat talle swartmense, veral met die

aanmoediging van wit Christene, in die verlede gehandel het asof die "hemelideaal" die vernaamste besorgdheid van die Christen is. Indien godsdiens nalaat om aan te toon dat Christenskap nie in 'n sentimentele bewussyn gesetel is nie, maar in **dade van geregtigheid**, word die evangelie slegs ten dele weerspieël. Vir groot getalle swart Christene in Suid-Afrika is hierdie behoefte aan 'n relevante teologie sinoniem aan 'n **etiese teologie**, meer spesifiek aan 'n **politieke teologie** (Boesak, 1979:8). In die Suid-Afrikaanse samelewing moet Christenskap by blankes en swartmense in terme van politieke, sosiale en ekonomiese geregtigheid gemeet word. Die sleutelvraag vir baie swartmense is of die evangelie inderdaad een van **bevryding** is, en of dit nie dalk net (nog) 'n **medium vir die onderdrukking** van die armes is nie (Boesak, 1984a:33). Dit is 'n vraag waarop slegs die swart kerk by monde van Swart Teologie 'n antwoord kan en moet bied.

Opsommend kan dit gestel word dat **rassediskriminasie**, **ekonomiese uitbuiting** en **etnosentrisme** vir Boesak die realiteite van die swartman se geskiedenis in Suid-Afrika uitmaak. Hierdie realiteite het egter nie net 'n **historiese** nie, maar veral ook 'n **teologiese inhoud**. Kamphausen verwoord hierdie gedagte volgenderwys:

"Er [Boesak] kommt dabei zu der Einsicht, dass die unermesslichen Leiden, die schwarzen Menschen zugefügt wurden, in der westlichen Theologie unerwähnt bleiben bzw. sogar legitimiert werden" (Kamphausen, 1982:105).

Hieruit wil dit blyk dat die behoefte aan 'n relevante teologie vir die swartman se situasie onlosmaaklik saamhang met die geskiedenis van 'n wit, nasionalistiese **apartheidsteologie** in Suid-Afrika. Alvorens daar in meer besonderhede aan Boesak se konsep van so 'n relevante teologie vir die swartman aandag geskenk word, word sy kritiek op die samehang tussen Wit Teologie en die apartheidsideologie ter aanloop in behandeling geneem.

4.5.3 Die samehang tussen Wit Teologie en die apartheidsideologie

Suid-Afrika is nie die enigste land waar onderdrukking en uitbuiting die daaglikse ervaring van baie mense uitmaak nie. Wat die situasie ter plaatse egter uniek maak, is die rol van die kerk in hierdie situasie, meer spesifiek van die Gereformeerde kerke met die Nederlandse Gereformeerde Kerk (NGK) aan die spits. Ter toeligting van hierdie opvatting noem Boesak dat die NGK in essensie die apartheidsbeleid van die Suid-Afrikaanse regering onderskryf. Verdoemende bewys hiervan word in die geskiedenisannale gevind. Boesak verduidelik:

"The white Dutch Reformed Church has not only provided a theological justification for this policy; it also worked out, in considerable detail, the policy itself. It was the white Dutch Reformed Church that, from 1932 on, sent delegation after delegation to the government to support proposals for racial legislation. It worked hard to devise practical policies of apartheid that could be implemented by the government, while formulating theological constructs to justify the policy. It was these plans the church finally presented to the Nationalist Party in 1947. The Nationalist Party accepted them and the programme won at the polls in 1948" (Boesak, 1984a:114-115).

Boesak se relaas word bevestig deur 'n toenmalige verklaring van die redaksie van *Die Kerkbode*, amptelike mondstuk van die NGK:

"Ten grondslag van ons hele houding lê ongetwyfeld die sterke afkeer, nie alleen van alle bloedvermenging tussen blank en nie-blank nie, maar ook van maatskaplike gelykstelling van die nie-blanke met die Europese bevolking. As Kerk het ons veelal in teenoorgestelde rigting beweeg en steeds doelbewus aangestuur op die skeiding van hierdie twee bevolkingsgroepe. In hierdie opsig kan daar met reg gepraat word van apartheid as 'n kerklike beleid" (Kerkbode, 1948:664-665).

Eweneens het die sogenaamde Landman-kommissie in sy verslag van 1975 "bevind" dat apartheid wel Skriftuurlik gesanksioneer word.¹ So byvoorbeeld verskyn die volgende uitspraak onder paragraaf 13.6 van die Verslag:

"Uit die feit dat die bestaan van 'n volkereverskeidenheid as relatiewe maar tog werklike en nie-sondige gegewendheid aanvaar word, kan afgelei word dat die Nuwe Testament ruimte laat vir die moontlikheid dat 'n bepaalde land ... kan besluit om sy eie volkereverhoudinge te reël langs die weg van afsonderlike ontwikkeling."

In gelykluidende terme lees paragraaf 49.6:

"'n Staatkundige stelsel wat gebou is op eiesoortige ontwikkeling by verskillende bevolkingsgroepe kan in die lig van die Skrif prinsipieel verantwoord word."

Weliswaar het daar sedertdien veranderinge in die NGK se beleid ingetree. Hierdie veranderinge word dan ook in die NGK se 1986-beleidskrif *Kerk en Samelewing* (KS) weerspieël. Tog wil dit uit hierdie beleidskrif blyk of die NGK slegs sommige fasette van apartheid aflê, maar apartheid in ander samelewingsverbande steeds onderskryf. So byvoorbeeld word die owerheid se beleid ten opsigte van aparte onderwys vir die onderskeie bevolkingsgroepe oënskynlik steeds deur die NGK onderskryf wanneer KS verklaar dat "... volkseie onderwys noodsaaklik is" (KS, 1986:62). In nog 'n versigtig geformuleerde paragraaf word verklaar dat die hantering van apartheid as 'n politieke en maatskaplike sisteem wat mense veronreg en een groep onregmatig bo 'n ander groep bevoordeel, nie op Christelik-etiese gronde aanvaar kan word nie (KS, 1986:52). Tereg kan hierop gevra word of die NGK impliseer dat apartheid dan só gehanteer kan word dat dit wél op Christelik-etiese gronde aanvaarbaar kan wees.

¹ Vir meer besonderhede oor hierdie verslag, vgl. *Ras, volk en nasie en volkereverhoudinge in die lig van die Skrif* (1975).

Teen hierdie agtergrond is dit duidelik waarom die Calvinisme in Suid-Afrika volgens Boesak (1984a:60) tot 'n **Wit Teologie** verskraal is, dit is tot 'n **ideologie**¹ wat die bevoorregte posisie van die mags-besitters regverdig en die apartheidsideologie legitimeer. Apartheid is dus veel meer as net 'n ideologie, dit wil sê as die inhoud van 'n bepaalde politieke beleid. Apartheid is kragtens Boesak se beskouing ook 'n **pseudo-evangelie**. Apartheid het deels in die kerk beslag gekry en vind nog steeds teologiese regverdiging in baie Gereformeerde kerke. So beredeneer, is dit nie die **evangelie** nie, maar die pseudo-religieuse ideologie van apartheid wat die norme van die NGK vasstel (Boesak, 1976:87). Sodoende word die Christelike etiek tot die raamwerk van apartheid afgeskaal en aan 'n politieke ideologie gelykgestel, in plaas daarvan om laasgenoemde aan die kritiek van die evangelie te onderwerp.

Die politieke ideologie van apartheid word dus moreel gelegitimeer en gerugsteun deur die **teologie van apartheid**. Boesak tipeer hierdie teologie as een "... [that] has led Afrikaners to believe that they are the chosen people of God, that whites in some special way have a divine right to rule, and that their overprivileged position is somehow God's will" (Boesak, 1984b:76). Die implikasie hiervan is dat die stryd in Suid-Afrika nie tot die aftakeling van die apartheidsideologie beperk is nie. Dit is veral ook gerig teen 'n **pseudo-religieuse**

1 Boesak (1976:80) onderskei tussen 'n **positiewe** en 'n **negatiewe** dimensie van 'n ideologie. Na sy positiewe betekenis verwys die konsep "ideologie" na 'n *scenario* van idees, 'n bloudruk ter bereiking van sekere doelwitte in die sosio-politieke veld. Hierteenoor stel die negatiewe betekenis van 'n ideologie (na analogie van Marx) dat elke sosiale beleidsopvatting deur klassebelange onderlê word. Alle politieke teorieë weerspieël derhalwe die sosiale posisie en die klassebelange van die heersersklas(se). Dit is dan ook uitsluitlik na sy **negatiewe betekenis** waarna Boesak verwys wanneer hy 'n ideologie definieer as "... an idea or system of ideas, a doctrine or theory or system of doctrines or theories used to justify and perpetuate existing structures of injustice. We note furthermore that ideology does not only constitute theory but also praxis, that the selfjustifying character of an ideology is usually hidden from the group using the ideology and that there is a relation between the ideology and the social-political reality in which power is legitimized" (Boesak, 1976:82).

ideologie wat in die Gereformeerde kerke ontstaan het en steeds vanuit hierdie kader geregverdig word.

Die gevolgtrekking waartoe Boesak geraak, is dat die ~~NO~~ die geestelike hawe van die onderdrukkers is (Boesak, 1984a:73). Die wit heersersklas het daarin geslaag om die evangelieboodskap te manipuleer en om van God 'n wit "stamgod" te maak. Sodoende word die evangelie tot die bevordering van die heersersklas se magsbelange ingespan. 'n God is voorgestel wat onvoorwaardelik aan die kant van die blanke staan. Boesak noem dat die wit Gereformeerde teologie herhaaldelik daarop wys dat die mens in 'n "gebroke realiteit" van 'n gevalle wêreld leef. Tog lei hierdie waarheid in die teologie van apartheid tot die aanvaarding, idealisering en institusionalisering van daardie gebrokenheid, en tot 'n apatie wat Christene beweeg om realiteite soos rassisme en apartheid te aanvaar. Boesak betoog soos volg teen hierdie polities-onderskrywende en -berustende funksie van Wit Teologie:

"Satan is real and sometimes he is in the pulpit justifying the oppression of our people, telling our people - our people - that their oppression is somehow the will of God and there is nothing that we can do about it. When you are oppressed, don't worry about it; it's God's will. And when you are thrown in jail, don't worry about it; it's God's will. And when they take away your homes, don't worry about it, it's God's will. And when they detain you with your children, it's God's will, and when they burn down your shacks in Crossroads, it's God's will, and when they kill you on the streets, it's God's will. Satan is on the pulpit telling people that sometimes" (Boesak, 1987:129).

Boesak vind in die lig hiervan genoeg regverdiging om Wit Teologie met Marx se opium-tese in verband te bring (Boesak, 1984a:64).

Teen hierdie agtergrond is dit nie moeilik om die beweegrede(s) vir die daarstelling van 'n Swart Teologie te begryp nie. Die Christendom

in Suid-Afrika is in 'n wit (Westerse) vorm gegiet wat die opvatting van die rykes en magsbesitters reflekteer. Die Christendom het dus ontaard in 'n Wit Teologie, 'n ideologie wat die bevoorregte posisie van die magsbesitters regverdig (Boesak, 1984a:60). Die swart teoloog berus egter nie in hierdie situasie nie. Hy vermaan sy mede- (swart) Christene om die bestaande strukturele werklikheid **nie goedsmoeds te aanvaar nie**. Die swart teoloog se geloof beweeg hom tot die oortuiging dat die sosiale werklikheid wat deur die invloedrykes gestruktureer is, 'n drogbeeld is, 'n verwerping en ontkenning van die werklikheid wat God bedoel het. In teenstelling met die belydenis van Wit Teologie, glo die swart teoloog dat die magte wat die bestaande werklikheid beheer en manipuleer, **nie onoorwinlik is nie**. Hierdie magte *kán* en *móét* die stryd aangesê word. Meer nog, bevryding van onderdrukking en die realisering van menslike vervulling is nie maar net utopiese drome nie; dit kan deur menslike handeling in 'n konkrete realiteit omskep word (Boesak, 1984a:70). Die belangrike punt is daarom nie of godsdiens die belange van 'n klas onderskryf nie, maar eerder of dit die belange van die onderdruktes, of dalk dié van die onderdrukkers bevorder (Boesak, 1976:85). 'n Teologie wat deur 'n onderdrukker-mentaliteit geïnspireer word, is vir Boesak nie 'n Bybelse teologie nie, maar 'n ideologie.

Die visie van die swart teoloog is een van die God van die exodus wat gehoor gee aan die lydingskreet van die mens. God kies kant vir die onderdruktes en teen die mag en militêre krag van die onderdrukkers. Laasgenoemde opvatting maak in 'n groot mate die kern van Boesak se teologiese refleksie uit, hoofsaaklik omdat dit die sosiaal-etiese eise van die swartman se situasie in Suid-Afrika verreken. Hieraan word vervolgens verdere aandag geskenk.

4.5.4 Swart Teologie as 'n sosiaal-etiese refleksie van die Suid-Afrikaanse samelewingsorde

Die swartman se situasie in Suid-Afrika wat Boesak – in die tradisie van die BCM – as die uitgangspunt vir sy teologiese refleksie bestem, is 'n komplekse begrip wat *nóú* met sy konsep van Swart Teologie

verweef is. Nie alleen veronderstel die swartman se situasie die psigo-sosiale, sosio-ekonomiese, politieke, kulturele en juridiese aspekte van apartheid nie; dit behels ook die veranderende rol van "bevrydingstrydbegeleier" wat aan die kerk opgedra word. Hierdie twee aspekte, naamlik Boesak se konsepsie van Swart Teologie en die rol van die kerk in die bevrydingstryd, word vervolgens as twee onderskeibare komponente van Boesak se teologiese onderneming behandel.

4.5.4.1 Boesak se konsepsie van Swart Teologie

Boesak omskryf die funksie van Swart Teologie soos volg:

"... Black Theology seeks the God of the Bible who is totally and completely different from the God whites have for so long preached to them. The God of the Bible is the God of liberation rather than oppression; a God of justice rather than injustice; a God of freedom and humanity rather than enslavement and subservience; a God of love, righteousness and brotherhood rather than hatred, self-interest and exploitation.

"Black Theology knows that it is not merely people who need to be liberated. Also the gospel, so abused and exploited needs to be liberated" (Boesak, 1976:15).

Tereg meen Kamphausen (1982:109) dat bogenoemde uitspraak die kern van Boesak se teologie uitmaak. Boesak lei die noodsaaklikheid van 'n revolusionêre verandering in Suid-Afrika - wat eventueel op die bevryding van die swartman sal uitloop - nie uit die historiese situasie self af nie, maar uit die boodskap van die evangelie vir die betrokke situasie. Dit kom duidelik na vore in Boesak se definisie van Swart Teologie:

"Black Theology is the theological reflection of black Christians on the situation in which they live and on their struggle for liberation" (Boesak, 1976:9).

Hierdie definisie kan verder uitgebou word deur die onderskeie eienskappe van Swart Teologie wat Boesak onderskei, uit te stippel:

- Swart Teologie is 'n teologie van bevryding (Boesak, 1976:14). Bevrydingsteologie omskep godsdiens in 'n kritiese refleksie van die *praxis* van bevryding, waardeur die evangelie in sy outentieke perspektief geplaas word. Hiervolgens is bevryding nie slegs "deel van" of "versoenbaar met" die evangelie nie; dit is die totale inhoud en opset van die evangelie. Swart Teologie glo dat die Christendom nie 'n "wit godsdiens" – dit is 'n instrument vir die effektiewe onderdrukking van swartes – is nie (Boesak, 1984a:60). Swart Teologie waardeur God as 'n God van geregtigheid en bevryding, altyd aan die kant van die armes en vertraptes. Daarby word geglo dat God kant kies vir die swartman in die Suid-Afrikaanse situasie, en is die oproep tot swartes om deel te hê aan die stryd teen ongeregtigheid en verdrukking dienooreenkomstig teologies gelegitimeerd.
- Swart Teologie is 'n situasionele teologie (Boesak, 1976:17). Boesak verduidelik hierdie eienskap soos volg:

"We have come to realize that people are influenced by their social and economic environment, and that their thinking is influenced by the social conditions in which they live. We recognize that Christians living in different situations will have different understandings of life, as well as vastly different understandings of the gospel and its demands on their lives. This is basically why for some the gospel is an incomparable message of liberation, whereas others find in it justification for a system that exploits and oppresses" (Boesak, 1984a:22).

So gesien, is Swart Teologie die swartman se poging om sy bestaanswerklikheid teologies te verantwoord. Swart Teologie poog om die evangelie op so 'n wyse te interpreteer dat die situasie van swartes sin sal maak. Swart Teologie is dus funksioneel in die (swart) stryd om bevryding van religieuse, politieke, ekonomiese en kulturele afhanklikheid.

- **Swart Teologie is 'n kontekstuele teologie** (Boesak, 1976:17; 1984a:61). In Suid-Afrika vorm die lewenservaring van swartes die konteks van Swart Teologie, 'n lewenservaring wat deur die realiteite van die apartheidsstelsel vasgelê word. Daarom gaan Swart Teologie om met werklikhede soos apartheid, rassediskriminasie, armoede, ekonomiese uitbuiting en al die ander fasette wat met die swartman se bestaan in Suid-Afrika saamhang. As 'n kontekstuele teologie moet Swart Teologie outentiek wees. Dit mag nie voor onkritiese akkommodasie swig en die gevaar loop om daardeur tot 'n "kulturele teologie" verskraal te word nie. 'n Outentieke kontekstuele teologie maak krities gebruik van historiese tradisies wat 'n humaniserende en revolusionêre rol in die kontemporêre samelewing kan speel. Dit neem uit die verlede wat goed is, bied op dié manier 'n kritiek aan op die teenswoordige en open daardeur perspektiewe op die toekoms.

- **Swart Teologie is 'n praxis-teologie, 'n "doing theology"** (Boesak, 1976:15). Swart Teologie behels 'n nuwe wyse van teologisering en gee saam hiermee 'n nuwe inhoud aan geloofsoortuiging. Uitgaande van hierdie eienskap is die aanname dat teologie nie 'n werktuiglik geestelike of spirituele proses is nie, dus nie bloot 'n filosofiese oefening nie. Godsdienst is veel eerder, soos Boesak dit stel, 'n "... critical reflection on historical praxis, in other words, it is the active involvement of the Church in the world" (Boesak, 1976:16). Terselfdertyd is godsdienst 'n gemanifesteerde geloof. Dit is met ander woorde 'n kritiese refleksie in die lig van die evangelie, wat meebring dat alle handeling en alle refleksie in die laaste plek aan die bevrydende inhoud van die evangelie beoordeel word.

- **Swart Teologie is 'n kritiek op ideologie en Wit Teologie** (Boesak, 1976:29). Outentieke kritiek bemoei sigself nie net met individue nie, maar ook met tradisies en stelsels; nie net met die verlede nie, maar ook met die hede. Die geskiedenis van die swartman in Suid-Afrika, vir sover dit met dié van die blanke saamhang, kan beskryf word as een van vyandigheid, slawerny en kolonialisme - faktore wat nog steeds hulle invloed in die kontemporêre

samelewing laat geld. Belangriker selfs is die feit dat die Christendom, en by name die kerk, nog steeds aktief by die onderwerping en uitbuiting van mense betrokke is. Geen ideologiese sisteem kan immers oorleef deur bloot op politieke en ekonomiese oorheersing of selfs militêre mag staat te maak nie. Politieke, ekonomiese en militêre mag word in 'n waardesisteem van opvattinge, persepsies en gedragspatrone gefundeer. Op sy beurt word so 'n waardesisteem op 'n kultuur en, in Suid-Afrika, veral op **godsdienst** staangemaak (Boesak, 1983:8).

Die slotsom waartoe Boesak kom, is die volgende: Apartheid moet ontwortel word, nie slegs in terme van die **strukturele uitwerking** daarvan op die mens nie, maar bowenal ook in terme van sy innerlike kern, naamlik **Wit Teologie**. In beginsel impliseer dit dat die kerk by die sosiale en politieke stryd in Suid-Afrika betrokke moet raak. Hierdie pleidooi van Boesak vra vir 'n nadere definiëring van die rol van die kerk in die bevrydingstryd.

4.5.4.2 Boesak se konsepie van die kerk se rol in die bevrydingstryd

Boesak maak sy filosofie staan op die aanname dat die kerk¹ van 'n vreemde teologie afhanklik is. Hy verwoord dit soos volg:

"At the basis of so many maladies in the Black Church - our inadequate life style, dependence on white resources, the very acceptance and rationalization of the situation that makes us so dependent - lies our dependence on an alien theology" (Boesak, 1984a:28).

Die geskiedenis van die kerk weerspieël hierdie teologiese afhanklikheid by wyse van 'n waarneembare stryd tussen twee tipes teologie om die oppergesag binne die kerkorde. Aan die een kant is daar die

1 "Kerk" moet in hierdie afdeling gelees word as "swart kerk", dit wil sê die kerk wat primêr die swart gemeenskap bedien.

teologie van die Westerse Christendom – die **teologie van akkommodasie en berusting**, soos Boesak (1984a:28) daarna verwys. Hierdie teologie vertoon 'n individualistiese, bo-wêreldse idealisme wat weinig ander belange by die bestaande werklikheid het as om die teenswoordige orde as die God-gewilde en God-beskikte orde te verklaar. Deur die eeue het hierdie teologie slawerny geregverdig, en by swartes 'n aanvaarding van en berusting in hulle posisie as tweede- of derdeklasburgers probeer inskerp. Hierdie anemiese, hiernamaals-georiënteerde teologie kom volgens Boesak vandag nog steeds algemeen by sommige kerke voor, terwyl dit ook grootliks die vaandel is waaronder die Calvinisme in Suid-Afrika beweeg.

Aan die ander kant is daar egter ook 'n **teologie van weiering**, dit is 'n teologie wat weier om te aanvaar dat "God" bloot 'n ander term vir *status quo* is; 'n teologie wat begryp dat die God van die evangelie 'n God is wat kant kies vŃr die onderdrukte, en wat die mens oproep tot deelname aan die stryd vir bevryding en geregtigheid in die samelewing. Hiermee word 'n **revolusionêre lewens- en wêreldbeskouing** aangewakker waarsonder geen Christenskap volgens Boesak volledig is nie. So 'n teologie van weiering wyk radikaal af van die tradisionele aanvaarding- en berusting-mentaliteit tiperend van die Westerse teologie. Die *praxis*-ondertoon inherent aan dié teologie van weiering word sterk deur Boesak beklemtoon:

"As Reformed Christians we see ourselves as human beings who are responsible for the world in which we find ourselves. It is a world made by us, and we are capable of making it different. More than that: we should make it different. It needs reform" (Boesak, 1984a:96).

Hiermee wil Boesak sê dat swartmense moet besef dat hulle situasie nie aan 'n kosmiese onvermydelikheid of aan historiese kragte buite hulle beheer toegeskryf kan word nie. Historiese strukture word deur **die mens** geskep en deur **die mens** in stand gehou. Sodra die mens besef dat sy posisie nie maar sy "lotsbestemming" is waarvoor hy God

moet dank (of blameer) nie, begin hy sy eie verantwoordelikheid in die geskiedenis insien. Gevolglik moet die geskiedenis as sodanig deur swartmense herevalueer word. Opvattinge wat as vanselfsprekend deur blankes aanvaar word, moet nie langer onkrities en as geldig beskou word nie. Die ontmitologisering van die blanke se geskiedenis vorm dus deel van die totale bevrydingstryd. Om gevolglik aktief by die sosiale en politieke bevrydingstryd in Suid-Afrika betrokke te wees, behels onder meer dat die kerk moet identifiseer met die omstandighede van die gemeenskap wat dit bedien. Die kerk moet deel van die gemeenskap vorm, sodat dit insig in die vreugde, verdriet en aspirasies van die gemeenskap kan verkry. Bowenal moet die kerk nie skroom om met die **bevrydingstryd** van die swartman te identifiseer nie. Die stryd in Suid-Afrika is immers nie net polities nie; dit is ook moreel (Boesak, 1984a:25). Hiermee wil Boesak sê dat die stryd nie net teen 'n verdrukkende politieke en ekonomiese bestel is nie; dit is ook 'n stryd vir die outentiekheid van die evangelie. Anders gestel, die stryd is ewe veel teen 'n **politieke** ideologie en praktyk as teen 'n **pseudo-religieuse** ideologie en praktyk.

Die kerk het volgens Boesak een van twee moontlike opsies in die bevrydingstryd. òf die kerk kan 'n beleid van **akkommodasie en berusting** aanneem, òf dit kan die **status quo** uitdaag en daarmee die risiko aanvaar wat met so 'n stap gepaard gaan. Indien die kerk getrou is aan sy roeping, voorsien Boesak (1984a:30) geen manier waarop 'n konfrontasie tussen kerk en staat vermy kan word nie. Meer spesifiek bepleit Boesak dat die kerk betekenisvolle druk op die huidige politieke bestel moet inisieer en ondersteun. Hieronder tel programme soos die inisiëring en ondersteuning van **burgerlike ongehoorsaamheid** op 'n omvangryke skaal en die uitdaging aan blanke Christene ten opsigte van hierdie standpunt.

Boesak is oortuig dat die kerk sonder voorbehoud aan die kant van die armes en onderdrukte moet staan. Die kerk se rol moet duidelik in 'n boodskap van bevryding van ellende, armoede, onderdrukking, oorheersing en uitbuiting weerspieël word. Hierdie bevrydingsboodskap wat die kerk moet verkondig, is omvattend. Boesak verduidelik:

"It is liberation from sin in all its manifestations of alienation from God and neighbour. It is liberation from economic exploitation, dehumanization, and oppression. It is liberation from meaninglessness and self-alienation, from poverty and suffering. It is liberation toward a meaningful human existence seeking freedom and human fulfilment. It is liberation for the service of the living God, so that God's people will no longer be subjected to the tyranny of false gods" (Boesak, 1984a:80).

Vir die kerk in besonder behels hierdie bevrydingstryd 'n toetrede tot die stryd teen politieke onderdrukking en ekonomiese uitbuiting, teen rassisme en alle fasette van menslike degradering. Boesak lê nietemin klem daarop dat 'n betrokkenheid by die bevrydingstryd nie 'n "verchristeliking" van die stryd beteken nie. Wat dit egter wel beteken, is dat die mens **verantwoordelikheid vir die historiese werklikheid** moet aanvaar (Boesak, 1984a:81). Ten diepste beteken 'n betrokkenheid by die bevrydingstryd dat die kerk nie deur 'n ideologie begelei moet word nie, maar deur die wete dat dit, soos Christus, die kant van die onderdruktes moet kies. Neutraliteit in die bevrydingstryd is nie moontlik nie. Trouens, neutraliteit is die ergste vorm van partydigheid, naamlik om aan die kant van die onderdrukker te staan sonder om verantwoordelikheid vir sy daade te aanvaar (Boesak, 1984a:81).

Desondanks waarsku Boesak dat die kerk totaal ongeskik mag wees vir die taak wat voorlê. Die kerk self staan in der waarheid onder die aanspraak op bevryding, omdat die kerk steeds deur 'n **koloniale mentaliteit** geteister word. Kerkstrukture wat vreemd aan Afrika is, is aan die orde van die dag. Gevolglik kan die kerk nie na behore aan die sosiale behoeftes van die swartman aandag gee nie. Daar word steeds vasgehou aan geykte Westerse teologieë wat nalaat om die besondere situasie van die swartman aan te spreek (Boesak, 1984a:81). Die kerk is in hoë mate nog steeds aan 'n piëtistiese, anderwêreldse godsdiensywer verkleef wat min relevansie vir die huidige situasie inhou. Hierdie toedrag van sake lei daartoe dat die

kerk dikwels uit die oog verloor dat dit juis dié soort teologie is wat slawerny en onderdrukking regdeur die geskiedenis regverdig het. Daarom is dit nodig dat die kerk polities en teologies bevry moet word sodat dit in 'n outentieke agent vir sosiale verandering kan ontwikkel.

4.5.5 Boesak se godsdienstilosofie as 'n samelewingskritiek

Ofskoon veelvuldige aspekte van 'n samelewingskritiek in die voorafgaande bespreking van Boesak se godsdienstilosofie na vore tree, word daar in hierdie afdeling opsommenderwys gelet op daardie sosiaal-kritiese aksente wat as hoofemas in Boesak se Swart Teologie figureer.

Die sosio-politieke bestel van die Suid-Afrikaanse samelewing vorm die sosiaal-historiese kader waarbinne Boesak sy godsdienstilosofie formuleer. Vanuit hierdie kader beklemtoon Boesak dat die apartheids-teologie, wat die lees uitmaak waarop die Suid-Afrikaanse samelewingsorde geskoei is, enig in sy soort is. Dog, die uniekheid van apartheid lê vir hom nóg in die inherente en strukturele gewelddadigheid van die stelsel, nóg in die onvermydelike brutaliteit waarsonder die stelsel nie kan oorleef nie. Dit lê ook nie in die dehumanisering en die minagting van die swart bevolking nie, of selfs in die vervreemding en die astronomiese koste in terme van menswaardigheid, groepverhoudinge en institusionele duplisering nie.

In wese lê die uniekheid van apartheid in die stelsel se aanspraak dat dit in **Christelike, Calvinistiese beginsels** gefundeer is (Boesak, 1984a:92). Apartheid word deur vele Gereformeerde Christene op grond van die evangelie geregverdig en bestendig. Hierdie Christene het die kerk volgens ras en velkleur verdeel en daarmee beweer dat ras-verdeelde kerke 'n ware Calvinistiese begrip van die aard van die Christelike kerk verteenwoordig.

Daarby is dit Gereformeerde Christene wat etlike jare spandeer het om die inhoudelike besonderhede van apartheid uit te werk – as **kerkbeleid én politieke beleid**. Daarna is die beleid voorgehou as die

enigste werkbare oplossing vir Suid-Afrika; selfs as 'n uitdrukking van die wil van God, en as sou dit derhalwe in ooreenstemming wees met die evangelie in die algemeen en met die Calvinisme in die besonder. Die teologie van apartheid het volgens Boesak die evangelie doelbewus só verwing dat dit Afrikaner-nasionalisme legitimeer en aansluiting by die Afrikaner se ideologiese beleidsformulering vind. Apartheid het die gestalte van 'n **pseudo-evangelie** aangeneem met die veronderstelling dat dit tot die saligmaking van alle Suid-Afrikaners sal meewerk. Daarom dat Boesak beweer:

"Apartheid is the grave of the dignity and the credibility of the Reformed tradition" (Boesak, 1984a:93).

Vir die huidige is 'n posisie bereik waar baie mense - veral swartes - glo dat rassisme 'n produk van die Calvinisme is. In die daaglikse belewenis van miljoene swart Suid-Afrikaners is die Calvinisme medeverantwoordelik vir politieke onderdrukking, ekonomiese uitbuiting, onbeheerste kapitalisme, sosiale diskriminasie en die algehele minagting van menswaardigheid - werklikhede wat die handelsmerk van die Suid-Afrikaanse samelewing geword het. Insgelyks word "Calvinisties" vereenselwig met 'n ongekwalfiseerde, a-kritiese aanvaarding van die *status quo* en met die manipulasie van die evangelie ten einde onderdrukking te regverdig.

Die groeiende politieke bewuswording by die swartman maak dit vir hom haas onmoontlik om sy sosio-politieke verantwoordelikheid met 'n apatiese religieuse onskuld te ontduik. Origens heers daar by die swartman verwarring en vertwyfeling wat veroorsaak word deur die besef dat 'n sogenaamde Christenregering vir sy verdrukkende situasie verantwoordelik is. Dié verwarring en vertwyfeling word verder versterk deur die pynlike waarheid dat daar kerke en Christene in Suid-Afrika is wat die stelsel as die wil van God verdedig - 'n argument wat gebou word op dieselfde evangelie wat vir swartes God se onvergelykbare Woord van bevryding is (Boesak, 1976:10).

In so 'n situasie is enige prediking wat nalaat om God se wil vir die sosio-politieke werklikheid te verreken, nie slegs betekenisloos en irrelevant nie; dit is ook oneerlik en skuldig aan pligsversuim. Die

vertolking van die evangelie in Suid-Afrika is die resultaat van die politieke situasie in die land, 'n strukturering waarvan ook die kerk 'n slagoffer is. Daarom dat Boesak (1979:11) politieke prediking as 'n noodsaaklike aspek van enige prediking beskou. Anders gestel: **Relevante prediking is politieke prediking.** So 'n prediking wys immers nie net op God se oordeel oor persoonlike sonde nie, maar ook oor daardie sonde wat in sosiale, ekonomiese en politieke strukture ingebed is. Die betoog van sommige dat die kerk 'n politieke stilswye moet handhaaf, is 'n verlate standpunt wat 'n pro-*status quo* besorgdheid versluier.

4.6 GEVOLGTREKKING : 'N NUWE METODOLOGIE VAN BETROKKENHEID

Die kumulatiewe implikasie van Boesak se godsdiensfilosofie is dat **teologiese neutraliteit** nie bestaan nie. Aan die hand van 'n kritiese analise wat by tye sterk herinner aan dié van die Marxistiese godsdiensfilosofie, toon Boesak aan dat die Calvinisme nie so neutraal is as wat dit voorgee nie.¹ Vanuit die verwysingsraamwerk van Swart Teologie ontmasker Boesak die Calvinisme in Suid-Afrika as 'n teologie van die *status quo*. Eerder as om die bestaande maatskaplike bestel te onderskryf of (ook) as 'n sogenaamde neutrale teologie bekend te staan, vra Swart Teologie juis vir 'n **daadwerklike betrokkenheid** by die historiese werklikheid. Met hierdie klem op betrokkenheid eerder as neutraliteit neem Swart Teologie die gestalte van 'n *praxis*-teologie aan. Daar is egter ook verdere belangrike verskille tussen die tradisionele metode van teologisering en die betrokkenheid-georiënteerde klem van Swart Teologie. Chikane (1985:102) stip hierdie verskille soos volg aan:

- Die metodologie van betrokkenheid gebruik 'n **induktiewe beredenering**, met die historiese konteks wat die plek van die a-prioriese uitgangspunte in die tradisionele, "akademiese" teologie inneem.

1 Vgl. 4.5.2, p. 137 en 4.5.3, p. 141. Vir 'n verdere behandeling van die vernaamste raakvlakke tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Boesak, vgl. 5.2.1, p. 162.

- Die metodologie van betrokkenheid plaas die klem eerder op **ortopraxis** as op **ortodoksie** wat deur die Westerse teologie benadruk word.¹ Ortopraxis behels 'n betrokkenheid by die (onderdrukte) mens se stryd vir 'n regverdige samelewing.
- Die metodologie van betrokkenheid beteken om kant te kies v^or die **slagoffers** van die samelewing en t^eén die oortreders. In Suid-Afrika spesifiek beteken dit om die kant van die swart meerderheid te kies, nie vanweë die feit dat hulle swart is nie, maar omdat dié groep die slagoffers van apartheid is. Om kant te kies, moet egter eventueel tot voordeel van beide slagoffer en oortreder wees, in die sin dat beide partye van die strukture van onderdrukking bevry moet word. Daarom is daar geen sprake van neutraliteit nie. Om neutraal in 'n konfliktsituasie te staan, beteken bloot om die kant van die onderdrukker te kies.
- Die doel van die nuwe metodologie van betrokkenheid is **bevryding**. Dit is verbind tot sosiale verandering "... and to approximating on earth the kingdom of God" (Chikane, 1985:102). In die laaste instansie beteken dit dat hierdie metodologie subversief van aard is.
- Terwyl die tradisionele teologie hoofsaaklik op die **filosofie** (veral die metafisika) steun, behels die nuwe metodologie die gebruik van **sosiaal-analitiese konsepte** soos dié wat deur Marx en ander sosiaal-wetenskaplikes ontwikkel is.

Hierdie nuwe betrokkenheid-georiënteerde metodologie is fundamenteel in die metode en doel van bevrydingsteologie in Latyns-Amerika en ander Derde Wêreldlande waar mense aan ekonomiese uitbuiting en dominasie onderwerp word. Om hierdie rede is dit dan ook part en deel van Swart Teologie in Suid-Afrika, waar rasse-onderdrukking en uitbuiting aan die orde van die dag is.

1 Vir 'n verdere bespreking van ortodoksie en ortopraxis, vgl. 5.2.1.2, p. 164.

4.7 SAMEVATTING BY FASE TWEE : HOOFTEMAS VAN BOESAK SE SWART TEOLOGIE AS 'N SAMELEWINGSKRITIEK

Ter samevatting kan die hooftemas wat in die tweede fase van hierdie studie na vore getree het, soos volg uitgestippel word:

- Swart Teologie in Suid-Afrika ressorteer saam met onder meer Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, Amerikaanse Swart Teologie en Feministiese Teologie onder die sambreelterm "bevrydings-teologie". Bevrydingsteologie word veral geken aan die opvatting dat die konkrete uitdrukking van geloof in 'n **sosiale bevrydingstryd** neerslag moet vind. Meer spesifiek konstateer bevrydingsteologie dat geloof ten diepste 'n politieke oortuiging is en daarom in 'n politieke handeling ten behoeve van die onderdruktes en vir die daarstelling van 'n sosialistiese samelewing moet opgaan.
- Die sosialistiese ideaal van bevrydingsteologie stam uit 'n samelewingsanalise wat aan die Marxistiese teorie ontleen word (Macridis, 1986:339). Marxisme word as intellektuele voedingsbron spesifiek ten opsigte van sy begrippe-apparatuur en analitiese metodiek ontgin. Van groot waarde is veral die *praxis*-ondertoon in die Marxistiese teorie en die opvatting van die mens as 'n kreatiewe historiese subjek.
- Bo en behalwe die Marxistiese teorie wat die analitiese en konseptuele apparatuur vir sy samelewingsanalise inspireer, vind Swart Teologie in Suid-Afrika ook aansluiting by die filosofiese nalatenskap van die *Black Consciousness Movement*. Swart Teologie ter plaatse is dan ook die teologiese uitdrukking van die BCM. Teen hierdie agtergrond moet Swart Teologie primêr gesien word as 'n geartikuleerde vorm van verzet teen die wit magstruktuur, meer spesifiek teen Wit Teologie.
- Swart Teologie is 'n **politieke teologie**, 'n eksplisiete poging deur swart Christene om die toestande van politieke oorheersing en ekonomiese uitbuiting in Suid-Afrika te konfronteer. Ofskoon die bevrydingsboodskap primêr aan die adres van die swartman gerig word, verwys "swart" in 'n breër, simboliese sin na elke menslike

situasie van onderdrukking en uitbuiting. Dit is dus die teologie ván die onderdruktes, déúr die onderdruktes, vír die bevryding van die onderdruktes.

- Ofskoon Swart Teologie sy vertrekpunt in die mens stel, staan dit skerp krities teenoor die pessimistiese mensbeskouing van die tradisionele Westerse teologie. Omdat die onderdrukke mens die slagoffer is van historiese strukture en instellings wat oor hom gestel word, volg dit dat die mens elke struktuur en instelling wat daarop gerig is om oor ander te regeer en hul daaglikse bestaan te beheer, moet aftakel.
- Swart Teologie se mandaat vir die oproep tot revolusionêre handeling word verkry uit die aanname dat die God van die evangelie 'n God van bevryding is. Na analogie van die exodus-God en veral die lewe van Christus, word laasgenoemde met die swartman se bevrydingstryd in Suid-Afrika vereenselwig. Hierdeur verkry die Godsbeskouing in Swart Teologie 'n bepaalde histories-relatiewe karakter - 'n kenmerk wat besonder sterk aan dié van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie herinner.
- Boesak voer aan dat die Calvinisme in Suid-Afrika tot 'n Wit Teologie verskraal is, dit wil sê tot 'n ideologie wat die bevoorregte politieke en ekonomiese posisie van die blankes regverdig en die apartheidsbeleid Skriftuurlik legitimeer. Sodoende verwerf apartheid, benewens die feit dat dit 'n politieke ideologie is, ook die etiket van 'n pseudo-religieuse ideologie. Daar kan dus inderdaad vanuit hierdie standpunt na die eiesoortige inkleding van Calvinisme in Suid-Afrika verwys word as 'n teologie van apartheid.
- Omdat God volgens die Swart Teologie altyd die kant van die armes en verdruktes kies, meen Boesak dat die sosio-politieke werklikheid wat die heersersklas geskep het, 'n verwringing en verwerping van dié werklikheid is wat God bedoel het. In plaas daarvan om by die *status quo* te berus, moet die bestaande, manipulatiewe strukture gekonfronteer word, selfs al sou dit 'n revolusionêre konfrontasie beteken. Belangrik is die feit dat Boesak die mandaat

vir die noodsaaklikheid van revolusionêre verandering nie van die feitelike historiese situasie verkry nie, maar dit uit die evangelie se boodskap vir die betrokke situasie aflei.

- Sodra die mens besef dat sy verlede, hede en toekoms onafhanklik van God se wilsbestemming realiseer, sal hy **verantwoordelikheid vir die historiese werklikheid** aanvaar. Vir die kerk in Suid-Afrika in die besonder behels so 'n verantwoordelikheid dat die kerk sy koloniale mentaliteit sal aflê en deur relevante prediking tot die stryd teen politieke oorheersing en ekonomiese uitbuiting sal toetree. In die praktyk sal die uitoefening van hierdie verantwoordelikheid volgens Boesak uiteindelik tot 'n onvermydelike botsing tussen kerk en staat lei.
- Swart Teologie word deur 'n **metodiek van betrokkenheid** gekenmerk, sodat dit dan ook as 'n **praxis-teologie** of "doing theology" kwalifiseer. Hierdeur verskuif die klem van die tradisionele **ortodoksie** na **ortopraxis**. Belangriker selfs is die feit dat waar die tradisionele teologie hoofsaaklik op die filosofie, en by name die Calvinistiese etiek steun, daar maak die nuwe metodologie gebruik van sosiaal-geïntoneerde konsepte wat eie aan die **Marxistiese teorie** is.

Deur die keuse om sy metodologie aan sekulêre teorieë te koppel wat òf eksplisiet, òf implisiet Marxistiese analyses en terminologie reflekteer, vertoon Swart Teologie treffende parallele met die Marxistiese teorie, meer spesifiek met die Marxistiese godsdiensfilosofie. Trouens, die konsepte waarvan Swart Teologie gebruik maak (byvoorbeeld klassekonflik, vervreemding, uitbuiting, imperialisme, kolonialisme, ensovoorts) word regstreeks aan die Marxistiese terminologie ontleen. (Vgl. Chikane, 1985:102.) Hierdie bewerking van Marxistiese impulse in Swart Teologie vorm die aanloop tot 'n illustratiewe uitwysing van die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Die verdiepende raakvlakke wat so 'n **illustratiewe vergelykingsbehandeling** van die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Allan Boesak by wyse van 'n samelewingskritiek verder verantwoord, maak onder meer die tema van die derde fase in hierdie studie uit.

FASE DRIE

HOOFSTUK 5

DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE AS 'N SAMELEWINGS-
KRITIEK : 'N KRITIEK OP DIE SUID-AFRIKAANSE
SOSIO-POLITIEKE ORDE

5.1 'N ALGEMENE ORIËNTASIE

Aan die begin van hierdie studie is die breë doel geformuleer om aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde te konstrueer.¹ Om sistematies aan hierdie doelstelling uitvoering te gee, het die eerste fase van hierdie studie 'n rekonstruksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie behels, meer spesifiek van die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie (hoofstuk 2) en van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie (hoofstuk 3). In hierdie fase is veral aandag geskenk aan die identifisering van die samelewingskritiese aksente by die Marxistiese godsdiensfilosofie.

Die tweede fase (hoofstuk 4) van hierdie studie het die Swart Teologie van Allan Boesak ondersoek met die doel om eventueel die samelewingskritiese aspekte in sy teologie as eietydse illustrasiemateriaal vir die Marxistiese godsdiensfilosofie te gebruik by die konstruering van 'n samelewingskritiek. Sodoende kan die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die kontemporêre Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde uitgewys word.

Die eerste en tweede fase loop vervolgens oor in die derde fase (hoofstuk 5) van die studie met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Hiermee word die breë doelstelling van die studie tot uitvoering gebring. By die konstruering van 'n samelewingskritiek

¹ Vgl. 1.2, p. 5.

in hierdie fase word van die veronderstelling uitgegaan dat 'n **metodologiese samehang** tussen godsdienskritiek en samelewingskritiek by die Marxistiese godsdiensfilosofie bestaan. Trouens, hierdie veronderstelling kan uitgebou word tot die aanname dat die Marxistiese godsdiensfilosofie, in beide sy ortodokse en neo-verskynings, fundamenteel in die **sosio-politieke funksie** van godsdiens geïnteresseerd is en nie in die inhoud van godsdiens as sodanig nie. Gevolglik sal enige samelewingskritiek wat met die Marxistiese godsdiensfilosofie as verwysingsraamwerk gekonstrueer word, aspekte van die filosofie, kenmerke en inhoud van 'n **politieke teologie** vertoon (Fierro, 1974:366-371). Dieselfde standpunt word deur die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie ingeneem.¹ Ofskoon die sosio-politieke funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie én die politiek-teologiese aard van 'n (voorgenome) samelewingskritiek reeds fragmentaries aangeraak is,² word beide aspekte in hierdie fase breër en dieper ontplooi. Daarmee word voorkom dat die konstruering van 'n samelewingskritiek deur 'n lukrake opstapeling van filosofiese en sosiaal-kritiese nuanses onderlê word. Opsommend is die inhoud van fase drie die volgende:

- 'n uiteensetting van enkele aspekte van 'n politieke teologie;
- 'n uiteensetting van die samehang tussen godsdienskritiek en samelewingskritiek by die Marxistiese godsdiensfilosofie, met besondere uitwysing van die sosiaal-kritiese aksent as die primêre inhoudsvorm van die Marxistiese godsdiensfilosofie;
- 'n oorsig van enkele aspekte rakende die Marxistiese teorie en die Suid-Afrikaanse samelewing; en
- 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie.

1 Vgl. 3.3.3.3 (ii), p. 88; 3.3.4.3 (ii), p. 103; 4.5.5, p. 153

2 Vgl. 2.4.5, p. 45; 3.5, p. 113; 4.7, p. 157.

5.2 ASPEKTE VAN 'N POLITIEKE TEOLOGIE

Die bogenoemde opvatting dat 'n samelewingskritiek aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie noodwendig aspekte van die filosofie, kenmerke en inhoud van 'n politieke teologie sal vertoon, plaas onmiddellik 'n belangrike vraag op die agenda. Dit is 'n vraag wat beantwoord moet word alvorens die sosiaal-kritiese aksente by die onderskeie godsdiensfilosofieë van Marx, Bloch, Garaudy, Machovec en Boesak vir die doeleindes van 'n samelewingskritiek in 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling¹ geneem kan word. Dié vraag stel kortliks of dit geldig en haalbaar is om hierdie godsdiensfilosofieë tot 'n enkele, homogene diskoers te orden en te vergelyk. Vir dié doel is dit nodig om enkele raakvlakke uit te wys wat 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van hierdie godsdiensfilosofieë nader verantwoord.

5.2.1 Raakvlakke vir 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Allan Boesak

Alvorens tot die voorgenoemde illustratiewe vergelykingsbehandeling oorgegaan word, is dit belangrik om te noem dat hierdie poging om teoretiese en/of filosofiese raakvlakke tussen die voorafgaande denkskemas aan te toon, geensins die klaarblyklige en dieperliggende verskille tussen hierdie denkers misken of tersyde stel nie. Terselfdertyd moet egter beklemtoon word dat dit vir die doel van die studie metodologies noodsaaklik is dat hierdie denkskemas nie in kategorieëse isolasie van mekaar hanteer sal word nie. So 'n "isolasiehantering"

1 Die begrip "illustratiewe vergelykingsbehandeling" verwys na 'n gelyklopende illustrasie en vergelyking van die denkskemas van Marx, Bloch, Garaudy, Machovec en Boesak by die konstruering van 'n samelewingskritiek. Meer spesifiek word Boesak se godsdiensfilosofie as eietydse illustrasiemateriaal gebruik deur die samelewingskritiese aksente in sy filosofie met dié by die Marxistiese godsdiensfilosofie te vergelyk. Die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die kontemporêre sosio-politieke orde in Suid-Afrika word sodoende met kommentaar vanuit die Swart Teologie van Boesak uitgewys en geïllustreer.

sou die gevaar inhou dat die studie in 'n steriele abstraksie verval. Anders gestel: Indien elk van hierdie denkskemas vir die doeleindes van analise en beredenering as 'n afsonderlike en onderskeibare eenheid hanteer word, sal die studie bloot tot 'n arbitrêre oefening sonder enige doel of voordeel, verskraal word.

Om derhalwe aan die voorgenoemde gevaar te ontsnap, word drie **gemeenskaplike raakvlakke** geïdentifiseer as metodologiese verantwoording vir 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Boesak. Hierdie denkers neem naamlik in hulle onderskeie godsdiensfilosofieë almal 'n standpunt in wat by elkeen afsonderlik as (1) **sosiaal**, (2) **prakties** en (3) **krities** getipeer kan word. Hierdie drie eienskappe veronderstel telkens die afwysing van 'n a-sosiale, onpraktiese en onkritiese teologie.¹ Dit is hierdie **gemeenskaplike raakvlakke** wat 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van bogenoemde denkskemas kwalifiseer. Dit is derhalwe nodig om vir 'n wyle by hierdie drie raakvlakke stil te staan.

5.2.1.1 'n Sosiale teologie as raakvlak

Tradisioneel het die opvatting bestaan dat godsdiens 'n private aangeleentheid is. Hierdie opvatting is egter vervang deur sosiale kritici soos onder meer Bloch, Machovec en Boesak se nadruk op die **sosiale karakter** van die evangelieboodskap. Dit is die eerste eienskap wat as **gemeenskaplike raakvlak** by die onderskeie denkers se godsdiensbeskouinge geïdentifiseer kan word. Die *praxis* wat hierdie

1 Dit sou 'n vals afleiding wees om te beweer dat Marx - soos sy neo-dissipels in die persone van Bloch, Garaudy en Machovec - 'n sosiale, praktiese en kritiese teologie **voorstaan**, bloot op sterkte van die feit dat hy die godsdiensvorm van sy dag as a-sosiaal, onprakties en onkrities kritiseer. Veel eerder moet "sosiaal", "*praxis*" en "kritiek" as ondertone in Marx se metodologie beskou word wat die uitgang van sy filosofie vasstel. Só gesien, kan Marx dus wel vir vergelykingsdoeleindes betrek word by Bloch, Garaudy, Machovec en Boesak wat almal vir 'n alternatiewe godsdiensopvatting met 'n sosiale, praktiese en kritiese inslag vra.

denkers voornemens is om uit te dra, is **sosiaal en polities**.

Die sosiale karakter van die teologie dui nie bloot op die openbare belydenis van geloof as 'n religieuse getuienis wat gelewer word nie. Dit behels bowenal die militantheid van die Christendom in die politieke arena (Bloch; Machovec). Daarom moet besef word dat die evangelieboodskap nie slegs 'n aanskrywing van individue is nie, maar ook van sosiale strukture en instellings (Boesak). Teen hierdie agtergrond word toenemend klem geplaas op die sosiale karakter van die Christelike boodskap *vis-à-vis* die samelewing, en op die behoefte aan die bevryding van verdrukkende sosiale strukture. Hierdie gedagte van sosiale **kollektiwiteit**, eerder as individualiteit, vorm die grondslag van die sosiale karakter van die Christendom (Fierro, 1974:25).

Aangesien hierdie teologiese oriëntasie gestaltes van 'n bevrydings-teologie (Boesak), 'n eksodusteologie (Bloch) en 'n revolusieteologie (Garaudy; Machovec) vertoon, word 'n skerp verdelingslyn tussen kontemporêre politieke teologie en tradisionele politieke teologie getrek. Laasgenoemde projekteer 'n kulturele Christendom en verklaar dit as 'n voldonge gerealiseerde werklikheid. In teenstelling hiermee staan die kontemporêre politieke teologie in 'n kritiese en polemiese verhouding tot die bestaande samelewingsorde en tot enige en elke sosio-politieke ideaal wat 'n vasgestelde en voltooide sosiale werklikheid voorhou.

5.2.1.2 'n Praktiese teologie as raakvlak

Teologiese opvattinge wat abstrakte voorstellings en 'n suiwer kon-templatiewe mens- en wêreldbeskouing aanhang, moet binne die onderskeie godsdiensfilosofieë van die neo-Marxisme en die Swart Teologie plek maak vir 'n benadering wat in wese belang het by 'n **praxis** wat die samelewing sal verander. Die beklemtoning van **praxis** gaan met gevoelens van onverskilligheid en agterdog teenoor ortodokse teologiese dogmas gepaard. Hierdie gevoelens blyk voort te vloei uit 'n ont-vanklikheid vir die moderne vorme van kritiek op ideologie, en dan

vir die Marxistiese kritiek in besonder (Chikane).¹ Hierdie afwysing van die dogmatiese inslag van meer tradisionele teologiese opvattinge vind verdere uitdrukking in 'n beskouing wat veral die denke van Bloch, Machovec en Boesak kenmerk. In wese behels dit 'n klemverskuiwing van 'n teologie wat primêr in ortodoksie geïnteresseerd is, na 'n teologie wat primer by ortopraxis belang het.² Omdat ortopraxis die riggsnoer van enige politieke teologie vorm, vra dit vir enkele aantekeninge rondom hierdie klemverskuiwing.

■ Ortodoksie en ortopraxis

In die verlede het die kerk dikwels van die standpunt uitgegaan dat die sekulêre geskiedenis, wanneer dit met die ewigheid van 'n "hiernaams" gekontrasteer word, 'n tydelike fase van die mens se bestaan uitmaak. Die objektiewe historiese omstandighede, afgespeel teenoor die "ewige lewe", was van geen of minstens mindere belang vir die kerk. Ortodoksie – dit is die volharding in dogmatiese geloof sonder om op historiese omstandighede te let – was die kerk se vernaamste besorgdheid. (Vgl. Macridis, 1986:337.) Hierteenoor beskou die bevrydingsteologie, by name Swart Teologie, asook neo-Marxistiese filosowe soos Bloch, Garaudy en Machovec, die kerk as 'n kardinale historiese agent vir die skepping en reflektering van historiese werklikhede. Die Bybel self, en veral die rol van Christus, word as simbolies van gewettigde en noodsaaklike verandering beskou. Die kerk behoort hierdie tradisie van handeling voort te sit om verandering te bewerkstellig.

Die bevrydingsteologie plaas derhalwe die klem op handeling – op die korrekte handeling of ortopraxis, in teenstelling met die korrekte geloof of ortodoksie. Dit is juis hierdie klem op *praxis* wat aan die bevrydingsteologie sy unieke karakter verleen (Macridis, 1986:338). Terwyl ortodoksie aan die een kant 'n kerk kenskets wat sigself van die belange van die sekulêre samelewing distansieer, versinnebeeld ortopraxis aan die ander kant 'n meer betrokke opvatting van geloof

1 Vgl. 4.6, p. 155.

2 Vgl. 4.6, p. 155.

en Christenskap deur middel van 'n waardering van konkrete realiteite en konstruktiewe betrokkenheid. Die beklemtoning by ortopraxis is op diens en handeling, en vra vir die aanpassing van die Christelike geloof by die besondere eise van die bestaande sosiale werklikheid.

Geloof word dus nie meer slegs met 'n wyse van denke geassosieer nie, maar veral ook met 'n wyse van handeling. Geloof is **militante toewyding en betrokkenheid**, eerder as die apatiese waarneming en interpretasie vanaf 'n afstand (Fierro, 1974:22). Die hermeneutiese sleutel vir hierdie verskuiwing van dogmatiese teologie na *praxis*-teologie word in Marx se elfde tese teen Feuerbach aangetref:

"The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it" (Marx, 1845:286).

Die invloed en neerslag van Marx se tese is miskien die duidelikste in die volgende uitspraak van Macridis herkenbaar:

"Until now, to paraphrase Marx, they had tried to understand God and explain His teachings; it is now time to understand and change the world in line with his teachings" (Macridis, 1986:338).

Die filosofies-metodologiese aanname van Marx se *praxis*-beginsel is die tweede eienskap wat die denkskemas van Bloch, Garaudy, Machovec en Boesak in 'n filosofiese samehang orden. Al hierdie denkers is immers ingestel op 'n (teologiese) *praxis* wat die samelewing sal verander. Vervolgens word die derde raakvlak wat 'n filosofiese samehang tussen hierdie denkers bewerk - dié van 'n kritiese teologie - van nader belig.

5.2.1.3 'n Kritiese teologie as raakvlak

Nie alleen beklemtoon die beginsel van ortopraxis die noodsaaklikheid van toewyding en handeling nie; dit behels ook dat die teologie 'n

vorm van kritiese refleksie sal aanneem. Laasgenoemde geld nie slegs in 'n dogmatiese sin nie, maar ook met betrekking tot **ekonomiese, politieke en maatskaplike strydpunte** (Macridis, 1986:338). Aangesien *praxis* bepleit word, moet leiding verskaf word ten opsigte van **wannéer en hóé om te handel**. Kritiese refleksie dien dus as begeleier van *praxis*. Teenswoordige realiteite word gekonfronteer, en deur kritiese refleksie word die saad van toekomstige *praxis* gesaai.

Praxis evalueer die kerk binne historiese realiteite en vereis 'n spesifieke betrokkenheid en toewyding van die kerk. Dit beteken dat die teoloog betrokke moet raak waar oorheersing en verdrukking aan die orde is, en waar die armes in 'n stryd om hulle verlossing op aarde gewikkel is (Garaudy; Machovec). Om dié rede beklemtoon filosowe soos Bloch en Garaudy die kritiese, subversiewe en revolusionêre karakter van geloof.¹ Hierdie denkers se opvatting van geloof is een van 'n oortuiging wat op 'n polemiese wyse enige reële of ideële orde konfronteer en betwis. Ook Swart Teologie raak hierdie aspek aan wanneer geloof geïnterpreteer word as iets wat die mens van die bestaande werklikheid bevry en in die plek daarvan verskeie alternatiewe voorstel.² Hierdie kritiese funksie van geloof is ongetwyfeld die belangrikste raakvlak wat die neo-Marxistiese denkers en die eksponente van Swart Teologie tot 'n teoretiese en filosofiese samehang orden.

In terme van die kritiese funksie van godsdiens lê die belangrikste verskil tussen die godsdiensfilosofiese standpunte van Bloch, Garaudy, Machovec en Boesak aan die een kant, en dié van die meer tradisionele teologie aan die ander kant, in die groot klem wat eersgenoemde groep op die element van kritiek plaas. Ongeag enige onderlinge verskille wat mag voorkom, is die opvallendste kenmerk by die voorafgaande denkers die oorheersende aanwesigheid van die kritiese element, dit wil sê die besliste voorneme om die proses van Christelike simbolisering te vertolk in terme van die **verandering** van die samelewing, eerder as die **konsolidering** van die bestaande werklikheid. In hierdie voorneme speel die politiek 'n fundamentele rol.

1 Vgl. 3.3.2.4, p. 77; 3.3.3.3 (i), p. 85.

2 Vgl. 4.2.2, p. 125; 4.4, p. 133.

5.2.2 Die fundamentele rol van die politiek

Soos in die voorafgaande bespreking aangetoon is, word 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van die genoemde denkers deur die gemeenskaplike teenwoordigheid van onderskeidelik 'n sosiale, 'n praktiese (of *praxis*-georiënteerde) en kritiese godsdiensfilosofiese stellingname gekwalifiseer. Hierdie drie raakvlakke kan vervolgens saamgevat word in die stelling dat die **politieke element** by die onderskeie denkers telkens 'n primêre rol speel. Anders gestel: 'n **Kritiese teologie vind sy logiese afloop in politieke kritiek** (Fierro, 1974:34).

As in ag geneem word dat die klem toenemend op die sosiale karakter van die Christendom geplaas word, dan volg dit dat die kerk se sosiale en politieke verantwoordelikheid hand aan hand met sy kritiese funksie in die samelewing gaan. Metz sê in hierdie verband:

"It is only by being aware of their public responsibility that faith and Church can undertake their critical function in society" (Metz, 1967:125).

Ook Boesak stel dat politieke prediking 'n noodsaaklike aspek van enige prediking is.¹ Op dié manier word teologiese uitsprake in en deur die bemiddeling van politieke terminologie beliggaam. Dit gaan gepaard met die groeiende bewuswording by die mens dat hy nie slegs 'n objek nie, maar veral ook 'n **aktiewe subjek** van die sosio-politieke werklikheid uitmaak. Fierro brei verder hierop uit:

"In the concrete experience of modernity, and specifically in the modern experience of the political, people feel themselves to be ultimately responsible for their social and institutional creations. These creations are no longer

1 Vgl. 4.5.5, p. 153.

attributed to nature or the gods. People recognize them as their own work, which they can do or undo" (Fierro, 1974:29).

Hierdie bewuswording van die mens as aktiewe historiese subjek hang ten nouste saam met 'kontemporêre politieke teologiese opvattinge. Dit verteenwoordig 'n verdere duidelike verskilpunt met teologiese standpunte van die verlede. Die invloed van die Marxistiese godsdiensfilosofie op die kontemporêre politieke teologie is onder meer herkenbaar in die aanname dat die mens 'n bewuste en kreatiewe historiese subjek is, die primêre agent van politieke realiteite wat die voorwaardes vir en omstandighede van sy bestaan kan wysig. Die teologie van bevryding, met inbegrip van Swart Teologie, is die uiteindelijke produk van hierdie aanname (Fierro, 1974:30-32).

Die politieke terrein dien derhalwe as die ruimte waarbinne die mens homself as die subjek van sy eie geskiedenis en die bewerker van sy eie bestemming realiseer. Die bewuswording as historiese subjek gaan met 'n politieke strategie gepaard wat op 'n duidelike sosiale en/of politieke analise gebaseer is (Marx). Die kerk behoort dergelike strategieë te verreken en die analise(s) waarop dit gebaseer is, onder die loep te neem (Bloch; Garaudy; Boesak). Omdat die politieke terrein die lewenswerklikheid van die mens vasstel (Garaudy; Machovec), volg dit dat die evangelie binne die konteks en eise van die politieke situasie vertolk moet word (Boesak).

Die fundamentele rol van die politiek verantwoord in 'n groot mate die benaming "politieke teologie". Dit is egter nodig om enkele punte rondom die hantering van dié konsep uit te wys.

5.2.3 Die konsep "politieke teologie"

Eerder as om telkens te verwys na die "politieke interpretasie van die evangelie" of 'n "politiek gefundeerde teologie" of 'n "teologie wat sosiaal-, prakties- en krities-georiënteerd is", word die konsep "politieke teologie" gebruik as 'n versamelterm vir al hierdie

eienskappe. "Politieke teologie" verwys dus in die hieropvolgende teks na 'n teologie wat oor al die bogenoemde eienskappe beskik. Vorster onderskryf hierdie hantering van politieke teologie as hy sê "... dat die term 'Politieke Teologie' beskryf moet word as 'n versamelterm van al die sogenaamde maatskappy-kritiese en sosio-polities gerigte teologiese strominge van die moderne tyd" (Vorster, 1984:2). Te midde van onderlinge aksentverskille, word die politieke teologie bedien deur eksponente soos Cox, Moltmann, Metz, Sölle, Gutierrez, Shaull, Banana, Tutu, Buthelezi en Boesak (Vorster, 1984:2).

Die politieke teologie kan selfs nog verder met die begrip "Marxisties" gekwalifiseer word. Per slot van rekening is die kontemporêre politieke teologie in wese "... the thoughts produced by faith on the humus of Marxism" (Fierro, 1974:80). Enkele reëls verder is Fierro selfs meer uitgesproke:

"Political theology is a theology operating under the sign of Marx, just as truly as scholasticism was a theology operating under the sign of Aristotle and liberal Protestant theology was one operating under the sign of Kant" (Fierro, 1974:80 - beklemtoning toegevoeg).

In die lig hiervan kan die politieke teologie omskryf word as al die kontemporêre teologiese strominge wat, met die moderne samelewingsvraagstukke as hermeneutiese uitgangspunt en die Marxisme as filosofiese voedingsbron, die Bybel en die Christelike geloof as 'n politieke kritiek en 'n sosiale verlossingsleer interpreteer. Dit is by uitnemendheid die teenwoordigheid van die **Marxistiese aksent** in die politieke teologie wat vir die res van hierdie studie van belang is. Tereg kan daarom na die samehang tussen die Marxisme, meer spesifiek tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die politieke teologie, gevra word.

5.2.4 Die samehang tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die politieke teologie

Fierro is van mening dat Marxistiese ondertone in 'n teologiese teks velerlei funksies kan vervul. Hy verduidelik breedvoerig:

"It can serve as a proof from authority, whereby certain theological assertions or criteria are supported by theses that are generally accepted outside theology. It can serve as a mere analogy between certain propositions that are valid in the realm of the human sciences and those that are being formulated in the realm of theology. It can be a way of using Marxist theory solely as a tool for apologetic purposes, wielding it to the advantage of theology insofar as it is serviceable and then dogmatically discarding it when it contradicts the Creed. It can represent the application of principles that prevail in dialectical reasoning to theology as if one were applying general principles to a more particular area. Finally, it can serve to present a common front, shared by both theology and Marxist thinking, vis-à-vis analytical-positivist reasoning" (Fierro, 1974:112-113).

Sommige van hierdie funksies oorvleuel of komplementeer mekaar. Ander weer is onderling uitsluitend. Een manier egter om die verhouding tussen Marxisme en politieke teologie op te helder, is om na te speur in watter mate die Marxistiese godsdiensfilosofie deel uitmaak van 'n politieke teologie wat van Marxistiese verwysings as 'n literêre genre gebruik maak. 'n Voorvereiste vir 'n ondubbelsinnige politieke teologie is om die geldigheid van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die Christendom duidelik te verreken. Dit is in hierdie konteks waarin die element van *praxis* opnuut aan die orde kom. Met *praxis* as basis kan die verdere samehang tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die politieke teologie puntsgewys aangeteken word.

Politieke teologie stel sy voedingsbodem eerstens in *praxis*, aangesien dit 'n teologie is wat ten diepste 'n geloofsrefleksie van daaglikse

politieke *praxis* behels. Op hierdie terrein wend die politieke teologie sigself tot die konkrete werklikheid van die hier en nou (Fierro, 1974:182). Vanuit die beskouing van die politieke teologie behels teenswoordige *praxis* enersyds daardie gebeurtenisse van die verlede wat steeds aan die huidige historiese moment karakter gee en andersyds die mees onmiddellike handeling wat deur die sosiale werklikheid vasgestel word.

Politieke teologie is 'n intellektuele en kritiese bemiddeling tussen twee momente van *praxis*: tussen die mees onlangse *praxis* van die verlede en die mees onmiddellike *praxis* wat in die toekoms onderneem gaan word. Siebert sluit hierby aan:

"... radical political theology helps Christians today to interpret personal, social, economic, political, historical and cultural reality and to orient their *praxis* in this reality here and now, as well as in the immediate and more distant future" (Siebert, 1985:396).

Uit die bogenoemde blyk duidelik dat politieke teologie in die tweede plek ook met *handeling* te doen het, maar dan met *kollektiewe* eerder as individuele *handeling*. Dit is met die *handeling* van mense, groepe en sosiale klasse gemoeid. Hierdie *kollektiewe praxis* is 'n konkrete en histories gedetermineerde *praxis* wat op die *handeling* of potensiele *handeling* van klasse en groepe gebaseer is.

Derdens vertoon politieke teologie 'n buitengewoon kritiese houding teenoor die sentra van mag en gesag - 'n eienskap wat sy Marxistiese sentimente duidelik blootlê. Siebert verduidelik:

"Its [radical political theology] fundamental norm is that the Christian must never side with the murderer. The Christian must always identify with the innocent victim, in present or in anamnestic or in anticipatory universal solidarity. Through its communicative ethics radical political theology advises Christians to engage always in those political parties which by their actions fight against

the murderers in high places and for their innocent victims" (Siebert, 1985:396).

Die samehang met die Marxistiese filosofie blyk vierdens duidelik uit die politieke teologie se fokussering op die dinamiek en mobiliteit van die politieke terrein, en veral op laasgenoemde se toekomstige moontlikhede as 'n resultaat van kollektiewe handeling. Geïnspireer deur die Marxistiese godsdiensfilosofie is die politieke teologie dus nie 'n teologie van die *status quo* nie, maar 'n teologie van verandering. Dit is 'n teologie van 'n geskiedenis wat deur die mens geskep word; 'n teologie van die samelewing vir sover die samelewing deur verskeie alternatiewe op die bestaande werklikheid herstruktureer kan word (Fierro, 1974:185).

Die feit dat die politieke teologie weier om met die *status quo* verlief te neem, stel die aspek van samelewingskritiek opnuut aan die orde. Aangesien die politieke teologie onder die teken van Marx (dit wil sê die Marxistiese godsdiensfilosofie) staan en selfs met die begrip "Marxisties" gekwalifiseer word, moet die samehang tussen godsdienskritiek en samelewingskritiek by die Marxistiese godsdiensfilosofie vervolgens uitgewys word. Hierdie stap dien as aanloop tot die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie.

5.3 DIE SAMEHANG TUSSEN GODSDIENSKRITIEK EN SAMELEWINGSKRITIEK BY DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE

Ofskoon enkele kernaspekte van 'n samelewingskritiek by die Marxistiese godsdiensfilosofie reeds geïdentifiseer is,¹ verg die rasionaal en doel van die studie 'n bepaalde metodologiese opstelling in hierdie verband. Hierdie metodologiese opstelling kan verwoord word as sou die Marxistiese godsdiensfilosofie sigself nie in godsdiens *per se* interesseer nie, maar eerder in die funksionele, instrumentele en

1 Vgl. 2.4.5, p. 45; 3.3.2.4, p. 77; 3.3.3.4, p. 91; 3.3.4.4, p. 106.

legitimerende rol van godsdiens in die kapitalistiese samelewing. Enige poging daarom om die Marxistiese godsdiensfilosofie wél enkel en alleen as 'n kritiek op godsdiens voor te stel, kan nie anders as om in *ex parte* opvattinge en uitsprake te verval nie (Pelser, 1988a:176). Alvorens enige samelewingskritiek dus vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie gekonstrueer kan word, moet aangetoon word op elke wyse die Marxistiese godsdiensfilosofie in essensie die **sosio-politieke disfunksie** van die kapitalistiese samelewing aanspreek. Anders gestel: As eerste doel van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet die **sosiaal-kritiese funksie** daarvan in behandeling geneem word, ten einde die Marxistiese kritiek op godsdiens in perspektief te stel.

Die bekende uitspraak van Marx dat godsdiens die opium van die volk is, word byvoorbeeld dikwels aangegryp om 'n verontwaardiging teen Marx se veronderstelde minagting van die Christendom te regverdig en sy hele filosofie te diskwalifiseer.¹ Eerder as om die Marxistiese godsdiensfilosofie egter summier af te wys, moet in gedagte gehou word dat dit gegroei het uit 'n besorgdheid oor die verknechte mens in die samelewing (Bloch; Garaudy).² Met die afwysing van godsdiens verwerp die Marxisme in wese daardie **karikatuur** van godsdiens wat op sosio-ekonomiese omstandighede en op die propagering van die *status quo* steun.

Die soort reaksie op die Marxistiese godsdiensfilosofie wat 'n argument op die Marxisme se vermeende ateïsme staanmaak, verraaï 'n gebrekkige insig in sowel die aard van teorievorming as sodanig as in die struktuur van Marxistiese denke self. Enige poging om die Marxistiese kritiek op godsdiens tot 'n primêre doel op sigself te verhef, misken die totale essensie van die Marxistiese sosiale teorie in die algemeen en van die Marxistiese godsdiensfilosofie in die besonder. Op stuk van sake is die visier van die Marxistiese teorie primêr op 'n **beter samelewing** gestel; dit is nie bloot 'n lukrake, ateïstiese aanslag op godsdiens *per se* nie (Pelser, 1988a:188). Dieselfde betoog kan vanuit

1 Ter illustrasie van hierdie praktyk kan die werk van Jonker (1978) geraadpleeg word. Vgl. in hierdie verband ook 5.4, p. 177.

2 Vgl. 3.3.2.2, p. 66; 3.3.3.2, p. 82.

'n ander gesigspunt soos volg gestel word: Die oogmerk van die Marxistiese teorie is 'n samelewing sonder klasse, nie 'n samelewing sonder godsdiens nie (Kersevan, 1985:503).

Dit is wel waar dat die Marxisme, in 'n poging om 'n klaslose samelewing te bewerkstellig, nie godsdiens insluit nie, maar dit beteken bepaald nie dat so 'n samelewing noodwendig godsdiens of religieuse groepe/individue uitsluit nie. Die ortodokse godsdiensfilosofie stel nietemin dat godsdiens in 'n klaslose samelewing sal verdwyn omdat daar geen sosiale basis of behoefte daarvoor sal wees nie.¹ Dog, Kersevan (1985:503) is van mening dat hierdie stelling bloot 'n Marxistiese hipotese is en daarom nie die uiteindelijke oogmerk van die Marxistiese stryd vir 'n klaslose samelewing en sosiale bevryding nie. Hierby voeg Pillay dat "... Marx realized that for the dialectic involved in the class struggle to proceed unhindered in order that society may change, religion should be abolished, for it lulls people into a false consciousness and mystifies the revolutionary spirit" (Pillay, 1985:5).

'n Fundamentalistiese beoordeling van die Marxistiese teorie - dit is 'n beoordeling wat van die opium-tese as 'n absolute veronderstelling uitgaan - hou weinig rekening met sosio-politieke vraagstukke waarop die Marxisme 'n antwoord probeer verskaf, soos onder meer die vraagstuk van historiese kragte wat die mens se bestaanswerklikheid vorm en in welke mate die mens 'n aandeel in hierdie vorming het. Dit is in hierdie konteks dat die Marxistiese ateïsme as 'n middel (tot 'n doel) beskou kan word, en nie as 'n doel op sigself nie. Marxisme, meer spesifiek die Marxistiese godsdiensfilosofie, begelei die mens sodanig dat hy in sy handeling, veral in sy sosio-politieke handeling, slegs op **homself**, op sy eie kennis en op onderlinge (menslike) hulp en solidariteit reken. Kersevan het die volgende hieroor te sê:

"Marxism insists that people should help themselves, ...

1 Vgl. 2.5, p. 48.

"However, it has no objection if in doing so they also believe and have trust in God. The important thing is that because of the trust in God they do not neglect their obligations and opportunities. In order to prevent this, Marxism (out of precaution) does not mention God at all. It is a-theistic. If it does, however, it maintains that there is no God or that there should be no God. In this respect Marxism cannot be religious but only atheistic" (Kersevan, 1985:505).

Ateïsme is daarom nòg die vertrekpunt, nòg die grondslag of selfs die uiteindelijke oogmerk van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Die Marxistiese godsdiensfilosofie streef eerder na 'n metodies-ateïstiese analise van sosiale ontwikkeling en die religieuse bestaanswerklikheid. Die analise van godsdiens soos hier voorgestel, behoort deel van alle teologiese beoefening te vorm. Alle godsdiensvorme is immers deel van menslike *praxis* en daarom aan die skrutinering van historiese en sosiale kondisionering onderworpe (Wielenga, 1985:578). 'n Marxistiese analise van godsdiens in 'n samelewing kan besonder insiggewend wees omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n kritiese belang het by die blootlegging van die negatiewe inwerking van heersersklasse en -magte op religieuse praktyke en idees. 'n Teologie wat tot die waarheid verbind is en nie tot die gevestigde belange van 'n religieuse groep of organisasie nie, sal nie van so 'n analise wegstroom nie.

Om egter op die onbetaamlikheid van die Marxistiese godsdiensfilosofie se ateïsme te fikseer, is om verdoof te raak vir die neo-Marxistiese oproep om die betekenis van die Christendom in die verandering van die samelewing te konkretiseer. Hierdie oproep kan nie realiseer deur slegs lewensmiddele aan die armes uit te deel nie; ook daardie oorsake van armoede wat in onregverdige maatskaplike strukture ingebed is, moet sigbaar anders gemaak word tot voordeel van almal in die samelewing. In die woorde van Wielenga:

"It seems that we need Marxist atheism as a reminder that our Christian faith stands condemned as the idolatry of existing powers, if we are not able to develop an equally

radical critique of capitalism ... as Marx did. In that sense, Marxists can be seen as atheists 'for our sake', ... The 'no' of ... Marxists should push us on to the road of a humble but radical messianic praxis" (Wielenga, 1985:579).

Met hierdie aspekte in gedagte word vervolgens oorgegaan tot 'n oorsig van Marxisme binne die Suid-Afrikaanse samelewing, waarna die konstruering van 'n samelewingskritiek aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie meer spesifiek aan die orde kom.

5.4 MARXISME EN DIE SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE : 'N BREË OORSIG

In die vorige afdeling is aangetoon dat 'n diskwalifikasie van die Marxistiese teorie in sy geheel, as sou dit op 'n ateïsme berus, 'n fundamentalistiese beoordeling en 'n waninterpretasie is. Snyman (1987:372) noem dat baie mense, maar veral blankes, die oorsaak/e van sosio-politieke vraagstukke in Suid-Afrika voor die deur van die Marxisme lê. Hiervoor kwalifiseer die Marxisme juis vanweë sy gewraakte ateïsme. Die aanwysing van Marxisme as sondebok vir nasionale vraagstukke blyk 'n regstreekse uitvloeisel te wees van die persepsie van Marxisme by baie Suid-Afrikaners, maar veral blankes. Vervolgens meer hieroor.

5.4.1 Enkele persepsies van Marxisme in die Suid-Afrikaanse samelewingskonteks

Onder baie Suid-Afrikaners is die beeld dat Marxisme en kommunisme¹

¹ Snyman (1987:364) wys op 'n spontane gelykstelling van die begrippe "Marxisme" en "kommunisme" by sy ondersoekgroep. Ook Pike maak hom skuldig aan 'n soortgelyke gelykstelling as hy sê: "All of these men were hypnotised and possessed by the political, social and economic teachings of Karl Marx and Friedrich Engels. These teachings became - (vervolg op p. 178)

'n meedoënlose godsdiensvervolging inhou, besonder lewendig (Snyman, 1987:365). Die opvatting bestaan skynbaar dan ook dat die Christelike godsdiens die vernaamste teiken van die Marxisme is. Daar is gevolglik by diesulkes 'n reglynige en eenduidige verband tussen ateïsme, Marxisme, totalitêre wêreldbeheer en steun aan terrorisme. Trouens, waar Marxisme en/of kommunisme ter sprake kom, word wetenskaplike objektiwiteit dikwels ter syde gestel, soos blyk uit die volgende opmerking van Pike:

"To discuss the good and objectivity of the communist system is tantamount to writing about the benefits of rape or premeditated murder. Genuine positive qualities do not exist in such a hellish, anti-God philosophy" (Pike, 1985:xvi).

Dat daar meer aan die Marxisme is as blote kritiek op godsdiens en dat die neo-Marxisme byvoorbeeld veel meer positief ten opsigte van godsdiens ingestel is as byvoorbeeld die ortodokse Marxisme, is skynbaar vir baie mense heeltemal ondenkbaar.¹ So 'n fundamentalistiese veroordeling en wanbegrip bring dié belangrike moontlikheid op die voorgrond: Die hoë prioriteit wat aan die handhawing en beskerming van godsdiens teenoor die Marxisme toegeken word, mag in die Suid-Afrikaanse samelewing die ideologiese funksie verkry van die

(vervolg van p. 177):

in time - known as "communism" (Pike, 1985:1). Marxisme en kommunisme is egter nie sonder meer gelyk te stel nie. Leatt verduidelik: "Marxism is that form of socialism which draws inspiration for its analysis and strategy from the thought of Karl Marx.

"[Communism] is that form of socialism which works for the establishment of an international classless and stateless society ... by means of a revolution (violent or non-violent) which overthrows liberal capitalist society.

"Though Marx was a communist, not all Marxists are communists; not all communists are Marxists" (Leatt e.a., 1986:195).

Uit Leatt se argument volg dat, ofskoon Marxisme en kommunisme beide manifestasies van sosialisme is, dié twee vorme van sosialisme onderling wel verskillend is. Daar word in hierdie afdeling slegs na Marxisme verwys, maar die (verkeerdelike) vermenging en gelykstelling tussen Marxisme en kommunisme wat by baie mense voorkom, moet deurgaans verreken word.

1 Vgl. 4.5.3, p. 141.

verdoeseling van 'n gedeelte van ons samelewingsproblematiek tot die sosiale voordeel van 'n bepaalde groep, en die gevolglike behoud van hulle sosiale voordeel ten koste van diegene wat deur hierdie problematiek in die eerste plek nadelig getref word (Snyman, 1987:367).

Die gronde vir hierdie mening spruit uit die feit dat 'n Nasionale Party-regering en Afrikaanssprekende kerkgroepe mekaar op allerhande maniere wederkerig ondersteun (het) met die institusionalisering van rassessekiding en die statutêre bestryding van Marxisme.¹ Afrikaanssprekende kerkgroepe, en by name die NGK, het boonop 'n geskiedenis van 'n Skriftuurlike regverdiging van apartheid, waarmee regeringsbeleid vir baie blanke kerklidmate die etiket van "Christelik" verkry het. Die aard van hierdie "Christelikheid" is byna sonder uitsondering met voorbehoud van die blanke se meerderwaardige posisie gedefinieer. Enige opvatting van sosiale gelykheid is vanuit 'n bepaalde Calvinistiese lewensbeskouing as onskriftuurlik verwerp en alles wat onskriftuurlik is, is oënskynlik kommunisties en *ipso facto* Marxisties. So byvoorbeeld skryf Cronjé eens in hierdie verband:

"Dit is betekenisvol om daarop te let dat sodra die grondbeginsels van die Skrif veronagsaam word, die ideaal van die gelykheid van alle mense en die uitwissing van alle skeidings voorgestaan word. Dit is die geval by iedere denkrigting en ideologie wat die mens verheerlik en God verwerp. As voorbeelde dien die humanistiese en rasionalistiese bewegings van die 18de en 19de eeue, die daaropvolgende liberalisme ... en die uitgesproke anti-godsdienstige kommunisme van ons tyd.

"Die Christelike standpunt is die sterkste teëwig teen die liberalistiese en kommunistiese beskouinge. In hierdie verband moet veral die aandag op geregverdigde apartheid en regverdige apartheid gevestig word" (Cronjé, 1947:66-67,104).

¹ Vgl. byvoorbeeld die uitsprake en opvattinge binne sommige Calvinistiese kringe in Suid-Afrika, in 1.1, p. 1.

Uit hierdie wisselwerking het die opvatting gegroei dat enigiets wat dreig om die Suid-Afrikaanse samelewing te verander – veral in die rigting van rassegelykheid – opsluit as liberalisties en uiteindelik Marxisties geëtiketteer is. Marxisme word sodoende as 'n ateïstiese wêreldbeskouing gebrandmerk en gesien as 'n groteske bedreiging vir die apartheidsisteem wat in 'n Bybelse skeppingsleer gefundeer sou wees (Pelser, 1988b). Die sogenaamde *Kairos Document* (KD) maak by hierdie punt die volgende aantekening:

"We all know how the South African State makes use of the label 'communist'. Anything that threatens the status quo is labelled 'communist'. Anyone who opposes the State and especially anyone who reject its theology is simply dismissed as a 'communist'. No account is taken of what communism really means. No thought is given to why some people have indeed opted for communism or for some form of socialism. Even people who have not rejected capitalism are called 'communists' when they reject 'State Theology'. The State uses the label 'communist' in an uncritical and unexamined way as its symbol of evil" (KD, 1986:6).

In die lig van hierdie beskuldiging kan Snyman se vraagstelling tereg opgehaal word:

"Is die bedreigingspersepsie wat baie blanke Suid-Afrikaners van Marxisme en Kommunisme het, nie 'n funksie van hulle eie bevoorregte posisie in die Suid-Afrikaanse samelewing nie?" (Snyman, 1987:367).

Hiermee suggereer Snyman onder meer dat sommige blankes se fiksasie op die godsdiensvyandigheid van die Marxisme onbewus funksioneer as 'n rookskerm vir die behoud van 'n sosiaal voordelige posisie in 'n samelewing wat deur 'n onregverdigende en ongelyke verdeling van produksiemiddele gekenmerk word – presies die probleem waarvoor die Marxisme 'n oplossing aan die hand doen. Die fokussering op die ateïsme van die Marxisme verkry hiermee 'n ideologiese funksie van sondebokaanwys en om weerlig af te lei. Dit het dié verdere

implikasie dat die gesamentlike betoog vanuit kerk- en regeringskringe teen Marxisme iets van die Suid-Afrikaanse werklikheid op so 'n wyse verdraai het dat 'n blinde oog vir die onopgeloste probleme van die samelewing ontwikkel is. Terwyl Marxisme op een punt bestry is, is dit op 'n ander punt bevorder deur presies die soort voorwaardes te skep waarop dit floreer, naamlik 'n skerp onderskeid tussen besitters en nie-besitters deur middel van 'n gemonopoliseerde wetsmeganisme (Snyman, 1987:370-371).

Die aftakeling van die Marxistiese teorie op sterkte van sy godsdienskritiek alleen misken die feit dat die Marxistiese godsdiensfilosofie op die moontlikheid van 'n verband tussen godsdiensbeoefening en 'n bepaalde sosiale struktuur huiwer. In hierdie opsig is dit nodig om 'n Marxistiese samelewingsdiagnose ernstig op te neem - ook van die Suid-Afrikaanse samelewingsorde. Vir dié doel word die Suid-Afrikaanse samelewing in breë trekke vanuit die Marxistiese klasseteorie geanaliseer.

5.4.2 Die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde : 'n beknopte Marxistiese analise

Uit hoofde van 'n breë Marxistiese beoordeling van die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde sou poneer kon word dat Suid-Afrika 'n hoogs ongelyke samelewing is. Meer spesifiek word die Suid-Afrikaanse samelewing deur 'n ongelykheid van mag op die politieke, sosiale en ekonomiese vlak gestruktureer (Degenaar, 1982:25).

Die beweerde ongelykheid van die Suid-Afrikaanse samelewing het sy oorsprong in ekonomiese uitbuiting, asook in ongelyke politieke, sosiale en ekonomiese geleenthede. Hierdie uitbuiting en ongelykheid kan tot so ver terug as Suid-Afrika se geskiedenis van die sewentiende eeu herlei word. Vanweë onder meer sy militêre superioriteit kon die blanke die inheemse swart stamme onderwerp en 'n samelewingsorde gebaseer op rasse- en klasseverdelings instel. Blanke beheer van die land het 'n groot arbeidsaanbod in die hand gewerk en wette is ingestel om swart arbeid te beheer. Hierdie beheer het gelei

tot die uitbuiting van goedkoop swart arbeid, gerugsteun deur wette wat die ekonomiese voorregte van die blanke verskans het. (Vgl. Marcus, 1985:28-38.)

Goedkoop swart arbeid het tot 'n groot mate ook die grondslag van die Suid-Afrikaanse industriële revolusie in die negentiende eeu gevorm (Degenaar, 1982:25). Ofskoon blanke arbeiders toegelaat is om vakbonde te stig, was dit hul swart eweknieë nie geoorloof nie. Ook in die mynwese is die kleurgrens gewettig, waardeur die blankes 'n monopolie op die aanleer van vaardighede verkry het (Degenaar, 1982:26). Met die implementering van die sogenaamde tuislandbeleid het die blanke regering daarin geslaag om **reservoirs van goedkoop arbeid** te skep, deurdat swartes as burgers van 'n "ander land" behandel word en gevolglik op geen regte in die land van die wit heersersklas aanspraak het nie (Nolutshungu, 1982:81-82). Migrasie-arbeid het die sosiale koste van arbeid tot die minimum beperk, aangesien die ekonomies nie-produktiewe eenhede van die swart gesin na die "tuisland" gestuur word waar hulle geen finansiële las vir die kapitalistiese werkgewer is nie.

Die resultaat van hierdie werklikhede word waargeneem in die **klasse-verdeling** van die Suid-Afrikaanse samelewing: aan die een kant die **heersersklas** bestaande uit wit kapitaliste en die wit arbeidsektor, en aan die ander kant die **swart arbeidersklas** (Alexander, 1985:5; Pelser, 1988b). Om historiese redes bestaan die heersersklas feitlik geheel en al uit persone wat amptelik as blank geklassifiseer word. Die heersersklas is primêr ingestel op winsbejag en die akkumulasie van die optimum kapitaal en rykdom (Alexander, 1985:3). Soos in die geval van alle ander kapitalistiese heersersklasse in ander dele van die wêreld, vind hierdie verrykingsproses ook in Suid-Afrika plaas deur die uitbuiting van die (i.c. swart) arbeidersklas.

Met verwysing na die swart arbeidersklas in Suid-Afrika omskryf Alexander die wese van hierdie klas soos volg:

"Like workers throughout the world, the black workers have no means of producing their own subsistence. They

possess nothing except the power to work. This labour power they sell to capitalist bosses who own the mines, factories, farms, etc. In return, they receive a wage which is supposed to afford them and their families adequate basic necessities like housing, food, clothing, education and so on" (Alexander, 1985:4).

Elders vervolg Alexander:

"The black working class is the driving force of the liberation struggle in South Africa.

"The black working class has to act as a magnet that draws all the other oppressed layers of our society, organizes them for the liberation struggle and imbues them with the consistent democratic socialist ideas which alone spell death to the system of racial capitalism as we know it today" (Alexander, 1985:55-56).

Ewe insiggewend is die opvatting dat die arbeidersklas tot **bewuswording gebring moet word** ten einde in die proses van deelname aan politieke, sosiale en ekonomiese strukture opgevoed te word. (Vgl. Alexander, 1985:10.) Om dié rede is dit van die allergrootste belang dat die swart arbeider in Suid-Afrika in **vakbonde** sal organiseer sodat hy polities bewus kan raak van die rol wat hy in die historiese proses moet speel.

Tussen die pole van die heersersklas en die arbeidersklas word 'n derde klas aangetref wat Alexander (1985:6) die **middelklas** of petty bourgeoisie noem. Benewens rykdom beskik hierdie middelklas veral oor besondere tegniese en/of intellektuele vaardighede waarvoor hulle deeglik vergoed word. Alexander (1985:8) noem voorts dat die middelklas in 'n wit en swart sektor verdeel kan word. Dit is veral die revolusionêre swart sektor van die middelklas wat saam met die swart arbeidersklas die voorhoede van die bevrydingstryd in Suid-Afrika uitmaak. Hiermee bedoel Alexander dat in die stryd teen die kapitalistiese stelsel in Suid-Afrika, is dit by uitstek die swart

arbeidersklas en die revolusionêre elemente van die swart middelklas wat bereid is om die heersersklas openlik te konfronteer in 'n poging om die stelsel te verander.

In Suid-Afrika word hierdie konfliktsituasie verdiep deur die feit dat klasseverdelings in die geheel met rasseverdelings saamval. Dit het tot gevolg dat die swart arbeidersklas in Suid-Afrika oënskynlik 'n **tweeledige onderdrukking** ervaar, naamlik **ekonomies en polities**. Hierdie twee aspekte - dit is die politieke en ekonomiese terreine - is in die Suid-Afrikaanse samelewing só verstrengel dat die arbeider dienooreenkomstig 'n dubbele rol het: hy moet vir sy ekonomiese regte veg en tegelykertyd ook op sy politieke regte aandring. Sodoende ontwikkel die swart arbeider nie 'n "suiwer" klassebewussyn in terme van die ortodokse Marxistiese opvatting nie, maar eerder 'n vorm van **revolusionêre nasionalisme** (Pelser, 1988b).

Omdat die swart arbeider in Suid-Afrika in twee opsigte geëksploiteer word, naamlik as 'n **klas** (ekonomies) én as 'n **ras** (polities), ontplooi 'n nasionale bewussyn eerder as 'n klassebewussyn. Nietemin het beide vorme van bewussyn dieselfde funksie, naamlik die kweek van 'n **revolusionêre bewussyn** vir die ondergraving van die *status quo*. Nasionale antagonisme is dus 'n vorm van klassekonflik in Suid-Afrika. Hierteenoor word die denkwys van die wit heersersklas as **ideologies** getipeer omdat dit 'n **vals bewussyn** sou reflekteer, dit wil sê die heersersklas aanvaar sekere praktyke as universeel geldig vanweë sy spesifieke klassebelange. Ter illustrasie hiervan dien die volgende: Eerder as om te erken dat hulle as blankes begerig is om alleen die politieke en ekonomiese mag te behou, rasionaliseer die wit heersersklas sy posisie in terme van konsepte soos Christelike waardes, die behoud van die Westerse beskawing en die identiteit van die Afrikaner wat beskerm moet word (Degenaar, 1982:23). Die gevolg is dat die regmatige politieke, sosiale en ekonomiese aansprake van ander groepe òf as misplaas beskou òf bloot misken word.

Op grond van die bogenoemde aksente is dit moontlik om vanuit 'n Marxistiese perspektief te poneer dat **klassekonflik** ten grondslag aan die Suid-Afrikaanse politieke stelsel lê, en dat dié gebeurlikheid

herlei kan word tot die feit dat ekonomiese mag nie gelykmatig onder al die bevolkingsgroepe versprei is nie, maar in die hande van die wit heersersklas gekonsentreer is. Die klas wat die ekonomiese mag besit (in hierdie geval die blanke) is regstreeks ook in beheer van die politieke en sosiale mag (Pelser, 1988b).

Vervolgens die vraag hoe hierdie ongelykheid van mag afgetakel kan word om uiteindelik 'n billike en regverdige samelewing te bewerkstellig. Die antwoord op hierdie vraag lê vanuit 'n Marxistiese gesigspunt in 'n radikale verandering van die *Unterbau* of substruktuur, met ander woorde in 'n herverdeling van produksiemiddele en dus ook ekonomiese mag. Politieke, sosiale en ekonomiese mag is in Suid-Afrika in die hande van die wit heersersklas gekonsentreer. 'n Verandering moet op al drie vlakke plaasvind, dog daadwerklike verandering vereis eerstens 'n fundamentele **herverdeling van rykdom**. 'n Beplande, **genasionaliseerde ekonomie** sal hiervolgens nodig wees om in die rigting van 'n regverdige samelewing te beweeg, waarna die sosiale agterstand van die onderdrukte groepe herstel kan word.

So 'n radikale verandering van die Suid-Afrikaanse samelewingsorde kan slegs in terme van 'n **revolusie** realiseer. Die rede hiervoor is voor die hand liggend: Die wit heersersklas sal waarskynlik nooit uit vrye wil die politieke, sosiale en ekonomiese mag op 'n omvangryke skaal deel nie. So 'n verdeling sal alleen beslag kry indien die swart proletariaat deur òf die Kommunistiese Party, òf 'n erkende elitegroep georganiseer en gelei word om die staat omver te werp en 'n "diktatorskap van die proletariaat" in te stel (Degenaar, 1982:26). Laasgenoemde is 'n demokratiese oorgangsfase tussen kapitalisme en kommunisme.

Om die voorafgaande Marxistiese analise van die Suid-Afrikaanse samelewing uit hoofde van die doel van die studie in perspektief te stel, moet daar vervolgens stilgestaan word by die samehang tussen die voorafgaande opmerkings en die Marxistiese godsdiensfilosofie.

5.4.3 Die samehang tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde

Die samehang tussen die voorafgaande Marxistiese analise van die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde en die Marxistiese godsdiensfilosofie kan aan die hand van die volgende (Marxistiese) insig toegelig word: Die kapitalistiese samelewing word gestruktureer deur die opponerende belange van die bourgeoisie en die proletariaat, terwyl die ekonomiese stelsel 'n beslissende rol in die verhouding tussen hierdie twee groepe speel – 'n feit wat die belangrikheid van ekonomiese geregtigheid onderstreep. Op sy beurt bepaal die ekonomiese terrein weer die aard van die politieke en sosiale lewensterreine.

Hierdie sterk sin vir ekonomiese, sosiale en politieke geregtigheid, gepaardgaande met 'n vurige protes teen ongelykheid op hierdie terreine, dien as inspirasie vir alle uitgebuites en onderdruktes – ook in Suid-Afrika. Met spesifieke verwysing na die Marxistiese godsdiensfilosofie beteken dit die volgende: Die uitgebuites en onderdruktes in Suid-Afrika het nie nodig om te wag vir die "wil van God" om te geskied nie, maar kan deur hulle eie handeling en ingryping rigting aan die geskiedenis gee. Hierdie denkwysie waarin die historiese skeppingsvermoë van die mens dié van God vervang, is 'n tipies neo-Marxistiese insig¹ waarsonder die pleidooi vir geregtigheid moeilik begryp kan word. Vir die Marxisme is die "dood van God" 'n noodsaaklike voorwaarde vir 'n ware besorgdheid oor die mens.

Ofskoon die onge oefende en ideologiese gemoed skerp afwysend teenoor dié tipe opvatting mag reageer, moet die belangrikheid daarvan nie geïgnoreer word nie. Marx se veelbesproke kritiek op die aarde (samelewingskritiek) en sy kritiek op die hemel (godsdienskritiek)² vind beide volle betekenis in die Marxistiese ateïsme, aangesien dit 'n ateïsme is ten beswil van die mens – die mens nie as 'n geïsoleerde

1 Sien veral die beskouinge van Bloch (3.3.2.2, p. 66) en Garaudy (3.3.3.2, p. 82) in hierdie verband.

2 Vgl. 2.4.5, p. 45.

en soewereine individu nie, maar die mens as 'n sosiale en kommunale wese. So 'n vorm van ateïsme is vir die Marxisme 'n noodsaaklike stadium in die ontwikkeling van die mens. Dit bevry die mens van gevangenskap in 'n kunsmatige werklikheid; dit lei tot 'n kritiese bevraagtekening en uiteindelijke afwysing van die bestaande werklikheid én dit bevorder 'n daadwerklike betrokkenheid by die geskiedenis. Dit alles beteken dat die verantwoordelikheid vir sosiale vryheid, gelykheid en geregtigheid slegs op die skouers van die mens rus (Machovec). Omdat God "dood" is, is die mens sêlf verantwoordelik vir die aftakeling van alle vorme van sosiale, politieke en ekonomiese ongeregtigheid; ook van daardie vorme van ongeregtigheid wat in die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde manifesteer.

Die relevansie van die Marxistiese godsdiensfilosofie vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde word egter nie in hierdie opvatting van die mens as kreatiewe historiese subjek uitgeput nie. Dit is bowenal die sosiaal-kritiese inhoud van die Marxistiese godsdiensfilosofie wat nuwe insigte van die Suid-Afrikaanse samelewing in die hand werk. Vervolgens word die vernaamste aspekte van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie, aan die orde gestel.

5.5 DIE KONSTRUERING VAN 'N KRITIEK OP DIE SUID-AFRIKAANSE SOSIO-POLITIEKE ORDE AAN DIE HAND VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE

Met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde word die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie geïllustreer deur die sosiaal-kritiese aksente daarvan te vergelyk en toe te lig met kommentaar vanuit die Swart Teologie van Allan Boesak. Dienooreenkomstig word die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Boesak by die konstruering van 'n samelewingskritiek in 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling geneem. Die fundamentele raakvlakke tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Boesak, wat so 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling kwalifiseer, is reeds

uitgewys.¹

Hierdie voorgenome vergelykingsbehandeling van die onderskeie denkskemas manifesteer by die konstruering van 'n samelewingskritiek by wyse van **teses** en **kommentare**. Meer spesifiek dring daar tien teses na vore, elk deur 'n kommentaar toegelig en geïllustreer. Die **eerste vyf teses** behels die Marxistiese godsdiensfilosofie se **besorgdheid oor die bestaande, materiële werklikheid**, die aftakeling en herstrukturering daarvan en die gepaardgaande afwysing van enige idealistiese en anderwêreldse godsdiensopvatting. In die **daaropvolgende teses** ontplooi die **proteskarakter** van die Marxistiese godsdiensfilosofie, meer spesifiek die Marxistiese kritiek op die polities-legitimerende en -onderskrywende funksie van godsdiens. Ofskoon hier **breedweg** van 'n tweeledige ontplooiingsbeginsel sprake is, is dit allermins 'n eksplisiete, kompartementele skeiding. Inteendeel, al tien teses word tot 'n enkele samelewingskritiek georden en verenig deur die **sosiaal-kritiese funksie** van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Anders gestel: Elk van die onderskeie teses word deur een of meer samelewingskritiese aksente van die Marxistiese godsdiensfilosofie onderlê.

Aan die een kant word die teses dus ontleen aan die aspekte van 'n samelewingskritiek wat by die onderskeie Marxistiese denkers geïdentifiseer is.² Die kommentaar volgend op elke tese, bevat aan die ander kant 'n historiese en/of kontekstuele (Suid-Afrikaanse) verbandplasing, illustrasie en waardering van die direk voorafgaande tese. Terwyl die teses dus aan die Marxistiese godsdiensfilosofie ontleen is, word die kommentaar daarop grootliks aan die hand van Boesak se godsdiensfilosofie geformuleer.³ Sodoende word die relevansie en aktualiteit van die sosiaal-kritiese funksie van die Marxistiese godsdiensfilosofie histories-vergelykend geïllustreer, sonder om die

1 Vgl. 5.2.1, p. 162.

2 Vgl. 2.4.5, p. 45; 3.3.2.4, p. 77; 3.3.3.4, p. 91; 3.3.4.4, p. 106.

3 Ofskoon Boesak se godsdiensfilosofie die kern van hierdie kommentaar uitmaak, word die insigte van ander kritici, simpatiseerders en sosiaal-wetenskaplikes nietemin ook verreken en bygehaal.

Marxistiese godsdiensfilosofie ongekwalifiseerd en lukraak aan die Swart Teologie van Boesak gelyk te stel.

Vervolgens word oorgegaan tot die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie.

■ **TESE 1: ENIGE TRANSCENDENTALE VERTOLKING EN HIERNAMAALS-GEORIËNTEERDE FUNKSIE VAN GODSDIENS MOET VERWERP WORD.**

"Deurdat godsdiens alle bestaande ongeregtigheid met die belofte van 'n hemelse hiernamaals verplaas, regverdig dit die voortsetting van hierdie ongeregtighede op aarde. Omdat godsdiens ... 'n siekteverskynsel is wat die beswil van die samelewing in die weg staan, is ... kritiek op godsdiens 'n noodsaaklike voorwaarde om tot 'n verandering van die mens se lewenswerklikheid te kom."¹

KOMMENTAAR: Boesak tipeer die Westerse Christendom as 'n teologie van sosio-politieke akkommodasie en berusting.² Hierdie teologie vertoon syns insiens 'n **individualistiese, bowêreldse idealisme** wat weinig ander belang by die realiteite van die bestaande (Suid-Afrikaanse) werklikheid het, behalwe om die teenswoordige orde as die God-gewilde en God-beskikte orde te verklaar. Hierdie anemiese, hiernamaals-georiënteerde teologie kom vandag nog algemeen voor, terwyl dit ook grootliks die vaandel is waaronder die Gereformeerde teologie in Suid-Afrika beweeg. Stawend van hierdie transcendentale ingesteldheid is die volgende Gereformeerde uitspraak:

"In sy profetiese taak verkondig die kerk die heilsboodskap van die koninkryk en roep almal op om hulle te bekeer, om die evangelie te glo en so deelgenote van die ewige lewe te word" (KS, 1986:9).

1 Vgl. 2.4.5, p. 45; 3.5, p. 113.

2 Vgl. 4.6, p. 155.

Boesak beklemtoon die ontoereikendheid van so 'n piëtistiese opvatting en prediking. In hierdie verband word dit al duideliker dat die piëtistiese, anderwêreldse godsdiens wat in Suid-Afrika direk of indirek deur die bemiddelling van Wit Teologie in sommige kerke beoefen word, nalaat om die werklikhede van die kontemporêre sosio-politieke situasie in Suid-Afrika aan te spreek. Vir Boesak kan die onderdruktes slegs ware vryheid ervaar indien hulle nie van die bestaande werklikheid af wegvlug nie. Vryheid bly onbereikbaar vir solank die onderdruktes 'n anderwêreldse visie het van 'n hemel buite tyd en ruimte. Bevryding moet hier en nou, dit wil sê in die bestaande werklikheid, deur die swartman ervaar word en hy moet hierdie vryheid aktief najaag. (Vgl. Boesak, 1984a:10.) 'n Soortgelyke gedagte word ook deur die *Institute of Contextual Theology* (ICT) opgehaal:

"The Reign of God is not simply a way of speaking about the next world. The Reign of God is **this world** completely transformed in accordance with God's plan" (ICT, 1989:8 - beklemtoning toegevoeg).

Boesak bevraagteken dan ook die historiese en kontekstuele geldigheid van die gangbare vorm van godsdiens in Suid-Afrika, hoofsaaklik omdat die inhoud van hierdie godsdiens nie daarin slaag om die materiële lewenswerklikheid van die onderdruktes in Suid-Afrika te reflekteer nie.¹ Daarom is Swart Teologie ten diepste 'n kritiek op Wit Teologie se pessimistiese mensbeskouing en sy dikwels Skriftuurlike legitimering van rassistiese sosiale instellings.² Boesak se stellingname in hierdie verband loop parallel met dié van Marx. Uit wat Marx in sy godsdienskritiek betoog, kan 'n mens aflei watter tipe Christendom hom voor oë staan, naamlik een wat alles tot 'n anderwêreldse geluksaligheid vergeestelik. Soos reeds aangetoon, was Marx ten opsigte van hierdie aspek histories gesproke korrek.³

1 Vgl. 4.5.2, p. 137.

2 Vgl. 4.4, p. 133.

3 Vgl. 2.4.5, p. 45.

Eerder as om Marx dus vir so 'n tipering te verkwalik, moet die vraag gestel word of die Christendom van 'n bepaalde historiese tydvak nie self aandadig aan so 'n tipering is nie. Dit sou selfs na analogie van die Marxistiese godsdiensfilosofie gepostuleer kon word dat Wit Teologie as 'n eiesoortige en verwronge Calvinisme 'n "siekteverskynsel" is wat die beswil van die Suid-Afrikaanse samelewing in die weg staan, omdat Wit Teologie bestaande vorme van sosiale ongeregtheid heilig en rasionaliseer. Swart Teologie, as onder meer 'n kritiek op Wit Teologie, is daarom 'n noodsaaklike voorwaarde om tot 'n verandering in die lewenswerklikheid van die onderdrukte (swart) mens in Suid-Afrika te kom. In die Suid-Afrikaanse konteks is hierdie piëtistiese en kwiëtistiese gesig van die Christendom wat die Marxistiese godsdiensfilosofie ontbloom, egter vir sommige só onthutsend en onaanneemlik, dat die Marxisme dikwels vir die ontsluiting daarvan verkwalik word.¹

■ TESE 2: GODSDIENSPREDIKING MOET WYS OP DIE NOODSAAKLIKHEID VAN 'N REKONSTRUKSIE VAN DIE BESTAANDE SOSIALE WERKLIKHEID

"Christus se etiek is ... 'n etiek van die sosiale orde."²

"Hiervolgens dui die koninkryk van God op 'n nuwe orde wat op die aarde kan realiseer. Wanneer Christus dus verwys na die koninkryk van God, is dit gerig op die bestaande werklikheid, die bestaande mensheid en die bestaande politieke en ekonomiese orde."³

KOMMENTAAR: Boesak se persepsie van godsdiens is een van 'n kritiese refleksie op historiese *praxis*, met ander woorde dit beoordeel die aktiewe betrokkenheid van die kerk in die bestaande werklikheid. Só beredeneer, is Swart Teologie funksioneel in die

1 Vgl. 5.4.1, p. 177 vir die opmerkings van Pike en Cronjé vir nadere toeligting hiervan.

2 Vgl. 3.4, p. 108.

3 Vgl. 3.3.4.3 (ii), p. 103.

stryd om bevryding van religieuse, ekonomiese, psigiese en kulturele afhanklikheid. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat Boesak die mandaat vir die noodsaaklikheid van konfrontasie en verandering nie van die waarneembare, historiese situasie verkry nie, maar dit uit Christus se boodskap vir die betrokke situasie aflei.¹ Daarom kan Swart Teologie tereg ook as 'n politieke teologie getipeer word: dié teologie wys immers nie slegs op God se oordeel oor persoonlike sonde nie; dit vestig ook die aandag op God se oordeel oor daardie sonde wat in sosiale, ekonomiese en politieke strukture ingebed is. As 'n politieke teologie konfronteer Swart Teologie die toestande van politieke oorheersing/onderdrukking en ekonomiese uitbuiting in Suid-Afrika.

Baie blanke Christene is egter steeds so vasgevang in die naging van die hemel dat hulle byna onbekwaam is vir die aarde. Boesak meld dat ook talle swartmense, veral met die aanmoediging van blanke Christene, in die verlede gehandel het asof die "hemel-ideaal" die enigste besorgdheid en strewe van die Christen is.² Eers wanneer hierdie "hemel-besorgdheid" plek maak vir 'n "aarde-besorgdheid", kan die konstruktiewe verandering van samelewingstrukture aan die orde kom. Die afwesige begrip by die Calvinisme vir die behoefte aan alternatiewe politieke strukture moet juis gesoek word in die tipe geloofsopvatting wat die kerk in Suid-Afrika dekades lank reeds voorhou. Hierdie geloofsopvatting stel sy missie in die voorbereiding vir 'n anderwêreldse (hier-namaalse) werklikheid wat bitter min, indien enigsins, met die vraagstukke van die Suid-Afrikaanse sosio-politieke werklikheid gemeen het. (Vgl. KS, 1986:9.) Sosiale en politieke vraagstukke word as wêreldse aangeleenthede afgemaak wat buite die missie van die kerk val. (Vgl. KD, 1986:14.)

Die verandering van die strukture in 'n samelewing is fundamenteel 'n politieke aangeleentheid. Dit vereis 'n politieke strategie wat op 'n duidelike sosio-politieke analise gebaseer is. Die kerk moet

1 Vgl. 4.5.4.1, p. 146.

2 Vgl. 4.5.2, p. 137.

hierdie politieke strategieë en die analises waarop dit gebaseer is, verreken. Dit alles beteken dat die evangelie binne die konteks van die politieke situasie uitgedra moet word. In Suid-Afrika is baie mense/groepe betrokke by 'n soeke na geregtigheid en 'n meer menswaardige samelewing deur middel van onder meer die beïnvloeding van houdings en die skepping van alternatiewe strukture. Die kerk behoort die voorloper van so 'n alternatiewe gemeenskap te wees deur aan die spits te staan in die aftakeling van rasse- en klassegrense. Op dié wyse kan die kerk sigself konkreet vir die vestiging en betekenisgewing van die koninkryk op aarde beywer.

■ **TESE 3: DIE MENS IS DIE ALLEENSKEPPEDE HISTORIESE SUBJEK EN MOET DAAROM SELF VORM GEE AAN DIE TOEKOMSTIGE POLITIEKE WERKLIKHEID OP AARDE**

"Die bestaande geskiedenis is 'n nooit-voltooide proses en as 'n sosiaal-kreatiewe wese mag die mens selfs die geringste politieke verantwoordelikheid vir die hede en die toekoms nie vermy nie. Enkel en alleen die mens, en geen mag of gebeurtenis bo of buite hom nie, bepaal die gang van die geskiedenis."¹

"Die mens is bestem om die wêreld te skep en om sy eie geskiedenis daarin te skryf."²

"Die toekoms is in die hande van die mens."³

KOMMENTAAR: Teen die agtergrond van die neo-Marxistiese mensbeskouing maak Boesak die volgende opmerking:

1 Vgl. 3.5, p. 113.

2 Vgl. 3.3.2.2, p. 66.

3 Vgl. 3.3.4.2, p. 97.

"The key to an evolutionary future, the key to fundamental, relatively non-violent change in this country is ... in the hands of White people. They can stop this Government tomorrow.

"But once again, the key to a future in which we can work together and stop all this nonsense right now, is in the hands of the White people. They can do it" (in Fischer en Albeldas, 1987:161).

Ook elders haal Boesak die mens se histories-skeppende vermoë en sosiaal-kreatiewe verantwoordelikheid op:

"The tradition that I represent, the Reformed tradition, insists that Christians are responsible for this world. This tradition can therefore rightly be called a 'world-forming' tradition. This means that we believe that this world and this history are given their shape by human beings, and we are therefore able to do things differently. More still: we must let the world become different" (Boesak, 1987:15).

Die implikasie van Boesak se opmerkings spreek duidelik. Elkeen in Suid-Afrika, maar by uitstek die blanke, moet as historiese subjek die taak op hom neem om aan die verborge moontlikhede, ingebed in die onontplooide politieke strukture, gestalte te gee. Die verloopte opvatting dat die geskiedenis en die toekoms in die hande van God is, moet plek maak vir die besef dat die haalbaarheid van 'n alternatiewe en regverdige sosio-politieke bedeling in Suid-Afrika slegs in die hande van die mense van hierdie land is. Die Kairos-teoloë sê hieroor die volgende:

"[The] spirituality we inherit tends to rely upon God to intervene in his own good time to put right what is wrong in the world. That leaves very little for human beings to do except to pray for God's intervention.

"Christians, if they are not doing so already, must quite simply participate in the struggle for liberation and for a just society. The campaigns of the people, from consumer boycotts to stayaways, need to be supported and encouraged by the Church" (KD, 1986:14,22).

In skrilte kontras hiermee staan die NGK se verwerping van "... enige oproep om disinvestering, sanksies of boikotte as 'n geweldlose aksie om radikale politieke veranderinge tot stand te bring" (KS, 1986:55). By 'n afwysing van geweldlose aksie bly dit egter nie. Die NGK vermaan sy lidmate verder ook om "... hulle te weerhou van alle rewolusionêre en gewelddadige aksies en om op 'n waardige wyse aan die politiek mee te doen" (KS, 1986:57). 'n Heel waarskynlike gevolg van hierdie sienswyse is 'n **passiewe mensbeskouing** sover dit die aftakeling en herstrukturering van sosio-politieke strukture betref. Dit is juis teen so 'n mensbeskouing waarteen die Marxistiese godsdiensfilosofie en Swart Teologie waarsku.

Swart Teologie is 'n poging van Christene om onder meer aan hierdie passiewe mensbeskouing te ontsnap. Ofskoon Swart Teologie sy vertrekpunt in die mens stel, distansieer dié teologie sigself van die passiewe en pessimistiese mensbeskouing van die tradisionele Westerse teologie. Omdat die onderdrukte mens die slagoffer is van historiese strukture en instellings wat oor hom gestel word, volg dit dat die mens elke struktuur en instelling moet aftakel wat daarop gerig is om oor ander te regeer en hul daaglikse bestaan te beheer.¹

Boesak borduur hierop voort as hy aanvoer dat Gereformeerde Christene (onder die vaandel van Swart Teologie) hulself sien as mense wat sêlf vir die werklikheid waarin hulle leef, verantwoordelik is. Dit is 'n werklikheid wat deur die mens geskep word, met die gevolg dat die mens eweneens in staat is om dit te

¹ Vgl. 4.7, p. 157.

herskep en anders te maak. Belangriker selfs is Boesak se appèl dat die blanke die Suid-Afrikaanse samelewing anders móét maak omdat hierdie samelewing 'n behoefte aan verandering het.¹ Wanneer hy aan hierdie appèl gehoor gee, aanvaar die mens self verantwoordelikheid vir die ontplooiing van die historiese werklikheid in Suid-Afrika.

■ TESE 4: POLITIEKE HANDELINGE SOOS BURGERLIKE ONGEHOORSAAMHEID EN REVOLUSIE WORD GELEGITIMEER DEUR DIE KONSEP VAN 'N DINAMIESE, WORDENDE GOD

"Die Bybelse God is 'n wordende God. Hierdie wordende God roep die mens op tot verset en rebellie teen alles wat staties is - vanaf statiese godsbeelde tot statiese samelewingsbeelde. Hierdie dinamiese Godsbegrip maak van revolusie, as middel tot radikale vernuwing, 'n legitieme aksie."²

KOMMENTAAR: In die breë gaan die Suid-Afrikaanse samelewing mank aan 'n teologiese opvatting wat gefundeer is in die historiese *praxis* van die mens en wat terselfdertyd ook die Godsidee uitdra. Die formulering van 'n fundamentele teologie wat met die begronding van geloof gemoeid is, behoort daarom voorkeur te geniet bo die gangbare, relatief dogmatiese Calvinistiese teologie. Onder die eienskappe van so 'n fundamentele teologie tel onder meer dat dit 'n gesekulariseerde teologie, 'n negatiewe teologie en 'n simboliese teologie is. Daarby is dit 'n teologie wat die sosiaal-historiese werklikheid reflekteer. Die filosofie van die politieke teologie het die potensiaal om binne die Suid-Afrikaanse samelewing die reaksie van Christene op die sosio-politieke strukture te akkommodeer en terselfdertyd die beginsels van 'n Marxistiese *praxis* en 'n dinamiese Godsbegrip vas te lê.

1 Vgl. 4.6, p. 155.

2 Vgl. 3.4, p. 108.

Die opvatting van 'n dinamiese Godsbegrip binne die Swart Teologie kan veral aan die uitsprake van Mpunzi en Biko uitgeken word. Mpunzi sê in hierdie verband: "God is on the move" en "God ... is ... the vision of ... tomorrow" (Mpunzi, 1972:140). Biko sê weer: "Christ [is] a fighting god, not a passive god ..." (Biko, 1972:43). Ook Boesak hou 'n dinamiese Godsbegrip voor wat onder meer deur die eienskappe van sosiale bevryding, sosiale geregtigheid en menswaardigheid gekenskets word. Boesak verduidelik breedvoerig:

"The political responsibility of the church is to witness to God's demands for justice and peace, for a meaningful life for his people in the world.

"So for the church, politics is not only a reflection of what is but also a continuous struggle for what ought to be.

"In carrying out its political responsibility, the church is guided by the Word of God.

"It is therefore the task of the church and the Christian to take an active part in the shaping of structures so that justice will be done to our fellow human beings and the honour of God will be upheld. The church cannot accept sinful structures as if they come from God and nothing can be done about them. We are called, rather, to challenge human history, to shape, undermine, and change it until it conforms to the norms of the kingdom of God" (Boesak, 1987:14-15).

Die Kairos-teoloë kom tot 'n soortgelyke gevolgtrekking:

"... the Church should not only pray for a change of government, it should also mobilise its members in every parish to begin to think and work and plan for a change of government in South Africa ... And finally the moral

illegitimacy of the apartheid regime means that the Church will have to be involved at times in civil disobedience. A Church that takes its responsibilities seriously in these circumstances will sometimes have to confront and to disobey the State in order to obey God" (KD, 1986:24).

Hierdie opvattings verskil skerp van dié wat die blanke heersersklas so lank aan die swartman voorgehou het.¹ Die dinamiese Godsbegrip van Swart Teologie roep die swartman op tot 'n konfrontasie met alle manipulatiewe en verdrukkende strukture, selfs al sou dit op 'n revolusionêre konfrontasie uitloop.²

■ TESE 5: 'N EIESOORTIGE INKLEDING EN VERWRINGING VAN GODSDIENS LEI UITEINDELIK TOT 'N SOSIO-POLITIEKE VERDOWING BY DIE MENS

"Godsdiens is die opium van die volk: Omdat godsdiens die mens se aandag van die aarde aflei en dit op 'n illusie (hemel) fokus, verhinder godsdiens dat die mens insig in die werking van die samelewing verkry. Sonder insig in die oorsaak van sy vervreemding is die mens nie in staat om die vervreemding in die samelewing op te hef nie."³

KOMMENTAAR: Ofskoon die evangelie daarop wys dat die mens in 'n "gebroke realiteit van 'n gevalle wêreld leef", lei hierdie insig in die teologie van apartheid tot die aanvaarding, idealisering en institusionalisering van daardie gebrokenheid. Terselfdertyd gee hierdie insig aanleiding tot 'n apatie wat Christene beweeg om 'n realiteit soos apartheid te aanvaar. Boesak vind in die lig hiervan genoeg beweegrede om Wit Teologie met Marx se opium-tese in verband te bring.⁴ Trouens, Boesak beweer dat blanke

1 Vgl. 4.5.4.1, p. 146.

2 Vgl. 4.7, p. 157.

3 Vgl. 3.5, p. 113.

4 Vgl. 4.5.3, p. 141.

Suid-Afrikaners gedurig die Bybel se boodskap probeer verdraai, dermate dat hulle "... almost succeeded in making it the opiate of the people" (Boesak, 1984a:64). Ook in 'n ander verband noem hy dat "... the church or religion has become the opium of the people ..." (Boesak, 1985a:53-54).

Marx se opium-tese is egter nie 'n ongekwalfiseerde kritiek met 'n *ad infinitum* geldigheidsaanspraak nie; dit verwys eerder na 'n histories geïnstitutionaliseerde vorm van godsdiens. Toegepas op Suid-Afrika sou dit kon verwys na die blanke Gereformeerde teologie wat as 'n histories geïnstitutionaliseerde vorm van godsdiens die Calvinisme verwring het tot die opvatting dat die blanke se bevoorregte posisie op die een of ander wyse die wil van God is. In die Wit Teologie wat die swart godsdienservaring vir baie dekades deurdring het, moes swartes tevrede wees met 'n kwiëtistiese godsdiens wat blankes verseker het van hulle sosiale en ekonomiese posisie en swartes onderdruk en dienstig gehou het. Boesak verduidelik:

"In the name of Jesus the church justified racism and apartheid in this country. Using biblical verses it built a theology around apartheid, defending it on biblical grounds in the name of Jesus. In our country people are despised, in the name of Jesus, because of the colour of their skin" (Boesak, 1985a:54).

Hierdie opset het by velerlei blanke Christene 'n verwronge en gebrekkige insig in die werking en struktuur van die Suid-Afrikaanse samelewing in die hand gewerk.

In die breë gesien, is daar binne die Calvinisme 'n gebrek aan 'n indringende kritiese analise van die Suid-Afrikaanse samelewing. Baie min, indien enige, pogings word aangewend om die Suid-Afrikaanse samelewing te analiseer ten einde vas te stel wát werklik gebeur en wáárom dit gebeur. Dit is nie moontlik om geldige morele oordele oor enige samelewing te maak sonder 'n genoegsame begrip van die strukturele werking van die betrokke samelewing

nie. Die oorsigtelike analise van die Suid-Afrikaanse samelewing waarby die Calvinisme staan, is gewoon onvoldoende.¹ Die mislukking van kerkleiers se pogings om 'n effektiewe en praktiese wyse van samelewingsverandering aan die hand te doen, kan daarom deels herlei word tot die feit dat die Calvinisme nog nie tot 'n genoegsame kritiese analise gekom het om die strukturele omvang van ongeregtheid, onderdrukking en vervreemding in Suid-Afrika te begryp nie.

■ TESE 6: GODSDIENS KAN ONDER BEPAALDE OMSTANDIGHEDDE 'N IDEOLOGIESE FUNKSIE VERVUL

"Alhoewel godsdiens nie doelbewus as 'n ideologie gepropageer word nie, het dit tog dieselfde uitwerking as 'n ideologie op die samelewing ..."²

"Omdat godsdiens die *status quo* bevestig en die instandhouding en uitbouing van die klassestruktuur onderskryf, neem dit 'n polities-legitimerende karakter aan. Omdat godsdiens ... ten doel het om die heersersklas se ekonomiese, sosiale en politieke belange te regverdig, te beskerm en uit te bou ... is beide godsdiens en kerk reaksionêr, kontra-revolusionêr en a-histories."³

KOMMENTAAR: In wese lê die uniekheid van apartheid in die aanspraak dat dit in **Christelike beginsels** gefundeer is, aldus Boesak.⁴ Apartheid word nog steeds deur vele Gereformeerde Christene in Suid-Afrika op sterkte van die evangelie geregverdig en bestendig. Die teologie van apartheid het die evangelie doelbewus só verwing dat dit Afrikaner-nasionalisme legitimeer en aansluiting by die Afrikaner se politieke beleidsformulering vind. In die daaglikse belewenis van miljoene mense is die Gereformeerde

1 Vgl. KS (1986:1-4).

2 Vgl. 2.4.4.2, p. 40.

3 Vgl. 3.5, p. 113.

4 Vgl. 4.5.5, p. 153.

teologie medeverantwoordelik vir politieke onderdrukking, ekonomiese uitbuiting, onbeheerste kapitalisme en sosiale diskriminasie in Suid-Afrika. Insgelyks word "Calvinisties" en meer spesifiek "Gereformeerd", vereenselwig met 'n ongekwalfiseerde, a-kritiese aanvaarding van die *status quo* en met die manipulasie van die evangelie met die doel om onderdrukking te regverdig. Vir sover hierdie sienswyse van Boesak standhou, is dit duidelik dat die Calvinistiese inkleding van die Afrikaner, vanuit die Marxistiese godsdiensfilosofie beoordeel, 'n ideologiese funksie vervul.

'n Ideologie in die vorm van vals bewussyn word binne heersers-groepe aangetref. Die Marxistiese betekenis van die begrip "ideologie" in die sin van vals bewussyn is volgens Leatt e.a. (1986:283) een wat *inter alia* òf 'n bewuste òf 'n onbewuste verdraaiing van die waarheid is. 'n Ideologie verberg die werklike ekonomiese, politieke en sosiale belange van 'n groep agter 'n masker van objektiwiteit en morele aanvaarbaarheid. Die volgende voorbeeld verhelder hierdie standpunt meer konkreet: Afrikaner-nasionalisme het as 'n onderdrukte beweging in 'n bepaalde historiese periode die drang na geregtigheid en vryheid teen die oorheersing van Britse imperialisme laat eggo. Wanneer vanuit dieselfde Afrikaner-nasionalisme vandag na die selfbeskikking van swartes in sogenaamde "onafhanklike nasionale state" verwys word, versluier so 'n sienswyse die werklike belange van Afrikaner-nasionalisme, naamlik om wit minderheidsheerskappy te verskans. Wanneer die regering se "totale strategie" geregverdig word deur te verwys na die "totale aanslag van 'n goddelose kommunisme" teen Suid-Afrika (wat as 'n bakermat vir die Christelike beskawing voorgehou word), verdoesel dit die onderliggende waarheid dat die heersersklas in Suid-Afrika hom voorberei vir 'n totale verdediging van die *status quo* teen die toenemende weerstand van swart Suid-Afrikaners.

Die ideologiese funksie van godsdiens blyk verder uit die breë opvatting onder baie (blanke) Suid-Afrikaners dat 'n sogenaamde Christelike samelewing in alles goed is en 'n kommunistiese samelewing uit sy (ateïstiese) aard boos is. So 'n

fundamentalistiese opvatting verskoon menige ingesetene van 'n Christelike samelewing om met 'n morele vakansie te gaan. Daar word gevolglik op die vermeende Christelike leiers van die Suid-Afrikaanse samelewing vertrou om geregtigheid en billikheid op die basis van Christelike beginsels te laat geskied. Dieselfde opvatting is verder blind vir die feit dat die Suid-Afrikaanse samelewing in sy veiligheidswetgewing en die toepassing daarvan al hoe meer ooreenkomste vertoon met die strukture en praktyke van sommige kommunistiese lande, soos onder meer Tsjeggo-Slowakye (Snyman, 1987:378).

Talle blanke Afrikaanssprekende Christene beleef die afwesigheid van kontrolemeganismes om individuele vryhede en regte in Suid-Afrika te beskerm, asook die gemak waarmee die owerheid staatsmasjienerie ongekontroleerd teen individue gebruik, as totaal probleemloos. Oor die misdrywe waartoe aanhouding sonder verhoor aanleiding gee en wat al in geregtelike ondersoeke blootgelê is,¹ swyg die meeste lidmate van Afrikaanse kerke. Die kerk behoort derhalwe sy lidmate in te lig oor die ideologiese slawerny wat die Suid-Afrikaanse samelewing bind. Die kerk moet sy ware aard manifesteer in diens van die mens in samelewingsverband, en nie in diens van die *status quo* nie. Nie alleen beteken dit die reg tot ongehinderde kerklidmaatskap aan alle rassegroepe nie, maar ook dat 'n totale, dog kritiese ontvanklikheid ten opsigte van alternatiewe lewens- en wêreldbeskouings sal geld. 'n Universele visie behoort die teenswoordige "stamgebonde" visie te vervang.

■ TESE 7: DIE IDEOLOGIESE INKLEDING VAN GODSDIENS LEI TOT POLITIEKE APATIE

"Godsdiens verteenwoordik die ware aard van die sosiale werklikheid en is daarom 'n vorm van **vals bewussyn**. In sy vals bewussyn begryp die mens nie dat die idees wat hy aanhang, in 'n

¹ Vergelyk byvoorbeeld die geregtelike ondersoek na die dood in aanhouding van Steve Biko.

funksionele en instrumentele verhouding tot die sosiaal-ekonomiese werklikheid staan nie, omdat hierdie idees daarop gerig is om een of ander belang te regverdig.

"Kritiek op godsdiens is daarom tegelyk ook 'n ontmaskering van en kritiek op die sosiaal-historiese werklikheid wat die religieuse illusie oproep."¹

KOMMENTAAR: Eerder as om te vra of godsdiens funksioneel en instrumenteel is tot die belange van 'n spesifieke klas, al dan nie, formuleer Boesak die probleem soos volg: Word godsdiens in Suid-Afrika deur die belange van die armes en onderdrukte onderlê (soos dit sins insiens hoort), of deur die belange van die onderdrukker?² Omdat Boesak na 'n indringende sosio-politieke analise tot laasgenoemde slotsom geraak, sou dit teen hierdie agtergrond en na analogie van die Marxistiese godsdiensfilosofie gestel kon word dat die Calvinisme in Suid-Afrika, geïnspireer deur 'n onderdrukker-mentaliteit, nie 'n Bybelse teologie is nie, maar 'n ideologie en dus by implikasie 'n vorm van vals bewussyn. Daarom verwerp die sogenaamde Belhar-belydenis dan ook "... enige ideologie wat vorme van veronregting legitimeer en enige leer wat nie bereid is om vanuit die evangelie so 'n ideologie te weerstaan nie" (Belhar, 1983:7).

Boesak meen dat 'n groot persentasie blankes in Suid-Afrika onder die illusie verkeer dat hulle 'n universele teologie aanhang wat by die meerderheid Christene aanklank vind. Die Calvinisme is deur hierdie blankes in 'n wit (Westerse) vorm gegiet wat die opvattinge van die magsbesitters reflekteer en laasgenoemde klas se bevoorregte posisie regverdig. Hierdie werklikheid hoef egter nie goedsmoeds aanvaar te word nie. Trouens, die sosiale werklikheid wat die wit heersersklas struktureer, is 'n drogbeeld, dit wil sê 'n negasie en vertekening van die werklikheid wat God bedoel het. Swart Teologie ontmasker en kritiseer hierdie werklikheid soos dit

1 Vgl. 2.5, p. 48.

2 Vgl. 4.5.3, p. 141.

in die religieuse illusie van die blanke bevestiging kry. Die magte wat die bestaande werklikheid van die Suid-Afrikaanse samelewing beheer en manipuleer, is bowenal nie onoorwinlik nie. Hierdie magte kán en móét die stryd aangesê word ten einde die onderdrukte te bevry en volle menslike vervulling vir almal moontlik te maak.

Hierdie vals bewussynsoriëntasie ten opsigte van godsdiens is in Suid-Afrika weinig meer as 'n handige **politieke misleiding**. In hulle vals bewussyn oordeel baie blankes die *status quo* onskuldig, terwyl ingrypende strukturele wysigings in die samelewing op 'n afstand gehou word. Die **beklemtoning van godsdiensvryheid** in Suid-Afrika, wat dikwels met 'n gebrek aan insig in die verbreding en beskerming van ander vryhede saamhang, spreek eweneens van 'n erkenning en bevestiging van die *status quo*. Godsdiensvryheid, as die enigste bewuste en bekende vryheid, word sodoende 'n **rookskerm** vir die legitimering van die totaliteit van staatsbelange. So belangrik as wat godsdiensvryheid vir sommige mag wees, so min beteken dit wanneer dit instrumenteel word vir die regverdiging van 'n spesifieke staatsbestel se aanvaarbaarheid teenoor alle ander politieke en ekonomiese stelsels. Só beredeneer, word godsdiens afgeskaal tot die **versluisde ideologie** van menige verburgerlikte blanke Suid-Afrikaner, wat eintlik bloot maar 'n **rasionalisasie** van sy eie brose maar origens sosiaal gekussingde posisie is.

In die neo-Marxistiese denktradisie van Marcuse sou in aansluiting hierby gestel kon word dat die Calvinisme in Suid-Afrika **een-dimensioneel** geraak het, dit wil sê funksioneel en instrumenteel in die stabilisering en verstewiging van die *status quo*. Die verlore "tweede dimensie" is die **negatiewe en kritiese** beginsel - die gebruik om die bestaande werklikheid met die "ware" werklikheid te kontrasteer (Marcuse, 1964). Om dus aktueel, relevant en dinamies te wees, om aan die valsheid van eendimensionaliteit te ontsnap en sy verlore "tweede dimensie" te herwin, moet die **teologie krities wees**. Hierdie eis kan alleen realiseer indien die Calvinisme in Suid-Afrika krities met die (weliswaar Marxistiese)

kategorieë van verandering, geskiedenis, tendense, toekoms, hoop en betrokkenheid omgaan: 'n funksie wat kritiek op sowel die bestaande samelewingsorde as op die gangbare teologie sou meebring.

■ TESE 8: NA SY WESENLIKE AARD IS GODSDIENS 'N VORM VAN PROTES TEEN BESTAANDE SOSIALE STRUKTURE

"Godsdiens is meer as net 'n ontvlugting van die ellende van die bestaande werklikheid, dit is ook 'n protes teen hierdie ellende. Marx sien dus ook 'n bepaalde positiewe funksie in godsdiens: in 'n sekere sin is dit tog 'n protes teen die haglike toestande waarin die mens lewe. Godsdiens hou minstens die besef brandend dat die bestaande orde nie is wat dit moet wees nie."¹

KOMMENTAAR: Boesak vind in Swart Teologie 'n teologie van weiering: Dit is 'n teologie wat gebaseer is op die ontkenning dat "God" bloot 'n ander term vir *status quo* is; 'n teologie wat uitgaan van die aanname dat God kant kies vir die onderdrukte en dat Hy die mens oproep tot deelname aan die stryd vir bevryding en geregtigheid in die samelewing.² Die Kairos-teoloë sluit hierby aan:

"To be truly biblical our Church leaders must adopt a theology that millions of Christians have already adopted - a biblical theology of direct confrontation with the forces of evil rather than a theology of reconciliation with sin and the devil.

"True justice, God's justice, demands a radical change of structures. This can only become from below, from the oppressed themselves. God will bring about change through the oppressed as he did through the oppressed Hebrew slaves in Egypt" (KD, 1986:10-11).

1 Vgl. 2.4.4.2, p. 40.

2 Vgl. 4.6, p. 155.

Hiermee word 'n revolusionêre lewens- en wêreldbeskouing aangewakker waarsonder geen Christenskap volledig is nie. Daarom kan Swart Teologie sigself ook nooit by die polities-legitimerende opvatting van die tradisionele Westerse teologie neerlê nie. Trouens, Swart Teologie vermaan Christene juis om die bestaande strukturele werklikheid van die Suid-Afrikaanse samelewing nie goedsmoeds te aanvaar nie, maar om met toewyding en oortuiging aan die aftakeling daarvan mee te werk.¹ Bevryding van die onderdruktes in Suid-Afrika kan alleen volg nadat die bestaande strukture afgetakel is. Die bevryding wat Christus leer, is immers totaal: dit is bevryding van sonde, maar veral ook bevryding van politieke verdrukking, ekonomiese uitbuiting, ontmensliking en vervreemding. Bevryding beteken vir Boesak dat die kerk die stryd moet opneem teen politieke onderdrukking, ekonomiese uitbuiting en vervreemding.² Die stryd om bevryding beteken nie dat die stryd verchristelik moet word nie, maar dat 'n Christelike teenwoordigheid gehandhaaf moet word te midde van die bevrydingstryd. Die taak van die kerk hierin is om sy koloniale bande van piëtistiese evangelisme en ekumenisme af te skud om sodoende 'n bevryde kerk te word wat gewillig is om te ly in die proses om die onderdruktes te bevry van politieke en ekonomiese pyn en lyding. Teen hierdie agtergrond kry Marx se uitspraak hernieuwe betekenis:

"Religious suffering is at the same time an expression of real suffering and a protest against real suffering" (Marx, 1844a:43).

In die lig hiervan volg dit dat die Calvinisme in Suid-Afrika nie langer die Marxistiese godsdiensfilosofie, en die Marxistiese godsdienskritiek in besonder, ongekwalifiseerd kan en mag ignoreer nie. Die positiewe betekenis van die ateïsme van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet ontgin word, terwyl ingrypend besin moet word oor die kritiek dat die eiesoortige Godsidee wat deur baie (blanke) Christene in Suid-Afrika aangehang word, 'n struikelblok

1 Vgl. 4.5.3, p. 141.

2 Vgl. 4.5.4.2, p. 149.

in die weg na 'n oplossing vir die land se sosio-politieke probleme is. Ofskoon die Marxistiese terminologie in hierdie verband nie noodwendig deur Christene aanvaar hoef te word nie, kan dit minstens tot vars denke oor andersoortige interpretasies van die Godsidee lei. Die behoefte bestaan aan 'n Godsbegrip wat nie die mens beheer en hom sy verantwoordelikheid ontnem nie, maar wat die mens bevry sodat hy volle verantwoordelikheid vir alle aspekte van sy lewe kan neem. Eers wanneer die mens die verantwoordelikheid vir sy toekoms op homself neem en dit nie oorlaat aan die wilsbesluit(e) van mag(te) buite hom nie, sal die proteskarakter van godsdienst tot volle ontplooiing kom, ook in Suid-Afrika.

■ TESE 9: KRITIEK OP DIE SAMELEWING EN KRITIEK OP GODSDIENS GAAN HAND AAN HAND

"Die kerk is een van die hoofakteurs wat die histories-bepaalde bevryding en selfverwerkliging van die mens kniehalter. Die kerk vervul in kapitalistiese samelewings grootliks 'n ideologiese funksie."¹

"Die onderdruktes het gevolglik geen keuse nie as om die kerk en die godsdienst te verwerp ten gunste van 'n ideologie wat hulle eie belange reflekteer. Hierdie ideologie en belange sal uiteindelik in die waardes van die kommunistiese samelewing realiseer."²

KOMMENTAAR: Boesak se analise van die funksie en rol van die kerk in Suid-Afrika bring hom tot die slotsom dat die Christelike godsdienst verskraal is tot 'n ideologie wat die bevoorregte posisie van die blanke magsbesitters regverdig en die apartheidsideologie Skriftuurlik legitimeer.³ Boesak voer verder aan dat die wit heersersklas daarin geslaag het om die Bybel te manipuleer en om God tot 'n "wit stamgod" te reduceer. Oor hierdie Godsvoorstelling

1 Vgl. 3.3.2.4, p. 77.

2 Vgl. 3.5, p. 113.

3 Vgl. 4.5.3, p. 141.

van die heersersklas sê die Kairos-teoloë die volgende:

"This god is an idol. It is as mischievous, sinister and evil as any of the idols that the prophets of Israel had to contend with. Here we have a god who is historically on the side of the white settlers, who dispossesses black people of their land and who gives the major part of the land to his 'chosen people'" (KD, 1986:7).

Die evangelie word dus tot die bevordering van die heersersklas se magsposisie ingespan deur 'n God voor te stel wat onvoorwaardelik aan die kant van die blanke staan.

Hieruit volg dat apartheid, benewens die feit dat dit 'n politieke ideologie is, ook 'n pseudo-evangelie is. Apartheid het in die kerk beslag gekry en vind nog steeds teologiese regverdiging in sommige Afrikaanse Gereformeerde kerke. Die onderdrukte in Suid-Afrika het daarom geen keuse nie as om hierdie vertekende godsdiens van die magsbesitters te verwerp ten gunste van 'n teologie (dit is Swart Teologie) wat hulle eie belange en waardes reflekteer. Omdat Swart Teologie op sy beurt in 'n mindere of meerdere mate met die politieke aspirasies van swart bevrydingsbewegings saamhang,¹ bestaan daar dienooreenkomstig 'n strewe om die sosio-politieke belange wat Swart Teologie onderskryf, uiteindelik in die waardes van 'n sosialistiese Suid-Afrika te realiseer.

Die stryd in Suid-Afrika is derhalwe nie tot die apartheids-ideologie beperk nie. Dit is bowenal ook gerig teen 'n pseudo-religieuse ideologie wat in die Gereformeerde kerke ontstaan het en steeds vanuit hierdie kader geregverdig word.² Hierdie regverdiging vind byvoorbeeld uitdrukking in die Calvinistiese oproep tot gehoorsaamheid aan die owerheid, dieselfde owerheid wat vir

1 Vgl. byvoorbeeld die BCM se inspelings op Swart Teologie in Suid-Afrika, in 4.2.2, p. 125.

2 Vgl. 4.5.3, p. 141.

Boesak met werklikhede soos onderdrukking en uitbuiting geassosieer word. In hierdie verband getuig KS:

"Van alle lidmate word verwag om as deel van hulle lewenswandel die owerheid te gehoorsaam" (KS, 1986:54).

En verder: "Met die 'nasionale' word bedoel ... dat volkseie onderwys noodsaaklik is. Deur hierdie komponent word in die lig van Christelike geregtigheid elke bevolkingsgroep die geleentheid gegun om aspekte eie aan sy groep in sy onderwys in te bou" (KS, 1986:62).

Vanuit die voorgaande volg Swart Teologie se eis dat die Calvinisme in Suid-Afrika sigself moet distansieer van sy rol as 'n afgetrokke intellektuele dissipline wat òf bewustelik òf onbewustelik in diens van die *status quo* staan. In die plek daarvan moet die kerk 'n politieke empatie openbaar sodat dit die sosio-politieke probleme en griewe van die **onderdruktes** kan belig. In meer konkrete terme beteken dit dat die kerk 'n kritiese opstelling teenoor die *status quo* sal inneem. Sodoende kan die teologie dan ook 'n daadwerklike bydrae lewer in die soeke na 'n oplossing vir die konflik tussen die onderskeie politieke belangegroeppe binne die Suid-Afrikaanse samelewing. Insgelyks sal hiermee reg geskied aan die positiewe waarde van godsdiens waarna Marx verwys, naamlik dat godsdiens (ook) 'n protes kan wees teen die haglike toestande waarin die mens lewe, omdat godsdiens die besef brandend hou dat die bestaande orde nie is wat dit moet wees nie.¹

1 Vgl. 2.4.4.2, p. 40.

■ TESE 10: DIE PRIMÊRE INHOUDELIKE AKSENT VAN DIE MARXISTIESE
GODSDIENSFILOSOFIE IS GELEË IN DIE SOSIAAL-KRITIESE
FUNKSIE DAARVAN

"Die Marxistiese godsdiensfilosofie is nie in die essensie van die godsdiens *per se* geïnteresseerd nie, maar in die instrumentele en funksionele rol daarvan binne die kapitalistiese samelewing."¹

"Godsdienskritiek moet daarom oorgaan in samelewingskritiek, want dit is die defektiewe samelewing wat aanleiding gee tot die ontstaan en voortbestaan van godsdiens."²

KOMMENTAAR: Die kontemporêre sosio-politieke orde van die Suid-Afrikaanse samelewing vorm die sosiaal-historiese verwysings-raamwerk waarbinne Boesak sy godsdiensfilosofie formuleer. Vanuit hierdie verwysingsraamwerk beklemtoon Boesak dat die apartheids-ideologie uniek is, nie vanweë die inherente gewelddadigheid van die stelsel of die dehumanisering en die minagting van die swartman wat dit meebring nie, of selfs vanweë die vervreemding en astronomiese koste in terme van institusionele duplisering nie. In wese lê die uniekheid van apartheid in die stelsel se aanspraak dat dit in Christelike beginsels gefundeer sou wees. Gereformeerde Christene het etlike jare spandeer om die inhoudelike besonderhede van apartheid uit te werk – as beide kerkbeleid en politieke beleid.³

Met hierdie betoog neem Boesak se godsdiensfilosofie 'n duidelike tweeledige funksie aan: dit is naamlik tegelyk godsdienskritiek én samelewingskritiek. Aan die een kant is sy godsdiensfilosofie kritiek op 'n eiesoortige inkleding van die Calvinisme in Suid-Afrika; aan die ander kant is dit kritiek op die sosio-politieke strukture van die Suid-Afrikaanse samelewing. Hierdie tweeledige funksie van Boesak se godsdiensfilosofie

1 Vgl. 2.5, p. 48.

2 Vgl. 3.5, p. 113.

3 Vgl. 4.5.5, p. 153.

komplementeer dié van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Anders gestel: By sowel die Swart Teologie van Allan Boesak as by die godsdiensfilosofieë van Marx, Bloch, Garaudy en Machovec is 'n tweeledige funksie kenbaar, te wete dié van godsdienskritiek enersyds en dié van samelewingskritiek andersyds. Die samelewingskritiese aksent lê egter ten grondslag aan beide denktadisiës.

Indien daar teen hierdie agtergrond volstaan word met die opvatting dat daar geen geldigheid in die Marxistiese godsdienskritiek is nie – dit is naamlik dat dit nie vir blanke Suid-Afrikaners nodig is om te besin of hulle betekenisgewing aan godsdiens onder meer 'n regverdiging vir die lyding van die verdruktes en veronregtes is nie – word Marxisme slegs as 'n eksterne bedreiging gesien. Uit hoofde van hierdie eksterne bedreiging word die interne sosio-politieke orde verdedig en verskoon. Die eksterne bedreiging (i.c. Marxisme) word in so 'n geval geëtiketteer as 'n volstrekte aggressor sonder enige wettige aansprake. Daardeur word die hele apartheidsprobleem geïnkrimineer, sodat die oplossing daarvan grootliks ontpolitiseer word. Gevolglik is alle boosheid Marxisties en/of kommunisties en *ipso facto* ateïsties. Hierdie beredenering is 'n baie gerieflike wyse om vrees by mense in te boesem en om hulle "sover te kry om enige vorm van oorheersing en uitbuiting deur 'n kapitalistiese minderheid te aanvaar. Boesak waarsku egter dringend teen die neiging om die bron van sosio-politieke vraagstukke in Suid-Afrika ongekwalfiseerd en goedsmoeds tot 'n "kommunistiese aanslag" te herlei. Hy sê in hierdie verband:

"We have no reason to laud the communists, but we must not blame them for things they did not do. It was not the communists who took away our land, who created the homelands, who drafted the security legislation, who detain those who struggle for justice without trial, torturing them in the jails and banning them into virtual non-existence. It is not the communists who created the group areas act and have therefore legally robbed millions

of people of their homes. It is not the communists who have killed Steve Biko ... These are done by the South African government that claims to be Christian ..." (Boesak, 1987:22).

Dieselfde waarskuwing kom uit 'n ander oord:

"The worshippers of money in our countries use communism or socialism of any kind or even suspected leanings in that direction as their scapegoat. The guilt that they feel and the sins that they commit are projected onto this convenient scapegoat, that then can be blamed for all that is wrong or might go wrong in the future. Thus violence, disregard for human rights, repression and brutality are talked about as the characteristics of communists. It then becomes perfectly justifiable to harass, imprison, torture and even kill them. They have become scapegoats" (ICT, 1989:12).

Marxisme, wanneer op grond van sy vermeende ateïsme geëtiketteer as 'n eksterne bedreiging vir 'n onskuldig verklaarde sosio-politieke orde, word sodoende 'n **weerligafleier** vir die daadwerklike vraagstukke van die Suid-Afrikaanse samelewing. Hierdie praktyk hang saam met 'n gebrek aan insig in die wesenlike aard van die strukturele probleme van die Suid-Afrikaanse samelewing. Die insig ontbreek byvoorbeeld dikwels dat die voorkoms van Marxistiese sentimente, soos in die Suid-Afrikaanse samelewing, moontlik die **resultaat van onopgeloste en opsetlik verwaarloosde probleme** kan wees. In die afwesigheid van hierdie fundamentele insig is die bedreigingspersepsie wat baie (blanke) Suid-Afrikaners van Marxisme en van die Marxistiese godsdiensfilosofie in besonder het, meermale bloot 'n funksie van hulle eie bevoorregte posisie in die Suid-Afrikaanse samelewing.

■ 'N OORKOEPELENDE KOMMENTAAR: Dit blyk uit die voorafgaande samelewingskritiek dat Boesak en ook ander kritiese teoloë,¹ òf bewustelik òf onbewustelik van aksente eie aan die Marxistiese godsdiensfilosofie gebruik maak om hul teologiese standpunte te formuleer en hul teenstand teen apartheid te verwoord. Veral Boesak het oënskynlik Marx se tema aanvaar dat die taak van die filosofie nie is om die wêreld te **verstaan** nie, maar om dit te **verander**. Boesak se eie teologiese stellingname laat konsekwent deurskemer dat die mens tot taak het om in die strukture van die bestaande werklikheid in te gryp ten einde 'n meer regverdige en verteenwoordigende politieke orde in Suid-Afrika te verwerklik. Soos in die geval van die Marxistiese godsdiensfilosofie, loop ook Boesak se kritiek op die gangbare teologie oor in 'n politieke program van aksie. Hiermee verkry Boesak se politieke teologie 'n aktivistiese gees wat ooreenstem met die Marxistiese godsdiensfilosofie se pleidooi vir 'n **revolusionêre lewenshouding**,² dit wil sê 'n rebellie teen die brutaliteit van die bestaande werklikheid, 'n weiering om die onsekerheid en misterie inherent aan die *status quo* te aanvaar. Meer nog, deur die bewerking van die Marxistiese godsdiensfilosofiese impulse in sy eie teologiese stellingname, illustreer Boesak implisiet die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n kritiek op die bestaande sosio-politieke werklikheid.

5.6 FASE DRIE IN SAMEVATTENDE OËNSKOU

Die hoofemas van hoofstuk vyf kan soos volg saamgevat word:

- 'n Filosofiese samehang tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Swart Teologie van Boesak kan uit hoofde van minstens drie raakvlakke gekwalifiseer word. Hierdie raakvlakke op sterkte waarvan 'n illustratiewe vergelykingsbehandeling van bogenoemde

1 Die Kairos-teoloë by monde van die *Kairos Document*, byvoorbeeld.

2 Vgl. 1.1, p. 1; 3.3.2.3 (ii), p. 73; 3.3.3.3 (ii), p. 91; 3.3.4.3 (ii), p. 103.

denkskemas verder verantwoord word, is die gemeenskaplikheid van 'n **sosiale, praktiese en kritiese** inslag by elk van die onderskeie denkers.

- Die sosiale karakter van godsdiens beklemtoon die aktivisme van die Christendom binne die politieke arena. Klem word op die aanskrywing van sosiale strukture en instellings geplaas en op die behoefte aan die bevryding van onderdrukkende strukture. Hierdie beginsel van **kollektiwiteit**, eerder as individualiteit, dra verder by tot 'n filosofiese samehang tussen die godsdiensfilosofieë van die onderskeie denkers.
- Die teenwoordigheid van 'n praktiese inslag by die onderskeie denkers wys op 'n benadering wat in wese belang het by 'n *praxis* wat die bestaande samelewingstrukture sal aftakel en herskep. Die afwysing van die dogmatiese element, tipiserend van meer gangbare godsdiensopvattinge, beklemtoon 'n verskuiwing van 'n teologie wat primêr tot ortodoksie beperk was, na 'n teologie wat primêr by **ortopraxis** belang het.
- Die godsdiensfilosofieë van die onderskeie denkers is 'n vorm van kritiese refleksie – nie alleen met verwysing na die dogmatiese opvatting en beoefening van godsdiens nie, maar ook met betrekking tot ekonomiese, politieke en maatskaplike vraagstukke. Geloof word benader as 'n oortuiging wat op 'n polemiese wyse enige reële of ideële orde **betwis en konfronteer**. Die kritiese funksie van godsdiens is die belangrikste raakvlak wat die Marxistiese godsdiensfilosowe en die eksponente van Swart Teologie tot 'n teoretiese en filosofiese samehang orden.
- 'n Kritiese teologie vind sy logiese afloop in kritiek op die sosio-politieke werklikheid. Omdat die politieke terrein die lewenswerklikheid van die mens vasstel, volg dit dat die evangelie binne die konteks van die **politieke situasie** uitgedra moet word. Op dié manier word teologiese uitsprake in en deur die bemiddeling van die politieke teologie beliggaam.

- As primêre doel van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet die sosiaal-kritiese funksie daarvan waardeer word. Alleen op hierdie wyse kan die Marxistiese kritiek op godsdiens in perspektief gestel word. Met die afwysing van godsdiens verwerp die Marxisme in wese daardie karikatuur van godsdiens wat sy teologiese dogma na die aard van die sosio-politieke werklikheid formuleer.
- Enige poging om die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n **alleenstaande fenomeen** te oordeel, misken die wesenlike essensie van die Marxistiese teorie in die algemeen en van die Marxistiese godsdiensfilosofie in besonder. Die visier van die Marxistiese teorie is primêr op 'n beter samelewingsorde gestel. Dit is nie bloot 'n lukrake, ateïstiese afwysing van godsdiens as sodanig nie. Daarom is enige diskwalifikasie van die Marxistiese teorie wat op die vermeende ateïsme daarvan aanleun, 'n fundamentalistiese veroordeling en 'n wanvertolking.
- Baie Suid-Afrikaners trek 'n reglynige en eenduidige verband tussen Marxisme en godsdiensvervolging. Die hoë prioriteit wat aan die handhawing en beskerming van godsdiens teenoor die Marxisme toegestaan word, kan moontlik in die Suid-Afrikaanse samelewing die **ideologiese funksie** verkry van die verdoeseling van 'n gedeelte van ons samelewingsproblematiek tot die sosiale voordeel van 'n bepaalde groep, en die gevolglike behoud van hulle sosiale voordeel ten koste van diegene vir wie hierdie problematiek in die eerste plek nadelig tref.
- 'n **Kritiek** op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie realiseer teen die agtergrond van 'n uiteensetting van enkele persepsies van Marxisme in die Suid-Afrikaanse samelewing, 'n Marxistiese analise van die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde en die samehang tussen die Marxistiese godsdiensfilosofie en die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde. Met die konstruering van hierdie samelewingskritiek is die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie, ook vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke werklikheid, geïllustreer en uitgewys. In die volgende en slothoofstuk word hierdie relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie terugskouend saamgevat.

HOOFSTUK 6

TER AFLLOOP : 'N KRITIESE RETROSPEKSIE

6.1 'N OPROEP TOT 'N POSITIEWE HERWAARDERING VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE

Slaag die Marxistiese godsdiensfilosofie daarin om as 'n sosiaal-wetenskaplike perspektief na meer as 'n eeu nog relevante en geldige kritiek ook op die sosio-politieke orde van die hedendaagse Suid-Afrika te lewer? Hierdie vraag kan bevestigend beantwoord word deur terugskouend op die volgende aspekte te wys.

Eerstens is daar aangetoon dat die Marxistiese godsdiensfilosofie primêr met 'n kritiek op die sosio-politieke orde gemoeid is, asook met die polities-legitimerende funksie wat godsdiens binne so 'n orde vervul.¹ Omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie weinig belang by die inhoud en/of manifestasievorme van godsdiens het, kan dit derhalwe nie sonder meer as 'n kritiek op godsdiens per se hanteer en beoordeel word nie.

Tweedens, en volgend uit die voorgenoemde, is geargumenteer dat 'n afwysing van Marxisme alleen uit hoofde van die vermeende ateïstiese fundering daarvan, onjuis en ongeldig is. Die rede hiervoor is omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n vorm van samelewingskritiek allermins van 'n fundamentalistiese ateïsme vertrek.² Ateïsme is trouens nie die wese van of voorwaarde vir die Marxistiese godsdiensfilosofie nie, maar eerder 'n bykomstigheid of gevolg.

In die derde plek is geargumenteer dat die Marxistiese godsdiensfilosofie uit hoofde van sy sosiaal-kritiese funksie steeds 'n eietydse relevansie en aktualiteit inhou, ook vir die Suid-Afrikaanse

1 Vgl. 2.4.5, p. 45; 3.5, p. 113..

2 Vgl. 3.3.3.3, p. 85; 5.4.1, p. 177.

sosio-politieke orde. Deur aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n tiental kritiese teses te konstrueer en die eietydse toepaslikheid van elk met kommentaar vanuit Boesak se godsdiensfilosofie te illustreer, is aangetoon dat die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie op tweërlei wyse manifesteer. Die eerste hiervan is die Marxistiese godsdiensfilosofie se missie as 'n kritiek op die sosio-politieke orde, en die tweede - ofskeen in noue samehang met die eerste - sy missie as 'n kritiek op die *status quo*-onderskrywende funksie van godsdiens.

Die breë doel van hierdie studie is dus met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdiensfilosofie tot uitvoering gebring. Die hooftrekke van hierdie samelewingskritiek sien sinopties soos volg daar uit:

- Na analogie van die ortodokse Marxistiese godsdiensfilosofie sou dit gepostuleer kon word dat Wit Teologie 'n "siektoestand" is wat die beswil van die Suid-Afrikaanse samelewing in die weg staan, omdat die besondere opvattinge van hierdie teologie bestaande vorme van sosiale ongeregtigheid legitimeer en heilig.
- Omdat die verandering van die strukture in 'n samelewing fundamenteel 'n politieke aangeleentheid is, vereis dit nie alleen 'n politieke *praxis* wat op 'n duidelike politieke teorie gebaseer is nie, maar veral ook 'n relevante teologie ('n politieke teologie) wat binne die konteks van die politieke situasie geformuleer en uitgedra word.
- Die verloopte opvatting dat die geskiedenis en die toekoms slegs in die hande van God is, moet plek maak vir die besef dat elkeen in Suid-Afrika, maar veral die blanke, as historiese subjek die taak op hom kán en móét neem om aan die verborge moontlikhede ingebed in die onontplooide sosio-politieke werklikheid gestalte te gee.
- Die opvatting van 'n dinamiese God wat deur eienskappe van sosiale geregtigheid, sosiale bevryding en menswaardigheid gekenskets word, roep die onderdrukte swartman in Suid-Afrika op tot 'n

konfrontasie met alle manipulerende strukture, selfs al sou dit op 'n revolusionêre konfrontasie met die owerheidsmagte uitloop.

- Die opium-tese van die ortodokse Marxisme vind hedendaagse bevestiging in die blanke Gereformeerde teologie wat as 'n histories geïnstitutionaliseerde vorm van godsdienst die Calvinisme in Suid-Afrika deur eiesoortige inkleding só verwring het dat die blanke se bevoorregte posisie op een of ander wyse as die wil van God gereken word.
- Die geskiedenis van die Calvinisme in Suid-Afrika staan aangekla as medebeskuigde vir politieke onderdrukking, ekonomiese uitbuiting en onbeheerste kapitalisme, sodat "Gereformeerde" dikwels vereenselwig word met 'n ongekwalfiseerde, a-kritiese aanvaarding van die *status quo* en met die manipulasie van die Evangelie om verdrukkende strukture en instellings te regverdig.
- Omdat 'n eiesoortige vorm van Calvinisme in Suid-Afrika deur die belange van die blanke heersersklas vasgestel word, volg dit dat hierdie teologie nie 'n ware Bybelse teologie is nie, maar 'n ideologie en daarom ook 'n vorm van vals klassebewussyn.
- In die teken van die neo-Markisme wys Swart Teologie onder meer op die behoefte aan 'n Godsbegrip wat nie beheer oor die lewe van die mens uitoefen nie, maar wat die mens bevry sodat hy die volle verantwoordelikheid vir sy toekoms op homself kan neem.
- Omdat die Calvinisme deur sommige verskraal is tot 'n ideologie wat die bevoorregte posisie van die blanke heersersklas regverdig en die apartheidsbeleid Skriftuurlik legitimeer, het die onderdruktes in Suid-Afrika weinig ander keuse as om hierdie vertekende godsdienst van die heersersklas te verwerp ten gunste van 'n teologie (Swart Teologie) wat hulle eie belange en waardes akkommodeer.
- By sowel die Swart Teologie van Allan Boesak as die godsdienst-filosofieë van Marx, Bloch, Garaudy en Machovec is 'n tweeledige

funksie kenbaar, te wete dié van kritiek op die sosio-politieke werklikheid (primêre funksie) enersyds, en dié van kritiek op die rol van godsdiens binne hierdie werklikheid (sekondêre funksie) andersyds.

Met die konstruering van hierdie samelewingskritiek is die waardering van die Marxistiese godsdiensfilosofie geensins uitgeput nie. Benewens 'n waardering vir sy relevansie, aktualiteit en geldigheid as 'n vorm van kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde, het 'n aantal verdere temas of bevindings in besonder as **positiewe aspekte** van die Marxistiese godsdiensfilosofie in hierdie studie pertinent na vore gedring. Hierdie bevindings is die volgende:

- die voorrang wat die Marxistiese godsdiensfilosofie verleen aan kritiek op die samelewing eerder as kritiek op godsdiens as sodanig;
- die nie-fundamentele rol van ateïsme binne die Marxistiese godsdiensfilosofie;
- die Marxistiese godsdiensfilosofie se skerp afwysing van 'n piëtistiese godsdiensbeskouing; en
- die wesenlike belang wat die politiek as lewensbepalende aktiwiteit by die Marxistiese godsdiensfilosofie inneem.

Omdat elk van hierdie bevindings in 'n mindere of meerdere mate verskil van meer-geykte opvattinge rondom die Marxistiese godsdiensfilosofie,¹ vra dit vir 'n hersiening van tradisionele menings rakende die Marxistiese godsdiensfilosofie. Om die essensie van hierdie vier bevindings vir laas opnuut te illustreer en die noodsaaklikheid van 'n herbesinning rondom die Marxistiese godsdiensfilosofie uit te wys, word elk van die bevindings vervolgens by wyse van 'n argumentstelling kortliks in oënskouweneem.

¹ Vgl. 1.1, p. 1; 5.4.1, p. 177.

■ **ARGUMENT 1: KRITIEK OP DIE SOSIO-POLITIEKE WERKLIKHEID, EN NIE OP GODSDIENS AS SODANIG NIE, GENIET VOR-RANG BY DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE**

By 'n beoordeling van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet die betekenis van hierdie denktradisie vir die sosiale wetenskappe in die algemeen en vir die sosiologie in besonder in die eerste plek nie in teologiese standpunte en uitsprake gesoek word nie. Op stuk van sake sou 'n beoordeling van die geldigheid en/of ongeldigheid van teologiese standpunte en uitsprake buite die vakterrein van die sosiologie val. Veel eerder moet die bydrae van die Marxistiese godsdiensfilosofie gesoek word in sy kritiese ontmaskering van die sosio-politieke werklikheid, oftewel die kritiese **diagnose van die moderne samelewing** wat aan die orde gestel word. Kortom, die Marxistiese godsdiensfilosofie onthul op oortuigende wyse bepaalde leemtes van die moderne samelewing, waarby die kerk se ondersteuning vir die heersersklas ingereken word. 'n Diskwalifikasie van die Marxistiese teorie alleen op sterkte van 'n vermeende negatiewe en afwysende godsdiensopvatting, is dus nie geldig nie. Dit moet deurgaans in gedagte gehou word dat die Marxistiese godsdiensfilosofie dit teen 'n bepaalde **karikatuur** van godsdiens het, dit wil sê teen 'n vorm van godsdiens wat regstreeks en aktief tot die bevestiging en uitbouing van verdrukkende sosio-politieke strukture meewerk. Daarom sê Pillay:

"Instead of dismissing the Marxist critique, we should remember that it arose from a concern for the enslaved man in society, and in rejecting religion, it rejected a caricature of religion, that form of religion that depended on socio-economic circumstances and on the propagation of the status quo; Marx believed that religion required no independent criticism, since it was 'a secondary phenomenon'" (Pillay, 1985:5-6).

Die kern van Pillay se opmerking, naamlik dat die Marxistiese kritiek op godsdiens na 'n sosio-ekonomiese karikatuur van

godsdienste heenwys, is in hierdie studie bevestig.¹ Omdat godsdienste 'n uitloopsel van 'n verwronge sosiale werklikheid is, is die Marxistiese kritiek op godsdienste van belang vir sover dit deursny na hierdie verwrongenheid van die sosio-politieke werklikheid. Enige poging dus, bewustelik of onbewustelik, om die Marxistiese teorie te diskwalifiseer omdat dit van huis uit anti-godsdienste sou wees, toon 'n gebrek aan teoretiese en historiese insig ten opsigte van die Marxistiese teorie.

■ **ARGUMENT 2: ATETISME IS NIE DIE GRONDSLAG VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE NIE, MAAR EERDER 'N BYKOMSTIGHEID OF GEVOLG**

Daar is gewys op die feit dat die ateïsme van Marx 'n regstreekse reaksie op die heersende lewens- en wêreldbeskouing van die negentiende-eeuse Christelike kerk was.² Dié kerk se individualistiese piëteit en onvoorwaardelike steun aan die kapitalistiese klassestruktuur het Marx se verwysing na godsdienste as die "opium van die volk" regverdig. Neo-Marxiste in die persoon van Bloch, Garaudy en Machovec wys gevolglik tereg daarop dat ateïsme nie die geheel of selfs die grondslag van Marxisme uitmaak nie. In 'n poging om die klassieke ateïsme te omseil, pas neo-Marxiste die metode van **historiese relativering** toe. In terme hiervan kan neo-Marxiste stel dat Marx se kritiek teen 'n **bepaalde Godsbegrip** gerig was, asook teen die funksie wat so 'n Godsbegrip binne sosio-politieke verband vervul.

'n Beredenering en beoordeling van die Marxistiese godsdienste-filosofie uit hoofde van 'n vermeende fundamentalistiese ateïsme (soos wat die gebruik binne sommige Calvinistiese kringe in Suid-Afrika was en tot groot mate steeds is) is daarom gedoem tot 'n ongebalanseerde, eensydige en ongeldige uitslag. Tirades teen die ateïsme van die Marxisme maak in elk geval nie veel indruk op mense wat geen vertroue in die kapitalisme het nie (Oosthuizen,

1 Vgl. 2.5, p. 48; 3.5, p. 113.

2 Vgl. 2.5, p. 48.

(1985:124). Hiermee word die ateïsme-argument as voorwendsel waaronder talle Christene die uitdaging van die Marxistiese teorie in 'geheel afwys, geneutraliseer. In 'n sekere sin is ateïsme inderdaad 'n bykomstigheid of gevolg en nie die wese of voorwaarde van die Marxistiese teorie nie (Lochman, 1985:450).

■ ARGUMENT 3: DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE STAAN SKERP AFWYSEND TENOOR ENIGE PIËTISTIESE GODSDIENS-BESKOUING

Vanweë sy maatskaplike besorgdheid en politieke bewustheid staan die Marxistiese godsdiensfilosofie skerp afwysend teenoor die tradisionele piëtistiese godsdiensbeskouing. Die Marxistiese godsdiensfilosofie beskuldig die tradisionele Christendom dat laasgenoemde as gevolg van 'n diepliggende piëtistiese godsdiensbeskouing sy politieke plig versuim en geen ware maatskaplike besorgdheid toon nie. Soos die Swart Teologie van Boesak ook illustreer, is hierdie aanklag nie ongegrond nie.

In die lig hiervan sou dit gestel kon word dat die tradisionele Christendom te veel vertikaal gerig is. Dit gaan te veel om die formulering van die inhoud en gevolge van die geestelike verhouding tussen God en mens, terwyl die verbetering van die strukturele werklikheid in gehoorsaamheid aan God agterweë bly. Daarby bemoei die kerk hom te veel met die persoonlike en geestelike heil van die mens en te min met die sosiale verbetering van die samelewing. Ofskoon daar op teoretiese vlak met die Marxistiese godsdiensfilosofie swaarde gekruis kan word, moet daar tog begryp word dat die Marxisme die bestaande orde in die eerste plek aan die hand van waarnemings in die praktyk kritiseer. 'n Kritiese konfrontasie met die Marxistiese godsdiensfilosofie kan daarom nie eindig met die opmerking dat die Marxisme per definisie ateïsties, humanisties en materialisties is nie. Teenoor die Calvinistiese beskuldiging dat die Marxisme anti-Christelik is, staan die Marxisme se verwyf dat die Christendom anti-menslik optree deurdat die mens 'n "pie in the sky" beloof word (Du Plessis,

Plessis, 1985:90). Daarom mag die morele oortuigingskrag en eietydse relevansie van die Marxistiese teorie en meer bepaald die Marxistiese godsdiensfilosofie geensins geringgeskat word nie.

■ ARGUMENT 4: DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE ERKEN DIE WESENLIKE BELANG VAN DIE POLITIEKE TERREIN IN DIE ERVARINGSWERKLIKHEID VAN DIE MENS

'n Belangrike uitvloeisel van veral die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie is die besondere klem wat op die belangrikheid van politieke handeling geplaas word. Daar word beklemtoon dat elke faset van die moderne lewe polities bepaald is en dat die politieke beleid direkte implikasies vir die lewensbeskikking van elke mens inhou. Neo-Marxistiese godsdiensfilosowe behandel die politiek nie slegs as 'n deel of aspek van die moderne lewe nie, maar as grondliggend aan en bepalend vir die menslike lewe in geheel. Die politiek is dus 'n universele en omvattende aktiwiteit wat as sodanig ook die terrein van die Christelike teologie omsluit.

Dit is binne hierdie filosofiese konteks waarin die Swart Teologie by monde van Boesak se gelykluidende terme van 'n "relevante teologie" en 'n "politieke teologie" beoordeel moet word. Indien daar met ander woorde aanvaar word dat die politieke terrein in Suid-Afrika bepalend inwerk op die lewenswerklikheid en -ervaring van Suid-Afrikaners, dan volg dit dat 'n praktiese toeligting en uitlewing van teologiese opvattinge noodwendig op die daarstelling van 'n politieke teologie sal uitloop.

6.2 'N LAASTE KRITIESE OPMERKING

Met die euforie van 1948 wat oplaas begin dun slyt, word dit toenemend duidelik dat die apartheidsbeleid, soos gefundeer in 'n verwronge Calvinistiese ordebesef, na alles nie so probleemloos is nie. Die blanke Afrikaner wat eens goedkeurend van "woeste vryheidswinde" gesing het, is nie langer die bevryder nie, maar staan self aangekla

as die onderdrukker. (Vgl. KD, 1986; ICT, 1989.) In die plek van Britse imperialisme het 'n nasionalistiese vryheidsverabsolutering gekom waaraan alles, van individuele regte en vryhede tot die regte en vryhede van groepe, ondergeskik gemaak is. Die Afrikaner se Calvinistiese inkleding het hierdie praktyk grootliks op 'n onkritiese wyse gelegitimeer.¹ Daarteenoor beskik die Marxistiese godsdiensfilosofie, met sy neo-Marxistiese variasies aan die voorpunt, oor 'n patos en deurdringende kritiese blik wat vreemd is aan die Calvinisme in Suid-Afrika. Op 'n manier het die eiesoortige aard van die Calvinisme in Suid-Afrika 'n blinde vlek vir sy eie betrokkenheid by en gesitueerdheid in die eietydse geskiedenis - 'n gebrek aan 'n eietydse bewussyn. Dit kan selfs skerper gestel word: Die Calvinisme in Suid-Afrika het in 'n sekere sin 'n afgeslotenheid in die belewing van die "hier" en "nou" van die geskiedenis.²

Daarteenoor het die Marxistiese godsdiensfilosofie juis 'n gevoelvolle openheid vir vraagstukke wat voortvloei uit die besondere struktuur van die bestaande sosio-politieke werklikheid. Die Marxistiese godsdiensfilosofie en dan veral sy neo-Marxistiese komponent wys immers op 'n kardinale probleemkompleks van die Suid-Afrikaanse samelewing: magsbelange wat uiteindelik uitloop op 'n werklikheidsiening. Snyman (1985:137) noem in hierdie verband dat die Calvinisme uitgaan van die aanname dat elke menslike handeling deur 'n lewens- en wêreldbeskouing onderlê word, en sentraal daarbinne is 'n bepaalde Godsbeskouing. Die Marxistiese godsdiensfilosofie wys weer daarop dat hierdie toedrag van sake ('n vervormde teologies-gefundeerde lewens- en wêreldbeskouing as sentrale vertrekpunt) 'n funksie van 'n bepaalde magsbelang kan wees. In Suid-Afrika reflekteer dit die magsbelang van die blanke heersersklas.

Hierdie kritiese insig, naamlik dat 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing 'n onkritiese funksie van 'n magsbelang kan wees, is onthutsend. Daar steek nietemin waarheid in, veral as 'n mens op die

1 Vgl. hoofstuk 4, p. 117.

2 Vergelyk in hierdie verband die getuienis van die NGK soos vervat in KS, 5.5, p. 187 (teses 1 tot 9).

spoor van sekere verskralings van universele Calvinistiese opvattinge kom. Dit bring mee dat daar teenswoordig nie (meer) vanuit die Calvinisme na die valshede van ideologieë gekyk kan word nie. Eerder is 'n punt bereik waar Calviniste onder andere van die ideologisering van 'n verwronge Calvinisme sêlf bewus gemaak moet word.

Wanneer 'n lewens- en wêreldbeskouing soos die Calvinisme geïdeologiseer word, beteken dit dat sekere tipiese Calvinistiese opvattinge, begrippe en denkbeelde op so 'n wyse ingespan word dat dit voorkom of die aard van die sosiale werklikheid in Suid-Afrika en die ontplooiing van historiese wetmatighede op die verwesenliking van bepaalde Afrikanerideale afgestem is. Hierdie ideale word gerugsteun deur sekere belange wat bepaalde sosio-politieke voordele inhou. Die interpretasie en verklaring van hoe die samelewing funksioneer, is dan weinig meer as die (teologiese) regverdiging van die verkryging, behoud en/of versterking van daardie magsbelange.

Teen hierdie agtergrond blyk dit bepaald dat die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n **geldige en histories relevante perspektief** op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde verteenwoordig. 'n Groter kennisname van en kritiese ontvanklikheid vir die Marxistiese teorie in die breë behoort in die lig hiervan op die agenda van die Calvinisme in Suid-Afrika te verskyn. Afgesien daarvan dat die feitelike grondslag van die Marxistiese perspektief op die Suid-Afrikaanse situasie grootliks erken behoort te word, is kennisname van die Marxisme om nog 'n rede belangrik. Dit is naamlik dat die Marxistiese denke oor die algemeen die ervaring van 'n groot gedeelte van die Suid-Afrikaanse bevolking reflekteer. Hierdie ervaring setel in die opvatting dat dit nie alleen die politieke bestel in Suid-Afrika is wat onderdrukking bewerkstellig nie, maar dat die ekonomiese bestel die onderdrukking minstens verstewig en 'n eiesoortige Calvinistiese inkleding dit verder teologies legitimeer.

Na alles wat gesê is, volg die slotsom dat dit dringend noodsaaklik geword het om die tradisionele en rigiede opvattinge oor die Marxistiese godsdiensfilosofie weer op die ontleedtafel te plaas. 'n Ontmoeting, konfrontasie en dialoog met die Marxisme in sy vele

gestaltes behoort daarom 'n saak van erns vir die Calvinisme in Suid-Afrika te wees. As voorwaarde vir die broodnodige dialoog met alle politieke belangegroepes in Suid-Afrika moet immers eers duidelikheid verkry word oor die geldigheid van die eie veronderstellings, waarby ook teologiese veronderstellings vervat is. Hiertoe kan die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n wesenlike bydrae lewer.

---oOo---

BRONNELYS

- Adam, H. & Moodley, K. 1986. South Africa without apartheid. Cape Town: Maskew Miller.
- Alexander, N. 1985. Sow the wind : contemporary speeches. Johannesburg: Skotaville.
- Arato, A. & Gebhardt, E. (Ed.). 1978. The essential Frankfurt School reader. Oxford: Basil Blackwell.
- Bakker, J. T., Heering, H. J. & Rothuizen, G. 1972. Ludwig Feuerbach : profeet van het atheïsme. Kampen: Kok.
- Barbalet, J. M. 1983. Marx's construction of social theory. London: Routledge and Kegan Paul.
- Belhar. Die belydenis, 1982, van die NGSK. Die Kerkbode, 9 November 1983, jg. 135, deel CXXXII, no. 19, p. 7.
- Biko, S. B. 1972. Black consciousness and the quest for a true humanity. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 36-47.
- Bloch, E. 1918. Geist der Utopie. Frankfurt: Suhrkamp. (1964 Ausgabe)
- Bloch, E. 1959a. Das Prinzip Hoffnung. 3 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E. 1959b. Man on his own. New York: Herder and Herder. (1970 printing)
- Bloch, E. 1960. Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt: Suhrkamp. (1967 Ausgabe)
- Bloch, E. 1968. Atheism in Christianity : the religion of the Exodus and the Kingdom. New York: Herder and Herder. (1972 printing)
- Bloch, E. 1971. Im Christentum steckt die Revolte. Zürich: Peter Schifferli.
- Boesak, A. A. 1976. Farewell to innocence : a social-ethical study of black theology and black power. Johannesburg: Ravan.

Boesak, A. A. 1977. Liberation theology in South Africa. In Appiah-Kubi, K. & Torres, S. (Eds.). 1979. African theology en route. New York: Orbis, pp. 169-175.

Boesak, A. A. 1979. The finger of God : sermons on faith and socio-political responsibility. Johannesburg: Ravan.

Boesak, A. A. 1981. The heresy of apartheid. In Serfontein, J. H. P. (Ed.). 1982. Apartheid, change and the NG Kerk. Emmarentia: Taurus, pp. 285-288.

Boesak, A. A. 1983. The reverend Allan Boesak, president, World Alliance of Reformed Churches. Africa report 28(4):7-12. (Interviewed by Margaret A. Novicki)

Boesak, A. A. 1984a. Black and reformed : apartheid, liberation and the calvinist tradition. Johannesburg: Skotaville.

Boesak, A. A. 1984b. Proclamation and protest : the lost sons. In Villa-Vicencio, C. & De Gruchy, J. W. (Eds.). 1985. Resistance and hope : South African essays in honour of Beyers Naudé. Cape Town: David Philip, pp. 74-79.

Boesak, A. A. 1985a. Sermon : In the name of Jesus. Journal of Theology for Southern Africa 52:49-55.

Boesak, A. A. 1985b. If you believe ... The Reformed Journal, 35(11):10-14.

Boesak, A. A. 1987. If this is treason, I am guilty. Grand Rapids: Eerdmans.

Bonino, J. M. 1976. Christians and Marxists : the mutual challenge to revolution. Michigan: Eerdmans.

Borman, J. 1982. A study in christianity, Marxist ideology and historical engagement with special reference to the liberation theology of José Miguez Bonino. Cape Town: UCT. (Unpublished D.Th.-thesis)

Bosch, D. J. 1974. Het evangelie in Afrikaans gewaad. Kampen: Kok.

Bottomore, T. B. 1979. Karl Marx. Oxford: Basil Blackwell.

Bottomore, T. B. 1984. The Frankfurt School. Chichester: Ellis Horwood.

- Buthelezi, M. 1972a. An African theology or a black theology? In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 29-35.
- Buthelezi, M. 1972b. Theological grounds for an ethic of hope. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 147-156.
- Callinicos, A. 1982. Is there a future for Marxism? London: Macmillan.
- Chikane, F. 1985. Doing theology in a situation of conflict. In Villa-Vicencio, C. & De Gruchy, J. W. (Ed.). 1985. Resistance and hope : South African essays in honour of Beyers Naudé. Cape Town: David Philip, pp. 98-102.
- Cimić, E. 1985. Marx's critique of religion and/or atheism. Journal of ecumenical studies 22(3):519-524.
- Cox, H. 1970. Foreword. In Bloch, E. 1959. Man on his own. New York: Herder and Herder, pp. 7-18. (1970 printing)
- Cronjé, G. (red.). 1947. Regverdige rasse-apartheid. Pretoria: CSV-boekhandel.
- Davies, R., O'Meara, D. & Dlamini, S. 1984. The struggle for South Africa : a reference guide to movements, organizations and institutions, vol. II. London: Zed Books.
- Degenaar, J. J. 1982. Marxism-Leninism and its implications for South Africa. Pretoria: Academica. (Societas 14)
- De Gruchy, J. W. 1979. The church struggle in South Africa. Cape Town: David Philip.
- Desroche, H. 1956. Socialism and the sociology of Christianity. In Birnbaum, N. & Lenzer, G. (Ed.). 1969. Sociology and religion : a book of readings. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 215-225.
- Dreyer, P. S. 1969. Die filosofiese grondslae van die kommunisme. In Cronjé, G. (red.). 1969. Kommunisme : teorie en praktyk. Pretoria: Van Schaik, pp. 1-19.
- Du Plessis, D. 1987. Die Harvard-bronverwysingstelsel en die tegniese versorging van verhandelings, proefskrifte en navor-singsverslae. Bloemfontein: D. du Plessis.

Du Plessis, L. M. 1981. Function and role of the state. In Van der Stelt, J. C. (Ed.). 1982. The challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for Christian scholarship. Sioux Center: Dordt College, pp. 149-186.

Du Plessis, L. M. 1982. Die neo-Marxisme - 'n heilige familie? Potchefstroom: PU vir CHO. (Reeks F1 Studiestuk 171)

Du Plessis, P. G. W. 1985. Suid-Afrika benodig 'n christelike alternatief op Marxisme en neo-Marxisme. Koers 50(2):87-94.

Dupré, L. 1966. The philosophical foundations of Marxism. New York: Harcourt, Brace & World.

Du Preez, J. 1978. Die uitdaging aan die kerk via die Marxisme. In Kotzé, D. J., Jonker, W. D., Esterhuyse, W. P. & Du Preez, J. 1978. Kommunisme : die stryd om die mens. Kaapstad: NGK, pp. 29-42. (Stellenbosse teologiese studies 2)

Du Preez, J. 1988. Die aantrekkingskrag van die Marxisme vir die Derde Wêreld. Stellenbosch: NGK. (Stellenbosse teologiese studies 16)

Engelbrecht, B. J. 1964. Die kommunistiese aanslag op die kerk. In Referate gelewer by die Volkskongres oor kommunisme (31 Maart - 2 April 1964). Pretoria: Volkskongres oor kommunisme, pp. 24-55.

Engelbrecht, B. J. 1969. Die kommunisme en die godsdiens. In Cronjé, G. (red.). 1969. Kommunisme : teorie en praktyk. Pretoria: Van Schaik, pp. 97-107.

Esterhuyse, W. P. 1974. 'n Grondslag vir maatskappykritiek? In Smit, E. J, Taljaard, J. A. L., Van der Walt, P. D. & Duvenage, S. C. W. (red.). 1974. Reformasie en revolusie. Potchefstroom: Herald, pp. 267-280.

Esterhuyse, W. P. 1978. Die neo-Marxistiese waardering van die persoon en boodskap van Jesus. In Kotzé, D. J., Jonker, W. D., Esterhuyse, W. P. & Du Preez, J. 1978. Kommunisme : die stryd om die mens. Kaapstad: NGK, pp. 15-28. (Stellenbosse teologiese studies 2)

Esterhuyse, W. P. 1982. Die neo-Marxistiese waardering van die boodskap en persoon van Jesus. In Die uitdaging van die neo-Marxisme op die gebied van die wetenskap. Potchefstroom: PU vir CHO, pp. 38-50. (F 3 versamelwerke nommer 14)

Esterhuyse, W. P. 1984. Karl Marx : filosoof van die revolusie. Kaapstad: Tafelberg.

Farner, K. 1974. Jesus als Brandstifter - Christus als Brandlöscher. In Fetscher, I. und Machovec, M. 1974. Marxisten und die Sache Jesu. München: Kaiser, pp. 62-66.

Feuerbach, L. 1841. The essence of Christianity. New York: Harper. (1957 printing)

Fierro, A. 1974. The militant gospel : an analysis of contemporary political theologies. London: SCM.

Fischer, A. & Albeldas, M. (Ed.). 1987. A question of survival : conversations with key South Africans. Johannesburg: Jonathan Ball.

Fleischer, H. 1970. Marx und Engels : die philosophischen Grundlinien ihres Denkens. München: Karl Alber.

Floor, L. 1974. Reformasie versus revolusie : 'n prinsipiële vergelyking. In Smit, E. J. e.a. (red.). 1974. Reformasie en revolusie. Potchefstroom: Herald, pp. 11-22.

Garaudy, R. 1966. Wertung der Religion im Marxismus. In Kellner, E. (Ed.). 1966. Christentum und Marxismus - heute. Wien: Europa Verlag.

Garaudy, R. 1967a. From anathema to dialogue : the challenge of Marxist-Christian cooperation. London: Collins.

Garaudy, R. 1967b. Karl Marx : the evolution of his thought. New York: International.

Garaudy, R. 1970. Marxism in the twentieth century. London: Collins.

Garaudy, R. 1972. The alternative future : a vision of Christian Marxism. Middlesex: Penguin.

Garaudy, R. 1974. Glaube und Revolution. In Fetscher, I. und Machovec, M. 1974. Marxisten und die Sache Jesu. München: Kaiser, pp. 22-45.

Gerhart, G. M. 1978. Black power in South Africa : the evolution of an ideology. Los Angeles: University of California.

Gollwitzer, H. 1985. Thanks to Karl Marx. Journal of ecumenical studies 22(3):589-591.

Groenewald, E. P. 1947. Apartheid en voogdyskap in die lig van die Heilige Skrif. In Cronjé, G. (red.). 1947. Regverdige rasse-apartheid. Pretoria: CSV-boekhandel, pp. 40-67.

- Haan, R. L. 1981. Christian belief, Marxism, and rich and poor countries. In Van der Stelt, J. C. (Ed.). 1982. The challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for Christian scholarship. Sioux Center: Dordt College, pp. 111-148.
- Habermas, J. 1982. A reply to my critics. In Thompson, J. B. & Held, D. (Ed.). 1982. Habermas : critical debates. Cambridge: MIT, pp. 219-283.
- Hanak, T. 1976. Die entwicklung der Marxistischen Philosophie. Stuttgart: Schwabe.
- Harvey, V. A. 1985. Ludwig Feuerbach and Karl Marx. In Smart, N. e.a. (Ed.). 1985. Nineteenth century religious thought in the West, vol. I. Cambridge: Cambridge University, pp. 291-328.
- Hegel, G. W. F. 1795-1800.¹ Early theological writings. Chicago: University of Chicago. (1948 printing)
- Hegel, G. W. F. 1821. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner. (1955 Ausgabe)
- Hegel, G. W. F. 1832. Lectures on the philosophy of religion. 3 volumes. London: Routledge & Kegan Paul. (1962 printing)
- Henry, C. F. H. 1984. Liberation theology and the scriptures. In Nash, R. (Ed.). 1984. Liberation theology. Milford: Mott Media, pp. 187-202.
- Heyer, P. 1982. Nature, human nature and society : Marx, Darwin, Biology and the human sciences. Westport: Greenwood.
- Heyns, J. A. 1975. Teologie van die revolusie. Kaapstad: Tafelberg.
- Hodgson, P. C. 1985. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In Smart, N. e.a. (Ed.). 1985. Nineteenth century religious thought in the West, vol. I. Cambridge: Cambridge University, pp. 81-121.
- Horkheimer, M. 1940. The authoritarian state. In Arato, A. & Gebhardt, E. (Ed.). 1978. The essential Frankfurt School reader. Oxford: Basil Blackwell, pp. 95-117.
- Institute of Contextual Theology. 1989. The road to Damascus : Kairos and conversion. Johannesburg: Skotaville.

1 'n Versameling teologiese geskrifte van Hegel wat gedurende die jare 1795 tot 1800 geskryf is, maar eers in 1948 georden en gepubliseer is.

- Jansen van Veuren, P. 1982. Neo-Marxisme in die teologie - wysgerig beskou. In Die uitdaging van die neo-Marxisme op die gebied van die wetenskap. Potchefstroom: PU vir CHO, pp. 112-126. (F 3 Versamelwerke nommer 14)
- Jonker, W. D. 1978. Die Marxistiese godsdienskritiek. In Kotzé, D. J., Jonker, W. D., Esterhuyse, W. P. & Du Preez, J. 1978. Kommunisme : die stryd om die mens. Kaapstad: NGK, pp. 3-14. (Stellenbosse teologiese studies 2)
- Kairos Document, The. 1986. Challenge to the church : a theological comment on the political crisis in South Africa. Braamfontein: The Kairos theologians.
- Kamenka, E. 1970. The philosophy of Ludwig Feuerbach. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kamphausen, E. 1982. Schwarze Theologie : Allan Aubrey Boesak, Suidafrika. In Waldenfels, H. 1982. Theologen der dritten Welt : elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. München: Beck, pp. 96-114.
- Kellner, D. 1984. Herbert Marcuse and the crisis of Marxism. London: Macmillan.
- Kelly, M. 1982. Modern French Marxism. Oxford: Basil Blackwell.
- Kerkbode, Die. 1948. Apartheid as kerklike beleid. Die Kerkbode LXII(12):664-665.
- Kerk en Samelewing. 1986. In Getuienis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Pretoria: Algemene Sinodale Kommissie.
- Kersevan, M. 1985. Atheism : is it essential to Marxism? Journal of ecumenical studies 22(3):501-506.
- Kirchheimer, O. 1941. Changes in the structure of political compromise. In Arato, A. & Gebhardt, E. (Ed.). 1978. The essential Frankfurt School reader. Oxford: Basil Blackwell, pp. 49-70.
- Kirsten, J. 1985. Tussen Hegel en Marx : filosofie as praktiese verwerklíking van die rede by die jong-Hegelianen. Studies in Marxisme 4:4-29.
- Kolakowski, L. 1978. Main currents of Marxism : its origins, growth and dissolution, vol. III : the breakdown. Oxford: Oxford University.

- Koschel, A. 1982. Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec. Frankfurt: Peter Lang.
- Kotzé, D. A. 1974. Black consciousness in South Africa. Politikon 1(1):44-63.
- Kotzé, D. J. 1968. Die kommunisme I : die klassieke Marxisme. Kaapstad: Tafelberg.
- Kotzé, D. J. 1979. Communism and South Africa. Cape Town: Tafelberg.
- Kroner, R. 1948. Introduction. In Hegel, G. W. F. 1795-1800. Early theological writings. Chicago: University of Chicago. (1948 printing)
- Krüger, J. & Grenz, F. 1982. The concept of alienation in Marxist theories. In Du Toit, P. (Ed.). 1982. Reflections on Marxism. Pretoria: Van Schaik, pp. 46-75.
- Leatt, J., Kneifel, T. & Nürnberger, K. 1986. Contending ideologies in South Africa. Cape Town: David Philip.
- Lehmann, P. 1968. Christian theology in a world in revolution. In Ogletree, T. W. (Ed.). 1968. Openings for Marxist-Christian dialogue. Nashville: Abingdon, pp. 98-139.
- Lever, J. 1982. Some elements of Marx's thought. Pretoria: Academica. (Societas 3)
- Lochman, J. M. 1985. Christ and/or Prometheus : theological issues in the encounter between Christians and Marxists. Journal of ecumenical studies 22(3):440-453.
- Machovec, M. 1963. Marxism and Christianity - a Marxist view. Student World:79-83.
- Machovec, M. 1964. Vom Sinn des menschlichen Lebens. Freiburg: Rombach.
- Machovec, M. 1972. A Marxist looks at Jesus. London: Darton, Longman & Todd.
- Machovec, M. 1974. Die "Sache Jesu" und marxistische Selbstreflexionen. In Fetscher, I. und Machovec, M. 1974. Marxisten und die Sache Jesu. München: Kaiser, pp. 85-102.
- Maimela, S. 1984. Black power and Black theology in South Africa. Scriptura 12:40-50.

- Mackintosh, H. R. 1937. Types of modern theology. London: Collins.
- Macridis, R. C. 1986. Contemporary political ideologies, movements and regimes. [s.l.]: Little, Brown & Company.
- Marcus, G. 1985. The freedom charter : a blueprint for a democratic South Africa. Johannesburg: Centre for applied legal studies.
- Marcuse, H. 1960. A note on dialectic. In Arato, A. & Gebhardt, E. (Ed.). 1978. The essential Frankfurt School reader. Oxford: Basil Blackwell, pp. 444-451.
- Marcuse, H. 1964. De eendimensionale mens : studies over de ideologie van de hoogindustriële samenleving. Bussum: Paul Brand.
- Marx, K. 1842. On religion.¹ In Padover, S. K. (Ed.). 1974. The Karl Marx library, vol. 5. New York: McGraw-Hill, pp. 21-33.
- Marx, K. 1843a. On religion.² In Padover, S. K. (Ed.). 1974. The Karl Marx Library, vol. 5. New York: McGraw-Hill, pp. 234-235.
- Marx, K. 1843b. On the Jewish question. In Bottomore, T. B. (Ed.). 1963. Karl Marx : early writings. London: Watts, pp. 1-40.
- Marx, K. 1844a. Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right : Introduction. In Bottomore, T. B. (Ed.). 1963. Karl Marx : early writings. London: Watts, pp. 43-65.
- Marx, K. 1844b. Economic and philosophical manuscripts. In Fromm, E. (Ed.). 1961. Marx's concept of man. New York: Frederick Ungar, pp. 87-196.
- Marx, K. 1845. Theses on Feuerbach. In Feuer, L. S. (Ed.). 1959. Marx and Engels : basic writings on politics and philosophy. New York: Anchor, pp. 283-286.
- Marx, K. 1847. On religion.³ In Padover, S. K. (Ed.). 1974. The Karl Marx library, vol. 5. New York: McGraw-Hill, pp. 93-94.
- Marx, K. 1859. A contribution to the critique of political economy. In Feuer, L. S. (Ed.). 1959. Marx and Engels : basic writings on politics and philosophy. New York: Anchor, pp. 83-87.

1 'n Versameling briefwisseling en aantekeninge van Marx oor godsdiens.

2 'n Versameling briefwisseling en aantekeninge van Marx oor godsdiens.

3 'n Versameling briefwisseling en aantekeninge van Marx oor godsdiens.

- Marx, K. 1873. Capital : a critique of political economy. In Feuer, L. S. (Ed.). 1959. Marx and Engels : basic writings on politics and philosophy. New York: Anchor, pp. 174-208.
- Marx, K. & Engels, F. 1846. Die deutsche Ideologie. In Marx, K. Werke : Frühe Schriften II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 6-655. (1975 printing)
- Marx, K. & Engels, F. 1848. Manifesto of the Communist Party. In Feuer, L. S. (Ed.). 1959. Marx and Engels : basic writings on politics and philosophy. New York: Anchor, pp. 43-82.
- Mbiti, J. 1978. The South African theology of liberation : appreciation and evaluation. In Amirtham, S. (Ed.). 1978. A vision for man : essays on faith, theology and society. Madras: Christian Literature Society, pp. 348-358.
- Mckown, D. B. 1975. The classical Marxist critiques of religion : Marx, Engels, Lenin, Kautsky. The Hague: Martinus Nijhoff.
- McLellan, D. 1979. Marxism after Marx : an introduction. London: Macmillan.
- McLellan, D. 1987. Marxism and religion. New York: Harper and Row.
- Metz, J. B. 1967. Christian promise and revolution. In Garaudy, R. 1967. From anathema to dialogue : the challenge of Marxist-Christian cooperation. London: Collins, pp. 124-125.
- Moltmann, J. 1969. Religion, revolution and the future. New York: Charles Scribner's Sons.
- Moore, B. 1973a. Preface. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. vii-x.
- Moore, B. 1973b. What is black theology? In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 1-10.
- Morrow, R. A. 1985. Critical theory and critical sociology. Canadian Revue of Sociology and Anthropology 22(5):710-747.
- Mosley, H. 1979. Book review. Science and society 42(4):501-503.
- Mosothoane, E. 1981. Toward a theology for South Africa. Missionalia 9:98-107.

Motlhabi, M. 1972a. Black theology : a personal view. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 74-80.

Motlhabi, M. 1972b. Black theology and authority. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 119-129.

Mpunzi, A. 1972. Black theology as liberation theology. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 130-140.

Nel, P. 1985. Apartheid en kapitalisme : simbiose of disfunksionele verhouding? Koers 50(2):95-116.

Nicol, W. 1947. 'n Grootse roeping. In Cronjé, G. (red.). 1947. Regverdige rasse-apartheid. Pretoria: CSV-boekhandel, pp. 13-39.

Nolutshungu, S. C. 1982. Changing South Africa : political considerations. Manchester: University Press.

Ntwasa, S. 1973. The concept of the church in black theology. In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 109-118.

Ogletree, T. W. (Ed.). 1968. Openings for Marxist-Christian dialogue. Nashville: Abingdon.

Oosthuizen, J. S. 1985. Manifestasies van Marxisme in die Suid-Afrikaanse samelewingsverband. Koers 50(2):117-126.

Padilla, C. R. 1981. Liberation theology. In Van der Stelt, J. C. (Ed.). 1982. The challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for Christian scholarship. Sioux Center: Dordt College, pp. 86-103.

Padover, S. K. (Ed.). 1974. Introduction : Marx's religious views. In Padover, S. K. (Ed.). 1974. The Karl Marx library, vol. 5 (On religion). New York: McGraw-Hill, pp. i-xxvii.

Parekh, B. (Ed.). 1975. The concept of socialism. New York: Holmes & Meier.

Parsons, H. L. 1985. The commitments of Jesus and Marx : resources for the challenge and necessity of cooperation. Journal of ecumenical studies 22(3):454-473.

Pelser, A. J. 1986. Die Marxistiese klassemodel binne die kader van die kritiese teorie in die sosiologie. Bloemfontein: UOVS. (Ongepubliseerde M.Soc.Sc.-verhandeling)

Pelser, A. J. 1988a. Die samehang tussen godsdienskritiek en samelewingskritiek by Karl Marx. Koers 53(2):175-192.

Pelser, A. J. 1988b. Marxisme, Suid-Afrika en die Sosiologie : 'n historiese en toekomspektief. In Referate 1988. Pretoria: Suid-Afrikaanse Sosiologievereniging, pp. 583-593. (Referaat gelewer tydens die een-en-twintigste jaarlikse kongres van die Suid-Afrikaanse Sosiologievereniging, 5-8 Julie 1988, RGN, Pretoria)

Pike, H. R. 1985. A history of communism in South Africa. Germiston: Christian Mission International of South Africa.

Pillay, G. T. 1985. Theology or "christian ideology" - the problem of Hubris. Scriptura 15:1-22.

Pityana, N. 1972. What is black consciousness? In Moore, B. (Ed.). 1973. Black theology : the South African voice. London: Hurst, pp. 58-64.

Pollock, F. 1941. State capitalism : its possibilities and limitations. In Arato, A. & Gebhardt, E. (Ed.). 1978. The essential Frankfurt School reader. Oxford: Basil Blackwell, pp. 71-94.

Potgieter, P. C. & Smit, J. H. 1988. Vernuwing of konfrontasie. Kaapstad: Lux Verbi.

Pretorius, W. G. 1968. Die kommunisme : fabel en feit. Johannesburg: Voortrekkerpers.

Ras, Volk en nasie en volkereverhoudinge in die lig van die Skrif. 1975. Pretoria: NGK. (Landman-Verslag)

Ritzer, G. 1983. Sociological theory. New York: Alfred Knopf.

Rossouw, G. J. 1985. Milan Machovec : rehabilitasie of revisie van Marx? Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch. (Ongepubliseerde M.A.-verhandeling)

Rossouw, G. J. 1986. Godsdiens en revolusie : 'n vergelyking van Machovec en Marx se beskouings oor die verhouding tussen godsdiens en revolusie. Studies in Marxisme 7:42-63.

Schack, H. 1969. Marx, Mao, Neomarxismus. Frankfurt: Athenaion.

- Scholtz, A. 1986. Allan Boesak en Karl Marx. Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif 27(2):223-231.
- Selltiz, C., Wrightsman, S. & Cook, S. W. 1976. Research methods in social relations. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Siebert, R. J. 1985. The critical theory of religion : the Frankfurt School. Berlin: Mouton.
- Skillen, J. W. 1981. Human freedom and social justice : a Christian response to the Marxist challenge. In Van der Stelt, J. C. (Ed.). 1982. The challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for christian scholarship. Sioux Center: Dordt College, pp. 23-53.
- Skousen, W. C. 1958. The naked communist. Salt Lake City: Ensign. (1978 printing)
- Slater, P. 1977. Origin and significance of the Frankfurt School : a Marxist perspective. London: Routledge & Kegan Paul.
- Smit, J. H. 1982. Swart Teologie, Wit Teologie en hermeneutiese beginsels. Bloemfontein: UOVS. (Professorale intreerede, 15 April 1982)
- Smit, J. H. 1988. Die relevansie van vier resente kerklike dokumente vir reformasie in Suid-Afrika. Bloemfontein: UOVS. (Ongepubliseerde manuskrip)
- Snyman, J. J. 1980. Aspekte van 'n etiek by die neo-Marxisme van die Frankfurter Schule. Potchefstroom: PU vir CHO. (F 2 brosjurereeks nommer 14)
- Snyman, J. J. 1985. Calvinisme en neo-Marxisme : 'n ideologiekritiek van Calvinisme in Suid-Afrika. Koers 50(2):130-145.
- Snyman, J. J. 1987. Ideologie en teologie. Koers 52(4):362-384.
- Strauss, P. D. 1984. Van Moses tot Marx. Pretoria: NGK.
- Tucker, R. C. 1961. Philosophy and myth in Karl Marx. Cambridge: Cambridge University.
- Van der Linde, I. 1989. Is apartheid in wit NG Kerk dood? Die Volksblad, 6 Maart 1989:7.
- Van der Walt, J. L. e.a. 1987. People's education - 'n model vir onderwys in 'n multikulturele samelewing? Potchefstroom: PU vir CHO. (PU vir CHO/RGN-projek VOO 18/k)

Van Eeden, S. 1982. Dialectical theory, Marx and Marxism. In Du Toit, P. (Ed.). 1982. Reflections on Marxism. Pretoria: Van Schaik, pp. 24-45.

Van Niekerk, E. 1982. The abolition of religion and philosophy. In Du Toit, P. (Ed.). 1982. Reflections on Marxism. Pretoria: Van Schaik, pp. 260-279.

Van Niekerk, E. & Van Eeden, S. 1982. Towards a typology of twentieth century Marxism. In Du Toit, P. (Ed.). 1982. Reflections on Marxism. Pretoria: Van Schaik, pp. 1-23.

Venter, A. J. 1988. Boesak : die ironie van 'n anti-apartheidsprofeet. Tydskrif vir Letterkunde 26(2):59-74.

Vorster, J. M. 1984. Die neo-Marxistiese politieke teologie in Suid-Afrika : 'n Gereformeerde-apologetiese studie. Potchefstroom: PU vir CHO. (Ongepubliseerde D.Th.-proefskrif)

Villa-Vicencio, C. 1985. Theology in the service of the state : the Steyn and Eloff Commissions. In Villa-Vicencio, C. & De Gruchy, W. J. (Ed.). 1985. Resistance and hope : South African essays in honour of Beyers Naudé. Cape Town: David Philip, pp. 112-125.

Wallace, M. I. 1986. An interpretation of religion and society in Karl Marx and Gibson Winter. Encounter 47(2):143-157.

Widmer, P. 1974. Die Anthropologie Ernst Blochs. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft.

Wielenga, B. 1985. Marxist atheists - "enemies of God for our sake?" Journal of ecumenical studies 22(3):575-579.

Zuidema, S. U., Popma, S. J., Mekkes, J. P. A. & Waterink, J. [s.j.] Baanbrekers van het humanisme. Franeker: Wever.

Zylstra, B. 1974. The post-Christian humanism of Karl Marx. In Smit, E. J., Taljaard, J. A. L., Van der Walt, P. D. & Duvenage, S. C. W. (red.). 1974. Reformasie en revolusie. Potchefstroom: Herald, pp. 362-376.

OPSOMMING

Ten grondslag aan die beweerde krisis waarin die Marxisme sou verkeer, lê die vraag of die Marxistiese teorie nog hoegenaamd enige **relevansie** en **aktualiteit** vir hedendaagse samelewings inhou. Teen die agtergrond van hierdie problematiek word met dié proefskrif geargumenteer dat die Marxistiese teorie veral nog in een van sy aspekte, naamlik sy **godsdienstilosofie**, relevant en aktueel is – ook vir die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde. Met die konstruering van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde aan die hand van die Marxistiese godsdienstilosofie, illustreer die studie die hedendaagse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdienstilosofie. Vir dié doel word die Swart Teologie van Allan Boesak histories-vergelykend betrek om die relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdienstilosofie vir Suid-Afrika te illustreer en uit te wys. Ofskoon die studiemetode hoofsaaklik tot 'n literatuurverkenning en –**vergelyking** beperk is, word dit ook deur 'n **krities-verkennende**, –**vergelykende** en **dokumentêr-historiese** metodiek onderlê.

Dit blyk uit die klassieke godsdienstilosofie van Karl Marx dat dit nie vir hom bloot om kritiek op "godsdienstilosofie" per se gaan nie. Sy godsdienstilosofiekritiek impliseer vir Marx bowenal ook 'n **samewingskritiek**. Meer spesifiek het Marx dit teen die polities-legitimerende karakter van godsdienstilosofie, en gepaardgaande daarmee godsdienstilosofie se tempering en onderdompeling van enige revolusionêre bewussyn.

Teenoor die ortodokse Marx se oënskynlike skerp afwysing van godsdienstilosofie verteenwoordig die neo-Marxiste, Ernst Bloch, Roger Garaudy en Milan Machovec, 'n kennelike verandering in die verhouding tussen die Christendom en die Marxisme. Meer spesifiek hang die toenadering van die neo-Marxisme tot godsdienstilosofie saam met 'n uitgesproke waardering vir die lewe en werk van Christus, asook vir die **sosiaal-revolusionêre potensiaal** van godsdienstilosofie. Bloch, Garaudy en Machovec verleen 'n vars betekenis aan die klassieke godsdienstilosofie in 'n poging om godsdienstilosofie se potensiaal as 'n impetus vir sosio-politieke verandering vas te lê.

Die bewerking van Marxistiese impulse in Swart Teologie vorm onder meer die aanloop tot 'n illustratiewe uitwysing van die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie. Swart Teologie ontleen sy analitiese en konseptuele apparatuur aan die Marxistiese teorie. Van groot waarde veral is die *praxis*-ondertoon in die Marxistiese teorie en die Marxistiese opvatting van die mens as 'n kreatiewe historiese subjek. Vanuit hierdie kader betoog Boesak dat die Calvinisme in Suid-Afrika tot 'n Wit Teologie verskraal is, dit wil sê tot 'n ideologie wat die bevoorregte politieke en ekonomiese posisie van die blankes regverdig en die apartheidsbeleid Skriftuurlik legitimeer.

Dit blyk uit die konstruksie van 'n kritiek op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde dat Boesak en ook ander kritiese teoloë òf bewustelik òf onbewustelik van aksente eie aan die Marxistiese godsdiensfilosofie gebruik maak om hul teologiese standpunte te formuleer en hul teenstand teen apartheid te verwoord. Soos in die geval van die Marxistiese godsdiensfilosofie, loop ook Boesak se godsdiensfilosofie oor in 'n politieke program van aksie. Meer nog, deur die bewerking van die Marxistiese godsdiensfilosofiese impulse in sy eie teologiese stellingname illustreer Boesak implisiet die eietydse relevansie en aktualiteit van die Marxistiese godsdiensfilosofie as 'n kritiek op die bestaande sosio-politieke werklikheid.

Hierby het vier verdere temas in besonder as **positiewe aspekte** van die Marxistiese godsdiensfilosofie in die studie na vore gedring. Die **eerste** hiervan is dat kritiek op die sosio-politieke werklikheid, en nie op godsdiens as sodanig nie, voorrang by die Marxistiese godsdiensfilosofie geniet. Saam hiermee gaan die **tweede** bevinding, naamlik dat ateïsme nie die grondslag van die Marxistiese godsdiensfilosofie uitmaak nie, maar dat dit eerder 'n bykomstigheid of gevolg is. In die **derde** plek is bevind dat die Marxistiese godsdiensfilosofie vanweë sy maatskaplike besorgdheid en politieke bewustheid skerp afwysend staan teenoor tradisionele, piëtistiese godsdiensopvattinge. **Vierdens** is tot die slotsom geraak dat die Marxistiese godsdiensfilosofie die wesenlike rol wat die politieke terrein in die ervaringswerklikheid van die mens speel, op die voorgrond plaas.

BYLAES A & B:

Tussentydse Publikasies (1988/89) ¹

¹ Artikels wat in die loop van die studie as konkrete produkte van die proefskrif gepubliseer is.

KOERS

BULLETIN VIR CHRISTELIKE WETENSKAP

JAARGANG 53

1988

NOMMER 2

DIE SAMEHANG TUSSEN GODSDIENSKRITIEK EN SAMELEWINGSKRITIEK
BY
KARL MARX¹

A. Pelsier

Instituut vir Sosiologiese en Demografiese Navorsing, RGN

ABSTRACT

In this article it is reasoned that the classical Marxist critique of religion cannot be regarded as critique of religion per se. Marx's critique of religion is embedded in his societal critique and any effort to analyse and/or interpret his critique of religion should be done from the vantage point of his societal critique. Seeing that Marx's critique of religion is an essential function of his critique on capitalist society, it cannot simply by default be dismissed as an atheist onslaught on religion. As a subsection of his societal critique an evaluation of Marx's critique of religion should above all focus on his arguments which centre on the functional relationship between church and state. It is only in this way that one can account for Marx's critique of religion not being in the first place an atheist onslaught on religion, but can see it functioning fundamentally as a critique on the politico-theological arena; thus as a critique for the sake of man and on those aspects/links which deter him in his effort to attain full self-realisation.

¹ Hierdie artikel is die eerste produk van 'n lopende doktorsale studie in die sosiologie.
Koeers 53(2)1988

1. INLEIDING

Die klassieke Marxistiese kritiek op die godsdiens is welbekend.² Hierdie artikel het dan ook nie ten doel om (weer eens) 'n rekonstruksie van Marx se godsdienskritiek te verskaf nie. Intendeel, eerder as om Marx se godsdienskritiek aan die hand van 'n gedetailleerde rekonstruksie na sy feitelike inhoud te evalueer, belig hierdie artikel die latente funksie daarvan, naamlik godsdienskritiek as 'n uitdrukking van samelewingskritiek.

Enige poging om Marx se godsdienskritiek wél enkel en alleen as 'n kritiek op die godsdiens voor te hou - dit blyk veral binne teologiese kringe dikwels die geval te wees -, kan nie anders as om in ex parte opvattinge en uitsprake te verval nie. Derhalwe is die skrywer se argument dat Marx se godsdiensbeskouing nie onafhanklik van die breër raamwerk waarin dit gegiet is tot bloot 'n Marxisties-ateïstiese aanslag op die godsdiens verskraal kan word nie. Anders gestel: hierdie artikel is in die standpuntinname gefundeer dat Marx nie soseer in die godsdiens per se geïnteresseerd is nie, maar eerder in die funksionele, instrumentele en legitimerende rol daarvan binne die kapitalistiese samelewing. In hierdie artikel word daar dus aangetoon op welke wyse Marx se godsdienskritiek in essensie die sosio-politieke disfunksie van die kapitalistiese samelewing aanspreek.

Aangesien Marx primêr 'n samelewingsteorie daarstel, en meer spesifiek 'n samelewingskritiek, is sy sporadiese verwysings na die godsdiens eerder 'n poging om dit "funksioneel" en in terme van sy "totale konteks" binne die samelewing te verklaar. Tereg merk Cimic (1985:521) dan ook op dat indien die godsdiens bloot 'n geïndividualiseerde verhouding tussen die mens en sy leefwêreld was sonder dat enige sosiaal-politieke funksies daaraan kenbaar was, dan sou Marx weinig, indien enige, belang daarby hê. Ook McKown (1975:51) is 'n soortgelyke mening toegedaan:

² Vir die doel van hierdie artikel word die begrip "klassieke Marxisme" tot die denke van Karl Marx (1818-1883) beperk.

"... it is evident that he (Marx) understood religion more in terms of function than of content" (beklemtoning toegevoeg).

Nie slegs het Marx maar min oor die godsdiens as sodanig geskryf nie; ook die afwesigheid van 'n samehangende en uitgebreide wetenskaplike godsdienstorie in sy werke onderskryf die opvatting dat die konstruering van 'n abstrakte en outonome godsdienstorie vir Marx op 'n nodelose aktiwiteit sou neerkom (Cimic, 1985:521; McKown, 1975:6). Só 'n teorie sou naamlik afbreuk doen aan sy argument dat die godsdiens nie 'n outonome sfeer van menslike gedrag en geloof is nie, maar dat dit eerder 'n meer fundamentele sosiale vervreemding weerspieël. Die enigste wyse om dus met die godsdiens om te gaan, is deur middel van 'n kritiese teorie op die samelewing as 'n geheel. Gevolglik skets Marx met 'n materialistiese oortuiging hoe dialektiese polarisasie histories-noodwendig tot revolusionêre verandering en die omverwerping van die bestaande orde sal lei. Marx is oortuig dat hy in hierdie dialektiese materialisme die wette van historiese verandering ontdek het. Aan die een kant sal die dialektiese kragte inherent aan die kapitalistiese stelsel tot sy onvermydelike ineenstorting lei. Aan die ander kant sal die gevisualiseerde klassestryd tussen die bourgeoisie en die proletariaat 'n klimaks bereik, waarna die proletariese oorwinning die begin van die kommunistiese samelewing sal inlui (Marx & Engels, 1848:49-61).

Gegee hierdie histories-veranderlike aard van die samelewing, is dit verstaanbaar waarom Marx die vertrekpunt vir sy godsdiensbeskouing in 'n radikale humanisme stel. Die mens is immers nie bestem om in die status quo te berus nie, maar om met daadwerklike kreatiwiteit mee te werk tot die verandering van die samelewing. Hierdie opvatting impliseer dat daar 'n historiese verantwoordelikheid op die mens rus om revolusionêr gestalte te gee aan die dialektiese prosesse inherend aan die (kapitalistiese) samelewing. Om hierdie rede durf die mens nie wag op die "wil" of tussenkoms van enige bomenslike of buite-wêreldse mag nie. Nee, die mens self kan en moet sy eie heil bewerk by wyse van 'n historiese en revolusionêre betrokkenheid by die skepping en herskepping van strukture.

Vanaf hierdie platform poog Marx om religieuse verskynsels binne die koördinate van die bestaande werklikheid te analiseer. Dit is egter nie

'n poging om die a-prioriese eienskappe van die godsdiens vas te lê nie, maar om eerder te bepaal in welke mate die godsdiens óf 'n struikelblok óf 'n impuls vir sosiale verandering is.

Met hierdie onderbou in gedagte word daar vervolgens oorgegaan tot 'n kort toeligting van Marx se materialistiese godsdiensbeskouing alvorens die samelewing-kritiese grondslag daarvan uitgestippel word.

2. MARX SE MATERIALISTIESE GODSDIENSBEKOUING

Die wortels van Marx se godsdiensbeskouing het hul oorsprong in sy poging om die radikale humanisme van Hegel en die naturalisme van Feuerbach te integreer (Parekh, 1975:38). Dit is derhalwe noodsaaklik dat die invloed van hierdie twee denkers, maar veral dié van Feuerbach,³ op die denke van Marx van nader belig word, ten einde 'n behoorlike perspektief op Marx se betekenisgewing van die aard en funksie van die godsdiens te verkry.

2.1 Die invloed van Hegel en Feuerbach

Hoewel hy Hegel gelyk gee dat die mens in die sentrum van die universele werklikheid staan, kan Marx hom nietemin nie met Hegel se "idealistiese" en "spekulatiewe" mensbeskouing vereenselwig nie, aangesien dit 'n abstrakte en vals historiese beskouing voorhou. Derhalwe rig Marx (1842:33) 'n pleidooi tot die filosowe en teoloë van sy dag om hulself van die spekulatiewe konsepte en vooropgesette menings van die bestaande (Hegeliaanse) filosofie te bevry, " ... if you want to arrive differently at things as they are, that is, if you want to arrive at the truth". Vir Marx (1842:33) is daar geen ander weg tot hierdie waarheid as deur die filosofie van Feuerbach nie: "And there is no other road to truth and

³ Die invloed van Feuerbach op die ontwikkeling van Marx se denke is van so 'n deurslaggewende aard dat, voer Tucker (1961:81) aan, " ... Marxism might perhaps be epitomized as Hegelianism mediated by Feuerbach's critique of Hegel".

freedom ... except the one that leads through the Feuerbach.
Feuerbach is the purgatory of the present."

Feuerbach se natuurfilosofie is egter staties en a-histories: dit akkommodeer nie die voortdurende ontwikkeling van die natuur en die mens nie. Sy filosofie opereer vanuit 'n passiewe en "kontemplatiewe" mensbeskouing, terwyl dit die skeppingsvermoë van die mens, en derhalwe ook sy geskiedenis, negeer (Parekh, 1975:38). Hoewel hy God dus tereg "genaturaliseer" het, laat Feuerbach die geheel van sosiale omstandighede wat weer eens die behoefte aan God genereer, onaangeraak. Anders gestel: Feuerbach ontleed religieuse projeksies binne die menslike essensie, maar bly in gebreke om die menslike essensie as die produk van sosiale verhoudinge te sien. Marx (1845:285) formuleer hierdie kritiek teen Feuerbach soos volg:

Feuerbach resolves the religious essence into the human essence.
But the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations
(beklemtoneering toegevoeg).

Uit hierdie formulering van Marx blyk dit duidelik dat die godsdiens vir hom, om sy argument te antisipeer, 'n sekondêre illusie is, dit wil sê afgelei vanuit die sosiale konteks waarin die mens hom bevind. Hierteenoor konsipieer Feuerbach die godsdiens veel eerder as 'n primêre illusie, met ander woorde as voortspruitend uit die essensie van die mens as individu (Cimic, 1985:521; Marx, 1845:285).

Omdat Feuerbach nie insien dat die religieuse sentiment op sigself 'n sosiale produk is nie, bied hy gevolglik geen kritiek op die bestaande sosiale werklikheid aan nie (Harvey, 1985:306; Marx, 1845:285). Hy is dus nie in staat om die werklike bevryding van die mensdom voor oë te stel nie. Desnieteenstaande is Feuerbach se betekenis daárin geleë dat sy antropologiese metodiek vir Marx in staat stel om die geldigheidsaspekte van Hegel se filosofie uit te lig, waaronder veral Hegel se beskouing dat die mens in die sentrum van die universele werklikheid staan. Sonder om dus in Hegel se idealisme verstriek te raak, is Marx se materialistiese godsdiensbeskouing die dialekties-gekombineerde produk van Hegel se humanisme aan die een kant en Feuerbach se antropologiese

filosofie aan die ander kant. Vervolgens kan die aard en funksie van die godsdiens, soos wat Marx binne sy dialekties-materialistiese raamwerk daaraan gestalte gee, van nader belig word.

2.2 Die aard en funksie van godsdiens

Op die voetspoor van Feuerbach se antropologiese benadering tot die godsdiens verklaar Marx (1844a:43) dat " ... man makes religion; religion does not make man". Hierdie verklaring is volgens Marx (1844a:43) se eie oortuiging die "basis of irreligious criticism", en weerspieël ten diepste die Hegeliaanse opvatting dat die mens in werklikheid God is (Tucker, 1961:75).

Omdat die mens nie 'n abstrakte wese onafhanklik van die materiële werklikheid is nie, maar 'n konkreet-fisiese entiteit, gee hy gestalte aan sy leefwêreld, die staat en die samelewing. Omdat die staat en die samelewing strukture voortbring wat in 'n meerdere of mindere mate vervreemding in die hand werk, word 'n behoefte aan godsdiens gestimuleer ten einde van hierdie vervreemding te ontsnap. Marx (1844a:43) definieer die godsdiens in hierdie verband as 'n "inverted world consciousness" ('n vals bewussyn), omdat dit by implikasie die produk van 'n vals (kapitalistiese) staat en samelewing is.

Godsdiens, vervolg Marx, is die verwysingsraamwerk van die kapitalistiese samelewing. Deur regverdiging en vertroosting onderskryf die godsdiens die breë grondslag van hierdie samelewing. Godsdiens as sodanig is egter 'n illusie; dit is 'n produk van die menslike verbeelding, 'n uitdrukking van sy selfbewussyn en selfrespek solank as wat die mens nog nie tot selfvervulling gekom het nie (Marx, 1844a:43). Dit is dus nie, soos wat Feuerbach impliseer, die godsdiens wat die mens degradeer nie, maar eerder die ontaarde en gedehumaniseerde mens wat in die godsdiens 'n vertroosting en 'n ontvlugting van die werklikheid soek.

Marx is voorts van mening dat die godsdiens 'n tweeledige praktiese verhouding reflekteer: tussen die mens en sy omgewing enersyds en tussen die mens en homself andersyds. Meer spesifiek is die godsdiens vir Marx 'n vorm van menslike vervreemding, maar dan binne die konteks van 'n ontaarde, bourgeois klassesamelewing. As 'n uitdrukking van

sosiale vervreemding is die godsdiens dus 'n produk van bepaalde sosiale omstandighede (Harvey, 1985:304). Marx is gevolglik oortuig dat die ellendige maatskaplike toestande waaronder die mens verkeer, hom dwing om die godsdiens te skep as 'n psigologiese kompensasië vir sy omstandighede. Dit is die ontaarde samelewing wat godsdiensbeoefening noodsaak. Daarom kan Marx (1844a:44) die godsdiens die "opium van die volk" noem: dit is die illusionêre troos wat die mens aan homself verskaf om sy haglike toestande draagliker te maak. Die godsdiens laat hom die bestaande toestande aanvaar as die beskikking van God, terwyl dit terselfdertyd aan die mens die ewige heerlikheid voorhou wat alle lyding sal ophef. Op hierdie wyse het die godsdiens dieselfde uitwerking op die mens as 'n verdowingsmiddel: dit "verlam" hom sodat hy nie in sy eie omstandighede kan ingryp nie.

Alhoewel die godsdiens dus nie doelbewus as 'n ideologie voorgehou word nie, het dit tog dieselfde uitwerking as 'n ideologie op die samelewing, naamlik dat dit enige radikale verandering van die samelewing inhibeer. Die godsdiens dra gevolglik daartoe by om die kapitalistiese samelewing te beskerm en dit van revolusionêre verandering te vrywaar (Rossouw, 1986:58). Verder verhoed die godsdiens dat twee van die belangrikste voorwaardes wat Marx (1844a:52-53) vir die realisering van die kommunistiese revolusie stel, vervul kan word. Eerstens plaas die godsdiens 'n demper op die selfbewussyn van die proletariaat, en tweedens verhinder dit die proletariaat om 'n voldoende insig in die werking van die kapitalistiese samelewing te verkry. Dit alles beteken dat die mens eers tot ware selfverwesenliking kan kom wanneer hy homself van die bande van die godsdiens bevry het. Eers dan sal die mens tot sy volle reg kom, sy verantwoordelikhede aanvaar en sy lot in sy eie hande neem. Daarom is dit vir Marx van die grootste belang om die mens van die illusie van godsdiens te bevry.

Omdat die godsdiens 'n illusie is, kan dit nie die mens se probleme oplos nie. Intendeel, dit vererger slegs sy probleme, of soos wat Marx (1844b:96) dit in 'n ander verband stel: "The more of himself man attributes to God the less he belongs to himself." Indien die mens dus ware geluk wil vind, is dit noodsaaklik dat hy die illusie van godsdiens sal afskaf. So 'n afskaffing beteken ten diepste die opheffing van die toestande wat sulke illusies oproep. Marx (1844a:43-44) beskou die stryd

teen die godsdiens dan ook indirek as 'n " ... struggle against that world whose spiritual aroma is religion".

Vir Marx is hierdie kritiek op die godsdiens egter geensins 'n saak van blote akademiese belang nie. Intendeel, dit bied aan hom bo alles die verklaring van die mens se maatskaplike en individuele ellende soos dit in die struktuur van die kapitalistiese samelewing vervat is. Só gesien is dit duidelik waarom Marx (1844a:43) die kritiek op die godsdiens as die basis van alle kritiek beskou: Indien die godsdiens met ander woorde die sosiale en materiële verhoudinge van die kapitalistiese samelewing in stand hou, dan is die verandering van die bestaande samelewing die basiese veronderstelling van alle kritiek, insluitende van die kritiek op die godsdiens. Daarom kan Rossouw (1986:58) ook opmerk dat die beste vorm van godsdienskritiek vir Marx eintlik maatskappykritiek is. Vervolgens word die besondere wyse waarop Marx se godsdienskritiek homself tot 'n maatskappy- of samelewingskritiek leen, aangestip.

3. MARX SE GODSDIENSKRITIEK AS SAMELEWINGSKRITIEK

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit duidelik dat die kritiek op die godsdiens, waarin die pleidooi vir die afskaffing van die godsdiens vervat is, vir Marx voorafgaan aan sy totale visie op die realiteit van die bestaande samelewing. Omdat die godsdiens vir Marx na analogie van Feuerbach 'n siekteverskynsel is wat die beswil van die samelewing in die weg staan, is hy van mening dat die kritiek op die godsdiens 'n noodsaaklike voorwaarde is om tot 'n verandering van die mens se lewenswerklikheid te kom. Die kritiek op die godsdiens is daarom die aanloop tot 'n kritiek op alle ander dinge waardeur die mens se vryheid aan bande gelê word. Marx (1844a:44) laat hom in dié verband soos volg uit:

The criticism of religion is, therefore, the embryonic criticism of this vale of tears of which religion is the halo.

Thus the criticism of heaven is transformed into the criticism of earth, the criticism of religion into the criticism of law, and the criticism of theology into the criticism of politics.

Die godsdiens is 'n simptoom van die ellende van die menslike samelewing, en eers nadat dit (die godsdiens) in sy sieklike karakter blootgelê is, kan daar oorgegaan word tot die sanering van die totale sosiale konteks. In teenstelling met Feuerbach volstaan Marx dus nie met 'n antropopsigologiese verklaring van die godsdiens nie, maar gaan verder deur vir daadwerklike revolusionêre wêreldverandering te agitêr (Jonker, 1978:9). In sy oproep tot revolusionêre wêreldverandering is die godsdiens vir Marx ook nie slegs in 'n psigologiese sin 'n kontra-revolusionêre faktor nie; dit is ook op verskeie ander wyses disfunksioneel in die bevrydingstryd van die mens. Wallace (1986:144) lei byvoorbeeld die volgende twee disfunksies van die godsdiens uit Marx se betoog af:

... it (religion) assuages estrangement by sacralizing the political structures which control the relations of production, and it provides other-worldly symbols to console and buffer the oppressed.

Aan die een kant legitimeer die godsdiens dus die status quo, terwyl dit aan die ander kant die proletariaat met die belofte van 'n beter, hemelse bestaan paai. Skousen (1958:70) sien in aansluiting hierby 'n drieledige funksie wat Marx volgens hom aan die godsdiens sou toeskryf. In die eerste plek bepleit die godsdiens respek vir eiendomsregte. Tweedens dikteer die godsdiens aan die geëksploiteerdes hulle verpligtinge teenoor die eiendom en prerogatiwe van die heersersklas, terwyl dit in die derde plek 'n gees van berusting onder die geëksploiteerdes inboesem. Laasgenoemde funksie het uitsluitlik ten doel om die geëksploiteerdes se revolusionêre gees te demp. Marx (1847:94) trek egter self ook teen hierdie polities-legitimerende karakter van die godsdiens te velde wanneer hy die sosiale beginsels waarop die Christendom van sy dag sou berus, soos volg uitstippel:

- Die godsdiens verkondig die gebiedende noodsaaklikheid van 'n heersersklas en 'n onderdrukte klas. Vir laasgenoemde spreek die godsdiens bloot die vrome wens uit dat die heersersklas welwillendheid teenoor hulle sal bewys.

- Deurdat die godsdiens alle bestaande ongeregtigheid met die belofte van 'n hemelse hiernamaals verplaas, regverdig dit die voortsetting van hierdie ongeregtighede op aarde.
- Die godsdiens rasionaliseer alle mensvernederende optredes van die onderdrukkers teenoor die onderdruktes as of geregverdigde straf vir oortredinge (sondes), of as 'n vorm van lyding wat God vir die "vrygekooptes" bestem het.
- Die sosiale beginsels van die godsdiens predik lafhartigheid, selfveragting, vernedering, onderdanigheid, nederigheid - "in brief, all the qualities of the canaille, and the proletariat, not wishing to be treated as canaille, needs its courage, its self-respect, its pride, and its sense of independence even more than its bread" (Marx, 1847:94).

Marx se godsdienskritiek is voorts ook in 'n enigsins indirekte sin van institusionele belang. Du Plessis (1982:160) noem byvoorbeeld dat Marx nooit eksplisiet die institusionele kerk as die objek van sy kritiek uitsonder nie. Dog, deur sy verdoeming van die godsdiens betoog Marx wesenlik teen die kerk van sy dag. Behoudens sy sosiale afsydigheid opereer die kerk, soos wat dit aan Marx bekend is, ook as 'n staatskerk. Ook Jonker (1978:11) raak hierdie aspek aan as hy daarop wys dat die Pruisiese staat 'n goeie voorbeeld was van die verbond tussen kerk en staat - 'n verbond waarby die kerk die staatsgesag kritiekloos sou steun. Hierdie kritiek teen die kerk word verder blootgelê in Marx (1842:24) se beskuldiging dat die godsdiens geen uitspraak oor die behoorlikheid en/of die regmatigheid van die staatsvorm lewer nie, behalwe om te predik: "Submit to the authority, for all authority is ordained by God." Onder hierdie omstandighede wil dit blyk asof Marx (1847:94) se stelling dat die godsdiens net funksioneel is in die onderskraging van die maghebbers en in die handhawing van die status quo, terwyl dit die armes en ellendiges met 'n uitsig op die hemel vertroos, in die praktyk bevestig is. Kritiek op die godsdiens veronderstel dus vir Marx inderdaad ook kritiek op die status quo.

Hieruit volg dat die verhouding tussen die godsdiens en die staat een van 'n kontradiksie tussen religieuse vooroordeel aan die een kant en

politieke emansipatie aan die ander kant is. Marx (1843b:5) stel gevolglik godsdiensemansipatie as 'n noodsaaklike voorwaarde vir die politieke emansipatie van beide die geëksploiteerde mens en die staat self. Geen staat wat die godsdiens vooropstel, is volgens Marx (1843b:7) 'n ware of wesenlike staat nie. Die staat se emansipatie van die godsdiens beteken sy selfbevryding van die staatsteologie, dit wil sê die staat behoort geen erkenning aan enige vorm van godsdiens te verleen nie. Sodoende bevestig dit homself as slegs suiwer en gewoon 'n staat. Trouens, die perfekte staat is nie die sogenaamde Christenstaat wat die (Christelike) godsdiens as sy basis erken nie, maar die ateïstiese staat, dit is die demokratiese staat wat die godsdiens na alle ander fasette van die burgerlike samelewing relegaer (Marx, 1843b:16).

Die sogenaamde Christenstaat is niks anders as 'n non-staat nie. Dit is die negasie van die demokratiese staat, met ander woorde dit is 'n onvolkome staat waarvan die godsdiens as die aanvulling tot en heiligmaking van sy onvolkomenheid dien. Op dié manier word die godsdiens noodsaaklikerwyse een van die staatsmiddele wat uiteindelik aan hom (die staat) 'n geveinsde karakter verleen. Teenoor die ware, demokratiese staat wat onafhanklik van die godsdiens sy politieke voltooiing kan aktualiseer, kontrasteer Marx (1843b:17) die Christenstaat:

The so-called Christian state needs the Christian religion in order to complete itself as a state.

(It) has a political attitude towards religion, and a religious attitude towards politics. It reduces political institutions and religion equally to mere appearances.

Oor die geheel is dit dus Marx se oortuiging dat die godsdiensvorme waarmee hy bekend is, die individu "privatiseer" deur of persoonlike heil en/of kultiese identiteit te beklemtoon, of deur sosiale en ekonomiese voorregte te legitimeer, of deur gewaarwordinge van onderdrukking met non-hervormingskanale te kanaliseer. In enige van sy vorme dui die godsdiens in teen die beginsel dat die mens basies 'n sosiale wese is, dat die mag van die individu inherent sosiale mag is en dat dié nie van politieke mag geskei kan word nie (Marx, 1843b:31). Alle vorme van

godsdien is dus strydig met die beginsel dat die mens homself deur praxis verwerklik (Marx, 1845:285).

4. SAMEVATTING

Ten aanvang van hierdie artikel is die argument geopper dat Marx se godsdienkritiek in die eerste plek nie tot 'n kritiek op die godsdien self verskraal moet word nie, maar dat dit eerder gesien moet word as 'n refleksie van sy kritiek op die kapitalistiese samelewing. Uit die voorgaande uiteensetting blyk dit dan ook duidelik dat Marx, getrou aan sy sosiaal-kritiese onderneming van 'n samelewingsrekonstruksie, weier om met 'n bloot teoretiese kritiek op die godsdien te volstaan sonder om sy kritiek ook op die status quo toe te spits. Hierdie standpunt van hom, naamlik dat egte en vrymakende kritiek moet deurdring tot die sosiaal-historiese werklikheid waarin die mens hom bevind, is deurgaans by Marx teenwoordig. Dit is dan ook waarna Marx (1844a:44) verwys as hy beweer dat die "... criticism of religion is ... the embryonic criticism of this vale of tears ...".

In sy godsdienfilosofie gaan dit dus vir Marx nie bloot om 'n kritiek op die godsdien ter wille van die kritiek self nie. Die godsdien is slegs maar 'n simptoom van iets anders: dit is 'n weerspieëling van die leed en kontradiksies opgesluit in die sosiaal-histories gevormde werklikheid. Kritiek op die godsdien is daarom tegelyk ook 'n ontmaskering van en kritiek op die sosiaal-historiese werklikheid wat die religieuse illusie noodsaak. Só gesien is die afskaffing van die godsdien vir Marx (1842:33) eintlik 'n voorvereiste "... if you want to arrive at the truth". Van die hemel bevry, kan die mens nou sy volle aandag op die aarde toespits, iets wat eers moontlik is wanneer daar besef word dat die godsdien niks meer is nie as die produk van 'n kontradiktoriese werklikheid.

Kritiek op die godsdien as sodanig is dus duidelik nie Marx se uiteindelijke doelwit nie. Dit is slegs die "premise of all criticism" in die sin dat die totale sosiale werklikheid hierna in die visier van sosiale kritiek moet kom (Marx, 1844a:43). Anders gestel: Marx se kritiek op die godsdien put homself nie uit in die negasie van die religieuse bewussyn nie, maar is prakties toegespits op 'n strukturele verandering

van die sosiale en politieke bestel. Godsdienstkritiek vooronderstel dus vir Marx samelewingskritiek. Die grondslae van hierdie samelewingskritiek kan samevattend soos volg gepostuleer word:

- Die godsdien is 'n manifestasie van die klasseverdeling in die kapitalistiese samelewing. Enersyds is dit die produk van die geprojekteerde eiebelang van die heersersklas of bourgeoisie; andersyds is die godsdien die "opium" van die onderdrukte klas, die proletariaat.
- Die godsdien het ten doel om 'n onrealistiese en passiewe gevoel by die onderdruktes in te skerp. Sodoende word die onderdruktes met hulle toestande van armoede, verknegting en onderdanigheid vereenselwig.
- Die godsdien predik aan die mens dat konflik boos is. Dit probeer die mens oortuig dat sy aardse (sosiaal-historiese) omstandighede deur die wil van God beskik word. Indien hy in onderdanigheid, armoede en ellende leef, het God dit so gewil. Sou die mens hom dus teen sy omstandighede verset, is dit 'n verset teen die wil van God.
- Die godsdien seëls aan die onderdruktes op aarde 'n kompensasie in die lewe hierna: In die beloofde hemel sal hulle vreugde en geluk vind in 'n wêreld sonder armoede, verknegting of ander ellendes. Al hierdie (vals) leerstellinge, voer Marx aan, het ten doel om die onderdruktes te vervreem en met hulle lot te vereenselwig.
- As 'n institusionele gestalte van die godsdien fungeer die kerk as handlangers van die kapitalistiese staat deurdat dit meehelp om die groepsbelange (klassebelange) van die bourgeoisie te beskerm en om die proletariaat te onderdruk. Die kerk is met ander woorde 'n proteksionistiese instelling en 'n apparaat van onderdrukking.
- Omdat sowel die godsdien as die kerk dit ten doel het om die heersersklas se ekonomiese, sosiale, politieke en ander belange te regverdig, te beskerm en te bevorder, terwyl dit in gelyke mate dié

van die onderdrukte klas teenwerk, is beide hierdie instellings reaksionêr, kontra-revolusionêr en a-histories.

- Die onderdrukte het gevolglik geen ander uitweg nie as om die kerk en die godsdiens te verwerp ten gunste van 'n ideologie wat hulle eie geprojekteerde belange reflekteer. Hierdie ideologie sal uiteindelik in die waardes van die kommunistiese samelewing realiseer.
- In die kommunistiese samelewing wat Marx visualiseer sal daar geen vorm van godsdiens bestaan nie, bloot omdat daar om twee redes geen behoefte daaraan sal wees nie. Eerstens is daar in Marx se kommunistiese samelewing geen heersersklas wat godsdiens hoef te fabriseer as 'n wapen teen sy klasseyande nie. Tweedens sal die mens homself in die kommunistiese samelewing sodanig verwesenlik dat alle vorme van vervreemding sal verdwyn. Gevolglik sal hy geen behoefte ervaar om aan die materiële werklikheid te ontvlug nie - 'n behoefte wat in die kapitalistiese samelewing deur die godsdiens bevredig is.

Die somtotaal van die voorafgaande uiteensetting kan samevattend onder die volgende noemer tuisgebring word: Marx se godsdienskritiek is 'n spieëlbeeld van sy samelewingskritiek. Ofskoon Marx weliswaar skerp krities-analities met die godsdiens op sigself omgaan, moet sy godsdienskritiek in die eerste plek as 'n komponent in die onderbou van sy samelewingskritiek hanteer word. Sy kritiek is immers duidelik op die funksie van die godsdiens gerig, en nie primêr op die inhoud daarvan nie. Enige poging om sy godsdienskritiek daarom tot 'n outonome fenomeen te verhef (tot 'n kritiek op die godsdiens per se), negeer die totale essensie van Marx se sosiale teorie in die algemeen en van sy godsdienskritiek in die besonder. Bowendien is die visier van Marx se teoretiese onderneming op 'n beter samelewing gerig; dit is nie bloot 'n ateïstiese aanval op godsdiens in die algemeen nie.

As 'n onderafdeling van sy samelewingskritiek kan Marx se kritiek op die politieke-legitimerende funksie van die godsdiens nie ongekwalifiseerd tot 'n "ateïstiese aanslag op die godsdiens" verskraal word nie. Intendeel, baie van Marx se argumente rondom die funksionele verhouding tussen kerk en staat kan tot 'n verhelderende perspektief

op die huidige tydsgewrig in Suid-Afrika meewerk. In die besonder kan dit bydra tot nuwe insigte in die etiese vraagstukke wat vanaf - so wil dit dikwels voorkom - 'n gedeelde polities-teologiese platform in Suid-Afrika geopper word. Die geskiedenis van die Suid-Afrikaanse samelewingsorde weerspieël immers 'n onmiskenbare samehang tussen die nasionale ideologie en die gangbare teologie, by uitnemendheid die Gereformeerde teologie. Met die annale van die geskiedenis as verwysingspunt skets Boesak (1976, 1984) byvoorbeeld die polities-legitimerende funksie van die (blanke) Gereformeerde teologie in Suid-Afrika. Boesak se kritiek dat daar behoudens 'n ideologie van apartheid ook 'n teologie van apartheid is, verleen hernieuwe trefkrag aan Marx se betoog rondom die kerk as bondgenoot van die staat. So kan daar voortgegaan word en treffende parallele tussen die rol van die gangbare teologie in Suid-Afrika en Marx se godsdienskritiek getrek word. Van die treffendste sou myns insiens dié wees wat bestaan tussen Marx se beskuldiging van godsdiens as 'n onderskrywer van groeps- of klassebelange, en die beweerde pseudo-ideologiese funksie van die blanke teologie in Suid-Afrika waarop Boesak en andere binne die tradisie van Swart Teologie wys.⁴

Die doel en omvang van hierdie artikel laat nie ruimte vir 'n volledige bespreking en/of kritiese waardering van die Marxistiese godsdiensfilosofie in Suid-Afrika nie. Desnieteenstaande is die voorafgaande gedagtes voldoende om die aanvanklike argument te ondersteun dat Marx, sover dit die godsdiens betref, homself primêr interesseer in die funksionele, instrumentele en legitimerende rol daarvan binne die (kapitalistiese) samelewing; dus nie in die inhoud van die godsdiens as sodanig nie. Dit is dan ook in hierdie verband wat Marx se godsdiensfilosofie met vrug as 'n analitiese metodiek gebruik kan word om die sosio-politieke disfunksie van die Suid-Afrikaanse samelewing aan te spreek.

⁴ Vir 'n verdere bespreking van die gedeelde etiese aspekte tussen teologie en ideologie in Suid-Afrika, vide Boesak (1976; 1984), Moore (1973), en Villa-Vicencio (1985).

BRONNELYS

- BOESAK, A.A. 1976. Farewell to innocence. Johannesburg : Ravan.
- BOESAK, A.A. 1984. Black and reformed. Johannesburg : Skotaville.
- CIMIC, E. 1985. Marx's critique of religion and/or atheism. *Journal of Ecumenical Studies*, 22(3):519-524.
- DU PLESSIS, L.M. 1982. Function and role of the state. (In van der Stelt, J.C., ed. *The challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for Christian scholarship*. Sioux Center : Dordt College. p. 149-186.)
- ESTERHUYSE, W.P. 1984. Karl Marx: filosoof van die revolusie. Kaapstad : Tafelberg.
- FEUERBACH, L. 1841. *The essence of Christianity*. New York : Harper. (1957 printing.)
- HARVEY, V.A. 1985. Ludwig Feuerbach and Karl Marx. (In Smart, N. et al. eds. *Nineteenth century religious thought in the West*. Vol. I. Cambridge : Cambridge University. p. 291-328.)
- HEGEL, G.W.F. 1832. *Lectures on the philosophy of religion*. 3 volumes. London : Routledge and Kegan Paul. (1962 printing.)
- JONKER, W.D. 1978. Die marxistiese godsdienskritiek. (In Kotzé, D.J. et al. *Kommunisme: die stryd om die mens*. Kaapstad : N.G. Kerk. p. 3-14.) (*Stellenbosse Teologiese Studies* 2.)
- KAMENKA, E. 1970. *The philosophy of Ludwig Feuerbach*. London : Routledge and Kegan Paul.
- MARX, K. 1842. On religion. (In Padover, S.K., ed. 1974. *The Karl Marx library*. Vol. 5. New York : McGraw-Hill. p. 19-27.)
- MARX, K. 1843a. On religion. (In Padover, S.K., ed. 1974. *The Karl Marx library*. Vol. 5. New York : McGraw-Hill. p. 32-33.)

MARX, K. 1843b. On the Jewish question. (In Bottomore, T.B., ed. 1963. Karl Marx : early writings. London : Watts. p. 1-40.)

MARX, K. 1844a. Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction. (In Bottomore, T.B. ed. 1963. Karl Marx : early writings. London : Watts. p. 43-65.)

MARX, K. 1844b. Economic and philosophic manuscripts. (In Fromm, E. 1961. Marx's concept of man. New York : Frederick Ungar. p. 87-196.)

MARX, K. 1845. Theses on Feuerbach. (In Feuer, L.S., ed. 1959. Marx and Engels: basic writings on politics and philosophy. New York : Anchor. p. 283-286.)

MARX, K. 1847. On religion. (In Padover, S.K., ed. 1974. The Karl Marx library. Vol. 5. New York : McGraw-Hill. p. 93-94.)

MARX, K. & ENGELS, F. 1848. Manifesto of the Communist Party. (In Feuer, L.S., ed. 1959. Marx and Engels: basic writings on politics and philosophy. New York : Anchor. p. 43-82.)

MCKOWN, D.B. 1975. The classical Marxist critiques of religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky. The Hague : Martinus Nijhoff.

MOORE, B. ed. 1973. Black Theology: the South African voice. London : Hurst.

PAREKH, B. ed. 1975. The concept of socialism. New York : Holmes and Meier.

ROSSOUW, G.J. 1986. Godsdien en revolusie: 'n vergelyking van Machovec en Marx se beskouings oor die verhouding tussen godsdien en revolusie. Studies in Marxisme, 7:42-63.

SKILLEN, J.W. 1982. Human freedom and social justice: a christian response to the Marxist challenge. (In van der Stelt, J.C., ed. The

challenge of Marxist and neo-Marxist ideologies for Christian scholarship.
Sioux Center : Dordt College. p. 23-53.)

SKOUSEN, W.C. 1958. The naked Communist. Salt Lake City : Ensign.

TUCKER, R.C. 1961. Philosophy and myth in Karl Marx. Cambridge
: Cambridge University.

VILLA-VICENCIO, C. 1985. Theology in the service of the state: the
Steyn and Eloff Commissions. (In Villa-Vicencio, C. & de Gruchy, W.J.,
eds. 1985. Resistance and hope. Cape Town : David Philip. p.
112-125.)

WALLACE, M.I. 1986. An interpretation of religion and society in Karl
Marx and Gibson Winter. Encounter, 47(2):143-157.

B1

acta ACADEMICA

JAARGANG 21 VOLUME
NOMMER 4 NUMBER
NOVEMBER 1989

DIE SOSIAAL-KRITIESE FUNKSIE VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE¹

AJ PELSER²

SAMEVATTING

In hierdie artikel word geredeneer dat die Marxistiese kritiek op godsdiens primêr belang het by die *funksie* van godsdiens, en nie by die *inhoud* en *manifestasie* daarvan as sodanig nie. 'n Afwysing van die Marxistiese teorie slegs op grond van die vermeende ateïsme daarvan is onjuis en ongeldig, omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie essensieel van 'n sosiaal-kritiese vertrekpunt uitgaan, en nie van 'n ateïstiese vertrekpunt nie. Die betekenis van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet in die tradisie se kritiese diagnose van die moderne samelewing gelees word. Die Marxistiese godsdiensfilosofie onthul op oortuigende wyse bepaalde leemtes van die moderne samelewing waarby die kerk se steun vir die heersersklas van die belangrikste is. 'n Diskwalifikasie van die Marxistiese teorie alleen op grond van sy vermeende negatiewe en afwysende godsdiensopvatting, is dus nie geldig nie. Hiermee word die ateïsme-argument as voorwendsel waaronder talle Christene die Marxisme *ad infinitum* afwys, gelikwideer. As primêr 'n samelewingskritiek verteenwoordig die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n geldige en histories relevante perspektief op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde.

THE SOCIO-CRITICAL FUNCTION OF THE MARXIST CRITIQUE OF RELIGION

This article argues that the Marxist critique of religion is primarily concerned with the function of religion rather than with the *content* and *manifestation* of religion as such. A dismissal of Marxist theory simply because of the alleged atheism thereof is incorrect and invalid, the reason being the Marxist philosophy of religion proceeding on the assumption of social critique, and not on that of atheism. The significance of the Marxist philosophy of religion should be looked for in the theory's critical diagnosis of modern society. The Marxist critique of religion convincingly reveals certain deficiencies in modern society of which the church's support for the ruling class is the most important. A disqualification of the Marxist theory on the grounds of its alleged negative and dismissive religious approach, is thus invalid. In doing so, the argument of being founded in atheism which many Christians seem to use as an excuse to dismiss Marxism, is rubbed out. Being fundamentally a critique of society, the Marxist philosophy of religion represents a valid and historical relevant perspective on the South African socio-political order.

1 Erkenning word verleen aan INO (RGN) vir finansiële steun vir die groter projek waaruit hierdie artikel spruit.

2 Lektor, Dept Sosiologie, UOVS.

1. INLEIDING

Tradisioneel is en word die Marxistiese teorie in Suid-Afrika vanuit 'n oorwegend Calvinistiese verwysingsraamwerk beoordeel - 'n beoordeling wat gewoonlik uitloop op 'n afwysing van die Marxistiese teorie op sterkte van die gewraakte ateïsme daarvan. So 'n beoordeling kom wesenlik daarop neer dat die Marxistiese godsdiensfilosofie vanweë sy vermeende ateïstiese vertrekpunt voorop gestel word om die Marxistiese teorie in geheel te diskwalifiseer en bankrot te verklaar. Daarby is die neiging oënskynlik om by die Marxisme in sy *klassieke* of *ortodokse* gedaante vas te steek wanneer dit by 'n beoordeling van die Marxisme kom. Tekenend van hierdie praktyk is die opmerking van Engelbrecht: "Om die kommunisme se prinsipiële beskouing van, en sy praktiese houding teenoor die Christendom na te gaan, is 'n relatief maklike taak omdat sy beskouing en houding vanaf die begin tot vandag toe *in alle opsigte presies gedefinieer en absoluut konstant gebly het* ... Wanneer ons die prinsipiële beskouing van die kommunisme oor die godsdiens en spesifiek ten opsigte van die Christendom wil weergee, dan kan ons *alles* daaromtrent lees in Marx en Engels se geskrifte ... *Alles wat in latere geskrifte, ook vandag, oor hierdie onderwerp gesê word, is 'n presiese en dikwels woorde-likse weergawe van Marx en Engels se gedagtes*" (1969: 97, beklemtoning toegevoeg).

'n Wesenlike probleem met hierdie en ander verwante uitsprake is dat dit klaarblyklik in 'n fundamentalistiese interpretasie van Marx setel. Dit beteken onder meer dat die *sosiaal-kritiese funksie* van die Marxistiese godsdiensfilosofie agterweë gelaat word en selfs misken word ten gunste van 'n tirade teen die ateïsme van die Marxisme. Dikwels fungeer so 'n tirade as regverdiging vir die diskwalifikasie van die Marxistiese teorie in geheel. So 'n beoordeling steun verder op 'n (doelbewuste?) miskennings van historiese ontwikkelings en werklikhede en lei uiteindelik tot òf growwe onkunde omtrent die Marxisme, òf misplaaste vrese vir die Marxisme, òf beide. Daar bestaan 'n verdere gevaar, en dit is dat so 'n beoordeling bewustelik of onbewustelik 'n handige rookskerm vir die behoud en uitbouing van die eie belange is, sonder dat die sosiaal-kritiese relevansie van die Marxistiese godsdiensfilosofie objektief en na behore verreken word. So 'n sienswyse wat die Marxistiese kritiek op die samelewing ondergeskik stel aan die kritiek op godsdiens, is noodwendig gedoem tot *ex parte* opvattinge en uitsprake.

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

Teen bogenoemde agtergrond word daar in hierdie artikel geredeneer dat die Marxistiese godsdiensfilosofie sigself primêr as 'n *samelewingskritiek* uitdruk, en dus nie in die eerste plek met 'n kritiek op godsdiens *per se* gemoeid is nie. Anders gestel: daar word aangetoon dat die Marxistiese kritiek op godsdiens fundamenteel belang het by die *funksie* van godsdiens en nie by die *inhoud* en/of manifestasie daarvan as sodanig nie. Die argument stel voorts dat 'n afwysing van die Marxistiese teorie alleen op grond van die vermeende ateïstiese basis daarvan onjuis, eenogig en ongeldig is, omdat die Marxistiese godsdiensfilosofie essensieel van 'n sosiaal-kritiese of samelewingskritiese vertrekpunt uitgaan en nie van 'n ateïstiese een nie. Trouens, daar word geargumenteer dat ateïsme nie die wese van of voorwaarde vir die Marxistiese godsdiensfilosofie is nie, maar eerder 'n bykomstigheid of gevolg.

In die volgende bewysvoering word die konsep "Marxisties" as 'n sambreelterm hanteer wat in twee dele uiteenval. Aan die een kant word die konsep gereserveer vir die *klassieke* of *ortodokse* Marxistiese beskouing van godsdiens, dit wil sê vir die denke van Karl Marx oor hierdie onderwerp. Aan die ander kant dui "Marxisties" op die sogenaamde *neo-Marxistiese* beskouinge van godsdiens, en in besonder op die denke van Ernst Bloch, Roger Garaudy en Milan Machovec. Laasgenoemde drie denkers is verteenwoordigend van daardie neo-Marxistiese denkers wat die sosiaal-kritiese funksie van godsdiens eksplisiet beliggaam. So byvoorbeeld merk Ogletree in hierdie verband op: "A critical form of Marxist thought can interact constructively with alternative perspectives on man in a common quest for creative ways to deal with new developments in human society. In this setting a number of distinguished Marxist philosophers, most notably Roger Garaudy, Ernst Bloch and Milan Machovec, have opened up fresh lines of inquiry that constitute invitations to Christian theologians to engage in dialogue" (1968:15).

Vervolgens word die klassieke Marxistiese godsdiensfilosofie aan die orde gestel, waarin besondere aandag geskenk word aan die samelewingskritiese aspekte binne hierdie tradisie.

2. DIE KLASSIEKE MARXISTIESE
GODSDIENFILOSOFIE. DIE DENKE VAN KARL MARX

2.1 Die invloed van Ludwig Feuerbach

Die wortels van Marx se godsdiensbeskouing het hul oorsprong in sy poging om die humanisme van Hegel en die naturalisme van Feuerbach te integreer (Parekh 1975:38). Dit is veral die invloed van Feuerbach op die ontwikkeling van Marx se denke wat van so 'n deurslaggewende aard is dat - so voer Tucker aan - "... Marxism might perhaps be epitomized as Hegelianism mediated by Feuerbach's critique of Hegel" (1961:81).

Ofskoon Feuerbach die godsdiens vanuit die raamwerk van die menslike essensie hanteer, "godsdiens is 'n illusie van die menslike bewussyn", bly hy in gebreke om die menslike essensie as die produk van *sosiale verhoudinge* te sien. Marx formuleer hierdie kritiek teen Feuerbach soos volg: "Feuerbach resolves the religious essence into the human essence. But the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations" (1845:285).

Uit hierdie standpunt van Marx blyk dit duidelik dat godsdiens vir hom - om sy argument te antisipeer - 'n *sekondêre* illusie is, afgelei vanuit die *sosiale konteks* waarin die mens hom bevind. Hierteenoor konsipieer Feuerbach godsdiens veel eerder as 'n *primêre* illusie, met ander woorde as voortspruitend uit die essensie van die mens as individu.

Omdat Marx se godsdiensbeskouing duidelik nie 'n losstaande stuk teoretisering is nie, maar deel van sy breë sosiale teorie uitmaak, vra dit vervolgens vir enkele aantekeninge oor die samehang tussen Marx se godsdiens- en samelewingsbeskouings.

2.2 Die samehang tussen Marx se godsdiens- en samelewingsbeskouings

Marx is relatief min geïnteresseerd in godsdiens as 'n sosiale instelling. Veel eerder teoretiseer hy rondom die aard van klassekonflik in die kapitalistiese samelewing en die uiteindelijke kulminering daarvan in 'n kommunistiese samelewing (Wallace 1986:144). Marx se sporadiese verwysings na godsdiens is eerder 'n poging om dit funksioneel en in terme van die totale konteks daarvan in die samelewing te verklaar. Tereg merk Cimic (1985:521) ook op dat indien godsdiens bloot 'n geïndividualiseerde verhouding tussen die mens en sy leëwêreld was, sonder dat enige *sosiaal-politieke* funksies daaraan kenbaar was, dan sou Marx weinig, indien enige belang by godsdiens hê. Ook McKown is 'n soortgelyke me-

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

ning toegedaan: "... it is evident that he (Marx) understood religion more in terms of *function* than of *content*" (1975:51, beklemtoning toegevoeg). Marx is dus nie in die essensie van godsdiens *per se* geïnteresseerd nie, maar in die *funksionele, instrumentele en legitimerende rol* daarvan binne die kapitalistiese samelewing.

So gesien, sal enige beoordeling wat primêr en slegs op Marx se godsdienskritiek fokus, nie kontekstuele reg aan Marx laat geskied nie (Harvey 1985:291). Nie slegs het Marx maar min oor godsdiens as sodanig geskryf nie; ook die afwesigheid van 'n samehangende en uitgebreide, wetenskaplike godsdienstorie in sy werke onderskryf die opvatting dat die konstruering van 'n abstrakte en outonome godsdienstorie vir Marx op 'n nodelose aktiwiteit sou neerkom (vgl McKown 1975:6; Mosley 1979: 501). So 'n teorie sou naamlik afbreuk doen aan Marx se argument dat godsdiens nie 'n outonome sfeer van menslike gedrag en geloof is nie, maar dat dit eerder 'n meer fundamentele *sosiale vervreemding* reflekteer. Dus, die enigste wyse om godsdiens te beoordeel is vir Marx deur middel van 'n *kritiese teorie van die samelewing* as 'n geheel. Hóé Marx sy godsdiensfilosofie uitbou tot 'n samelewingskritiek, word vervolgens aan die orde gestel.

2.3 Marx se godsdiensfilosofie as samelewingskritiek

Op die voetspoor van Feuerbach verklaar Marx: "... man makes religion; religion does not make man" (1844:43). By 'n nadere ontleding van hierdie uitspraak blyk dit dat Marx godsdiens as die verwysingsraamwerk van die kapitalistiese samelewing van sy dag oordeel, omdat godsdiens - en by name die kerk - die breë grondslag van hierdie samelewing regverdig en wettig. Die ontaarde en gedehumaniseerde mens wat hom midde in die kapitalistiese stelsel bevind, vind in godsdiens 'n vertroosting en ontvlugting van die verdrukkende werklikheid.

Godsdiens is dus vir Marx 'n vorm van menslike vervreemding, maar dan binne die konteks van 'n ontaarde, kapitalistiese klassesamelewing. Binne hierdie konteks kry vervreemding by Marx betekenis as 'n produk van bepaalde sosiale omstandighede. Gedualiseer deur die brutaliteit van die sosiale werklikheid, vervreem die mens homself in die denkbeeldige, geprojekteerde werklikheid van godsdiens deurdat hy sy gebreke in die almag van God verplaas. Die ontgogelde mens word genoopt om, te midde van sy onbewuste onwilligheid om sy omstandighede te aanvaar, 'n almagtige wese (*ic God*) te skep ten einde hom (die mens) van hulp te

wees. Sodoende word godsdiens meer as net 'n ontvlugting van die onvolkome werklikheid. Dit is ook 'n *protes* teen daardie werklikheid.

Marx (1844:43) sien dus ook 'n bepaalde *positiewe waarde* in godsdiens. In 'n sekere sin is godsdiens tog 'n protes teen die haglike toestand waarin die mens verkeer. Godsdiens hou minstens die besef brandend dat die bestaande orde nie is wat dit moet wees nie. Daarom dat die afskaffing van godsdiens ten diepste vir Marx die opheffing van die sosiale toestand wat die behoefte aan godsdiens oproep, inhou. Marx beskou die stryd teen godsdiens dan ook indirek as 'n "... struggle against that world whose spiritual aroma is religion" (1844:43-44).

Vir Marx is die kritiek op godsdiens geensins 'n saak van blote akademiese belang nie. Inteendeel, dit bied vir hom bo alles die *verklaring van die mens se maatskaplike en individuele ellende* soos dit in die struktuur van die kapitalistiese samelewing neerslag vind. Die kritiek op godsdiens is daarom slegs die aanloop tot 'n indringender kritiek op alle ander dinge waardeur die mens se vryheid aan bande gelê word (Marx 1844: 44).

Godsdiens is slegs maar 'n simptoom van die ellende van die kapitalistiese samelewing en eers nadat die valsheid en selfbedrog inherent aan godsdiens blootgelê is, kan daar oorgegaan word tot die hervorming van die totale sosiale werklikheid. In teenstelling met Feuerbach volstaan Marx dus nie met 'n antropo-psigologiese verklaring van godsdiens nie, maar hy gaan verder deur vir daadwerklike, revolusionêre wêreldverandering te agiteer.

Ofskoon Marx nooit eskplisiet die kerk as die objek van sy kritiek uitsonder nie, betoog hy deur sy verdoeming van die godsdiens wesenlik teen die sluimerende kerk van sy dag. Behoudens sy sosiale apatie ope-reer die kerk, soos wat dit aan Marx bekend was, ook as 'n staatskerk. Jonker (1978:11) noem in hierdie verband dat die Pruisiese staat 'n goeie voorbeeld van die verbond tussen kerk en staat was - 'n verbond waarin die kerk die staatsgesag kritiekloos sou steun.

Onder hierdie omstandighede blyk dit of Marx (1847:94) se mening in die praktyk bevestig is, naamlik dat godsdiens slegs funksioneel in die onderskraging van die maghebbers en in die handhawing van die *status quo* is, terwyl dit die armes en ellendiges met 'n vooruitsig op die hemel vertroos. Kritiek op die kerk en *ipso facto* op die godsdiens, hang dus inderdaad vir Marx onskiedbaar saam met kritiek op die *status quo*.

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

2.4 Marx se godsdiensfilosofie in perspektief

Omdat die totale struktuur van die kapitalistiese samelewing tot die mens se onderdrukking en uitbuiting meewerk, is Marx nie in die essensie van godsdiens *per se* geïnteresseerd nie, maar in die *instrumentele en funksionele rol* daarvan binne die kapitalistiese samelewing. Die sosiaal-kritiese aspekte in sy godsdiensfilosofie opteer gevolglik vir die kritiese ontmaskering van die verdoeselende werking van godsdiens.

Getrou aan sy sosiaal-kritiese onderneming van 'n samelewingsrekonstruksie, weier Marx egter om met 'n bloot teoretiese kritiek op godsdiens te volstaan sonder om sy kritiek ook op die *status quo* toe te spits. Hierdie standpunt van hom, naamlik dat egte en vrymakende kritiek moet deurdring tot die sosiaal-historiese werklikheid waarin die mens hom bevind, is deurgaans by Marx teenwoordig. Dit is dan ook waarna Marx verwys as hy beweer dat die "... criticism of religion is ... the embryonic criticism of this vale of tears ..." (1844:44).

In sy godsdiensfilosofie gaan dit dus vir Marx nie bloot om 'n kritiek op godsdiens ter wille van die kritiek self nie. Sy kritiek op godsdiens is in wese ook 'n kritiek op en ontmaskering van die *sosiaal-historiese werklikheid* wat religieuse illusies oproep. Vanuit hierdie oogpunt is die afskaffing van godsdiens vir Marx (1842:33) 'n voorvereiste om tot die ware werklikheid te kom. Van die hemel-illusie bevry, kan die mens nou sy volle aandag op die aarde toespits - iets wat eers moontlik is wanneer daar besef word dat godsdiens weinig meer is as die produk van 'n kontradiktoriese sosiale werklikheid.

Die kritiek op godsdiens is egter geensins met Marx afgehandel nie. Trouens, die sogenaamde neo-Marxisme borduur op die ortodokse godsdiensfilosofie voort en betoog onder meer dat Marx nie godsdiens as sodanig verwerplik vind nie, maar slegs 'n bepaalde geïnstitusionele vorm daarvan. Hoe die neo-Marxisme in die persone van Bloch, Garaudy en Machovec aan hierdie godsdiensfilosofie van Marx verdere beslag gee, kom vervolgens kortliks aan die orde.

3. ENKELE NEO-MARXISTIESE BESKOUINGS VAN GODSDIENS

Ofskoon die neo-Marxisme uit die aard van hulle onderneming skerp krities met die ortodokse Marxisme omgaan, kan hulle nie van Marx as die blywende voedingsbron van hierdie tradisie ontsnap nie. Ter inleiding word dus kortliks gelet op welke wyse Bloch, Garaudy en Machovec die

vertrekpunt vir hulle onderskeie godsdiensfilosofieë in 'n historiese relativering en rasionalisering van Marx stel.

3.1 *Marx as histories-relatiewe vertrekpunt vir die neo-Marxisme*

Binne die ortodokse Marxistiese godsdiensfilosofie neem Marx (1844:44) se tese oor godsdiens as die opium van die volk 'n sentrale plek in, dermate dat Marx se bekendheid (berugtheid?) in Christelike kringe grootliks aan die gewraakte opium-tese toegeskryf kan word (Esterhuyse 1982: 40-41).

Die neo-Marxisme deurbreek hierdie ortodokse godsdiensopvatting deur onder meer aan die opium-tese *slegs historiese geldigheid* toe te ken. Hiervolgens moet die opium-tese binne 'n bepaalde historiese konteks gelees word; dit dra dus nie 'n algemeen geldende gewig nie. Kortliks kom die argument daarop neer dat Marx se godsdiensfilosofie verband hou met die tyd waarin hy geleef het en met die (politieke) rol wat godsdiens tóé gespeel het. Binne tydsverband gelees, hou Marx se kritiek op godsdiens dus stand. Tussen kerk en staat was daar allerlei gewraakte alliansies en die heerskappy van die bourgeoisie is moreel deur die kerk geregverdig (vgl Jonker 1978; Marx 1842; Marx 1847).

Die neo-Marxisme waarsku egter om nie hieruit af te lei dat Marx godsdiens in beginsel vir alle tye veroordeel het nie. Die argument wil dit verder hê dat godsdiens nie met 'n bepaalde geïnstitusioneerde verskyningsvorm daarvan, naamlik die Christendom, vereenselwig moet word nie. Kortom, as historiese verskynsel is godsdiens self ook aan verandering en dialektiese progressie onderhewig. Indien godsdiens dus binne 'n bepaalde tydsgewrig 'n opium-karakter aangeneem het, kan dit binne 'n ander tydperk weer 'n andersoortige karakter openbaar.

Deur verdere eksegeese van Marx se ander uitsprake rondom godsdiens toe te pas, wys die neo-Marxisme daarop dat godsdiens vir Marx ook 'n *proteskarakter* inhou en dus *positiewe gewig* dra. As protes teen die sosiale toestande waarin die mens verkeer, hou godsdiens die besef en verlange brandend dat die bestaande orde nie is wat dit behoort te wees nie, en dat dit ook anders kan wees.

Die neo-Marxisme opteer dus vir 'n historiese verwerking en humanistiese herwaardering van die Christus-lering. Meer spesifiek hang die toenadering van die neo-Marxisme tot godsdiens saam met 'n uitgesproke waardering vir die lewe en werk van Christus, asook vir die sosiaal-revolusionêre krag van godsdiens. Om enkele nuanseringe van hierdie

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

toenadering meer volledig te illustreer, word die hoofemas van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie soos deur Bloch, Garaudy en Machovec verpersoonlik, vervolgens aangeteken.

3.2 Enkele hoofemas van die neo-Marxistiese godsdiensfilosofie

Van die neo-Marxisme geld die standpunt dat godsdiens nie noodwendig "opium van die volk" is nie, maar dat dit onder sekere omstandighede selfs as 'n impetus vir verandering kan dien (Garaudy; Machovec). Hierdie opvatting van die neo-Marxisme verteenwoordig 'n radikale verskil met die klassieke Marxisme. Ogletree som hierdie verskil soos volg op: "(Neo-Marxism) does not simply say that religion sometimes functions as a disguise for tangible, earthly interests in a revolutionary struggle; it suggests that religion may be a contributing factor, an enabler, in that struggle" (1968:26).

In dialoog met die Christendom is die neo-Marxisme dus nie geïnteresseerd in die onvoorwaardelike afskaffing van godsdiens nie. Die neo-Marxisme het eerder belang by enige moontlike *bydrae* wat die Christendom tot die voortgesette ontwikkeling van Marxistiese denke kan lewer (Garaudy).

Kragtens die neo-Marxistiese herwaardering van godsdiens is die Bybelse God nie 'n statiese God nie, maar 'n wordende God wat die mens oproep tot *verset en rebellie* teen alles wat staties is - vanaf statiese godsbeelde tot statiese samelewingsbeelde (Bloch). Sodoende word God herkenbaar in allerlei vernuwingsaksies en kontemporêre bevrydingsbewegings. Hierdie dinamiese godsbegrip maak van revolusie, as middel tot radikale vernuwing, 'n legitieme aksie.

In die lig van die voorafgaande spreek dit byna vanself dat die neo-Marxisme die Christus-figuur in 'n *revolutionêre konteks* sal interpreteer. Christus was 'n "rebel" (Bloch) of soos Farner (1974) dit stel, 'n "brandstichter". Hiervolgens het Christus hom nie by die gevestigde orde neergelê nie, maar het hy ondanks alle maghebbers en strukture die teenstellinge en skynheilighede binne die samelewing oopgevelek.

Omdat die mens in die volgende instansie alléén vir die verwerkliking van die geskiedenis verantwoordelik is, het die boodskap van Christus 'n uitsluitlik *sosiale implikasie* (Bloch; Garaudy). Hierdie implikasie is opgeneem in die tese: die *status quo* bevat nie die waarheid nie. Juis daarom kon Christus met elke gevestigde stelsel breek en weier om deur die spelreëls van die bestaande orde gebind te word. Met die dialektiese

beginsel van negasie as enigste kriterium, het Christus 'n bepaalde maatskaplike orde krities in vraag gestel, 'n orde waarin die teenstelling tussen rykdom en armoede struktureel moontlik gemaak en in stand gehou is.

Die voorafgaande hooftemas wat aan die hand van Bloch, Garaudy en Machovec se onderskeie godsdiensbeskouinge geïdentifiseer is, onderstreep die sterk aksent wat die neo-Marxisme plaas op die rol wat *strukture* in die denke en dade van die mens speel. Daar kan derhalwe nie met 'n blote appèl op die harte of gesindhede van mense volstaan word nie. Die strukture wat die denke en dade van die mens bepaal, moet self ook krities geanaliseer en bevraagteken word. Hiervan is Christus 'n voortreflike voorbeeld, aldus die neo-Marxisme. Sy etiek is immers nie een van die "gewete" nie, maar 'n sosiaal-relevante etiek, 'n etiek van die sosiale orde.

Deur 'n sosio-politieke etiket aan die Christelike etiek te heg, verbind die neo-Marxistiese denkers hulle daartoe om hul godsdienskritiek in 'n samelewingskritiek te omskep. Ofskoon heelwat nuwe aksente in hierdie onderneming opklink, is daar eweneens eggo's van Marx se samelewingskritiek hoorbaar. Die hooftemas van hierdie samelewingskritiese aspekte wat in die Marxistiese godsdiensfilosofie na vore tree, word in die volgende samevatting aangeteken.

4. HOOFTEMAS VAN DIE MARXISTIESE GODSDIENSFILOSOFIE AS SAMELEWINGSKRITIEK

Volgens Marx dra godsdiens by tot die *vervreemding* van die mens in die samelewing. Aangesien godsdiens die mens se aandag van die aarde af weglei deur op 'n fiktiewe hemel te fokus, werk godsdiens verlamrend in op die mens se sosiale bestaan. Daarom is godsdienskritiek noodsaaklik ten einde die bewussyn van die vervreemde mens te rehabiliteer. Alhoewel Marx meen dat godsdienskritiek belangrik is, stel hy dit ondergeskik aan samelewingskritiek. Godsdienskritiek moet met ander woorde uitloop op samelewingskritiek, want dit is die defektiewe samelewing wat aanleiding gee tot die ontstaan en voortbestaan van godsdiens.

Omdat godsdiens die *status quo* bevestig en die instandhouding en uitbouing van die klassestruktuur onderskryf, neem dit 'n *polities-legitiemerende karakter* aan (Marx). Hierdie betoog van Marx kry verder beslag in die argument dat die kerk, behoudens sy sosiale afsydigheid, ook as *staatskerk* operer. Omdat godsdiens, inbegrepe die kerk, onder meer

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

ten doel het om die heersersklas se ekonomiese, sosiale en politieke belange te regverdig, te beskerm en te bevorder, terwyl dit insgelyks dié van die onderdrukte klas teenwerk, is beide godsdiens en kerk reaksionêr, kontra-revolusionêr en a-histories (Marx; Bloch). Die onderdrukte het gevolglik weinig ander keuse as om die kerk en godsdiens te verwerp ten gunste van 'n ideologie wat hulle eie belange reflekteer. Hierdie ideologie en belange sal uiteindelik in die waardes van die kommunistiese samelewing realiseer.

Die verwagte kommunistiese samelewing figureer reeds op 'n vroeë stadium in die Bybel deurdat die nomadiese instellings 'n primitiewe semi-kommunisme simboliseer (Bloch). Beide die Christendom en die Marxisme het daarom 'n funksie onderweg na die voleinding van die kommunistiese samelewing. Eerder as om die Christendom dus bloot te kritiseer met die oog op die onvoorwaardelike opheffing daarvan, moet die Christendom *gerehabiliteer* word sodat dit opnuut tot 'n besef van sy etiese, humanistiese en sosiale bevrydingsappèl kan kom (Garaudy; Machovec).

Die somtotaal van die Marxistiese kritiek op godsdiens kulmineer in 'n beroep op die sosiale verantwoordelikheid van godsdiens ten opsigte van sy kritiese funksie in die samelewing (Garaudy). Die Christen moet ooreenkomstig die ware eise van geloof 'n *militante lewenshouding* inneem. Geloof behels in hierdie verband die sekerheid dat die bestaande orde omskep kan word en dat elke mens 'n persoonlike verantwoordelikheid het om aan hierdie transformasie mee te doen. 'n Christelike geloof mag nie die sosiaal-provokatiwêre inhoud van Christus se boodskap verskraal nie, maar moet sigself met die samelewing en met die veranderende revolusionêre kragte binne die samelewing identifiseer (Garaudy, Machovec).

Parallel aan die voorgaande revolusionêre ondertone by die Marxistiese godsdiensfilosofie val die aksent op die mens as 'n utopiese en *histories-skeppende* wese (Bloch; Garaudy; Machovec). Die bestaande werklikheid is 'n nooit-voltooide proses en as 'n sosiaal-kreatiewe wese mag die mens selfs die geringste politieke verantwoordelikheid vir die hede en die toekoms nie vermy nie. Sou hy met die *status quo* verlief neem, dan onderwerp die mens hom aan 'n slawemoreel en negeer hy sy outentieke menslikheid (Garaudy). Enkel en alleen *die mens* en geen mag of gebeurtenisse bo of buite hom nie, bepaal die gang van die geskiedenis (Bloch). Omdat hy na sy diepste aard 'n toekomsgerigte wese

is, moet die mens hom met revolusionêre toewyding aan die vernuwing en herstrukturering van die samelewing wy.

5. 'N KRITIESE SLOTBESKOUING

By 'n beoordeling van die Marxistiese godsdiensfilosofie moet die betekenis van hierdie denktradisie vir die wetenskap in die algemeen en vir die sosiologie in besonder *nie* in teologiese standpunte en uitsprake as sodanig gesoek word nie. Op stuk van sake sou 'n beoordeling van die geldigheid of ongeldigheid van sulke standpunte en uitsprake buite die vakterrein van die sosiologie val. Veel eerder moet die betekenis van die Marxistiese godsdiensfilosofie gesoek word in die *kritiese diagnose* van die moderne samelewing wat aan die orde gestel word. Kortom, die Marxistiese godsdiensfilosofie ontbloot op oortuigende wyse bepaalde leemtes van die moderne samelewing waarby die kerk se steun vir die heersersklas van die belangrikste is. 'n Diskwalifikasie van die Marxistiese teorie alleen op sterkte van die tradisie se vermeende negatiewe en afwysende godsdiensopvatting, is dus nie geldig nie. Tereg maak Pillay op hierdie punt die volgende opmerking: "Instead of dismissing the Marxist critique, we should remember that it arose from a concern for the enslaved man in society, and in rejecting religion, it rejected a caricature of religion, that form of religion that depended on socio-economic circumstances and on the propagation of the *status quo*; Marx believed that religion required no independent criticism, since it was 'a secondary phenomenon'" (1985:5-6).

Dit blyk duidelik uit Pillay se opmerking dat die Marxistiese kritiek op godsdiens inderdaad ondergeskik is aan die kritiek op die samelewing. Hierdie mening word gestaaf deur onder meer Garaudy en Machovec se appèl op die kritiese funksie van godsdiens, wat ten diepste op 'n felle afwysing van die *status quo* neerkom. Enige poging daarom, bewustelik of onbewustelik, om die Marxistiese kritiek op godsdiens voorop te stel en vir politieke en ideologiese doeleindes in te span, vertoon 'n gebrek aan teoretiese en historiese insig ten opsigte van die Marxistiese teorie. Insgelyks is enige beoordeling en eventuele afwysing van die Marxistiese teorie wat primêr vanuit die ateïsme van die Marxisme begrond word (soos wat die gebruik binne Calvinistiese kringe in Suid-Afrika was en tot groot mate steeds is) derhalwe gedoem tot 'n ongebalanseerde, subjektiewe en uiteindelik ongeldige uitslag. Marx het dit immers in die eerste plek teen 'n *bepaalde godsbegrip*, meer spesifiek teen die *funksie* wat so 'n

Pelser

Marxistiese godsdiensfilosofie

godsbegrip binne sosio-politieke konteks vervul. Hiermee word die ateïsme-beswaar as voorwendsel waaronder talle Christene die Marxisme *ad infinitum* afwys, gelikwider. In 'n sekere sin is ateïsme inderdaad 'n bykomstigheid of gevolg en nie die wese van of voorwaarde vir die Marxistiese godsdiensfilosofie nie (vgl Lochman 1985:450).

Sowel die ortodokse Marxistiese godsdiensfilosofie as die neo-Marxistiese inkleding daarvan vestig die aandag op 'n kardinale probleemkompleks van die Suid-Afrikaanse samelewingsorde: Onderliggende magsbelange wat oënskynlik bepalend is vir 'n universele werklikheidsiening. Snyman (1987:137) noem dat hierdie verskynsel in 'n sekere sin ook by die Calvinisme figureer. Die Calvinisme sou naamlik nog altyd volgehou het dat agter elke menslike aktiwiteit 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing setel, en sentraal daarbinne is 'n bepaalde godbeskouing. Die Marxistiese godsdiensfilosofie wys daarop dat hierdie toedrag van sake - dit is 'n aangepaste teologies gefundeerde lewens- en wêreldbeskouing as grondliggende politieke vertrekpunt - 'n funksie van 'n bepaalde magsbelang kan wees. In Suid-Afrika reflekteer dit uiteraard die magsbelange van die blanke heersersklas, sodat sommige inkledings van die Calvinistiese tradisie binne hierdie samelewing inderdaad 'n *ideologiese karakter* aanneem (vgl Boesak 1984:60).

Wanneer 'n lewens- en wêreldbeskouing soos die Calvinisme geïdeologiseer word, beteken dit dat sekere tipies Calvinistiese opvattinge, begrippe en denkbeelde op so 'n wyse ingespan word dat dit voorkom asof die aard van die historiese werklikheid in Suid-Afrika en die gang van God se skeppingsorde op die verwesenliking van bepaalde Afrikaner-ideale afgestem is. Hierdie ideale word gerugsteun deur sekere belange wat weer bepaalde sosio-politieke voordele inhou. Die interpretasie en verklaring van hoe die samelewing funksioneer, is dan niks anders nie as die (teologiese) regverdiging van die verkryging, behoud of versterking van daardie magsbelange.

Teen hierdie agtergrond is dit onafwendbaar so dat die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n geldige en histories relevante perspektief op die Suid-Afrikaanse sosio-politieke orde verteenwoordig. Dit het derhalwe noodsaaklik geword om die tradisionele en rigiede opvattinge oor die Marxistiese godsdiensfilosofie weer op die ontleedtafel te plaas. Afgesien daarvan dat die feitelike grondslag van die Marxistiese perspektief op die Suid-Afrikaanse situasie grootliks erken behoort te word, is kennisname van die Marxistiese filosofie om nog 'n rede belangrik. Dit is naamlik dat

Acta Academica

1989:21(4)

die Marxistiese denke oor die algemeen die ervaring van 'n groot gedeelte van die Suid-Afrikaanse bevolking reflekteer. Hierdie ervaring setel onder meer in die opvatting dat dit nie alleen die politieke bestel in Suid-Afrika is wat onderdrukking bewerkstellig nie, maar dat die ekonomiese bestel die onderdrukking minstens verstewig en die Calvinistiese tradisie dit teologies legitimeer.

'n Ontmoeting, konfrontasie en dialoog met die Marxisme in sy vele gestaltes behoort daarom op die agenda van die Calvinisme in Suid-Afrika geplaas te word. As voorwaarde vir die broodnodige dialoog met alle politieke belangegroepes in Suid-Afrika moet immers eers duidelikheid verkry word oor die geldigheid van die eie veronderstellings, waarby teologiese veronderstellings vervat is. Hiertoe kan die Marxistiese godsdiensfilosofie 'n wesenlike bydrae lewer.

BIBLIOGRAFIE

- BOESAK AA
1984. *Black and reformed. Apartheid, liberation and the calvinist tradition*. Johannesburg: Ravan.
- BOTTOMORE TB (red)
1963. *Karl Marx. Early writings*. London: Watts.
- CIMIC E
1985. Marx's critique of religion and/or atheism. *Journal of ecumenical studies* 22(3): 519-524.
- CRONJE G (red)
1969. *Kommunisme. Teorie en praktyk*. Pretoria: Van Schaik.
- ENGELBRECHT BJ
1969. *Die kommunisme en die godsdiens*. Cronjé (red) 1969:97-107.
- ESTERHUYSE WP
1982. Die neo-Marxistiese waardering van die boodskap en persoon van Jesus. *Instituut vir Reformatoriese Studies* 1982:38-50.
- FARNER K
1974. Jesus als Brandstifter - Christus als Brandlöscher. Fetscher & Machovec 1974:62-66.
- FETSCHER I & MACHOVEC M
1974. *Marxisten und die Sache Jesu*. München: Kaiser.
- FEUER LS (red)
1959. *Marx and Engels. Basic writings on politics and philosophy*. New York: Anchor.
- HARVEY VA
1985. Ludwig Feuerbach and Karl Marx. Smart (red) 1985:291-328.
- HEYNS JA
1975. *Teologie van die revolusie*. Kaapstad: Tafelberg.
- INSTITUUT VIR REFORMATORIESE STUDIE
1982. *Die uitdaging van die neo-Marxisme op die gebied van die wetenskap*. F3 Versamelwerke 14. Potchefstroom: PU vir CHO.
- JONKER WD
1978. Die Marxistiese godsdienskritiek. Kotzé ea (reds) 1978:3-14.
- KOTZÉ DJ, JONKER WD, ESTERHUYSE WP & DU PREEZ J (reds)
1978. *Kommunisme. Die stryd om die mens*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- LOCHMAN JM
1985. Christ and/or Prometheus: Theological issues in the encounter between Christians and Marxists. *Journal of ecumenical studies* 22(3):440-453.

- Pelser
 Marx K
 1842. On religion. Padover (red) 1974:21-33.
 1844. Contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction. Bottomore (red) 1963:43-65.
 1845. Theses on Feuerbach. Feuer (red) 1959:283-286.
 1847. On Religion. Padover (red) 1974:93-94.
 McKOWN DB
 1975. *The classical Marxist critiques of religion. Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. The Hague: Martinus Nijhoff.
 MOSLEY H
 1979. Book review. *Science and society* 42(4):501-503.
 OGLETTREE TW
 1968. *Openings for Marxist-Christian dialogue*. Nashville: Abingdon.
 PADOVER SK (red)
 1974. *The Karl Marx library*. Vol 5. New York: McGraw-Hill.
 PAREKH B
 1975. *The concept of socialism*. New York: Holmes & Meier.
 PELSER A
 1988. Die samehang tussen godsdienskritiek en samelewingskritiek by Karl Marx. *Koers* 53(2):175-192.
 PILLAY GT
 1985. Theology or "christian ideology" - the problem of Hubris. *Scriptura* 15:1-22.
 SMART N ea (reds)
 1985. *Nineteenth century religious thought in the West*. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press.
 SNYMAN JJ
 1987. Ideologie en teologie. *Koers* 52(4):362-384.
 TUCKER RC
 1961. *Philosophy and myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
 WALLACE MI
 1986. An interpretation of religion and society in Karl Marx and Gibson Winter. *Encounter* 47(2):143-157.