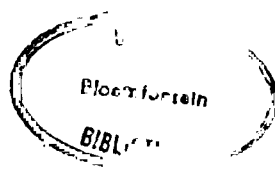
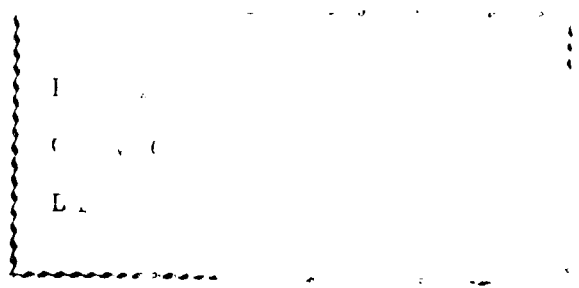


63484849



U.O.V.S. - BIBLIOTHEK

198104848901220000019



DIE GODSBESKOUING VAN DIE TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE IN
SAMEHANG MET DIE ONDERHAWIGE VRYHEIDSIDEOLOGIE

deur

MICHIEL CHRISTIAAN HEYSTEK

Verhandeling voorgelê ter vervulling van die vereistes
vir die graad *Magister Artium* in die Fakulteit van
Lettere en Wysbegeerte (Departement Bybelkunde) aan
die Universiteit van die Oranje-Vrystaat;

Bloemfontein, Januarie 1981.

STUDIELEIER: PROF. DR. J.C. LOMBARD.

Universiteit van die Oranje-Vrystaat
BLOEMFONTEIN

13-07-1981

T 261.7 HEY

UNIVERSITEIT

VERKLARING

"Ek verklaar dat die verhandeling wat hierby vir die graad
Magister Artium aan die Universiteit van die Oranje Vrystaat
deur my ingedien word, my selfstandige werk is en nie voor-
heen deur my vir 'n graad aan 'n ander universiteit/fakulteit
ingedien is nie."

M. C. Heystek
.....
Handtekening

10 Jan. 1981
.....
Datum

DANKBETUIGING

In die eerste plek my nederige dank teenoor ons hemelse Vader vir die gawes en gesondheid wat Hy geskenk het, om hierdie studie moontlik te maak.

Aan prof. J.C. Lombard, onder wie se simpatieke leiding ek hierdie navorsing kon doen, ook my opregte dank en waardering. Sy opoffering en inspirasie sal altyd in dankbare herinnering geroep word.

Die geldelike bystand van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing vir die koste van hierdie navorsing, word hiermee met dank erken. Menings in hierdie werk uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die skrywer en moet nie beskou word as dié van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing nie.

Hartlike dank aan prof. Boshoff, O.K.V.O., vir sy belangstelling en aanmoediging met die studie, asook aan al die vriende wat raadgegee het en studiemateriaal beskikbaar gestel het.

Ook hartlike dank aan mev. C.A. Louw, wat die taalversorging gedoen het en mev. H. Kruis was die tikwerk gedoen het.

My opregte dank aan my gesin vir hulle belangstelling, aanmoediging en hulp waarsonder hierdie verhandeling nie voltooi sou kon word nie. In besonder aan my vrou, Priscilla, wat baie opgeoffer het, baie dankie.

INHOUDSOPGAWE

	Bladsy
1. INLEIDING	1
1.1 Die doel van die studie	1
1.2 Die aktualiteit van die studie	1
1.3 Opset en metode	3
1.4 Probleme in verband met die studie	4
1.5 Verwysings	5
2. DIE ONTSTAAN, BASIESE KARAKTERTREKKE EN METODES VAN REVOLUSIE	6
2.1 Terminologie van die woord	6
2.1.1 Die omskrywing van die begrip revolusie	6
2.1.2 Die politieke betekenis van die begrip <i>revolusie</i>	6
2.1.3 Revolusie in vergelyking met evolusie, mutasie, reformasie en restorasie	8
2.1.4 Revolusie en rebellie	10
2.2 Die doel met revolusies	11
2.3 Eksterne faktore wat revolusie begunstig	12
2.3.1 Die menslike faktor	12
2.3.2 Verbeterde omstandighede	13
2.3.3 Paleisrevolusie	14
2.3.4 Onstabiele regering	14
2.3.5 Gebrek aan nasionale identiteit	15
2.3.6 Parlementêre demokrasie	15
2.4 Geskiedenis van die revolusies	16
2.4.1 Die eerste revolusies	16
2.4.2 Die Franse revolusie	17
2.4.3 Marxistiese revolusies	18
2.5 Revolusie en geweld	19
2.5.1 Vorms van geweld	20
2.5.2 Revolusie - 'n onwettige daad?	21
2.6 Spontane en beplande revolusies	21
2.6.1 Spontane revolusies	21
2.6.2 Beplande revolusies	22

II

2.7	Voortgaande revolusies	23
2.8	Kan n revolusie regverdig word?	25
2.9	Enkele belangrike kenmerke van die revolusie	27
2.10	Samevatting	29
2.11	Verwysings	32
3.	SKRIFGEBONDE TEOLOGIE	37
3.1	Terminologie van die woord <i>teologie</i>	37
3.1.1	Teologie as Godskennis	37
3.1.2	Teologie of godgeleerdheid	38
3.2	Teologie as wetenskap	38
3.2.1	Gereformeerde Ortodoksie	38
3.2.2	Voor-wetenskaplike omgang met die Bybel	39
3.2.3	Bybelse teologie	40
3.2.4	Kritiese funksie van die teologie	41
3.2.5	Teologie is feilbaar	41
3.3	Die grens van die teologie	42
3.3.1	Openbaringswoord as grens	42
3.3.2	Betroubare teks as grens	43
3.3.3	Eksegese as grens	43
3.3.4	Belydenisskrifte	43
3.3.5	Subjek	44
3.3.6	Metodes	44
3.4	Teologie en openbaring	45
3.4.1	God as objek van die teologie	45
3.4.2	Die openbaring as objek van die teologie	46
3.4.2.1	Algemene en besondere openbaring	47
3.4.2.2	Geen natuurlike teologie	47
3.4.2.3	Die hele besondere openbaring is objek	48
3.5	Teologie en die Skrif	49
3.5.1	Teologie en inspirasie	49
3.5.2	Die historiese gesitueerdheid van die Skrif	50
3.5.3	Geen aanvulling tot die Skrif	51
3.6	Teologie en Tydgees	52
3.6.1	Teologie nie tydloos nie	52
3.6.2	Teologie altyd n teologie van sy tyd	52
3.6.3	Teologie moet altyd n teologie vir sy tyd wees	53

III

3.7	Samevatting	54
3.8	Verwysings	57
4.	DIE RELIGIEUS-HUMANISTIESE ONDERBOU VAN DIE REVOLUSIE	62
4.1	Religie	62
4.2	Die sonde bring afval en verset teen God	65
4.2.1	Die sondeval self as opstand teen God	65
4.2.2	Verdere voorbeelde van opstand in die Ou Testament	67
4.2.2.3	Kaïn	67
4.2.2.2	Toringbou van Babel	67
4.2.2.3	Psalm 14 en 53	67
4.2.3	Voorbeelde van afval van en verset teen God uit die Nuwe Testament	68
4.2.3.1	Romeine 3	68
4.2.3.2	II Petrus 2 en Judas	68
4.2.3.3	Die Antichris	69
4.3	Humanisme	70
4.3.1	Inleiding	70
4.3.2	Die Griekse denke oor die mens	70
4.3.3	Roomse dualisme	71
4.3.4	Die Middeleeue	72
4.3.5	Die Renaissance	72
4.3.6	'n Prinsipiële omlýning van Humanisme	72
4.4	Uitlopers van die moderne Humanisme	76
4.4.1	Rasionalisme	76
4.4.2	Positivisme	79
4.4.3	Materialisme	81
4.4.4	Dialektiese materialisme	82
4.4.5	Ateïsme	83
4.5	Irrasionalisme	85
4.5.1	Pragmatisme	86
4.5.2	Eksistensialisme	87
4.5.3	Neo-Marxisme	90

IV

4.6	Liberalisme	92
4.7	Sekularisme	96
4.8	Samevatting	99
4.9	Verwysings	101
5.	TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE	110
5.1	Geskiedkundige oorsig	110
5.1.1	Die oorsprong van die term <i>teologie van die revolusie</i>	110
5.1.2	Die rol van Latyns-Amerika	111
5.1.3	n Teologie van sosiale verandering	113
5.2	Kenmerke van die Teologie van die Revolusie	114
5.2.1	Verwerp bestaande strukture	114
5.2.2	Verwerp kontinuïteit	114
5.2.3	n Gesekulariseerde teologie	115
5.2.4	Beklemtoon die historiese dimensie van die openbaring	118
5.3	Die Derde Wêreld en die Teologie van die Revolusie	119
5.4	Betekenis van die begrip <i>teologie van die revolusie</i>	120
5.4.1	n Teologiese motivering vir revolusionêre handeling	120
5.4.2	Vestig die aandag op knellende politieke en sosiale toestande,	121
5.4.3	Dui die weg vir sosiale veranderinge aan	122
5.4.4	Die rol wat die kerk moet speel in die veranderinge	124
5.5	Politiese invloed	125
5.5.1	n Vorm van politieke teologie	125
5.5.2	Politiese heil in plaas van geestelike heil	125
5.6	Kommunistiese invloed	126
5.6.1	Die Wêreldraad van Kerke	126
5.6.1.1	Uppsala	127
5.6.1.2	Genêve	128
5.6.1.3	Praag	129

5.7	Die rol van die Neo-Marxisme	129
5.7.1	Herbert Marcuse se maatskappy-kritiek	130
5.8	Verdediging van die Teologie van die Revolusie	134
5.8.1	Bied aan Christene n eie revolusie	134
5.8.2	Gods handeling is revolusionêr van aard	134
5.9	Samevatting	135
5.10	Verwysings	139
6.	GODSBESKOUIING VAN DIE TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE	143
6.1	Godsbeskouing	143
6.1.1	Dinamies-historiese God	143
6.1.2	Die wordende God	144
6.1.3	God se handeling is humaniserend en bevrydend	146
6.1.4	God die politieke Bevryder	148
6.1.5	Die Exodus-God	149
6.1.6	Die profete as revolusionêres	150
6.2	Jesusbeskouing	151
6.2.1	Inleiding	151
6.2.2	Jesus die Revolusionêr	152
6.2.3	Die Koninkryk van God as politieke en revolusionêre begrip	154
6.2.4	Jesus bewerk politieke heil	156
6.2.5	Die tempelreiniging	159
6.2.6	Jesus en die armes	160
6.2.7	Verhoor en kruisiging van Jesus	162
6.2.8	Verhouding met die Selote	163
6.3	Die Christusbeskouing	166
6.3.1	Die Messias bring n politieke koninkryk	166
6.3.2	Verskillende Messiasbeskouings	168
6.3.3	Christus en die sonde	169
6.4	Die beskouing oor die Heilige Gees	171
6.5	Die beskouing oor die Triniteit	174
6.6	Samevatting	179
6.7	Verwysings	183

VI

7.	DIE VRYHEIDSIDEOLOGIE VAN DIE TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE	187
7.1	Vryheid vanuit die Bybelse oogpunt gesien	187
7.1.1	Gesag	187
7.1.2	Vryheid	188
7.2	Die begrip vryheid vanuit die oogpunt van die teologie van die revolusie gesien	191
7.2.1	Politieke Messianisme	192
7.2.2	Verabsoluttering van die Vryheid	194
7.2.3	Die toekomsgerigtheid van die vryheids-ideologie	195
7.2.4	Teologie van bevryding	198
7.2.5	Swart Teologie	201
7.2.6	Die Exodus-motief	204
7.2.7	Latyns-Amerika	205
7.2.8	Geweld as realiserende faktor van die Vryheidsideologie	208
7.2.9	Samevatting	211
7.3	Verwysings	213
8.	SAMEVATTING EN BEOORDELING	219
8.1	Samevatting	219
8.2	Beoordeling	221
8.2.1	Sekularisering van die teologie	221
8.2.2	Humanisering van die teologie	222
8.2.3	Etisering van die teologie	223
8.2.4	Ideologisering van die teologie	224
8.2.5	Politisering van die teologie	225
8.3	Konklusie	226
8.4	Verwysings	227
9.	OPSOMMING	229
10.	BRONNELYS	231
10.1	Boeke	231
10.2	Tydskrifte	240

1. INLEIDING

1.1 Die doel van die studie

Die doel van hierdie studie is om die Godsbeskouing in samehang met die vryheidsideologie van die teologie van die revolusie uiteen te sit. Hierdie studie moet as 'n deel van die breë ondersoek van die nuwere horisontalistiese teologie waarvan die teologie van die revolusie een is, beskou word. Hierdie ondersoek wil dan ook daarop wys dat die revolusionêre neiging, wat in die tweede helfte van die twintigste eeu ondervind word, 'n oorwegend humanistiese grondmotief het. Verder sal aangetoon word dat die vryheidsideologie deur 'n sterk liberalistiese denkklimaat beïnvloed word.

1.2 Die aktualiteit van die studie

Eppstein vat die aktualiteit van die probleem ten opsigte van die revolusie baie goed saam met die volgende woorde: "For the first time in the history of Christian civilisation, revolution is presented today as an essential, if not *the* essential aspect of the social mission of Christianity."¹

Die Wêreldraad van Kerke het sedert sy wêreldkongres insake Kerk en Maatskappy te Geneve (1966), 'n pad van revolusie gevolg. Op die kongres is breedvoerig aandag gegee aan die taak van die kerk ten opsigte van aktuele vraagstukke van die moderne wêreld, soos byvoorbeeld voedselvoorsiening, ekonomiese omstandighede en gesagskrisis op verskillende vlakke. In die benadering van hierdie vraagstukke moes die kerk volgens hierdie kongres deeglik met die revolusionêre gees van die tyd rekening hou.

In die voorstudie vir die kongres van die Wêreldraad van Kerke is feitlik deurgaans vir 'n radikale vernuwing van die teologie gepleit. Daar is ook nuwe belangstelling gewek vir die verband tussen die Christelike geloof en die revolusionêre veranderinge van maatskaplike strukture. Dit het veral geskied deur die toedoen van R. Shaull met sy referaat: "*Revolusie in teologiese perspektief*."²

Voorstanders van die teologie van die revolusie is sterk beïnvloed deur Neo-Marxiste soos Marcuse en Bloch. Waar die Marxisme probeer het om die Christendom uit te roei, skroom die Neo-Marxisme nie om die Christelike godsdiens vir hulle eie doeleindes te gebruik nie. Die gevaar is nou dat die Kerk deur die revolusionêre idees van die Marxisme beïnvloed kan word, sodat dit nie meer die Christelike weg van reformatie en bekering volg nie, maar dat die kerk revolusie en terrorisme sal goedpraat as middels om die sosiale probleme van die wêreld op te los.

Die kommunistiesgesinde medewerkers van die Wêreldraad van Kerke is geslepe in hulle strewe om die kerk vir hulle doel te gebruik. Daardeur het daar vir die kerk van Jesus Christus 'n nuwe tydperk van bedreiging aangebreek, naamlik dat die kommunisme nie meer as vyand so direk teenoor die kerk staan nie, maar op allerlei wyses die kerk vir sy doel wil gebruik, en selfs probeer om dit binne te dring. Die kommunisme skroom ook nie om die Bybel, die teologie en die prediking vir sy doel te gebruik nie.³

Sommige kerkleiers en volgelingen het verblind geraak deur die liberaliste en kommuniste se geroep om bevryding wat hier op aarde 'n utopia wil stig. Hulle is so verblind, dat hulle geleidelik weggevoer is om met alle krag 'n koninkryk vir hierdie aarde tot stand wil bring, terwyl die koninkryk van die hemele in hulle denke en dade heeltemal op die agtergrond geraak het. Daardeur word die kerk en die teologie gehorisonaliseer.⁴

Die Godsbeskouing van die teologie van die revolusie is nie Skrifgetrou nie. Die aandag word meer op die materiële en politiese verlossingshandeling van God en Jesus Christus as op die verlossing van sonde gevestig. Omdat die Christelike kerk ook aktuele prediking wil bring, kan dit ook in die versoeking kom om die materiële en politieke nood van die mens te oorbeklemtoon in plaas daarvan om die nood van die mens in die sonde uit te lig.

Die optrede van terroriste en revolusionêre faksies het 'n aktuele probleem geword. Dobson en Payne het 'n totaal van 140 terroristiese optredes en revolusionêre opstande aangeteken vanaf 1969 tot 1978.⁵ Hulle het net daardie aksies opgeteken wat 'n betekenisvolle invloed op die gang van sake gehad het.

Die optrede van terroriste vanuit Angola en Zambië in Suidwes-Afrika en terroristiese optrede binne die Republiek van Suid-Afrika maak dit vir almal in die Republiek van Suid-Afrika 'n uiters aktuele saak. Die optrede van die terroriste word deur die voorstanders van die teologie van die revolusie goedgepraat, daarom is dit nodig om kennis te neem van hulle beskouing sodat die nodige geestelike en fisiese weerbaarheid daarteenoor beplan kan word.

1.3 Opset en metode

Soos die titel aandui, val die hoofklem in hierdie studie op die Godsbeskouing en die vryheidsideologie van die teologie van die revolusie.

Die navorsing word in ses hoofstukke verdeel, wat afgesluit word met 'n samevatting van die belangrikste bevindings.

In hoofstukke twee en drie word die begrippe *revolusie* en *teologie* wat deel van die titel uitmaak, bespreek. Hierin word onderskeidelik op die oorsprong van die woord *revolusie*, die doel, geskiedenis en faktore wat dit begunstig, gelet. Verder word ook gekyk na die rol wat geweld in die revolusie speel en na spontane en beplande revolusies.

Die vraag word beantwoord of revolusies geregverdig kan word al dan nie. By die teologie word van 'n Skrifgebonde standpunt uitgegaan waarteen die standpunt van die teologie van die revolusie beoordeel kan word. Daarin word onder andere gelet op die teologie as wetenskap, sy grense, sy verhouding met Godsopenbaring en die Skrif. Laastens word verwys na teologie en dié tydgees.

In die vierde hoofstuk word die religieus-humanistiese onderbou van die revolusie behandel. Die religieuse aspek hiervan dui op die afval van God en die humanistiese op die selfverheffing van die mens. Naas die historiese ontwikkeling van die humanisme word besondere aandag aan die moderne humanisme, in onder andere sy vertakkinge van rasionalisme en irrasionalisme gegee. In die twintigste eeu het die humanisme uitgeloop op die ateïstiese sekularisme wat hom geheel en al van God losgemaak het en God selfs as 'dood' verklaar het.

In hoofstuk vyf word die teologie van die revolusie self bespreek, waarin gelet word op die geskiedenis en kenmerke, asook op die politieke, Marxistiese en Neo-Marxistiese invloede.

Die Godsbeskouing van die teologie van die revolusie word in hoofstuk ses bespreek. Hierin word die siening van die teologie van die revolusie ten opsigte van God, Jesus, Christus, die Heilige Gees en die Triniteit behandel.

In hoofstuk sewe word die vryheidsideologie van die revolusie bespreek. Eerstens word die begrip *vryheid* vanuit die Bybelse oogpunt, in samehang met gesag, beskryf. Dan word die vryheidsideologie, soos die teologie van die revolusie dit voorstaan, bespreek. Die verskillende idees oor vryheid en wat dit inspireer, geniet aandag.

Die laaste hoofstuk is net 'n samevatting van die belangrikste bevindinge en 'n beoordeling van die teologie van die revolusie.

1.4 Probleme in verband met die studie

As onderdeel van die vryheidsideologie van die teologie van die revolusie word die Swart Teologie ook kortliks bespreek. Daar is maar net enkele punte ten opsigte van sy oorsprong en invloed aange- raak. Na die rol wat dit in Suid-Afrika speel, is ook net kortliks verwys. Dit is op sigself 'n uitvoerige tema wat verband hou met die nuwere teologie, en regverdig 'n selfstandige studie.

1.5 VERWYSINGS

- 1 Eppstein, J., The cult of revolution in the church, p. 9
- 2 Vorster, J.M., Die kerk en die kleurvraagstuk vandag, p.157
- 3 Vgl. in hierdie verband Vorster, J.M.,
Die invloed van die Neo-Marxistiese Kultuuranalise
op die Wêreldraad van Kerke en die Gereformeerde
Kerke van Nederland in In die Skriflig, Jaargang
13, Nr. 51 September 1979, pp. 7-15
- 4 Vorster, J.M., Die kruis of die vuus?, p. 1
- 5 Dobson, C. en Payne, R., The Weapons of terror, pp.193-214

2. DIE ONTSTAAN, BASIESE KARAKTERTREKKE EN METODES VAN REVOLUSIE

2.1 Terminologie van die woord

Die begrip *revolusie* word in verskillende betekenisse gebruik en daarom is 'n nadere omlýning noodsaaklik. Oorspronklik het die woord betrekking gehad op die omwenteling van hemelliggame rondom hulle middelpunt, maar sedert die einde van die Middeleeue, het dit 'n politieke betekenis bygekry, waar dit gaan om die bestryding en die tot val bring van 'n nie meer aanvaarbare regering nie.¹

2.1.1 Die omskrywing van die begrip revolusie

Die woord *revolusie* kom van die Latynse woord *revolvere* wat terugrol, weer oprol, beteken en is oorspronklik in die astrologie gebruik. Daar het dit 'n steeds terugkerende beweging van die hemelliggame aangedui.²

Die begrip *revolusie* het sy ontstaan in die sterrekunde. Die boek van die bekende sterrekundige Copernicus (1543), oor die baanbeweginge van die sterre, het die titel gekry: *De revolutionibus orbium coelestium* (Oor die omwenteling van die hemelliggame).³

Langsamerhand is die woord *revolusie* van die hemelruim oorgebring na die aarde. Dit het in hierdie verband die betekenis van 'n omwenteling of 'n omkeer van die bestaande maatskaplike en politieke orde gekry. So 'n omkering word dan aangedui met die woord *revolte of revolution*.⁴

In die Grieks is die woord in 'n oordragtelike sin in die politieke wetenskap gebruik om die reëlmatige terugkeer van verskillende bestuursvorme te beskrywe - steeds met die gedagte dat dit plaasvind in onderworpenheid aan onverbreekbare wette, soos dit die geval is met die beweging van die hemelliggame.⁵

2.1.2 Die politieke betekenis van die begrip *revolusie*

Dit is egter nie so maklik om die begrip *revolusie* in sy politieke verband te omskryf nie. Revolusie het te maak met die proses wat

voortspruit uit die groeiende besef van die menslike waardigheid en gelykwaardigheid, wat gerig is op sodanige verandering in die maatskaplike patroon, sodat daar meer plek kom vir geregtigheid, vryheid en vrede.⁶

In die "Modern Reference Library" word *revolusie* beskryf as "an extensive or radical change in governmental, social, or other conditions, relations, methods or ideas, or the means by which it is accomplished, as the revolution in Russia. It is a change in the form of government or constitution, or a change of rulers, otherwise than as provided by existing laws of succession, election etc. while such change is apt. to involve armed hostilities, these make no necessary part of revolution, which may be accomplished without battle."⁷

Dit kan ook tipeer word as die totale omverwerping van die bestaande regering in enige land of staat deur diegene wat voorheen onderdane van die staat was; dit is 'n gewelddadige vervanging deur 'n nuwe regeerder of regering.⁸

Waar die woord aanvanklik die terugkeer van die oorspronklike of die herstel van die situasie beteken het, staan die gedagte van herhaling dus sterk op die voorgrond. Tans word dit met die teenoorgestelde betekenis gebruik, met ander woorde, nie die terugkeer van die oue nie, maar die aanbreek van die nuwe. Daarby kom ook dat die nuwe nie outomaties volg nie, maar dat die mens dit moet bewerkstellig of veroorsaak, en dat dit in spanning met die oue staan.

Ter Schegget, in navolging van Ernst Bloch het revolusie gedefinieer as: "een fundamentele en omvattende omwenteling van een bestaande maatschappelijke en politieke orde, die zich niet geleidelijk, maar sprongsgewijs, in een breuk met die verlede voltrekt en die door een brede laag van het volk bewus word gewild en nagestreefd."⁹

As gangbare begrip kan *revolusie* beskou word as die omverwerping van die staatkundige en maatskaplike status quo met middele wat varieer van straatdemonstrasies, die wederregtelike besetting van geboue, die aanranding van medeburgers, die verniel van ander mense se

besittings, die vermoor van gyselaars en die bloedige gewelddade op groot skaal soos die Franse, Russiese en ander revolusies in en buite Europa getoon het.¹⁰

Revolusie word dan ook deur die revolusionêres gesien as die enigste wesenlike bestanddeel van ons dinamies ontwikkelde samelewing, wat die mens sy menswaardige bestaan kan waarborg deur sy lewensomstandighede voortdurend oop te breek en oop te hou vir die toekoms. Volgens dié siening word revolusie 'n permanente heilsmiddel waarsonder ons nie kan klaarkom nie.¹¹

2.1.3 Revolusie in vergelyking met evolusie, mutasie, reformatie en restorasie

Om die begrip *revolusie* duidelik te begrens vergelyk Heyns dit met die volgende:

- i) *evolusie*, wat op 'n geleidelike uitbreiding en konsolidering van die bestaande dui. In evolusie is daar egter drie elemente wat van revolusie verskil, naamlik die outomatiese aard van die proses, die kontinuïteit in die proses, en die ontvouing in die proses van dit wat latent en verborge in die bestaande opgesluit is. Revolusie is nie outomaties nie, maar insidenteel, dit ken geen kontinue nie, maar juis die diskontinue, en bou nie op die bestaande moontlikhede nie.¹²
- ii) Revolusie is ook nie *mutasie* nie, want mutasie is die plotselinge ontstaan van die nuwe as 'n variasie uit die oue. Revolusie sien die nuwe nie as 'n variasie op die oue, of enigsins verbandhoudend daarmee, of afhanklik daarvan nie.¹³
- iii) Revolusie is ook nie *reformatie* nie. Die begrip *reformatie* is uit die kerk gebore, en aangewend om veranderinge in die kerk aan te bring.¹⁴ Dit wil die veranderinge binne die geheel aanbring, en

slegs enkele aspekte moet gereformeer word, en dan nog so dat die bestaande nie vernietig word nie, dog slegs verbeter word, maar binne die perke van bepaalde onveranderlike norme.¹⁵

Reformasie en revolusie beweeg op verskillende terreine. Reformasie is altyd in verband gebring met God, die kerk en die geloof, terwyl revolusie beskou word as 'n beweging wat vierkantig teenoor alles wat met godsdiens te doen het, staan. Groen van Prinsterer sien revolusie as 'n uiting van ongeloof.¹⁶

- iv) Revolusie is ook nie *restorasie* nie, aangesien revolusie nie met vooraf opgestelde modelle van die verlede werk nie; want dan verloor dit sy dinamiek. Dit wil nie die verlede laat herleef nie, maar wil in die toekoms ingryp.¹⁷

Heyns vat revolusie soos volg saam: "revolusie is die transendering van die historiese geworde en historiese gebonde situasie met die oog op die verwerkliking van meer vryheid vir méér mense op méér plekke onder al méér omstandighede."¹⁸ Revolusie word met 'n verkleurmannetjie vergelyk wat by alle kleure aanpas, deur telkens van kleur te verander, maar tog dieselfde dier bly. Daar kom nouliks nog 'n dissipline van denke voor waar die woord *revolusie* nie 'n vaste bestanddeel van die spraakgebruik geword het nie. Dit neem verskillende nuanserings aan, maar bly in wese dieselfde. So word daar gepraat van politieke revolusie soos die Franse Revolusie van 1789, ook van industriële revolusie, morele revolusie, bevolkingsrevolusie, militêre revolusie, sosiaal-maatskaplike revolusie en wetenskaplike revolusie, ensovoorts.

Op die vraag: "Wat is revolusie?" vergelyk Rich revolusie ook met evolusie en reformasie. Evolusie sien hy as 'n verandering wat langsaam en vanself, sonder militante inset, in kontinuïteit met die verlede tot stand kom. Reformasie vind plaas as die verandering vinnig en soms met geweld tot stand gebring word, maar slegs betrekking het op onderdele van die struktuur van die samelewing, wat in

die geheel deur die samelewing aanvaar word. Revolusie sien hy as die verandering wat vinnig plaasvind en 'n geheel nuwe struktuur in die samelewing tot stand bring. Hy vat revolusie soos volg saam: "alle tegniese, sosiale en politieke veranderinge, die deur mense met opset, in 'n aktief engagement, en in 'n snel handel tot stand word gebring, en die in die teken staan van 'n nuwe opvatting van die gehele samelewing."¹⁹

Revolusie het die hele lewenspatroon van die mens verander. Die woord *revolusie* word nou tipies, nie net vir politieke gebeurtenisse wat so nou en dan plaasvind nie, maar vir die kulturele ontwikkeling waarin volke hulle bevind. Die woord *revolusie* het in die twintigste eeu 'n wêreld-emosionele betekenis verkry, net soos wat die begrip *demokrasie* dit in die negentiende eeu gehad het. Revolusie is nie meer 'n middel waarna die mens noodgedwonge gryp nie, maar dit het 'n doel op sigself geword, 'n wesenlike bestanddeel van ons dinamies ontwikkelende samelewing.²⁰

2.1.4 Revolusie en rebellie

Revolusie, soos die term tans algemeen gebruik word, staan baie naby aan opstand en rebellie; eintlik word hierdie terme dikwels as sinonieme gebruik. Revolusie word soms, maar nie deurgaans nie, gebruik vir 'n groot opstand of 'n met ingrypende gevolge. Op grond van die verskil in woordbetekenis, sou gesê kon word dat terwyl 'n opstand net gerig is teen 'n bepaalde gesag, dit by 'n revolusie gaan om die omverwerping van 'n hele samelewingsorde, met die doel om 'n nuwe een volgens 'n ideale daar te stel. Tog word by enige opstand beoog om 'n nuwe orde, al is dit net in enkele opsigte, te bewerkstellig en geen skerp onderskeid kan tussen 'n gewone opstand en 'n revolusie getrek word nie.²¹

Sommige geleerdes meen dat 'n mens net van 'n revolusie kan praat indien die regering, asook die regeringstelsel en die sosiale orde verander word. Daar is egter baie revolusies waar net die regering aan bewind, deur 'n ander regering vervang word, sonder dat die regeringstelsel of die sosiale orde vervang word. Elke revolusie beteken egter verandering, hoewel daar grade van verandering is:

die minimum verandering is die vervanging van bewindhebbers, maar hierbenewens kan daar 'n mindere of meerdere mate van verandering in die regeringstelsel, wette, ekonomie, klasseverhouding, onderwys en al die ander aspekte van die bevolking se lewe wees.²²

2.2 Die doel met revolusies

In die lande van die Derde Wêreld gaan dit om die realisering van nuwe magsverhoudinge, waardeur die armes en agtergeblewe bevolkingsgroepe deur die inskakeling van subversiewe aksies en veral deur 'n intensiewe groeppvormingsproses volledig medeseggenskap in die land verkry.

In die ontwikkelde lande gaan dit om die verset teen 'n maatskappy, waarin die toekoms van die mens as 'n vrye en medeverantwoordelike burger en die weg na geregtigheid en vrede nie meer sigbaar is nie.²³ Die primêre doel van die revolusie is om die bestaande orde so te verander, dat die mens van 'n menswaardige bestaan verseker kan wees. So gesien is die revolusie 'n eenmalige middel tot 'n doel. Die eienaardigheid is egter dat elke nuwe situasie ook weer verouder en uitgedien raak en op sy beurt weer verander moet word. Die revolusie is dan die enigste wesenlike bestanddeel wat die mens 'n menswaardige lewe kan waarborg, deurdat dit sy lewensomstandighede voortdurend oopbreek om 'n nuwe toekoms te bied.²⁴

Uit die Franse Revolusie het 'n hele komplekse ideë ontwikkel. Die kern-idee was dat die wêreld radikaal kan verander en dat die mens 'n nuwe orde kan skep. Baie kulture ken in tyd van nood die verlange na 'n totale verandering, 'n verlange na die verlore paradys. Al die volke wat met die Joods-Christelike messianisme in aanraking gekom het, ken die strewe na die millennium; 'n duisendjarige vrederyk.

Hierdie gedagtes speel 'n belangrike rol in die huidige revolusionêre bewegings, dog met die verskil dat hulle nie meer wil terugkeer na die bron, soos die reformasie, of 'n wedergeboorte soos die renaissance, ook nie 'n totale verwerping van die bose wêreld nie, maar hulle wil vooruit na 'n nuwe toekoms.²⁵

2.3 Eksterne faktore wat revolusie begunstig

Elke revolusie is uniek. Die politieke omstandighede, ekonomiese toestande, bevolkingsamestelling, regeringsoptrede, revolusionêre leiers, ens. verskil van land tot land. Tog is daar spesifieke faktore wat ten gunste van 'n revolusie meewerk.

2.3.1 Die menslike faktor

Een van die belangrikste oorsake van revolusie is sekerlik die aangebore menslike aggressiwiteit wat êrens tot uiting moet kom. Die mense van die twintigste eeu is afgeskrik deur die vernietigende geweld van die twee wêreldoorloë en veral omdat die gevolge van 'n atoomoorlog, wat alle lewe op aarde kan vernietig, gevrees word, brand daar telkens revolusies los. Die bloedige omwentelinge eis ook sy slagoffers, omdat geweld met geweld beantwoord word. Die menslike aggressiwiteit, die Kaïnsinstink, wat hom voorheen in oorloë met sy buurstate uitgeleef het, rig hom nou al meer op sy eie samelewing, omdat oorlog 'n te groot risiko geword het.²⁶

Na die Tweede Wêreldoorlog het daar 'n skerp reaksie in die Westerse wêreld teen oorloë na vore getree. Enige land wat as 'n oorlogvoerende land gebrandmerk word, verduur heftige internasionale reaksie, al styg die reaksie nie tot die peil van militêre ingryping nie. So 'n land word as 'n bedreiging vir wêreldvrede beskou en word met boikotte gedreig. Daarteenoor word mense wat vir hulle vryheid en onafhanklikheid veg, met groot simpatie bejeen. Indien 'n land dus enige aggressie teen 'n ander land beplan, moet hy eers 'n sogenaamde vryheidstryd in daardie land aan die gang kry, wat hom dan die geleentheid bied om die vryheidsvegters, militêre sowel as morele steun te gee.²⁷

Revolusie het dus nie net sy oorsprong in die konflik tussen onderdaan en regeerder nie, maar word dikwels van buite aangeblaas deur 'n moondheid wat ekspansionistiese doelstellings het.

Indien die heersende sosiaal-maatskaplike, politieke, ekonomiese, morele omstandighede en bestaande strukture in 'n land van so 'n aard is dat die mens hom nie volledig as mens kan uitleef nie, of in die

toekoms sal kan uitleef nie, is die grondvoorwaardes van 'n revolusie teenwoordig.²⁸ "Most revolutions occur because serious problems have caused widespread dissatisfaction with an existing system. Poverty and injustice under cruel, corrupt, or incapable rulers may contribute to revolution. But in most cases, social problems alone do not cause revolutions. They lead to despair rather than a willingness to fight for something better. Revolutions need strong leaders who can use unsatisfactory conditions to unite people under a program that promises improvements."²⁹

2.3.2 Verbeterde omstandighede

Baie revolusies begin nadat regeerders hulle vertroue in hulself verloor het en toegee het aan die eise wat hulle opponente stel. Sulke toegewings en vinnig verbeterde sosiale omstandighede skep 'n revolusionêre verwagting by die mense wat hoop op beter lewensomstandighede. As die verandering nie tred hou met hulle verwagtings nie, verloor hulle hul vertroue in die regeerders en luister na revolusionêre leiers, wat die toestand uitbuit om die regering in 'n verleentheid te bring deur eise te stel waaraan nie voldoen kan word nie. Dit veroorsaak frustrasie by die mense sodat hulle makliker as onder normale omstandighede, aan 'n revolusie sal deelneem.

Wanneer daar vandag van revolusie en sy oorsake gepraat word, dink 'n mens veel eerder aan 'n totale verandering van die maatskaplike patroon, as net aan die vervanging van 'n persoon of groep persone wat nie langer polities aanvaarbaar is nie. 'n Mens het met 'n gekompliseerde verskynsel te doen, soos sosiale onrus, ekonomiese agterstand, wanverhoudings tussen rykdom en armoede, politieke onmag en 'n groeiende wrok teen diegene wat as die handhawers en verdedigers van die status quo beskou word.³⁰

Danksy die verskillende vorme van ontwikkeling in onderwys, tegniese vooruitgang en ekonomiese groei, het daar 'n sterker besef van die menslike waardigheid by baie mense ontwaak. Dit veroorsaak tegelykertyd 'n ontevredenheid met die bestaande strukture, waarin meestal net 'n klein groepie seggenskap het; waar die rykdom baie ongelyk verdeel

is en waar burokratiese sisteme enige inisiatief dooddruk.³¹ Al hierdie faktore dra daartoe by dat daar 'n gees van revolusie geskep word.

Die mag van die moderne wetenskap speel 'n belangrike rol in die bewusmaking van die veranderings wat moet kom. Wetenskaplike prestasies gee die mens 'n gevoel van krag in tye van onderdrukking. Hoop, frustrasie en verwagting wat afwisselend op mekaar inspeel soos ratte aan 'n masjien, maak die mens ryp vir revolusie.³² 'n Revolusie moet eers in die gees voltrek word voordat die revolusie van strukture kan plaasvind. Die mens moet eers bewus wees van die huidige toestande waarin hy leef, maar ook moet daar die hoop bestaan op verbetering van sy lewensomstandighede wat hom sal aanspoor om handelend op te tree om die beperkings af te breek.

Geen revolusie het nog onder 'n groep van die bevolking ontstaan, sonder dat daar ontevredenheid met sekere elemente in 'n bestaande orde was nie.³³

2.3.3 Paleisrevolusie

Paleisrevolusie is 'n revolusie waar 'n betreklik klein groepie mense die regering omverwerp en 'n ander regering vorm. Meestal word dit deur die polisie of die weermag of 'n deel daarvan uitgevoer.³⁴

'n Paleisrevolusie kan maklik tot 'n volskaalse revolusie en burgeroorlog eskaleer. Dit hang net af van die mate waarin die polisie en weermag verdeeld is en van die mate waarin die bevolking aan die revolusie deelneem of daarteen weerstand bied. Paleisrevolusies is kenmerkend van Suid-Amerikaanse, Oosterse, maar veral Afrika-lande. Dit lyk asof sosiale en kulturele faktore hierby 'n deurslaggewende rol speel. Swak intellektuele ontwikkeling, gebrekkige kommunikasiemedia, verspreidheid oor die platteland en stamverdeling, veroorsaak dat daar geen of weinig eenheidsgevoel onder die bevolking is en dra daartoe by dat 'n paleisrevolusie maklik kan plaasvind.³⁵

2.3.4 Onstabiele regering

Die swakheid van die regering is een van die gunstigste faktore vir die ontstaan van 'n revolusie. Met 'n swak regering word bedoel, 'n

regering wat nie wet en orde konsekwent kan handhaaf nie, deur byvoorbeeld die een oomblik te swak op te tree en die volgende oomblik weer onnodig streng op te tree. 'n Swak regering is ook een wat onder druk swig en toegewings maak, maar dan weer weier om na regverdige klagtes te luister; ook 'n regering wat geen duidelik geformuleerde beleid het nie of sy beleid inkonsekwent toepas, sodat die bevolking nie weet wat om te verwag nie. Namate opstandigheid en verset in die land aangroei, word die leiers van die regering al meer bevrees en begin al meer hulle toevlug tot paniekmaatreëls neem, byvoorbeeld inmenging in die howe, onregverdige behandeling van mense, viktimisering van teenstanders, opsetlike misleiding van die publiek, bedekking van foute en die toenemende gebruik van geweld.³⁶ Dit alles skep die klimaat vir 'n revolusie.

2.3.5 Gebrek aan nasionale identiteit

Die gebrek aan nasionale identiteit kan ook bydra tot die ontstaan van 'n revolusie. In Westerse gemeenskappe is die nasionale gevoel en die idee van nasieskap binne die internasionale gemeenskap baie sterk ontwikkel. Onder die swart nasies van Afrika is dit nog nie die geval nie. By hulle tel die familiegemeenskap en die stamverbondenheid baie meer as die idee van 'n nasionale identiteit. Die gevolg is dat stam-botsings in dieselfde land baie skerp kan wees wanneer 'n stam deur die regerende stam met geweld onderdruk word, soos dit in Nigerië gebeur het waar die Biafrane feitlik deur die regerende stam uitgeroei is.³⁷

Die wyse waarop 'n revolusie tot stand sal kom, hang van plaaslike omstandighede af, veral van hoe ver die proses van bewuswording van hulle haglike toestand al deurgewerk het. Die revolusionêre situasie kan reeds ontstaan wanneer 'n klein minderheid van die bevolking insien hoe hulle uitgebuit word. In so 'n geval kan die metode van guerillataktiek gebruik word as 'n vorm van aksie om die bevolking bewus te maak van hulle toestand.³⁸

2.3.6 Parlementêre demokrasie

Selfs in die ontwikkelde Westerse wêreld is daar 'n revolusionêre onderstroom van protes, omdat die revolusie nie werklik gestalte

kry nie. In beginsel bestaan daar as gevolg van parlementêre demokrasie en sosiale wetgewing, die moontlikheid vir elke burger om in vryheid mee te dink en saam te beslis oor die vorm van die samelewing. In die praktyk is die politieke en ekonomiese mag nog in die hande van die enkeling en voel die gewone burger hom onmondig in die besluitneming. Die besluit word op so 'n hoë vlak geneem, dat die individu nie kan glo dat hy in die besluitvorming enige rol gespeel het nie.

Revolusie in hierdie geval is 'n verset teen die bestaande konformisme; hulle weiering om genoeg te neem met die dinge van die tweede orde, soos die groei van produktiwiteit en sosiale vooruitgang, terwyl die mens self daarby nog nie tot volle ontplooiing kom nie.³⁹

2.4 Geskiedenis van die revolusies

2.4.1 Die eerste revolusies

Talle gebeurtenisse in die geskiedenis word in geskiedeniswerke as revolusies of omwentelinge aangedui. Daar duik egter nog terminologiese probleme op in die geval van die gebruik van die woord *revolusie*. Dit is reeds in die klassieke tyd gebruik, maar eers in die sewentiende eeu is 'n spesifieke historiese gebeurtenis as 'n revolusie aangedui, toe die omverwerping van die Stuarthuis en troonbestyding van Willem van Oranje in Groot Brittanje, in 1688, die naam "Glorious Revolution" gekry het. Dit was veral die Franse Revolusie van 1789 wat die inhoud van die begrip revolusie bepaal het.⁴⁰ Klassiek is die verhaal oor die gesprek tussen Lodewyk XVI en die hertog van Rochefoucauld Liancourt toe die koning van die val van die Bastille verneem het. Die koning sou toe uitgeroep het: 'C'est une révolte!' waarop Liancourt hom gekorrigeer het met: 'Non, Si're, c'est une revolution!' Dit was nou nie iets wat meer onderdruk kan word nie, maar 'n onherroeplike gebeure, naamlik dat die mense hulle onttrek het aan die mag van die koning.⁴¹

Soortgelyke gebeurtenisse wat daarna voorgekom het, is van die begin af revolusie genoem. Die Franse opstande van 1830 en 1848, die Russiese Revolusie van 1917, die Sjinese-, die Indonesiese-, die Kubaanse- en nog baie ander revolusies in die jongste tyd het dadelik as revolusie bekend gestaan.

Gebeurtenisse uit die verlede wat eers as oorloë bekend gestaan het, word nou ook deur historici *revolusies* genoem. Die Amerikaanse Vryheidsoorlog word tans meer algemeen die 'American Revolution' genoem; die Engelse Burgeroorlog van die sewentiende eeu het die Engelse Revolusie geword; na die Nederlandse opstand teen Spanje word dikwels as die Nederlandse Revolusie verwys. Nie alleen waar daar van 'n opstand sprake is, word die term revolusie tans gebruik nie, maar ook vir alle snelle en ingrypende veranderinge in die geskiedenis, soos die Industriële Revolusie en die Diploma-tieke Revolusie. Laasgenoemde term word veral gebruik vir die verwisseling in bondgenote tussen die vier groot moondhede van Europa gedurende 1748-1756.⁴²

Revolusie as 'n noodwendige element in die geskiedenis kom reeds na vore in die beskouinge van Aristoteles, later by Machiavellé en Hegel, maar by geen vroeëre denker beklee revolusie so 'n sentrale plek as by Karl Marx nie. Die geskiedenis is vir Marx die mens se voorts krydende selfskepping in sy beheersing van die natuur, wat primêr deur sy arbeid geskied. Die ekonomie vorm die basis van die kultuur en van die geskiedenis. Die geskiedenis is egter ook steeds verdere voorts kryding van die mens se selfvervreemding, want die arbeidsame mens word steeds meer van die produk van sy arbeid en daardeur van die natuur vervreem. Dit geskied deur die organisasie van die arbeid, deur arbeidspesialisasie en privaatbesit en gevolglik klasseverdeling.⁴³

2.4.2 Die Franse Revolusie

Die Franse Revolusie van 1789 kan as die eerste moderne revolusie beskou word. Voor die Franse Revolusie was elke revolusie net gerig op die vervanging van een regering deur 'n ander. Dikwels het die nuwe revolusionêre regering veranderings aangebring, soms ten goede en soms ten kwade, maar dit het nooit werklike radikale veranderings beteken nie. Al is die een regeringstelsel deur 'n ander vervang, is die lewe van die bevolking net in enkele opsigte geraak en dan ook nie diepgaande nie. Die Franse Revolusie was die eerste revolusie wat opsetlik en doelbewus gepoog het om die samelewing in alle

opsigte radikaal te verander en sodoende 'n nuwe samelewing tot stand te bring. Daar is gepoog om 'n nuwe regeringstelsel tot stand te bring, sosiale verhoudinge te verander, 'n totaal nuwe ekonomiese orde af te dwing, die Christelike godsdiens af te skaf, en so meer.⁴⁴

Die Franse Revolusie het in baie opsigte die lewe van die Weste verander, want dit het die revolusionêre ideaal geword en dit het die idee van totale revolusie in die geskiedenis as 'n historiese noodsaaklikheid laat intree.⁴⁵ Al het die Franse Revolusie in die bereiking van sy doelstellings, naamlik vryheid, gelykheid en broederskap gefaal, het die revolusie in die algemeen tog geslaag. Eers toe die mense van die sosiale kwessie, die uitbuiting van die mens, bewus gemaak is, kon die politieke wapens gesmee word om van die revolusie 'n blywende krag te maak.

Dit het 'n nuwe lewensbeginsel in die wêreldgeskiedenis gebring. Die politieke revolusie het in die Franse Revolusie gestalte verkry, waar die uiterlike verloop van die gebeurtenisse en die innerlike denkwêreld van die mense op 'n totale omwenteling gerig was.⁴⁶

2.4.3 Marxistiese revolusies

Marx se revolusionêre idees het belangrike invloed gehad op latere denkers, veral die Neo-Marxistiese rigting. Een van die bekendste en invloedrykstes is Herbert Marcuse, 'n neo-Marxis. Hy sien die beheersing van die natuur volgens 'n bepaalde ontwerp en van rasionaliteit. Dié ontwerp het reeds in die Griekse tyd ontstaan en hierna het die geskiedenis volgens die patroon ontwikkel tot 'n totalitêre samelewingsorde, waarin die mens vasgevang sit en waarbinne hy geen verandering kan aanbring nie. Die mens het sy selfbeslissingsreg afgelê en homself aan 'n burokrasie onderwerp. Slegs deur dwang kan die mens van hierdie maatskappy ontkom deur dit totaal met revolusie te vernietig, om daarna 'n heeltemal nuwe en menswaardige maatskappy tot stand te bring. Die Marxistiese revolusies wil deur middel van die revolusie wegdoen met die geskiedenis tot op hede.⁴⁷

Die revolusie is dus die middel om uit die geskiedenis te tree, en so met die gewone geskiedenis weg te doen. Uit die geskiedenis blyk dat revolusies ingrypende veranderinge in die geskiedenis gebring het, maar dat hulle self in die ontwikkelingsgang van die geskiedenis opgeneem is.

Marx se teorie dat die lewe en kultuur deur die materie bepaal word en daarom as 'n stelsel van dialektiese materialisme bekend staan, vorm die 'bybel' van alle revolusionêre bewegings van die twintigste eeu. Gedurende die negentiende eeu was daar baie revolusies, wat gegaan het om die instelling van demokratiese regeringstelsels, of die bevryding van onderhorige volke of kolonies. In terme van die hedendaagse Marxistiese en Neo-Marxistiese beskouings was dit egter net revolusies van die derde stand en het vir die vierde stand, die proletariaat, geen voordeel ingehou nie. Dit het wel 'n verandering van regeringsvorm, naamlik van outokrasie na demokrasie, aangebring, maar het die wese van die samelewing byna onaangetas gelaat. Algaande het die Marxistiese ideologie van revolusie al meer veld gewen, sodat dit teen die begin van die twintigste eeu die oorheersende revolusionêre ideologie was. Die Oktober Revolusie (1917) was die eerste suksesvolle kommunistiese revolusie wat plaasgevind het.⁴⁸

Tussen die twee wêreldoorloë het die Fascisme en Nasionaal-Sosialisme hulle verskyning in Italië en Duitsland gemaak. In hulle eie lande was hierdie bewegings baie revolusionêr van aard, maar hulle is deur die Geallieerdes in die Tweede Wêreldoorlog uitgeskakel. Dit het aan die Russiese kommunisme die geleentheid gebied om die hele Oos-Europa te verower en 'n supermoondheid te word, sodat die kommunisme 'n wêreldbedreiging geword het.⁴⁹

2.5 Revolusie en geweld

Die proses van verandering wat revolusie teweeg wil bring, is nie net 'n kwessie van idee of ideaal nie, maar veral van aksie. Die vraag is natuurlik watter soort aksie: wettig of onwettig, gewelddadig of gewelddeloos? Die situasie waarin 'n land hom bevind, sal bepaal of die revolusie wettig of onwettig is en of dit gewelddeloos of gewelddadig sal verloop.

In 'n land waar daar ruimte vir protes en buite-parlementêre aksie is, sal die revolusie gewoonlik gewelddoos en wettig kan plaasvind. Solank die inwoners van die land die geleentheid het om hulle gevoelens op 'n wettige wyse te kenne te gee, is daar geen rede waarom die verandering wat beoog word, nie op die gewone demokratiese wyse aangebring kan word nie. In 'n land met 'n diktatoriale regering, waar die inwoners geen of baie min inspraak in die regering het, sal veranderings alleen deur 'n gewelddadige wyse en daarom ook 'n onwettige wyse, teweeggebring kan word. Wat in een land dus toelaatbaar is, sal nie in 'n ander land toegelaat kan word nie.

Daar moet egter nie die afleiding gemaak word dat revolusie altyd met geweld gepaard moet gaan nie. Tog sal geweld in bepaalde gevalle onvermydelik wees. Die teorie van die geregverdigde oorlog, wat deur die gevaar van 'n totale oorlog onbruikbaar geword het, het nou terug gekeer as die teorie van die geregverdigde revolusie.⁵⁰

2.5.1 Vorms van geweld

Revolusie sonder geweld is volgens Fanon 'n illusie. Die basiese uitgangspunt is dat geweld in diens van vrede staan en dat dit groter vryheid skep, regverdiger verhoudinge daar stel en om dié rede geoorloof is. Om geweld te regverdig, word die volgende argumente aangevoer: naamlik dat revolusionêre geweld teenoor strukturele geweld staan. Daarmee word bedoel dat die bestaande orde so 'n vaste vorm aangeneem het dat dit nie meer moontlik is om 'n behoorlike menswaardige lewe te voer nie. Op allerlei wyses word inbreuk op die bestaans-, handels- en denkvryheid van die mens gemaak, byvoorbeeld deur fisiese geweld waar die vryheid van beweging van die individu ontnem word, of deur marteling of teregstelling. Juridiese geweld vind plaas deur 'n persoon sy normale burgerregte te ontnem, of om mense op grond van godsdiens of ras van bepaalde beroepe uit te sluit. Morele geweld kom voor waar gewetensdruk op mense uitgeoefen word om 'n sekere party of persoon te steun.⁵¹

Die voorstanders van geweld beskuldig diegene wat oor die mag beskik, dat hulle die oorsaak van die revolusionêre geweld is. Die uitgelokte revolusionêre handeling is dan 'n handeling teen die sogenaamde strukturele geweld.⁵²

2.5.2 Revolusie - 'n onwettige daad?

Omdat revolusies nie van die wettige wyse van verandering gebruik maak om 'n land se regering te vervang nie, is dit 'n onwettige daad. As onwettige daad is revolusie ook altyd 'n daad van geweld. 'n Mindere of meerdere mate van geweld is wesenlik deel van elke revolusie en ook van die revolusionêre regering wat aan bewind kom. In 'n land waar demokratiese verkiesings gehou word, is die revolusionêres gewoonlik in die minderheid en omdat hulle in die minderheid is, kan hulle net op onwettige wyse, deur gebruik van geweld, aan bewind kom en aan bewind bly. In lande waar daar geen verkiesings gehou word nie, is revolusie met geweld, die enigste moontlikheid om die regering te ontsetel.⁵³

Dié geweld wat die revolusionêres gebruik, roep geweld as teenreaksie uit. Hoe meer mense betrokke raak, hoe meer brei die geweld uit sodat die oorspronklike revolusionêre daad maklik tot 'n volkskaalse oorlog kan uitbrei. 'n Revolusionêre oorlog kom met periodieke aanslae voor, waar die geweld gewoonlik meer intens is as in 'n gewone oorlog. Burgeroorlog ontketen normaalweg soveel intense haat dat daar meer wreedheid, verwoesting en onnodige geweld plaasvind as in 'n oorlog tussen twee lande. Die doel van die revolusie is gewoonlik om die teenstand uit te skakel. Hoe goed die bedoeling van die revolusie ook al mag wees, wanneer geweld eers losgelaat word, kan die uitbreiding daarvan nie altyd beheer word nie.⁵⁴

2.6 Spontane en beplande revolusies

2.6.1 Spontane revolusies

Daar word soms onderskei tussen spontane en beplande revolusies. Spontane revolusies was die tipe revolusie wat oor die algemeen tot in die begin van die twintigste eeu voorgekom het. Die voorbeeld wat gewoonlik geneem word, is die Franse Revolusie. Op

gewelddadige wyse het die Revolusie op 14 Julie 1789, met die bestorming van die Bastille uitgebreek. Al sou 'n mens kon toegee dat die uitbreek van die Franse Revolusie nie presies beplan is nie, is dit tog 'n feit dat die Revolusie voorafgegaan is deur 'n lang tyd van intense intellektuele aktiwiteit van kunstenaars en filosowe soos Diderot, Helvetius, Voltaire, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Siéyès en andere, terwyl daar allerlei politieke organisasies soos die Ideoloë-Skool was wat die arbeiders in so 'n mate georganiseer het, dat stakings dikwels voorgekom het. Daarby is die revolusionêre demokratiese idees van mense soos John Locke intens gepropageer, terwyl die voorbeeld van die Amerikaanse Vryheidsoorlog geïdealiseer is.⁵⁵

Om dus te praat van 'n spontane teenoor 'n beplande revolusie, is 'n nuttige onderskeiding, maar dit dui eintlik net 'n graadverskil in die voorbereiding en beplanning van die revolusie aan.

2.6.2 Beplande revolusies

Die revolusies van die twintigste eeu is beplande of kunsmatige revolusies. Die groot ontwerpers van die beplande revolusies was manne soos Mao tse Tung, Ernesto (Ché) Guevara en Régis Debray. Volgens hulle teorieë is die militêre en ekonomiese swakheid van die teikenland, onstabiele regering, wantoestande in die land en wanhoop van die bevolking belangrike hulpmiddels, maar nie noodsaaklike voorwaardes vir 'n revolusie nie. 'n Revolusie kan ook kunsmatig geskep word.

Die beplanners van 'n revolusie streef daarna om dit as 'n spontane revolusie te laat voorkom, daarom is die brein agter die revolusie gewoonlik onbekend en die werklike doelstellings, naamlik om die bestaande regering deur 'n revolusionêre regering te vervang, ook deeglik verbloem agter sekondêre probleme soos ekonomiese wantoestande.⁵⁶

In die beplanning van 'n revolusie word opstande dikwels gebruik om onrus te saai, spanning te veroorsaak, die swakhede van 'n regering

aan die lig te bring en die bevolking te laat twyfel aan die bekwaamheid en doeltreffendheid van 'n regering. Die belangrikste oogmerk van sulke beplande opstande is sy propagandistiese waarde. Binnelands word dit gebruik om ondersteuning onder die bevolking te probeer wen. Met die opstande moet die bevolking, of 'n groot deel daarvan, bewus gemaak word van hulle griewe en aangemoedig word om ook tot opstand oor te gaan. Met die oog op die buiteland is die opstande uiters belangrik, omdat die revolusionêres daarmee vir die wêreld wil wys wat in hulle land aangaan. Hulle soek die simpatie van die buiteland deur geweldadige optrede van die regering teen hulle uit te lok. Dit bied aan hulle die geleentheid om in die buiteland propaganda te maak en om hulp van die buiteland in te roep. Sulke beplande opstande is deel van die revolusie as geheel.⁵⁷

2.7 Voortgaande revolusies

Teenoor die verstarring van die revolusie in Rusland, slaan Mao tse Tung 'n ander rigting in. Hy laat vaar die ekonomie as onderbou van die ideologie en neem in die plek daarvan die gees van die mens. Hierdie ideologie bied aan die mens geen vryheid nie, maar 'n diktatuur oor die gees, daarom dat Sjina die klassieke land van brein-spoeling genoem word.⁵⁸

Die ideologie van Mao tse Tung is teweeggebring deur omstandighede sowel as die filosofie van Hegel. Mao formuleer sy leer van die voortgaande revolusie op die filosofie van Hegel, naamlik dat elke gedagte, daad, gebeurtenis of toestand sy teendeel te voorskyn roep, wat 'n teen-reaksie, 'n weerspreking, 'n opposisie beteken. Hierdie teenreaksie moet telkens geëlimineer word, maar die eliminasië beteken dat die dinamiese proses van verandering dan op 'n hoër vlak voortgaan. Selfs wanneer die kommunistiese revolusie geslaag het en alle opposisie vernietig is, moet 'n mens verwag dat daar uit eie geledere teenstand sal ontwikkel en dit moet ook weer uitgedelg word. Die revolusie kan en mag dus nooit verstar nie; dit is 'n voortdurende proses wat al die aspekte van die menslike bestaan omvat - die 'kulturele' revolusie soos die Sjinese kommuniste dit noem.⁵⁹ In die permanente revolusie betrek Mao die jeug om die

werk wat deur die ouer geslag begin is, voort te sit en dan veral deur die guerillastryd. Met die kulturele revolusie wil hy dat die jeug saam met die volksmassa in 'n blywende stryd teen die bestaande orde te staan sal kom. Hulle moet met die voortdurende wisselwerking tussen teorie en praktyk besig wees, om sodoende die gees te oefen in die permanente revolusie. Dit is gerig teen die eenmalige revolusie soos deur die Bolsjewiste voorgestaan is. Hulle het na die Oktober Revolusie (1917) 'n nuwe, stabiele sisteem opgerig wat elke revolusionêre aksie as kontra-revolusionêr brandmerk en vernietig, soos dit duidelik waar te neem is met die arbeidsprobleme in Pole (1980).

Permanente revolusie beteken dat die *Establishment* voortdurend oorwin moet word met die oog op 'n nuwe toekoms en dat dit sigbaar moet word deur die revolusionêre gees wat op die mense afgedwing word. Die nuwe revolusionêre golwe, moet die gevestigde in die maatskappy laat wankel sodat daar nie aan 'n stabiele toestand gedink kan word nie.⁶⁰ Hierdie leer van die voortdurende of aanhoudende revolusie het die studente van Wes-Europa geweldig beïnvloed, sodat hulle daarin die filosofie van die ware vryheid gesien het en dit met die opstande van 1967 toegepas het.⁶¹

Die ambisie van die Kommuniste om die wêreld te oorheers, het tot gevolg dat alle revolusionêre bewegings met kommunisme te doen kry. Die revolusionêres maak gebruik van die kommunistiese idees, kry van hulle hulp of moet teen hulle stry. As 'n mens dink aan Mao tse Tung se leer van die voortgaande revolusie, kan geen kommunistiese land of organisasie as 'n betroubare bondgenoot van 'n stabiele regering beskou word nie.⁶²

Herbert Marcuse reken dat almal die slawe van die kapitalisties-demokratiese sosiale orde, die *Establishment* is. Die revolusies van die verlede het net sekere aspekte van die *Establishment* verander, dit was dus net paleisrevolusies. Volgens Marcuse is 'n totale revolusie nodig om die hele *Establishment* omver te gooi. Hy beskryf dit graag met die term 'change'. Omdat die proletariaat nie hierdie revolusie kan bewerkstellig nie en die *Establishment* voordeel trek uit die rykdom van die land, sal hulle dit nie verander nie. Hy beskou die studente, kunstenaars en misdadigers as die 'agents of change' omdat hulle nog nie aan die *Establishment* vasgegroeï het nie.⁶³

Richard Shaull beveel die guerilla-strategie vir die studente in Amerika aan om sodoende van hulle frustrasie, wat tot onverantwoordelike optrede kan lei, ontslae te raak. Permanente revolusie spits op afgebakende terrein toe en met periodieke aanslae word die samelewing en instellings oop en buigbaar vir revolusie gehou.⁶⁴

Volgens Shaull moet die Christen ook deel hê aan hierdie permanente revolusie, want die God van die Bybel is vir hom 'n dinamiese en revolusionêre God wat opdrag gee dat daar uitgeruk en omgegooi, vernietig en verwoes moet word (Jes. 1:10). In hierdie revolusionêre sfeer is die Messias die sentrale figuur wat hy aan sy revolusionêre Godsbeeld verbind. Die Christen moet kan onderskei waar die messiaanse handeling hom in die samelewing voltrek, naamlik daar waar die magstrukture uitgedaag word. Die kriterium vir die beoordeling van die handeling is watter betekenis gebeurtenisse vir die toekoms sal hê. Jesus, die Messias, die revolusionêre gestalte, is die instrument vir die ope toekoms vir die mens. Hierdie toekoms is die Koninkryk van God wat nog moet kom. Die Christen moet daarom aan die permanente revolusie deelneem om so die Koninkryk van God te laat deurbreek.⁶⁵

Omdat die ekonomies-tegniese gelykshakeling die moontlikheid van 'n permanente revolusie uitskakel, is daar revolusionêre kragte nodig om voortdurend veranderinge op die maatskappy af te dwing. Shaull meen dat die guerilla-strategie so 'n krag kan wees wat met verrassingsaanvalle deur klein revolusionêre eenhede, die nodige druk kan uitoefen.⁶⁶

2.8 Kan 'n revolusie geregverdig word?

Op die vraag: kan 'n revolusie geregverdig word, sal daar seker nie net een finale antwoord gegee kan word nie. Alle omstandighede sal in aanmerking geneem moet word voordat 'n beslissende antwoord gegee kan word. Die volgende sal as 'n aanduiding kan dien:

Eerstens: as die fundamentele menseregte in die bestaande magstrukture nie ingebou en beskerm word nie, maar self ten doel het om die regte van die mense te vertrap en te vernietig, kan revolusie as geregverdig beskou word.⁶⁷

Tweedens: n revolusie kan as geregverdig beskou word as die owerheid die basiese regte van die mens aanvaar het, maar dan self afwyk van die grondwet waartoe hy homself verbind het. Wanneer die owerheid as't ware self dinamiet onder die aanvaarde grondwet lê, blaas hy die basis waarop die staat berus, self op. Dit is egter nie te sê dat die weg van gewelddadige revolusie dan vanselfsprekend moet volg nie. Dit kan wees dat die burgers ook geroep is om sulke toestande lydend en geduldig te verdra.⁶⁸

Die weg van revolusie sou gevolg kan word as die moontlikheid aanwesig is dat die bestaande wanorde deur n betere en meer regverdige orde vervang sal word. As die moontlikheid nie aanwesig is nie, is n gewelddadige revolusie n onverantwoordelike avontuur: in wese n roekelose en wrede avontuur, wat onbeskryflike leed aan tallose onskuldiges kan berokken.⁶⁹ Tog hoef revolusie nie die enigste weg te wees nie.

n Revolusie wat deur n klein elite-groepie van buite die land begin word, of deur n handvol avonturiers van binne, is onverantwoordelik en kan nie geregverdig word nie. n Belangrike vraag wat vooraf beantwoord moet word, is of daar n moontlikheid is dat n regverdiger bedeling deur die revolusie tot stand gebring sal word. "De ervaring en de geschiedenis leren immers - ... dat de meeste revolutes zinloos zijn geweest en geen enkele verbetering in de situatie hebben gebracht."⁷⁰

Verkuyl meen dat voor daar n saak van geregverdigheid vir revolusie uitgemaak kan word, dit eers nodig is dat daar weer na die kern van die Wet, naamlik die liefde tot God en die liefde tot die naaste, teruggekeer moet word. Hy beskou n revolusie as onwettig, onsedelik en onverantwoordelik as dit nie gedryf word deur waaragtige liefde tot God en die naaste nie. n Revolusie sou dan alleen geregverdig wees as die leiers na n ernstige analise van die situasie, daarvan oortuig is dat die liefde tot God en die naaste daardeur gedien word.⁷¹

Die bogenoemde outeur maak egter die groot fout om n revolusie n Christelike karakter te wil gee deur Christelike motiewe daaraan te verbind, terwyl die wese en inhoud van die revolusie nooit met

Christelike motiewe beseël kan word nie. Revolusies gaan baie selde om die liefde tot God of die liefde tot die naaste, maar veel eerder om eie egoïstiese doeleindes. Dit het in wese humanistiese karaktertrekke wat strydig met die Christelike beginsels is.

2.9 Enkele belangrike kenmerke van die revolusie

In die aanwys van belangrike kenmerke van die revolusie moet in gedagte gehou word dat al die kenmerke nie altyd in elke revolusie aanwesig sal wees nie.

In die eerste plek is daar *die wil tot vernuwing* en die geloof in die moontlikheid daartoe. In alle revolusies het die revolusionêres die visioen van 'n nuwe tydperk wat sal aanbreek. Hierdie vernuwing sal hom rig op die politieke, sosiale en ekonomiese strukture wat as 'n totaliteit gesien word.

Naas die wil tot vernuwing gaan die idee van *vryheid* met elke revolusie gepaard. Daar moet skerp onderskei word tussen vryheid en bevryding. In elke revolusie leef die wete dat 'n ondraaglike juk afgewerp moet word. Om tot die vryheid te kom, moet 'n mens eers bevry word van tirannie en van vreemde oorheersing, indien dit 'n politieke revolusie is. Indien dit 'n sosiale revolusie is moet daar eers van sosiale minderwaardigheid en van ekonomiese uitbuiting ontslae geraak word, voordat daar sprake van vryheid kan wees. Vryheid is nie 'n negatiewe saak nie, dit is positief, want dit is vry word van iets. Hierin lê egter die tragiek van byna alle revolusies, naamlik dat daar geveg word om vryheid, maar die vryheid kry geen werklike gestalte nie.⁷²

Die onvermydelike in die revolusies is dat die eerste fase in die verloop van die revolusie bevryding bring, om daarna in diktatuur te verval. Daarom is daar die spreekwoord onder die revolusionêres, naamlik: die revolusie moet haar eie kinders opeet in 'n reeks op-eenvolgende revolusies. Daar is verdagtes wat ontmasker moet word. Daar is gewoonlik ook nog die twee groepe, die inskiklikes en die vuurvreters wat onwetend saamwerk om die revolusionêre bewind te ondermyn.

Vanaf die Franse Revolusie was *die geloof in die menslike goedheid*, een van die kenmerke van die revolusie. Die Christendom het nog altyd in een of ander vorm geglo in die sondige natuur van die mens. Die Franse Revolusie, in lyn met die leer van John Locke en Rousseau, glo dat die mens van nature goed is. Die goedheid van die mens vind sy hoogste uitdrukking in sy medelye vir die menigte in hulle onbegrensde algemeenheid en verlorenheid. Hierdie medelye met die verdruktes besit die moontlikheid om 'n groter wreedheid deur die revolusie te ontketen as die bestaande wreedheid.⁷³ Die medelye is humanisties geïnspireerd deur die geloof in die goedheid van die mens. Dit is dan ook een van die grondmotiewe van die teologie van die revolusie. Hierdie aspek sal later breedvoerig bespreek word.

In elke revolusie kom die kontras tussen die massa en die elite skerp na vore. Hier moet egter duidelik onderskei word tussen die 'ou elite' van die *Establishment* en die 'jong elite' wat die ideale van die revolusie ondersteun.

In elke revolusie kan die massa alleen in beweging kom as daar 'n ernstige gevoel van frustrasie is wat verband hou met ingrypende veranderings, byvoorbeeld 'n oorlog wat verloor is, 'n tirannie wat steeds ondraagliker word, die ineenstorting van die ekonomie of enige iets wat die massa self raak. Armoede alleen is geen kenmerk van die revolusie nie, maar die gedagte dat daar veranderinge en vernuwing moontlik is, maak armoede en politieke misstande ondraaglik.⁷⁴

Die massa het leiers nodig om hulle te verteenwoordig, maar die massa kry gewoonlik nie die geleentheid om deur die verteenwoordigers uiting te gee aan hulle idees nie. Die leiers vra ook nie om die toestemming vir hulle optrede nie; met die gevolg dat vryheid van meningsuiting gewoonlik die massa ontnem word.

Elke revolusie het sy eie unieke verloop. Al word die Franse Revolusie as voorbeeld geneem en al het die revolusionêre leiers die geloof in die onvermydelike verloop van die revolusie, word dit grootliks bepaal deur die kultuur en ontwikkeling van die volk. Die rigtings waarin dit ontwikkel en die resultate wat behaal sal word, is hiervan afhanklik.

In noue verband met bogenoemde is die manipuleerbaarheid van die samelewing ook 'n belangrike kenmerk van die revolusie. Die mens is in staat om 'n samelewing te skep en sy kultuur uit te bou na sy eie aard, maar dit word nie in een dag of deur 'n revolusie bewerk nie. Kultuur word deur die loop van baie eeue geskep en die revolusionêres moet op daardie histories gevormde strukture bou. Dit vereis fyn beplanning anders word die moontlikheid van manipulasie deur die netwerk van strukture wat binne so 'n kultuur bestaan in die wiele gery. Kultuur as skepping van die mens eis beheersing en mag. Die geskiedenis toon dan ook dat die mens nie in staat was om sy ideale te verwesenlik nie, omdat hy nie altyd in staat is om sy samelewing te manipuleer nie.⁷⁵

Ook word die revolusie gekenmerk deur 'n hewige ongeduld; die nuwe moet kom, want die huidige is onhoudbaar. Die mens lewe in 'n sterk verwagting dat die bevryding vryheid sal bring en dat die sosiale nood deur die revolusie opgehef sal word. Daar was egter nog geen wetenskaplike ondersoek wat die verband tussen die vestiging van vryheid en die opheffing van armoede as direkte gevolg van enige revolusie bewys het nie. Hannah Arendt beweer dat: "de sosiale kwesie nooit op te lossen is door een revolutie. In Europa hebben de Franse Revolutie nóg Marx de oplossing gegeven. Deze is gekomen door de technologische ontwikkeling."⁷⁶

2.10 Samevatting

Die begrip *revolusie* het sy oorsprong in die sterrekunde waar dit die "altyd terugkerende na die oorspronklike" beteken het. Teen die einde van die Middeleeue het dit 'n politieke betekenis gekry, wat dui op die tot val bring van die bestaande regering. Tans het dit die betekenis van 'n verandering wat met opset aangebring is om iets nuuts te skep.

Revolusie verskil van 'n rebellie in dié opsig, dat dit die hele samelewingsorde wil verander, terwyl 'n rebellie net teen 'n spesifieke probleem gekant is.

Die doel met die revolusie is om 'n nuwe samelewingsorde daar te stel, waarin almal vryheid en geregtigheid sal ervaar.

Elke revolusie is uniek, maar tog is daar verskeie faktore wat revolusie begunstig. Die belangrikste daarvan is die mens se sondige geaardheid - wat God en sy naaste haat. Verbeterde omstandighede skep nuwe verwagtings by mense en as dit nie gou verwesenlik word nie, word 'n klimaat vir revolusie geskep. 'n Onstabiele regering bevorder ook die klimaat vir revolusie. So ook kan 'n demokratiese regering wat in werklikheid 'n burokrasie word, die gevoel laat ontstaan dat die burgers van die land eintlik nie seggenskap in die regering het nie.

Die eerste gebeurtenis in die geskiedenis wat as 'n revolusie bekend gestaan het, was die troonbestyging van die Britse koningshuis deur Willem van Oranje in 1688. Dit staan bekend as die "Glorious Revolution". Die Franse Revolusie het die model van alle latere revolusies geword.

Die Marxistiese revolusies, veral die Neo-Marxisme, het 'n groot invloed op die huidige revolusies. Hulle wil deur middel van die revolusie wegdoen met die geskiedenis tot op hede.

Geweld het deel geword van revolusie. Die revolusionêres beskuldig die handhawers van die status quo van strukturele geweld en daarom beskou hulle hulself as geregtig op die gebruik van geweld om die *Establishment* omver te werp en 'n nuwe orde tot stand te bring.

Voorstanders van die revolusie wag nie altyd op 'n spontane begin van 'n revolusie nie, maar is van mening dat 'n revolusie beplan en in werking gestel kan word. Die groot voorstanders van die beplande revolusie is onder andere Mao tse Tung, Guevara en Debray. Bestaande verskille en probleme word ingeskakel in die beplande revolusies.

Die Sjinese kommunisme, in navolging van Mao tse Tung, glo dat 'n revolusie nooit voltooi is nie, aangesien daar gedurig sake na vore kom wat weer verander moet word. In die voortgaande revolusies het Mao tse Tung veral die jeug betrek, aangesien hulle nog nie so vas aan die bestaande orde gegroei het nie.

Shaul meen dat die Christene die waarde van die revolusie by die Marxisme kan gaan aanleer. Hy is dan ook 'n voorstander daarvan dat die Christen aan revolusies moet deelneem en rigting daaraan moet gee. Deur die revolusie word God ontmoet, want God is handelend in die revolusie.

Alhoewel daar verskeie redes aangevoer kan word vir die regverdiging van die revolusie, is dit nie absoluut aanvaarbaar nie. Indien aan die liefdesgebod van God gehoor gegee word, kan revolusie uitgeskakel word.

Van die belangrikste kenmerke van die revolusie is dat dit die wil tot vernuwing het. Die idee van vryheid tree ook sterk na vore. Die revolusie het ook die kenmerk dat dit steeds voortgaan en dat dit nie altyd die só begeerde vryheid bring nie, maar dat dit gewoonlik die regering in 'n diktatuur omskep. Die massa self kom nie maklik in opstand nie - leiers is nodig om die ideale te formuleer en rigting aan die revolusie te gee. Hiermee saam is die manipuleerbaarheid 'n belangrike element van die revolusie. Een van die belangrikste kenmerke van die revolusie is dat dit nie in staat is om 'n werklike oplossing vir die probleme te bied nie.

2.11 VERWYSINGS

- 1 Van Andel, C.P. Revolusie en Gerechtigheid, p. 17
Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving
aangeboden door het Breed Moderamen van de Synode
van die Nederlandse Hervormde Kerk.

- 2 Heyns, J.A., Teologie van die revolusie, p. 1

- 3 Floor, L., Reformasie versus revolusie, in p. 48
In die Skriflig, Jaargang 7 no. 29, Maart 1974.
Vgl. ook Dreyer, P.S., Revolusie en Terreur p. 42
waar 'rewolusie' as 'in die rondte draai'
beskryf word en dat die woord sowat drie
honderd jaar voor die geboorte van Christus
al gebruik is om groot politieke en sosiale
veranderinge te beskryf.

- 4 Floor, L., Reformasie en revolusie, p. 12
Vgl. ook Van Andel, C.P., Revolusie en gerechtigheid, p. 48
"de echte revolusie is daar waar machtsverhoudings
doorbreken word, terwyl sosiale strukturen niet
meer adequaat zijn. Van een werklike revolusie
kan men pas spreken wanneer een nuwe regerings-
vorm gevestigd en een nuwe politieke gemeenskap
tot stand is gekomen, waarby aan de vraag naar
geregtigheid in diepste zin recht is gedaan".
Verkuy1, J. en Schulte Nordholt, H.G., p. 98
Verantwoorde Revolusie, sê die volgende: Revolusie,
soals wij het gebruiken, is nog maar een betrek-
kelijk jong begrip. Het was een woord uit de
sterrenkunde. Copernicus schreef "De revolutionibus
orbium coelestium" over de omwentelingen der hemel-
lichamen. In deze zin word het woord revolusie
overgenomen door de skrywers over geskiedenis
en politiek".

- 5 Heyns, J.A., op. cit., p. 1
- 6 Van Andel, C.P., op. cit., p. 19
- 7 Funk, C.E., Modern Reference Library, p. 1121
- 8 Little, W., Shorter Oxford English Dictionary
on historical principles, p. 1729
- 9 De Ru, G., De verleiding der revolutie, p. 52
- 10 Ibid., p. 53
- 11 Heyns, J.A., op. cit., p. 4
- 12 Ibid., p. 1
- 13 Ibid., p. 2
- 14 Floor, L., Reformatie en revolutie, in
Reformatie en revolutie, p. 11
- 15 Heyns, J.A., op. cit., p. 2
- 16 Floor, L., op. cit., p. 12
- 17 Heyns, J.A., op. cit., p. 2
- 18 Ibid., p. 3
- 19 Rich, A., Theologie en revolutie in Wending,
Junie 1968, p.246
- 20 Van Andel, C.P., op. cit., p. 18
- 21 De Klerk, P., Reformatie en revolutie in die
geschiedenis in Reformatie en revolutie, p. 25
- 22 Dreyer, P.S., Rewolutie en terreur, pp. 42,43
- 23 Van Andel, C.P., op. cit., p. 71
- 24 Heyns, J.A., op. cit., p. 4
- 25 Verkuyt, J. en Schulte Nordholt, Verantwoorde Revolutie, p. 99
- 26 De Ru, G., De verleiding der revolutie, p. 5
- 27 Dreyer, P.S., op. cit., p. 26
- 28 Heyns, J.A., op. cit., p. 3

- 29 Lewy, G., Revolution in World Book Encyclopedia p. 251
vol. 16,
- 30 Van Andel, C.P., op. cit., p. 17
- 31 Ibid., p. 18
- 32 Heyns, J.A., op. cit., pp. 3,4
- 33 De Klerk, P., op. cit., p. 28
- 34 Dreyer, P.S., op. cit., p. 46
- 35 Ibid., p. 46
- 36 Ibid., pp. 49,50
- 37 Ibid., p. 54
- 38 Van Andel, C.P., op. cit., p. 23
- 39 Ibid., pp. 25,26
- 40 De Klerk, P., op. cit., p. 23
Vgl. ook Verkuyl, J. en Schulte Nordholt, H.G.
Verantwoorde Revolucie, waar hy meen dat die p. 98
woord vir die eerste keer gebruik is toe die
Stuarts in 1660 teruggekeer het. Cromwell se
opstand word nie as 'n revolusie beskou nie,
maar die herstel van die koningshuis wel.
Na dié herstel van die ou regsorde onder
Willem van Oranje en Maria Stuart word as
die "Glorius Revolution" verwys.
- 41 Van Andel, C.P., op. cit., p. 49
Vgl. ook Verkuyl, J. en Schulte Nordholt, H.G.,
Verantwoorde Revolucie, waar ook verwys word na p. 98
die moderne gebruik van die woord revolusie
i.v.m. die val van die Bastille op 14 Julie 1789.
- 42 De Klerk, P., op. cit., p. 24
- 43 Ibid., p. 28
- 44 Dreyer, P.S., op. cit., p. 60
- 45 Ibid., p. 60

46	Van Andel, C.P., <u>op. cit.</u> ,	p. 49
47	De Klerk, P., <u>op. cit.</u> ,	p. 29
48	Dreyer, P.S., <u>op. cit.</u> ,	pp. 61,62.
49	<u>Ibid.</u> ,	p. 62
50	Van Andel, C.P., <u>op. cit.</u> ,	p. 19
51	Heyns, J.A., <u>op. cit.</u> ,	p. 4
52	<u>Ibid.</u> ,	p. 4
53	Dreyer, P.S., <u>op. cit.</u> ,	p. 42
54	<u>Ibid.</u> ,	pp. 44,45
55	<u>Ibid.</u> ,	p. 38
56	<u>Ibid.</u> ,	pp. 38,39
57	<u>Ibid.</u> ,	pp. 45,46
58	<u>Ibid.</u> ,	p. 64
59	<u>Ibid.</u> ,	p. 64
60	Tödt, H.E., Revolutie als nieuw sociaal- ethisch begrip in <u>Theologie der Revolutie</u> ,	pp. 17,18
61	Dreyer, P.S., <u>op. cit.</u> ,	p. 64
62	<u>Ibid.</u> ,	p. 67
63	<u>Ibid.</u> ,	p. 65
64	Tödt, H.E., <u>op. cit.</u> ,	pp. 21,22
65	<u>Ibid.</u> ,	pp. 25,27,28
66	<u>Ibid.</u> ,	pp. 30,31
67	Dreyer, P.S., <u>op. cit.</u> ,	p. 48
68	Verkuyl, J. en Schulte Nordholt, H.G., <u>op. cit.</u> ,	p. 84
69	<u>Ibid.</u> ,	p. 85
70	<u>Ibid.</u> ,	p. 86
71	<u>Ibid.</u> ,	p. 87
72	<u>Ibid.</u> ,	p.104

73	<u>Ibid.</u> ,	p. 106
74	<u>Ibid.</u> ,	p. 109
75	<u>Ibid.</u> ,	p. 111
76	<u>Ibid.</u> ,	p. 112

3. SKRIFGEBONDE TEOLOGIE

3.1 Terminologie van die woord *teologie*

Die term *teologie* word in 'n heel eng sin gebruik slegs vir die 'leer oor God', terwyl dit andersyds weer die ganse 'godgeleerdheid' kan aandui.¹

Deist beskryf teologie as die wetenskaplike studie van die Heilige Skrif ter verklaring van die geformuleerde belydenis in die lig van die Heilige Skrif en die belydenis.²

Streng gesproke beteken die woord *teologie*, wat van die Grieks afkomstig is, die woord (*logos* of leer) aangaande God (*theos*). Dit is die vakwetenskap wat aan universiteite en teologiese skole aangebied word. Die ou uitgangspunt van hierdie vakwetenskap is die openbaring van God in sy Woord, die Heilige Skrif.³

In die begrip *teologie* wat van die Griekse *theos* en *logos* kom, kom ons die woord God (*theos*) teë. Hierdie God ken ons uit die Bybel. Kennis van die Bybel beteken dus ook kennis van God, en hierdie kennis is die begin van die teologie.⁴

3.1.1 Teologie as Godskennis

Die ortodoks-gereformeerde tradisie beskou teologie ook as kennis van God, maar onderskei tussen die *theologia naturalis* en *theologia revelata*. Die *theologia naturalis* word gelyk gestel aan die natuurlike Godskennis soos dit in die natuurlike religie by die mens aangebore of ingeplant is en deur nadenke en sedelike ervaring uitgroeï tot *notitia acquisita Dei*, dit wil sê tot verworwe natuurlike kennis van God. Onder die term *natuurlike teologie* word dus nie in die eerste instansie gedink aan 'n wysgerige of wetenskaplike behandeling van die natuurlike religieuse kennis van die mens nie, maar aan daardie kennis self soos dit by elke mens potensieel aanwesig kan wees. In lyn hiermee is die *theologia revelata* dan ook niks anders nie as die geopenbaarde Godskennis self soos dit in die gelowige aanwesig is op grond van Gods besondere openbaring en sy nadenke.⁵

Dit beteken dat die term *teologie* in die tyd van die ortodoksie eintlik ekwiwalent was vir *notitia Dei*, kennis van God, en dat dit nog nie noodwendig die betekenis van 'n wetenskaplike dissipline hoef te hê nie. In aansluiting by die etimologiese betekenis van teologie, maar ook by die ontwikkelingsgeskiedenis van die begrip, word teologie verstaan as denke of spreke oor God in die lig van die kennis wat ons van Hom besit. Daarom is dit vir die gereformeerde ortodoksie moontlik om van al die onderskeiding wat in die skolastiek rondom die begrip *theologia* aangebring is, gebruik te maak, onder andere dié van die onderskeiding tussen *theologia archetypa* en *theologia ectypa*. Die eersgenoemde is dan die kennis wat God van Homself besit, die 'auto-teologie' van God, terwyl die tweede die geopenbaarde Godskennis is wat 'n afgeleide karakter dra en by die mens se bevattingsvermoë aangepas is.⁶

3.1.2 Teologie of godgeleerdheid

Die drang om dit wat God ons in sy Woord openbaar het, in sy innerlike samehang te verstaan en denkend te verwerk, gepaard met die eis van die praktyk, naamlik die opleiding van kerklike ampsdraers, het gelei tot die ontstaan van 'n afsonderlike wetenskap, wat godgeleerdheid of teologie genoem is. Aanvanklik is die naam teologie gebruik, wat die betekenis van "spreek oor die gode en oor goddelike sake" gehad het. As middelpunt van die studie is die geopenbaarde Woord van God as die eintlike objek van die teologiese wetenskap geneem.⁷

3.2 Teologie as wetenskap

3.2.1 Gereformeerde Ortodoksie

Die begrip *teologie* soos dit deur die gereformeerde ortodoksie gebruik word, kan nog nie as 'n wetenskaplike dissipline aangeslaan word nie, maar moet as 'n omvattende aanduiding van die kennis van God, soos dit nie alleen in Homself bestaan nie, maar ook aan die mens geopenbaar is, gesien word. Die gereformeerde ortodoksie het dus die term *teologie* anders gebruik as waaraan ons gewoond is. Die wyse van denke aan teologie as 'n wetenskaplike dissipline het eers in die agtiende eeu sy huidige betekenis gekry. Die teoloë van die ortodoksie het

ook van die teologie as 'n wetenskap gepraat en het dit ook as 'n wetenskap beoefen, maar binne hulle denkkaders was daar net eenvoudig nie so 'n groot verskil tussen die teologie as wetenskap en die teologie as die Godskennis van die verlore mens nie. Dit beteken dat die woord *wetenskap* by die vaders dieselfde inhoud as kennis gehad het. Al het hulle van wetenskaplike metodes gebruik gemaak in die beoefening van die teologie, is dit duidelik dat hulle nie genoegsaam onderskei het tussen voor-wetenskaplike kennis en die wetenskaplike kennis nie.⁸

3.2.2 Voor-wetenskaplike omgang met die Bybel

Heyns onderskei in die kennis van die Bybel, wat hy as die begin van die teologie beskou, 'n voor-teologiese omgang met die inhoud van die Bybel. Hier gaan dit in hoofsaak oor die Bybelse feite self. Die teologiese omgang met die kennis van die Bybel, gaan hoofsaaklik oor die interpretering van die feite. Die voor-teologiese, praktiese of naïewe kennis, is as sodanig nie diep ingrypend nie, en is in 'n sekere sin alleen tot die buitekant van die Bybelse feite beperk. Wanneer hierdie kennis na die binnekant van die feite begin deurdring, om van daaruit, die *hoe* te probeer vasstel; wanneer die Bybelleser ook wil weet watter woorde in die Hebreeuse en Griekse Bybel vir God gebruik word, en wat hulle oorspronklik beteken het - word die eerste fase verlaat en begin die tweede fase, naamlik die teologie.⁹

Die teologie, net soos die praktiese geloofslêwe, is ook 'n antwoord in die geloof. In die teologie gaan dit juis om die verstaan van die geloofsinhoud, daarom kan geloof nie uitgesluit word nie, want dit is een van die belangrikste sleutels vir die verstaan van die openbaringswerklikheid. Die teologie wil verstaan wat geglo word, om des te beter te kan glo.¹⁰

Die teologie is op die volle lêwe gerig. Hiermee word nie geïmpliseer dat alle lewensterreine verteologiseer moet word nie, of dat die ander lewensterreine onselfstandig is nie, maar dui bloot op die feit dat die teologie as wetenskap, waarin dit gaan om die openbaringswerklikheid wat in en deur die geloof geken word, 'n boodskap

het vir die werklikheid en as sodanig in diens staan van die ganse lewenswerklikheid. Omdat die openbaring wat in die Skrif opgeteken is, letterlik alles in die kosmos raak, is die teologie 'n wetenskap met 'n universele boodskap.¹¹

Teologie, soos alle wetenskappe, ontspring uit die drang van die menslike gees na kennis. Dit is nie 'n behoefte of begeerte om die Bybelse waarhede te bewys nie, ook nie ter wille van die sekerheid wat die teologie veronderstel is om aan die belydenis van die kerk te gee nie, maar kom voort uit die roeping waarmee God die hart van die mens aanspreek om alles wat hy gegee het, te ken. Teologie is in der waarheid 'n antwoordende spreke op die spreke van God in die Skrif. Dit is egter 'n antwoord vanuit 'n bepaalde tyd vir 'n bepaalde tyd. Gods Woord spreek wel outoritatief en eis onvoorwaardelike gehoorsaamheid, maar hierdie gehoorsaamheid sal van tyd tot tyd van gestalte kan, en selfs ook moet verander en dan nog steeds gehoorsaamheid bly. Wisselende omstandighede bring ook wisselende antwoorde mee - met as voorwaarde dat dit steeds 'n gehoorsame antwoord op Gods Woord sal bly.¹²

3.2.3 Bybelse teologie

Sommige meen dat in die Skrif self reeds 'n "leer aangaande God" te vinde is. Daarom dat daar gepraat word van 'n teologie van die Nuwe Testament. Hulle gaan selfs nog verder deur te praat van verskillende teologieë in die Ou- en Nuwe Testament. So word daar in die Nuwe-Testamentiese wetenskaponderskei tussen 'n teologie van Lukas, 'n teologie van Johannes en 'n teologie van Paulus. Elke bekende of onbekende skrywer of eindredakteur van 'n Bybelboek sou dan sy eie teologie hê.¹³

Met hierdie beskouing stem ek nie saam nie, aangesien die Bybel as Woord van God primêr 'n heilsboodskap van God aan die mens wil bring en nie 'n sistematiese Godsleer voorhou soos byvoorbeeld in die dogmatiek geformuleer is nie.

Dit is wel waar dat die sistematiese en wetenskaplike beoefening van die teologie moontlik is: dat ons die waarhede soos oor God geopenbaar, in wetenskaplike sin en taal kan verwoord.

Soms word die vraag gestel of die Bybelse boodskap nie beter deur een tema of sleutel, sonder om die verskeidenheid van fasette in die openbaring te verbloem, weergegee kan word nie. Die gevaar is dat deur die veelheid van nuanserings die eenheid van die boodskap van die Skrif verlore kan gaan. Daar word in die jongste tyd gevind dat talle persone 'n poging aangewend het om deur so 'n sentrale tema die boodskap oor te dra. Die volgende is slegs enkele voorbeelde: die teologie van die hoop deur Jürgen Moltmann, die teologie van die rede deur W. Pannenberg, die teologie van die eksistensie deur R. Bultmann, die teologie van die revolusie deur R. Shaull en H. Cox.¹⁴

3.2.4 Kritiese funksie van die teologie

Die teologie wil egter kennis bied wat verantwoord is, wat geldig is en waarop 'n mens kan staatmaak. Daarom moet die teologie die proses van verifikasie gebruik waarin die verworwe kennis van en insig in die Skrif, ook die metodes wat aangewend word, aan kritiese toetsing en kontrole onderwerp word. Kritiek in die wetenskap en dus ook in die teologie, beteken om tot al beter begrensing te kom van wat seker en onseker is. Die kritiese instansie in die teologie is nie die mens met sy rede, of die gelowige met sy gevoel nie, ook nie die verlede met sy tradisie, of die kerk met sy belydenisskrifte nie, maar die Skrif vervul self die kritiese funksie in die teologie. Kritiek in die teologie beteken in feite dus 'n voortdurende terugkeer na en 'n korreksie vanuit die Skrif. Teologie is spreke oor God, maar tegelyk ook kritiek op hierdie spreke. Al sprekende val die teologie homself in die rede, juis om die korrektheid van sy spreke te toets. Hierdie in-die-rede-val is telkens terugval op die Skrif om daarvandaan weer verder te kan gaan.¹⁵

3.2.5 Teologie is feilbaar

Teologie as antwoord op Gods Woord, is uit en uit mensewerk, dit wil sê geen onfeilbare en geen finale antwoord nie, maar feilbaar en voorlopig, fragmentaries en histories. Die teologie is nooit afgehandel nie; dit moet voortdurend formuleer wat hy hoor. Dit is ook nie 'n blote herhaling van wat in die Skrif geskrywe staan nie, dit is ook nie 'n blote herhaling van dit wat die groot teoloë in die verlede

gesê het nie. Die teologie bring die boodskap van Gods Woord vir elke unieke historiese situasie.

Teologie, net soos alle ander wetenskappe, is nie neutraal nie, maar het talle veronderstellings. Lewens- en wêreldbeskoulike waarhede vervul ook hier 'n beslissende funksie. Die uitgangspunt is die geloof in God en dat Hy Homself geopenbaar het, asook dat die Heilige Skrif Sy Woord is. Dit word op geen enkele wyse Sy Woord in die proses van teologievorming nie, omdat die teologie nie sou kon bewys dat die Bybel Gods Woord is nie. Ook die gesitueerdheid van die teoloog, dit wil sê as lid van 'n besondere kerk, impliseer 'n besondere konfessionele oortuiging. Die verbondenheid aan 'n besondere volk, asook die historiese kultuurplasing, byvoorbeeld die Middeleeue of die twintigste eeu, speel 'n rol in die beoefening van die teologie wat nie onderskat mag word nie.¹⁶

3.3 Die grens vir die teologie

Die begrip *grens* het in hierdie verband 'n tweeledige funksie, naamlik 'n inperkende en ruimteskeppende funksie. Die inperkende funksie van die grense vir die teologie is om 'n bepaalde terrein, taak en metode aan te wys, maar terselfdertyd 'n waarskuwende woord aan die teologie te rig om nie die grense te oorskry nie. Die teologie kan hierdie grense van binne uit oorskry, wat die gevaar inhou dat die waarheid dan nie meer gedien word nie. Die ruimteskeppende funksie druk 'n meer positiewe aspek uit. Hier word die aandag gevestig op die terrein waarop, en die taak waaraan, en die metodes waarmee gewerk kan word. Wanneer hierdie grense skerp afgebaken word en die taak duidelik omlyn is, sal die teologie bewaar word van valse uitsprake en gestimuleer word tot gesonde progressiwiteit en konserwatisme.¹⁷

3.3.1 Openbaringswoord as grens

In die omskrywing van die grense van die teologie, gaan dit om die volgende sake: die openbaringswoord van God wat ons die objek van die teologie kan noem en die mens se antwoord wat die subjek van die teologie genoem kan word. Die objek van die teologie wat dus die eerste grens van die teologie is, is geleë in die openbaring van God. As God geswyg het, was teologie nie moontlik nie. God het

uit die verborgenheid van Sy bestaan getree en Hom aan ons bekend gemaak - nie net Sy bestaan nie, maar ook Sy wese en Sy werke is aan ons geopenbaar. Hierdie openbaring is in die skrif betroubaar opgeteken, sodat die Skrif 'n verdere grens vir die teologie is; naamlik as die gesagdraende, noodsaaklike, duidelike en genoegsame bron vir die teologie. Feenstra wys daarop dat nie die geloof of religie as objek van die geloof kan dien soos Schleiermacher dit wou hê nie. God is ook self nie die objek van die teologie nie.¹⁸

3.3.2 Betroubare teks as grens

Die vasstelling van die betroubare teks van die Bybel vorm ook 'n grens vir die teologie. Die oorspronklike manuskripte het natuurlik verlore gegaan en uit die menigte variante lesings van die talle afskrifte moet 'n juiste teks vasgestel word. Hierdie grensstelling keur die Thomisties-Roomse gedagte af, wat die waarheidsgehalte van die teologiese kennis nie in die Skrif nie, maar in die goddelike gesag van die hiërargiese kerkinstituut soek. Ook verwerp dit die rasionalisme wat die waarheid in die outonome rede soek, asook die spiritualisme wat die waarheid in die inwendige verligting soek.¹⁹

3.3.3 Eksegese as grens

Die eksegese van die Skrif is 'n verdere grens vir die teologie. Wat daar in die Skrif staan, moet verstaan kan word en wat daarin opgesluit is, moet oopgesluit word. Die eksegese is nie 'n blote herhaling van wat daar in die Bybel geskrywe staan nie, maar dit is die verklaring van Gods Woord in sy gerigtheid op 'n aktualiteit vir die tyd waarin ons vandag lewe. Teologie wat die Skrif dus nie korrek uitleë nie, is 'n magtelose teologie, omdat hy nie deel in die krag van die Woord van die Here nie.²⁰

3.3.4 Belydenisskrifte

Die belydenisskrifte van die kerk is gegrond op die Woord van God en ontleen hulle gesag daaraan. Die Woord het dus absolute gesag en die konfessies slegs afgeleide gesag. Omdat die konfessies gesag het, funksioneer hulle as rigsgnoer vir alle teologiese denke. Daarom kan die belydenisskrifte ook as die Kerk se gesaghebbende kommentaar

op die Skrif beskou word. Die teologie sal dus binne die ruimte van die konfessie moet bly om daar sy besinningsarbeid voort te sit, solank hy nie dwingende Skrifgronde het om dit te verlaat nie. Die formulering van die konfessies mag wel van die teologie divergeer, maar die weg van die Skrif mag nooit verlaat word nie.²¹

3.3.5 Subjek

Die subjek van die teologie is die gelowige teoloog. Op die spreke van God moet die menslike antwoord volg, maar nie alle antwoorde is teologiese antwoorde nie. Alleen hy wat wetenskaplik toegerus is, en sy wetenskaplike instrumentarium gelowig hanteer in sy omgang met die Skrif, kan subjek van die teologie genoem word. Christelike geloof, in Bybelse sin, is dus 'n onmisbare voorwaarde vir die teologie as wetenskap. Die wetenskaplik-toegeruste teoloog is nie die enigste wat op Gods Woord antwoord nie. Omdat hy binne die ruimte van die Christelike kerk staan, staan hy op die lengte- as van die tyd - dit wil sê die ekumeniese kerk en antwoord met die ganse kerk oor die wêreld heen. Daarmee word ook die ganse Christelike kerk binne die grense van die teologie betrek.²²

3.3.6 Metodes

In die metodes wat gebruik word, is daar ook grense vir die teologie. Om 'n wetenskaplike antwoord op Gods Woord te kan gee, sal die teologie van bepaalde metodes gebruik moet maak. Die denke en spreke moet tot die metodes wat in die algemeen deur die teologie as wetenskap gebruik word, gereken word. Die vraag is hoe die sondige mens oor God kan dink en spreek. Dit kan alleen langs die weg van òf in die vorm van die paradoksale òf hiperdoksale denke wees. In die teologie gaan dit om waarhede wat bo die menslike verstand uitgaan, wat die mens slegs in geloof kan aanvaar en wat hy nie in staat is om langs die weg van logiese beredenering te bewys nie. Die paradoksale denke eerbiedig die grense van die menslike kennis en aanvaar dat wat bo sy menslike rede uitgaan, tog waar en geldig is. Anders as byvoorbeeld antinomie wat teenstrydighede aan foutiewe denke van die mens wyt en as sodanig dus oorwin moet word, moet hierdie paradoksale waarhede as geopenbaarde waarhede aanvaar word. Vir God is dit nie teenstrydighede nie, maar vir die menslike verstand wel.²³

Die teologie is wel 'n wetenskaplike antwoord van die mens op die openbaringswoord van God, maar dan, 'n antwoord vanuit 'n bepaalde kultuur-historiese situasie. Daarom is die teologie nie 'n tydlose aangeleentheid wat in 'n leë ruimte sonder enige verband met die teoloog se gesitueerdheid beoefen kan word nie. Dit moet altyd in gedagte gehou word dat *teologie* beteken dat Gods openbaring vir elke historiese periode opnuut as boodskap geïnterpreteer moet word. Nuwe antwoorde sal dus voortdurend gegee moet word.²⁴

3.4 Teologie en Openbaring

3.4.1 God as objek van die teologie

Waar teologie nie net maar uit kennis van God bestaan nie, maar as 'n wetenskap wat grense het en na die waarheid soek, moet dit ook 'n objek hê wat bestudeer kan word. In die vroeg-skolastiek en ook in die na-reformatoriese tyd, is van God as die objek van die teologie gepraat. Ook H. Berkhof noem God die unieke voorwerp van 'n besondere wetenskap, naamlik die teologie.²⁵

Ook Bavinck het geen probleem om God as die voorwerp van die teologiese wetenskap te neem en die teologie in 'n letterlike sin as godgeleerdheid te verstaan nie. Hy noem dit 'n ontaarding as die teologie nie meer God nie, maar die religie tot voorwerp van die teologiese wetenskap maak, soos wat Schleiermacher en sy volgelinge maak.²⁶

Wetenskap het egter met die kosmiese werklikheid te doen en as teologie 'n wetenskap is, dan moet daar ook vir die teologie 'n objek in die kosmos gevind word, en dan kan God nooit die objek van die teologie wees nie. Die dilemma van die teologie is dat indien dit as *wetenskap* wil bestaan, moet dit 'n objek in die kosmos vind en as *teologiese wetenskap* moet dit met God besig wees. 'n Teologie wat nie met God in verband staan nie, is nie 'n Christelike teologie nie.²⁷

Vir Kuyper is dit onaanvaarbaar om God die voorwerp van die teologie as wetenskap te noem. Hy verwerp ook religie as voorwerp, omdat die teologie dan wesenlik in antropologie verander word, want in die

wetenskap is die mens die denkende subjek wat in staat moet wees om bokant sy objek van wetenskap te kan staan, ten einde dit te kan ondersoek en te kan saamvat. Dit kan egter nooit met betrekking tot God geld nie. Omdat God nie tot die kosmos behoort nie, kan Hy dus nie voorwerp van 'n wetenskap wees nie.²⁸

Aangesien God God is en daar dus 'n oneindige kwalitatiewe verskil tussen God en die kosmos, en dus ook tussen God en die mens aanwesig is, is dit duidelik dat alle direktheid en onmiddellikheid tussen God en mens uitgesluit is. Nooit staan God nakend en in sy direkte, reine goddelikheid voor die mens nie. Die sprekende en handelende, en vir die mens dus kenbare God, is altyd beklee met, gehul in en teenwoordig onder die gewaad van Sy openbaring.²⁹

Openbaring is hier nie 'n subjektiewe gebeure wat in die mens afspeel nie, maar 'n objektiewe gebeure waarin God self handelend optree, en wel so dat Hy in Sy openbaring deur die mens geken kan word. Maar nou is die merkwaardige en aangrypende, dat, wanneer God Hom openbaar, Hy Hom nie ontklee van 'n bedekking wat Hom vir die menslike rede toeganklik maak nie, maar dat Hy Hom desnieteenstaande, juis klee sodat die mens Hom kan ken. As God Hom openbaar, word Hy nie minder nie, maar ook nie méér God nie en dus ook nie anders nie, maar word Hy as God vir die mens kenbaar. Openbaring beteken nie dat God Sy goddelike bestaanswyse prysgee nie, maar wel dat Hy Homself in sy openbaring objektiveer, maar daarmee nie Homself tot ons beskikking stel nie. Die openbaring is 'n tussen-instansie tussen God en die mens. Daarom kan die God van die openbaring nooit objek - ook nie die unieke objek van die teologie word nie, want dan hou Hy op om God te wees. Die openbaring van God kan die objek van teologiese navorsing wees.³⁰

3.4.2 Die openbaring as objek van die teologie

Die unieke van die teologie as wetenskap is geleë in die aard van sy objek: in die kreatuurlike word geluister na God, die Oorsprong van die kreatuurlike; in die tydruimtelike is die Ewige self aanwesig; in die menslike spreek die goddelike. Die openbarings-waarhede wat die teoloog formuleer, is eintlik waarhede waarin die

Heilige Gees hom lei. Met hierdie objek waarmee God Hom klee en waardeur Hy spreek, en wat dus openbaringsmedium word - is die teoloog besig en op grond daarvan word aan hom dinge bekend wat hy vroeër nie geken het nie, en ook nie kon ken nie; op grond daarvan tree, wat eenmaal verborge was, aan die lig.³¹

3.4.2.1 Algemene en besondere openbaring

In die openbaring van God is daar 'n heerlike veelvormigheid aanwesig, daarom is dit nodig om tussen die algemene en besondere openbaring te onderskei. Die algemene openbaring vind ons in die natuur, in die geskiedenis en in die gewete van die mens, terwyl die besondere openbaring kulmineer in Jesus Christus en die Bybel. Dit is daarom belangrik om te bepaal met watter openbaring die teologie hom besig hou, die besondere of die algemene of met albei. Om dit te bepaal, is dit nodig om die verhouding tussen die algemene en die besondere openbaring vas te stel.³²

Indien daar geen sonde was nie, sou daar geen besondere openbaring gewees het nie. Maar nou was daar wel 'n sondeval, daarom het die besondere openbaring nodig geword. Die kennis van die algemene openbaring is egter nie uitgewis of vernietig nie, maar so verduister en verdraai, dat dit nie meer moontlik is om God daaruit helder en duidelik te ken nie. Die algemene openbaring mag dus nie los of selfs teenoor die besondere openbaring verstaan word nie, maar moet deur die bril van die besondere openbaring gelees en geïnterpreteer word. Die teologie sal dus primêr met die besondere openbaring besig wees en van daaruit die algemene openbaring probeer verstaan en verklaar.³³

3.4.2.2 Geen natuurlike teologie

In die eerste plek moet gewaak word teen die neiging om die algemene openbaring te oorspan. Hiervolgens het die sonde nie 'n radikale breuk tussen die algemene en besondere openbaring teweeggebring nie, en kan daar nog steeds van 'n kontinuïteit en dus van 'n sekere selfstandigheid van die algemene openbaring teenoor die besondere

openbaring gepraat word. Dit kom daarop neer dat die teologie twee bronne het, naamlik die openbaring in die Skriftuur en in die natuur. Laasgenoemde het ook vir die menslike rede bepaalde konsekwensies, naamlik dat dit nie so deur die sonde aangetas is dat dit buite die besondere openbaring God kan ken nie. Hierop berus die Rooms-Katolieke beskouing oor die sogenaamde bewyse van die bestaan van God. So bestaan daar by die Rooms-Katolieke, naas die teologie wat op die besondere openbaring van God berus, ook 'n teologie, wat uitgaan van die algemene openbaring en wat leer dat daar ook 'n ware, werklike kennis van God volledig buite Christus bestaan. Hierdie natuurlike teologie is leeg, abstrak en vreemd aan die Skrif.³⁴

Die teologie mag dus nie die algemene van die besondere openbaring losmaak nie. Die teologie besin oor die besondere openbaring om van daaruit die algemene openbaring te verstaan.

3.4.2.3 Die hele besondere openbaring is objek

Daar moet gewaak word teen twee uiterste standpunte. Die eerste is waar die besondere openbaring verskraal word tot slegs die openbaring in Christus, as God se enigste en eksklusiewe openbaring aan die wêreld. Openbaring en vleeswording van Christus val saam en daarom ook openbaring en genade, versoening en herskepping. Buite hierdie openbarende handeling kan die mens God nie ken nie, en tas hy volledig in die duister. Karl Barth wat bogenoemde siening verdedig, is van mening dat die teologie enkel en alleen met die besondere openbaring besig is, en dit beteken inhoudelik net met Jesus Christus en met Hom alleen. Die konsekwensies wat hieruit voortvloei, is dat net die openbaring van God in Jesus Christus as Evangelie verkondig mag word. Die res van die Woord word dan vir die teologie as objek uitgesluit. As die teologie alleen met Gods openbaring in Jesus Christus te doen het, en as dit die enigste openbaring van God is, en as dit in hierdie openbaring van God alleen om genade en verlossing, versoening en herskepping gaan, dan het die teologie niks vir die ander wetenskappe te sê nie. Die teologie kan dan geen positiewe bydrae tot die grondslae van lewens-, wêreld- en werklikheidsbeskouing lewer nie. Dit lei slegs tot isolasie van die teologie en sekularisme van die wetenskappe.³⁵

Die teologie moet daarmee rekening hou dat die besondere openbaring histories van aard is. Die openbaringsdade van God is in woorde en beelde, begrippe en idioom, eie aan en bepaal deur daardie tyd, neergeskryf. Die teoloog sal dus in die gebeure van die verlede die betekenis vir die hede moet aflees. Alles waaroor dit in die openbaring gaan, moet ook in die teologie gereflekteer word. Die inhoud van die openbaring bepaal die inhoud van die teologie. Dit gaan in die openbaring oor God, maar ook oor Sy verhouding tot die kosmos. Daarom word letterlik alles in die kosmos by die openbaring betrek, maar dan in 'n vertikale perspektief. So raak die openbaring die hele mens: sy liggaam en siel, sy huwelik en sy arbeid, sy vreugde en sy nood, sy bestaan as enkeling en sy bestaan in die gemeenskap. Die teologie wat met die openbaring besig is en inhoudelik ook deur die openbaring bepaal word, sal nie anders kan as om met hierdie sake besig te wees nie.

3.5 Teologie en die Skrif

Die teologie as wetenskap is met die besondere openbaring, soos dit in die Skrif gevind word, besig. Die teologie neem uit die Skrif, maar handel ook oor die Skrif. Anders gestel: daar mag nie oor die Skrif anders as uit die Skrif gehandel word nie. Die teologie mag nie met 'n ander sleutel na die Bybel gaan om die boodskap sistematies deur te gee as wat die Bybel self gee nie. Om die Skrif te verstaan, moet toegelaat word dat die Skrif self kan spreek - nie in magiese woorde of krag nie, maar God self wat deur die Skrif die mens aanspreek. Daarom het die Skrif 'n objek en 'n subjek-aspek, en sal die teologie steeds by die subjek-aspek moet begin as hy die objek van sy studie reg wil begryp.³⁶

3.5.1 Teologie en inspirasie

Wanneer van die Skrif gesê word dat dit deur God ingegee is en daardeur 'n verband gelê word tussen die stem van God en die Skrif, word daarin die allerdiepste geheim van die Skrif aangedui, naamlik dat dit direk van God afkomstig is. In die vaslegging van die Skrif was God nie alleen werksaam nie, maar het van mense gebruik

gemaak. In die teologie moet ook oor die feit van die inspirasie besin word. Die Heilige Gees het deur Sy impuls, die intellektuele- en bewussynslewe van die Bybelskrywers binnegedring en hulle wil in beweging gebring, en hulle tot skrywe aangedryf. Hulle het oor die sake wat die Heilige Gees in hulle harte gelê het, geskrywe. Inspirasie beteken nie die bring van nuwe openbaring nie, maar om die openbaring wat eenmalig plaasgevind het, die gestalte van die Skrif te laat aanneem en deur hierdie Skrif is die openbaring van God by die mens teenwoordig. Die Bybelskrywers is gelei in die sake wat hulle self waargeneem het asook in die raadpleging van die bronne, in die selektering en interpretering van die feite, sodat hulle dit juis in dié besondere woorde geformuleer het. Die produk van die Bybelskrywers is die produk van die arbeid van die Heilige Gees. Die feit van die inspirasie van die Skrif beteken vir die teologie dat hy in die Skrif sy gesagvolle bron het van waaruit hy wetenskap mag en kan bedrywe.³⁷

Die inspirasie van die Skrif is nie oordraagbaar nie. Wanneer die teologie met die Woord van God besig is, mag die gelowige teoloog wel reken op die verliggende werking van die Heilige Gees, maar as onfeilbaar mag dit nooit beskou word nie. Die Bybelskrywers alleen het aan die inspirasie deel, die teoloë het aan die illuminasie van die Gees deel. Daarom staan die Bybelskrywers aan die kant van die Woord en die teoloë aan die kant van die antwoord. Die Bybelskrywers is nie teoloë nie, en die teoloë uiteraard ook nie Bybelskrywers nie. Om dus van die teologie van Paulus of Petrus te praat, is saaklik nie korrek nie. Teologie is nie 'n openbaringswetenskap nie, en ook nie 'n geteopneusteerde wetenskap nie, maar onder alle omstandighede gebrekkige mensewerk, en staan daarom onder die oordeel van God.³⁸

3.5.2 Die historiese gesitueerdheid van die Skrif

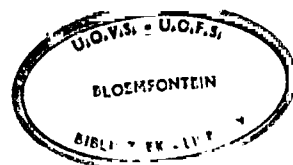
Die historiese gesitueerdheid van die Bybelskrywers beteken dat hulle nooit van die wêreld waarin hulle gelewe het, losgemaak mag word nie. In daardie wêreld is hulle deur God aangespreek en in die idioom van daardie wêreld het hulle gedink. Met hulle beperkte

menslike sintuie het hulle die wêreld rondom hulle en bo hulle verken en tot bepaalde beskouinge aangaande die wêreld gekom. Die inspirasie waaraan die Bybelskrywers deel gekry het, het hulle nie bo hulle tyd en bo hulle vermoë uit, insae gegee in die wese van dinge nie, maar wel in die verhouding van dinge tot God. Die Godsopenbaring in die Skrif het nie tot ons gekom as 'n tydlose of ewige waarheid wat as 'n idee of sisteem van denke los van die tyd staan nie. Die boodskap van heil het van God in die geskiedenis, midde in en gerig op die praktyk van hul lewe, tot mense en deur mense gekom. Daarom is dit van die allergrootste belang dat die teologie die wêreld van die Skrif sal verstaan: die tyd van sy ontstaan, die omstandighede waaronder die mense van daardie tyd gelewe het en die idioom waarin hulle gedink en geskrywe het, sal begryp. Nie alleen hulle eie historiese bepaaldheid is van die allergrootste belang nie, ook die wyse waarop die Bybelskrywers die historiese stof gehanteer het in die opskrifstelling van die openbaring van God, is vir die teologie van beslissende betekenis. Dit het vir die skrywers nie om 'n totaalbeeld van die gebeure gegaan nie, maar om die handelende God in die gebeure. Met die oog hierop het hulle hul feite geselekteer, geïnterpreteer en gekombineer.³⁹

Die teologie, wat die historiese berigging in die Skrif benader met en meet aan die moderne wetenskaplike verfynde metode van kousaal-bepaalde, chronologies-geordende objektiewe geskiedskrywing, sal in die Bybel talle oorsake tot aanstoot vind, en ernstige bedenkinge ontwikkel met betrekking tot die betroubaarheid van die Bybel as bron vir die wetenskap.⁴⁰

3.5.3 Geen aanvulling tot die Skrif

Die teologie mag nie objektiewe aanvulling van die Skrif duld nie. Kerklike bepalinge en besluite wat in die loop van die eeue geneem is, en wat bedoel was om die Skrif te verklaar en aan te vul, het dan ook in die gestalte van 'n tradisie 'n besondere betekenis by die Rooms Katolieke ontvang. Daar is egter nie 'n selfstandige bron van openbaring naas die Bybel nie en kan daarom nie, behalwe krities, 'n objek van die teologie wees nie. Net so kan ook die subjektiewe



aanvulling van die kant van die mistieke spiritualistiese rigting ook nie aanvaar word nie. Volgens hierdie rigting glo hulle, dat op grond van interne verligting deur die Heilige Gees die waarhede van die Skrif nie net verstaan en begryp word nie, maar ook aangevul en uitgebrei word. Die Bybelgetroue teologie mag nie in hierdie subjektiewe spiritualistiese weg opgaan nie. Dit druis nie alleen teen die wese van die Skrif in nie, naamlik dat dit die openbaring van die drie-enige God is nie, maar dit is ook strydig met die uitdruklike woord van Christus: Die Gees sal nie uit Homself spreek nie, maar alles wat Hy uit Christus neem (Joh. 16:13,14).⁴¹

3.6 Teologie en Tydgees

3.6.1 Teologie nie tydloos nie

Teologie is die wetenskaplike en die deur die tyd bepaalde antwoord op die openbaring van God. Die teologie kan nie los ván of bó die tyd en die tydgees geplaas word nie. Die feit dat dit in die teologie inderdaad om 'n evangelie gaan wat Johannes as 'n ewige evangelie gekwalifiseer het (Open. 14:6), maak van die teologie nog geen tydlose saak, sonder enige aansluiting by en verbinding met die denke van sy tyd nie. Tussen teologie en tydgees is daar inderdaad 'n band. Teologie is altyd *teologie van sy tyd* en ook *teologie vir sy tyd*.⁴²

3.6.2 Teologie altyd 'n teologie van sy tyd

Dat teologie altyd 'n teologie van sy tyd is, is gegrond in die feit dat dit in die teologie om die antwoord van 'n mens gaan. Elke mens is 'n histories-gesitueerde wese, en kan nie anders as om dienooreenkomstig op te tree en te handel nie. Ook die teoloog is histories gebonde, omdat hy in 'n bepaalde kerklik-teologiese en algemeen-kulturele denkatradisie staan. Hy werk onder die invloed van allerlei soorte kontemporêre denke van die filosofie, sosiologie en psigologie en sal daarom sy goedkeuring of afkeuring teen die denke van sy tyd moet uitspreek.⁴³

Die teologie word nie net deur die tydgees beïnvloed nie; die teologie is mede-verantwoordelik vir die karakter van die tydgees. Die tydgees kan nie los van die teologiese strominge verstaan word nie. Die taak van die teologie om die kennis van die geloof in die bewussyn van die mens in te dra, het 'n onberekenbare groot invloed op alle geestesaktiwiteite van die mens.⁴⁴

3.6.3 Teologie moet altyd 'n teologie vir sy tyd wees

Teologie is egter ook 'n teologie vir sy tyd. Elke historiese periode het sy eie besondere probleme en gevolglik ook sy eie eise wat dit aan die teologie stel. Die mens van 'n bepaalde tyd is die adres van die teologie. Die teologie van ons tyd moet die moderne mens van die twintigste eeu wat fundamenteel deur die magte van die wetenskap, tegniek en organisasie beïnvloed is, aanspreek. Die teologie moet in die omvattendste sin eietyds wees. Dit moet die ewige evangelie nie in teenstellende begrippe bring nie, want die ewige moet juis in die tyd belewe word. Die teoloog moet in die veranderende wêreld die onveranderbare evangelie voortdurend vanuit die kontemporêre situasie bekyk. Teologie as wetenskap, is nie iets wat vooraf vervaardig kan word om dan later met 'n sekere situasie in die wêreld in verband gebring te word nie; nee, teologie wil vanuit die konkrete situasie sistematies-wetenskaplik antwoord gee op Gods Woord.⁴⁵

'n Teologie vir sy tyd loop natuurlik die risiko dat dit die suigkrag van die tydgees nie kan weerstaan nie en sô daarin opgaan dat die teologie sy Christelike identiteit verloor, deurdat die een Bybelse waarheid na die ander in die proses van aanpassing prys gegee word. Die ideaal van eietydsheid, van begryplikheid en toeganklikheid, van openheid vir en kommunikasie met die mens van 'n bepaalde tyd, kan so ver gevoer word, dat die tydgees uiteindelik die beslissende maatstaf vir die teologie en desnoods van die openbaring self word. Dan is dit nie meer God wat in Sy Woord vir die mens voorskryf wat hy moet dink nie, maar ten diepste die mens wat vir God voorskryf. Van die gesag waarmee die Woord van God oor die mens beskik, is hier dan geen sprake meer nie. 'n Teologie wat hierdie weg volg, kan met reg van modernisme beskuldig word, met ander woorde 'n teologie wat voor die kontemporêre strominge gekapituleer en wat die konserwatief-historiese tradisie verwerp het.⁴⁶

Van die teoloog word verwag dat hy ook soos Paulus sal optree, wat met die Grieke op hulle eie geestelike vlak oor Jesus Christus gespreek het. Hulle het met hulle metafisiese vrae oor die diepste verborgenhede van dinge die oorsprong van dinge probeer soek. Paulus het hulle daarop gewys dat die Oorsprong nie met die verstand ontdek kan word nie, maar dat Hy na die mens kom. So het Paulus ook aan die Jode wat weer met die wet, dit wil sê met die menslike prestasie van werke geworstel het, getoon dat wat hulle meen nog vervul moet word, alreeds deur Jesus Christus vervul is. Paulus was dus 'n 'moderne teoloog' wat die Griek en Jood, die mense van sy tyd, elkeen op hulle eie vlak van denke ontmoet het, maar sonder om hulle as norm te neem, die boodskap so ingeklee het dat hulle dit kon verstaan.⁴⁷

Die teologie moet modern wees, maar nie modernisties nie, dit wil sê wat slegs aanvaar wat pas en verwerp wat nie pas nie, want anders word die gestalte van Jesus op so 'n gruwelike wyse verwring, dat Hy ook 'n stille dood sterf. Dit het al op verskillende wyses gebeur, soos in die Verligting toe Hy die Man van die Rede was; in die Idealisme was hy weer die Man met die Idee en in die Teologie van die Revolusie die groot Revolusionêr. Hierdie Christus is nie die Christus van die Bybel nie, maar 'n selfgefabriseerde Christus.⁴⁸

Die ingrypende veranderinge wat gedurig plaasvind, mag die teoloog en die teologie nie ongemerk laat verbygaan nie. Die uitdaging van die tyd met sy nuwe probleme moet vanuit die Skrif en in gehoorsaamheid aan die Skrif belig word. Vernuwung beteken verandering, maar die verandering waaraan die teologie voortdurend deel moet hê, mag nooit wesensverandering meebring nie. Die verandering mag nie as gevolg van die wegbeweeg van die openbaringswaarhede plaasvind nie.⁴⁹

3.7 Samevatting

Teologie as wetenskap is iets anders as die wesenlike Godskennis self. Dit is 'n intellektuele aktiwiteit wat die Godskennis dien en hopelik deur verheldering tot die verdieping daarvan kan lei. Die Godskennis self is 'n eksistensiële saak, 'n verhouding tot God, gemeenskap met God deur die Heilige Gees, die ewige lewe self (Joh. 17:3). Die intellektuele omgang met die Woord van God

wat ons teologie noem, is nog nie op sigself kennis van God in die volle Bybelse sin van die woord nie. Daar is so iets soos teologie wat niks anders is as intellektuele spel nie. Daar is ook so iets soos 'n teologie wat groot saaklike kennis van die Bybel kan hê, sonder dat dit kennis van God in die Bybelse sin is. Daar is selfs so iets soos 'n valse teologie. Daarom is dit beter dat die term teologie, ondanks die grondbetekenis van die woord, liever nie gelyk gestel moet word aan die kennis van God nie, maar dit moet verstaan word as intellektuele kennis van die Woord van God soos dit in die Heilige Skrif aan ons gegee is.

God kan nie die objek van die teologiese wetenskap genoem word nie. Die teologie as wetenskap kan hoogstens 'n rol speel by die verdieping van die kennis van God. 'n Mens kan God ken as jy Hom liefhet, Hom vertrou, Hom prys en loof, met Hom wandel en jou verlustig in sy Woord en beloftes. Maar jy kan God nie wetenskaplik bestudeer nie. Wat jy wel wetenskaplik kan bestudeer, is die geskrewe woordopenbaring en alles wat daarmee saamhang. Dit is dan ook die enigste egte objek van die teologiese wetenskap.

Die grense vir die teologie baken die terrein vir die teologie as wetenskap af. Die belangrikste grens is dat die teologie aan die Woord van God gebonde is. Sodra die teologie hom van die Woord losmaak, dan is dit nie meer teologie nie, want dan word dit ideologie.

Die teologie hou hom met die besondere openbaring van God, soos dit in die Skrif opgeteken is, besig. Die Skrif is deur die Heilige Gees ingegee en is eenmalig. Die teologie kan dus geen nuwe openbaring bring nie, maar kan slegs weergee wat reeds openbaar is. Die Bybel-skrywers het inspirasie van die Gees ontvang; die teoloog kan alleen op illuminasie van die Gees wag.

Die Woord van God het die mens binne 'n bepaalde historiese konteks aangespreek, daarom is dit van die allergrootste belang dat die teologie die wêreld van die Skrif sal verstaan en die omstandighede waaronder die mense gelewe het. Die teologie sal daarom 'n teologie van sy tyd wees, dit wil sê vanuit 'n bepaalde historiese agtergrond,

wat deur politieke, sosiologiese en filosofiese denke beïnvloed word. Die teologie moet egter ook 'n teologie vir sy tyd wees, dit wil sê dit sal die mens van 'n bepaalde tyd aanspreek vanuit die Woord van God sonder om deur die tydgees oorrompel te word.

3.8 VERWYSINGS

- 1 Eybers, I.H., Die Ou-Testamentiese Wetenskap,
in Inleiding in die teologie, p. 68
 - 2 Deist, F.E., Historiese Heuristiek, Teologiese
Hermeneutiek en Skrifgesag, p. 1
 - 3 Francke, J., De Jongste Theologie, p. 10
 - 4 Heyns, J.A., Op weg met die teologie, p.127
 - 5 Jonker, W.D., Wat is teologie?, in
Woord en wetenskap, p. 32
 - 6 Ibid., p. 32
 - 7 Feenstra, Y., Godgeleerdheid, in
Christelike Encyclopedie. Volume 3, p.249
 - 8 Jonker, W.D., op. cit., p. 33
 - 9 Heyns, J.A., op. cit., p.128
 - 10 Ibid., p.130
 - 11 Ibid., p.131
- Vgl. Malan, C.J., Kerk en teologie, in In die
Skriflig, jaargang 11, no. 42, Junie 1977, p. 6,7
- Hy wys ook daarop dat die teologie nie alleen
seggenskap het om die lig van die Skrif te versprei
nie, maar dit moet doen saam met die Christelike
wetenskap. Die teologie het ook geen monopolie op
die korrekte interpretasie van die Skrif nie -
alle wetenskappe het toegang tot die Bybel en moet
dan ook hulle wetenskap in die lig van Gods Woord
bestudeer. Sodra die teologie oor alle wetenskappe
wil heers, word dit paternalisties.
- 12 Heyns, J.A., op. cit., pp. 131-133
 - 13 Francke, J., op. cit., p. 10

- Vgl. Helberg, J.L., Openbaringsgeskiedenis van die O.T.
Vol. I, waarin hy daarop wys dat *teologie* die p. 11
algemeen gebruikte term vir die vrug van menslike
deurdenking van die openbaring van God is. Die
Bybelskrywers het nie die denke weergegee nie, maar
dit wat aan hulle geopenbaar is. Die profete se
aanklag teen die valse profete was juis dat hulle
hul eie gedagtes gebring het in plaas van die
openbaring wat God gee.
- 14 Francke, J., op. cit., p. 11
Vgl. Malan, C.J., Kerk en Teologie, in In die Skriflig,
Jaargang 11, no. 42, Junie 1977, (waarin hy 'n p. 5
opsomming gee van W.D. Jonker se referaat by die
G.E.S. (1977)). Daarin word die neo-Protestantse
teologie: "as die studie van die mens se geloof of
godsdienstige ervaring en aktiwiteit" beskrywe. Die
fokus is nie op God en sy openbaring nie, maar op
die mens en sy geloof. Die gevolg daarvan is dat
onder sterk druk van die empirisme, idealisme en
positivisme die Neo-Protestantisme die Openbaring
van God as objek van die teologie vervang het met
die geloof of religieuse ervaring van die mens.
Hierdie uitgangspunt kan aanleiding tot baie moont-
likhede gee: teologie kan as neutrale wetenskap
beskou word; dit kan 'n vorm van antropologie word,
soos by Bultmann; dit kan 'n marxisties-georiënteerde
teorie van praktiese toepassing word soos by die
teologie van die revolusie.
- 15 Heyns, J.A., op. cit., pp. 134,135
- 16 Ibid., pp. 136,137
- 17 Ibid., p.139
- 18 Feenstra, Y., op. cit., p.249
Vgl. in hierdie verband ook Douma, J.,
Oriëntasie in de Theologie, p. 12
- 19 Heyns, J.A., op. cit., pp. 140,141
- 20 Ibid., p.141

- Vgl. ook Douma, J., Oriëntasie in de Theologie, p. 18
- 21 Vgl. Malan, C.J., op. cit., In die opsomming van p. 7
F.H. Klooster se referaat by die G.E.S., wys hy
daarop dat die konfessie verskil van die teologie.
Teoloë en die teologie het grootliks gehelp om die
konfessie op te stel, maar die formulerings bly
konfessies en word nie teologie nie. Die konfessie
reflekteer die teologie maar is nie teologie nie.
- 22 Heyns, J.A., op. cit., pp. 142,143
- 23 Ibid., pp. 146,147
- 24 Ibid., pp. 148,149
- 25 Ibid., p.150
Vgl. Van Rooy, D.J., Bybel en wetenskap, in Koers
in die krisis. Hy ken ook nog aan die teologie p.291
die ereplek onder die wetenskappe toe en beskou God
as die objek van die teologie. Die Bybel beskou hy
as die vernaamste bron vir die Christelike teoloog.
- 26 Jonker, W.D., op. cit., p. 39
- 27 Heyns, J.A., op. cit., p.150
- 28 Jonker, W.D., op. cit., p. 40
- 29 Douma, J., Orientasie in de Theologie, p.12,13
Vgl. ook Heyns, J.A., Op weg met die teologie, p.151
- 30 Heyns, J.A., op. cit., pp. 151,152
- 31 Ibid., p.153
- 32 Feenstra, J.G., Leer en lewe, Artikel 2 van die p. 1
Nederlandse Geloofsbelydenis noem die twee middele
waardeur God Homself aan die mens openbaar: ten
eerste die skepping, onderhouding en regering van
die hele wêreld. Ten tweede maak Hy Homself aan
ons nog duideliker en meer volkome bekend deur
Sy heilige en Goddelike Woord ...
- 33 Heyns, J.A., op. cit., p.154

- Vgl. Feenstra, J.G., op. cit., waar hy daarop wys p. 4
 dat daar nie twee bronne is waardeur God Hom open-
 baar nie, maar twee middele. Calvin het reeds gesê
 dat ons eers die bril van Gods Woord moet opsit om
 te kan sien dat God Hom openbaar in die skepping,
 onderhouding en regering van die hele wêreld.
- 34 Heyns, J.A., op. cit., pp. 155-157
- 35 Ibid., pp. 157,158
 Vgl. Malan, C.J., op. cit. Hy haal Klooster aan p. 7
 wat die volgende onderskeiding maak ten opsigte van
 die veld van ondersoek na die teologie.
1. "Volgens die Gereformeerde teologie is die
 Heilige Skrif die veld van ondersoek.
 2. Volgens die Rooms-Katolieke teologie is die
 Heilige Skrif plus tradisie die veld van ondersoek.
 3. Volgens die liberale teologie is die religieuse
 ondervinding die veld van ondersoek."
- 36 Heyns, J.A., op. cit., p.164
- 37 Ibid., p. 165-167
- 38 Ibid., pp. 171-172
 Vgl. ook Feenstra, J.G., op. cit., waar hy op die p. 15
 foutiewe benadering van die dualistiese opvatting
 oor die Skrifinspirasie wys. Inspirasie staan dan
 op een lyn met die illuminasie. Inspirasie is dan
 eenvoudig verligting van die verstand, sodat daar
 net 'n graadverskil is tussen die Bybelskrywer en
 die gewone gelowiges. Die heilige mense is deur
 die Heilige Gees *gedrywe* (2 Petrus 1:21) en Gods
 kinders word deur die Heilige gees gelei. Die
 heilige Skrywers het die bron aangehoor (inspirasie)
 en die gelowiges put uit hierdie bron (illuminasie).
- 39 Heyns, J.A., op. cit., p. 173-174
- 40 Ibid., p.174
- 41 Ibid., pp. 177,178

- 42 Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 8
- 43 Heyns, J.A., Op weg met die teologie, p. 219
- 44 Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 9
- 45 Heyns, J.A., op. cit., p. 219,220
- 46 Heyns, J.A., Lewende Christendom, p. 2-5
- 47 Heyns, J.A., Op weg met die teologie, p. 222
- 48 Ibid., p. 223
- 49 Ibid., p. 226,227

4. DIE RELIGIEUS-HUMANISTIESE ONDERBOU VAN DIE REVOLUSIE

In hierdie hoofstuk wil ons die religieus-humanistiese onderbou van die revolusie bespreek. Die religieuse: deur te wys op die religie - dit wat die mens uit die aard van sy skepping aan God verbind; en die humanistiese: uit die sondeval, wat ook die eerste revolusionêre daad van die mens was. As gevolg van die sondeval en die erfsonde wat die mens aankleef, het hy steeds dieper in die sonde weggesink en derhalwe ook al meer teenoor God in opstand gekom, totdat hy homself geheel en al van God los gemaak het, soos wat ons dit in die ateïstiese sekularisme vind.

4.1 Religie

Van Riessen bring religie in verband met vertroue, wat hy as die grond van die religieuse sekerheid beskou. "Het verstaan van dit vertrouen en het plaatsen van zijn laatste zekerheid brengt de mens op het terrein van het religie." Wat die betekenis van die woord *religie* is, wil hy as "in acht nemen, ontzag hebben, verzamelen, kiezen en terugverbinden" verklaar. Hy gee voorkeur aan terugverbinding, daarom verklaar hy religie as die "terugverbinding van de mens met zijn oorsprong, met God, die de oorsprong van alles is."¹

Religie is nie iets wat maar vanself in die hart van die mens ontstaan nie, maar wat deur God daar gestel is deur die skepping. Dit is daardie band wat God tussen Homself en die mens gelê het, wat dit vir die mens noodsaaklik maak om op God te vertrou. Hierdie vertroue word gesterk deur die Woord van God, waarin Hy Homself aan die mens openbaar en die weg terug na Hom bekend maak.

Van Dijk wys daarop dat die religie nie soos die moderne teologie glo, in uiterlike strukture gesetel is nie, want: "De religie zetelt niet in een van de facetten van de mens; ... Zij zetelt in het hart. De christen weet dat de religie niet verklaard kan worden uit sociale omstandigheden. Zij zetelt in het hart, in het centrum van zijn bestaan en beheerst van daaruit heel het leven, ook het politiek en sociale leven."²

Die begrip *religie* kom nie in die Bybel voor nie. Cicero verklaar dit vanuit *religere* en definieer religie as vrees teenoor 'n godheid. Lactantius lei die woord religie af van *religare* en verstaan daar- onder die band waarmee die mens aan God verbind word. "Augustinus bracht *religio* in verband met *re-eligere* om aan te duiden, dat in de religie de mens voor God kiest, die hij door zonde heeft verloren."³

Aangesien hier sprake is van die mens wat kies, moet dit egter goed verstaan word dat dit nie 'n outonome keuse veronderstel nie. God het die mens geskape en 'n verbond met hom gesluit, waardeur Hy die mens onderhou sodat hy Hom in gehoorsaamheid kan dien. In hierdie verbond kom die sentrale eis van God, dat die mens Hom moet liefhê. Deur die liefde word die mens dus aan God verbind. Dit is die religie van God se kant gesien.

Die religie van die mens se kant in die verhouding tot God openbaar hom in die geloofsverkeer. "Hij kan over de 'brug' omgaan met God. Zijn religie is, dat hij binnen het verbond met heel zijn hart amen zegt op deze band. Dat moet hem motiveren tot de dienst van God in heel het leven."⁴ Hierdie geloofsverkeer kom na vore in die antwoord wat die mens gee, namens die skepping waaroor hy moet regeer. Die mens alleen het die vermoë en die verantwoordelikheid om te antwoord, en God is die adres van die antwoord.

Die religie is 'n geestesgesteldheid wat op die hart van die mens in totaliteit beslag lê. Die hart het in hierdie verband nie net die betekenis van 'n fisiese orgaan nie, maar dui die diepste wese, die totaliteit van die mens aan. Die betekenis van die Hebreeuse woord *leb* of *lebab* wat in Afrikaans met *hart* vertaal word, is nie seker nie, maar dit word gebruik om die sentrum van dinge aan te dui.

"It was essentially the whole man, with all his attributes, physical, intellectual, and psychological, of which the Hebrew thought and spoke, and the heart was conceived of as the governing centre for all of these. It is the heart which makes a man, or a beast, what he is and governs all his actions. (Spr: 4:23) Character, personal- ity, will, mind are modern terms which all reflect something of the meaning of 'heart' in its Biblical usage."⁵

Vriezen verklaar die betekenis van hart *leb* soos volg:

"het hart (*leb*) is het innerlijke wezen van een mens, waarvan zijn wil en handelen uitgaat; het kan ook : verstand beteken." ⁶

Religie is 'n omvattende begrip: die oorgawe van die hart van die mens aan 'n god, wat dan die mens se bestaan en handeling op alle terreine op die ware God of 'n afgod rig. Dit is die innerlike tendens van die menslike selfheid om hom te rig op die ware of vermeende oorsprong van alle dinge. ⁷

Daar moet veral gelet word op die plek wat die Here aan die hart van die mens toeken. In Spreuke 4:23 lees ons: "Bewaak jou hart meer as alles wat bewaar moet word, want daaruit is die oorsprong van die lewe." Uit die Skrif blyk baie duidelik dat die hart die eenheids-wortel van die menslike persoonlikheid is, die knooppunt van alle lewensuitgange. Daarom eis die alwetende God die gehoorsaamheid van die mens se hart, die wedergebore hart. Dit is alleen moontlik deur die plaasvervangende werk van Christus wat die losprys betaal het vir die verlore sondaarshart, sodat die mens met die wedergebore hart die aarde kan onderwerp en beheers tot verheerliking van sy Skepper. Om in Christus ingelyf te word, beteken dat daar in die mens se wedergebore hart 'n geestelike krag aan die werk gesit word wat soos 'n verterende vuur die hele lewe in diens van God laat brand. Strauss en ander Christendekkers noem hierdie geesteskrag die religie. ⁸

Die betekenis van die woord *religie* word soos reeds genoem met binding of verbind in verband gebring. Dit kom veral daarin na vore dat die mens na die beeld en gelykenis van God geskape is (Genesis 1:26) en dat hy sy opdrag van God ontvang het om oor die aarde te heers (Gen. 1:28). Deur God se besondere skeppingsbesluit en handeling, is die mens onlosmaaklik aan God verbind. Die mens is 'n spieëlbeeld of skadubeeld van God. Daarmee word twee teenoorgestelde wesenseienskappe van die mens uitgedruk. Daar is aan die een kant 'n wesensverskil tussen die mens en God. Die mens is net so min God of goddelik as wat die beeld van iemand daardie persoon self is, of iets van sy wesenseienskappe besit. Terselfdertyd is die mens vir sy bestaan geheel en al van God afhanklik. Hy kan net so min selfstandig bestaan as 'n skaduwee. ⁹

Kline vat die verhouding tussen God en die mens soos volg saam in sy uitleg van Genesis 1:26: "Men are personal-religious creatures involved in responsible, historical relationship to God. This divine image is neither losable nor reducible, but its ethical direction is reversible. It assumes its proper form of course, in conformity to God's holy will."¹⁰

In God se spreke met die mens, bly God altyd soewereïen en die mens ondergeskik. So gee God byvoorbeeld aan die mens die opdrag om oor die aarde te heers. Deur dié opdrag maak God die mens aan Hom verantwoordelik; die mens mag nie outonoom in homself optree nie, want God stel byvoorbeeld 'n perk op die mens, deur hom te verbied om van sekere bome in die tuin te eet.¹¹

"Dit is duidelik dat by die uitdrukking 'die Beeld van God' gedink word aan 'n heel besondere verhouding van woord en antwoord, van liefde en wederliefde, waarin die mens tot God staan."¹²

Hierdie verhouding is 'n religieuse verhouding. Die mens moet God dien: vrywillig, met volle oorgawe, in geloof en met 'n besef van totale afhanklikheid.

Die mens is dus weens die besondere skeppingswerkzaamheid van God, volkome toegerus vir die heersersamp waartoe God hom geskep het. Dit is ook vir die mens bestem om daardie heersersamp ewig te beklee in gehoorsaamheid aan God.

4.2 Die sonde bring afval en verset teen God

4.2.1 Die sondeval self as opstand teen God

Die mens wat as kroon van God se skepping geskape is en as heerser oor die skepping aangestel is, maar in onderdanigheid aan God, het hom laat verlei om die onderdanigheid te verwerp.¹³

Dit het nie by die mens self opgekom om te wil sondig nie, maar hy is deur die duiwel daartoe verlei. Dit neem egter nie die mens se verantwoordelikheid weg nie.

Vriesen beskryf die verhouding tussen God en die mens voor die sondeval met "volkomen vrede, volkomen harmonie en kinderlijke aanhanke-
lijkheid, ... beter weer te geven als staat van onschuld, religieus
gezegd: als het leven in zuivere kindschapsverhouding tot God."
Hy beskryf die sonde as "de wil tot eigenmachtigheid van de mens,
dat is de wil om zicht uit de kindschapsverhouding met God, uit de
ware onschuld, los te maken."¹⁴

Die sondeval soos in Genesis 3 beskrywe, is in dié opsig duidelik
dat dit nie 'n toestand is waarvan die mens die ongelukkige slagoffer
was nie; dit was ook nie iets materieels, dit wil sê iets wat die
mens 'ingekry' het deur van die verbode boom te eet nie. Ook is die
mens nie deur die sonde 'aangesteek' soos deur 'n aansteeklike siekte
nie. Die eet van die boom was die deurvoering van 'n beslissing om
anders te doen as wat God beveel het.¹⁵

Hier is reeds die eerste teken van revolusionêre handeling van die
mens. Die mens was nie tevrede met die bestaande orde soos God dit
gestel het nie, naamlik dié van Skepper en skepsel-verhouding nie,
maar begeer om soos God te wees. Die mens wil nie net beelddraer
van God wees nie; hy wil soos God self, dit wil sê outonoom wees.
Hy wil nie meer die beslissing van God aanvaar nie, want hy wil
self beslis. Hy wil nie die gebod van God gehoorsaam nie, maar
wil sy eie wetgewer wees.

Dit is nie maar net 'n geval van opstand van die mens teen God nie,
want die mens wil sentraal staan. Dit is 'n geval van: uit die
mens, deur die mens en tot die mens, is alle dinge en dit is wat
humanisme in wese is. "So verstaan, het die humanisme al lankal
sy verskyning op die wêreld gemaak. Eintlik al in die paradys waar
die eerste mens geweier het om hom aan die gesag van God te onderwerp,
omdat hy self wou besluit."¹⁶

Die sonde van die mens het deurgewerk via die hele menslike geslag,
wat 'n verwoestende uitwerking op die hele nageslag gehad het. Die
harmonie in die menslike gemeenskap is heeltemal versteur. Kaïn
kom in opstand teen sy broer en slaan hom dood. Selfs na die moord

op Abel volhard Kaïn in sy liefdeloosheid en selfsug. Die menslike samelewing sou voortaan gekenmerk word deur verskeurdheid en onderlinge stryd. Soos kanker die menslike liggaam verteer, so vernietig die sonde die menslike lewe."¹⁷

4.2.2 Verdere voorbeelde van opstand in die Ou Testament

4.2.2.1 Kaïn

Voorbeelde uit die Ou Testament waar die gees van die revolusionêre humanisme reeds deurskemer, word aangetref in die geskiedenis van Kaïn. Hy noem sy seun, asook die stad wat hy bou, Henog. In die seun en die stad is dieselfde gedagte beliggaam: selfhandhawing. In die geslag van Kaïn ontluik die kultuur, maar hierdie eerste kultuurstigters streef daarna om hulle van God los te maak. Die strewe van Lameg en sy seuns was selfsugtig, want dit het om eie roem gegaan.¹⁸

4.2.2.2 Toringbou van Babel

Du Plessis sien die toringbou van Babel (Gen. 11) as 'n eenheidstrewe tot 'n magtige kultuurprestasie waarin die mens homself teenoor God, in sy kultuur wou handhaaf. So 'n revolusionêre emansipering van die mensheid en selfhandhawing, moes uiteindelik op anargie, nihilisme en die ondergang van die mensheid uitloop. Die emansipering weg van God, lei tot 'n verslawing aan die gemeenskap en aan die natuur.¹⁹

4.2.2.3 Psalm 14 en 53

In Psalms 14 en 53 word na die 'dwaas' verwys, wat nie alleen onverstandig nie, maar ook goddeloos en misdadig beteken.²⁰

Die dwaas kan ook op ateïsme dui. "Fools have always said there is no God. What is described, is more largely practical atheism rather than theoretical atheism. Atheism bears its proper fruit in rotten conduct."²¹

Ook Spurgeon meen dat 'dwaas' hier op ateïsme dui. Die neiging van die dwaas is om die bestaan van God te ontken. "To say there is no God, is to belief the plainest evidence, which is obstinacy; to oppose the common consent of mankind, which is stupidity; to stifle consciousness, which is madness."²²

Die dwaas spreek 'in sy hart' - die sentrum van die religie - wat dui op die totale verdorwenheid van die dwaas. Dit is uit die Psalms duidelik dat die mens hier op eie krag steun en na eie goeddunke handel, asof daar geen God is wat sal ingryp nie. Hier is die humanistiese trekke baie duidelik.

4.2.3 Voorbeelde van afval van en verset teen God uit die Nuwe Testament

Hierby sou 'n mens uitvoerig kon stilstaan, maar ons wys net op enkele pregnante voorbeelde.

4.2.3.1 Romeine 3

In die Nuwe Testament word daar duidelik na humanistiese tendense verwys. In Romeine 3 : 10 - 20 beklemtoon Paulus dat alle mense sondaars is. Hier maak hy van die woorde in Psalm 14 : 1 - 3 en Psalm 53 : 2 - 4 gebruik om sy saak te stel. Daar is niemand verstandig nie; niemand wat God soek nie. Almal het afgewyk, dit wil sê Gods weg verlaat. Almal het ontaard - niemand doen wat werklik goed en nuttig is voor God en tot heil van die mens nie. Die hele lewe is sinneloos, dit wil sê nihilisties. Deur die gebruik van aanhalings uit die Ou Testament, wat dáár bedoel is om die dwaas te beskrywe, wil Paulus die goddelose mensheid in sy geheel skilder. Die mens het hom losgemaak van God, maar ook sy rug op sy medemens gekeer (Rom. 3 : 13 - 17). Hier is duidelike revolusionêre tekens teenwoordig.²³

4.2.3.2 II Petrus 2 en Judas

II Petrus 2 en Judas vers 4 - 18, toon 'n sterk ooreenkoms. Hier word daar teen die valse leraars gewaarsku wat hulleself vernietig deur hulle ontkenning van die bestaan van Jesus Christus en dat hulle ook

ander weglok van die ware geloof in Hom. Verder probeer hulle ook materiële wins behaal uit hulle valse leringe. Petrus toon met die verwysing na Noag en die gebeure by Sodom en Gomorra hoe God se oordeel seker en volledig is oor dié wat Hom verlaat het. Die valse leraars toon ook tekens van afval van en verset teen God - die vryheid wat die valse leraars hulself toeëien, in die waan van hulle outonome, sogenaamde eie openbaring. In die verklaring van 2 Petrus 2 : 10 wys Wheaton daarop dat hulle so besig is met hulself as individue, dat hulle nie tyd vir hul naaste het nie.²⁴

Die losbandige en uitspattige lewe van die dwaalleraars, word nie net in die nag nie, maar ook in die dag bedrywe. Daarmee het hulle die toppunt van afskuwelikhede bereik sodat hulle 'skandvlekke en smette' genoem word wat alles bevlek en besmet waarmee hulle in aanraking kom. Deur die geskiedenis van Bileam aan te haal, wil Petrus sê dat die dwaalleraars minder insig het as die esel wat vir Bileam betig het.²⁵

4.2.3.3 Die Antichris

In II Thessalonicense 2 en in Openbaring 13 kom die beeld van die antichristelike karakter van die wêreld na vore. Hier kry ons die toppunt van die humanistiese mens, wat die plek van Christus wil inneem. Die Antichris self kom om die plek van God in te neem, soos II Thessalonicense 2:4 dit stel: "die teenstander wat hom verhef bo al wat God genoem word of voorwerp van aanbidding is, sodat hy in die tempel van God as God sit en voorgee dat hy God is." So word God se gesag radikaal ontken.²⁶

Dit is die hoogtepunt van die revolusionêre humanisme in sy teenstand teen God. Die ateïstiese sekularisme sal dan ook sy hoogtepunt bereik wanneer hulle trag om op diktatoriale wyse alle tekens van die ware Christelike godsdiens uit te wis (Open. 13:7). Die daad van opstand en afval, wat reeds in die paradys begin het, loop soos 'n droewige verhaal deur die hele Skrif. Hierdie pynlike geskiedenis van brutale opstand of van subtiele selfverheerliking en mensevergoding, bereik sy hoogtepunt met die koms van die Antichris, wat die opperste humanis en revolusionêre figuur sal wees.

4.3 Humanisme

4.3.1 Inleiding

In die woord *humanisme* vind ons die Latynse woord *humanum*, wat die *menslike* beteken. Humanisme is 'n lewens- en wêreldbeskouing waarin die mens sentraal staan. Teenoor die Bybelse standpunt van: uit God, deur God en tot God alle dinge, neem die humanisme die standpunt van: uit die mens, deur die mens en tot die mens, alle dinge.²⁷

Humanisme is in die eerste plek 'n 'ideologie' en 'n lewensopenbaring wat, histories gesien, baie oud is en wat in die loop van die geskiedenis van die mensheid steeds sy aanhangers gehad het. Duvenage verbind humanisme met die menslike geskiedenis vanaf die sondeval tot die einde, veral met die verskyning van die Anti-chris. Van die sondeval tot die einde kom dit in 'n verskeidenheid van gestaltes na vore.²⁸

4.3.2 Die Griekse denke oor die mens

Die ou Grieke het aan die begrip *mens* 'n normatiewe betekenis geheg. So byvoorbeeld beweer die Phytagoreërs dat oorlog regverdig is as dit op 'n humane of menslike wyse gevoer word. Om werklik mens te wees, moes die mens hom op 'n menslike wyse gedra. Die Sofiste weer, soek 'n algemene gelykblywende natuur wat 'n essensie is van menswees. Hierdie gelykblywende aard van menswees is vir hulle gedeeltelik die mens se sedelikheid en sy natuurlike menslike drifte. Vanweë hierdie gemeenskaplike faktor by alle mense, beskou die filosowe almal gelyk en mekaar se broers.²⁹

Latere denkers soek die essensie van menswees in die menslike rede. Om menslik te lewe is om redelik te lewe, dit wil sê die mens is geroepe om sy rede of verstand tot volle ontplooiing te bring en daarvolgens te lewe. Eers dan word hy volledig mens. Indien hy volgens sy rede leef, sal hy alles kan verklaar en ook tot die ontdekking kom dat daar geen God is nie.³⁰

4.3.3 Roomse Dualisme

Vanaf die vyfde tot die agste eeu beleef ons die periode van die nabloei van die patristiese filosofie waarin die deurwerking van die neo-platoniese dualisme die klimaat geskep het vir die middeleeuse Skolastiek. Die grondvraag in hierdie periode was die verhouding tussen geloof en die rede. Dit hang saam met die strewe om die geopenbaarde waarheid ook rasioneel te bewys of dan ook aanvaarbaar te maak, maar hierin word dan ook afgedwaal van die konsekwente Christelike denke.³¹

In Thomas Aquinas (1225 - 1274) het die middeleeuse Skolastiek sy hoogtepunt bereik. Hy wou 'n filosofie in die lewe roep wat vir alle mense aanneemlik sou wees, met die gevolg dat daar 'n opsetlike poging was om die Bybel en Aristoteles, dit wil sê Christendom en heidendom met mekaar te versoen. Dit is 'n sintese-filosofie in die mees pregnante sin van die woord. Volgens hom sou die mens met behulp van die outonome-rede, wat bo alle geloofsverdeelldheid verhewe is en by almal op dieselfde wyse funksioneer, 'n streng wetenskaplike kennis van God uit die natuurlike gegewens kon verkry.

Die grondmotief van Thomas se denke was die Roomse idee van natuur en bo-natuur (genade) waarby die Griekse (aristoteliese) motief geïnkorporeer is. God word wel as die eerste oorsaak en einddoel van die skepping erken, maar die skeppingsorde self word verdeel in 'n natuurlike en 'n bo-natuurlike sfeer.³²

Volgens Thomas streef elke mens na die volledige ontplooiing van sy redelike natuur - dit wat hom van plant en dier onderskei. Hierdie natuurlike vervolmaking kom deur die inwerking van die gemeenskap en staat. Die religieuse grondmotief van Thomas eis egter dat bo die *natuurlike onderbou* van die menslike samelewing, 'n oorkoepeling van *bo-natuurlike* karakter geplaas moet word, waardeur die redelike natuur tot die sfeer van *bo-natuurlike* van genade verhef word. Die bo-natuurlike genade vloei na die mens slegs deur middel van die Rooms-Katolieke Kerkinstituut, wat dit deur sy sakramentele genademiddele oordra.³³

4.3.4 Die Middeleeue

Die Middeleeue is gekenmerk deur 'n proses van verstarring deur klerikalisme en feodalisme. Daarteen het die Renaissance in reaksie gekom. Deur die enorme proses van ontwaking, van nuwe ontdekkings en maatskaplike - en struktuurveranderinge en van intellektuele ontwikkeling is die individu losgemaak van al die vroeëre bindinge. Alles is op die ideaal van die outonomie van die persoonlikheid gerig. Kenmerkend van die Renaissance is die strewe na die alsydige ontplooiing van die menslike vermoëns. Deur middel van sy denke en deurvorsende vermoë word die mens weer deurdring van die ware geheime van die lewe. Die menslike rede sou alles beheers en dit sou die eertydse verknegte mens in staat stel om hom vry uit te lewe.³⁴

4.3.5 Die Renaissance

Die humanisme van die Renaissance het uit die klassieke oudheid geput, terwyl die Christelike grondslae al meer verlaat is. Hulle het hul norme vir denke en handeling aan die voor-Christelike antieke kultuur ontleen en verder daarop gebou, met die gevolg dat die humanis die mens sentraal plaas, want hy glo in die waardigheid van die mens-syn. "Die religieuse wortel waaruit hierdie denke ontspruit het, is die humanistiese persoonlikheidsideaal wat ingestem is op die beheersing van die werklikheid - want in volstrekte beheersing van die ganse kosmos kom die soewereine vryheid van die persoonlikheid tot openbaring."³⁵ Hierdie siening vervang die Christelike belydenis van die soewereine heerskappy van God deur die skeppende mag van die denkende mens.

Vanaf die Renaissance het daar verskeie uitlopers van die moderne humanisme na vore getree soos die rasionalisme, positivisme, materialisme met weer 'n vertakking daarvan die dialektiese materialisme, evolusionisme, naturalisme en ateïsme. Elkeen van hierdie humanistiese rigtings sal verderaan bespreek word.

4.3.6 'n Prinsipiële omlýning van Humanisme

Humanisme as religieuse grondmotief van die moderne denke het sy oorsprong in die mens se strewe na outonomie - los van God.

Strauss definieer die begrip *humanisme* soos volg:

"Die woord *humanisme* is afgelei van *humanitas* en dui op die vergoddeliking (verabsoluttering) van die mens - letterlik: mens-isme." Die opkoms van die humanistiese lewens- en wêreldbeskouing tydens die Renaissance, lyk aanvanklik asof dit bloot 'n teruggryp is na die Griekse en Romeinse oudheid, maar spoedig blyk dit 'n nuwe ideaal van vrymaking te wees waardeur die mens 'n wedergeboorte (*risorgimento*) sou ondergaan. Die nuwe 'wedergebore' en vrygemaakte mens, die outonome (self-wet-stellende) mens is op die troon geplaas.³⁶

Uit die historiese verkenning is dit duidelik dat dit uiters moeilik is om humanisme onder een *begrip* te plaas. Met die loop van die eeue het dit so 'n verskeidenheid van gestaltes aangeneem, dat dit nie as 'n afgebakende filosofiese sisteem of 'n noukeurige geformuleerde ideologie beskryf kan word nie. Kurtz dui die verskeidenheid soos volg aan: "Humanism has had a distinguished, though checkered, career in the history of Western thought. There have been many varieties of humanism, each appropriate to the age in which it appeared; though perhaps the moments of its highest brilliance can be seen in the Hellenistic civilization of the classical Greece and Rome, the Renaissance, the Enlightenment, and during the scientific revolution of modern times. Indeed, a great number of diverse and often contending intellectual and philosophical movements may be said to be basically humanistic in character, naturalism, materialism, positivism, analytic philosophy, Marxism, existentialism."³⁷

Kurtz wys verder daarop:

"Although humanists share many principles, there are two basic and minimal principles which especially seem to characterize humanism. First, there is a rejection of any super-natural conception of the universe and a denial that man has a privileged place within nature. Second, there is an affirmation that ethical values are human and have no meaning independent of human experience; thus humanism is an ethical philosophy in which man is central."³⁸

Lamont beskryf humanisme soos volg:

"Humanism ... embodying in itself the best from the naturalist and materialist traditions, is a warm, positive, understandable term which on the face of it indicates a paramount interest in man and a corresponding lack of preoccupation with the occult and the supernatural ... the supreme ethical objective is to work for a happier existence on behalf of all humanity here and now. The wide scope and unifying possibilities of Humanism are self-evident in that it is derived from a root that pertains to all men, and not as with the root words of so many philosophies and religions."³⁹

Duvenage sien humanisme as 'n denk- en leefwyse wat op bykans elke terrein van die lewe tot uiting kom en wat varieer van 'n erkenning van God en sy Woord tot 'n totale verloëning en negering van alles wat bo-natuurlik is. Humaniste het een saak in gemeen en dit is dat die mens en die menslike vir hulle die middelpunt is. Die mens word gesien as vry, outonoom en hy beskik oor inherente vermoëns wat hom tot stellingname ten aansien van die werklikheid dring.⁴⁰

Ten Have, medeskrywer van 'n boek wat in samewerking met die Humanistiese Verbond uitgegee is, beskryf humanisme soos volg:

"Het humanisme kent geen dogma's, hoogstens principes, waarvoor de kengronden te vinden zijn in ervaringsfeiten en die voor toetsing toegankelijk zijn. Het gaat niet uit van een openbaring, waarom een hogere gezagsinstantie de waarheid, de zin van het leven en richtlijnen voor het menselijke gedrag zou kenbaar maken. Het is zich bewust van de betrekkelijke betekenis en geldigheid van geloofsdogma's, zeden en gewoonten, die als toevallige cultuurprodukten moeten worden beschouwd, beperkt naar plaats en tijd."⁴¹

Cloete sien die religieuse grondmotief van die humanisme as die van natuur en vryheid. Daar moet onthou word dat die humanistiese grondmotief 'n poging tot sintese is tussen die religieuse grondmotief van die klassieke oudheid (vorm en materie), die van die Romanisme (natuur en genade) en dié van die Christendom, naamlik skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in gemeenskap met die Heilige Gees.⁴²

Die groot verskeidenheid van sieninge by die humaniste is te begrype, omdat hulle sterk individualisties is. Ten Have wys daarop dat die humaniste "een gemeenschappelijke geestes houding, een gemeenschaplijke grondslag van overtuiging en een gemeenschaplijke pogen denken en doen in te richten overeenkomstig deze houding en overtuiging. Dit betekent evenwel niet, dat zich dit alles bij allen ook op dezelfde wijze en in dezelfde vorm zal manifesteren. Geesteshouding en beginsel worden inderdaad pas tot doen gebracht, wanneer de mens ze hanteert, en dit doet ieder op eigen wijze."⁴³

Die humanis praat die taal van die natuurlike mens. Hy stel die mens as outonoom en verwerp die beginsel van absolute gehoorsaamheid van die mens aan goddelike gesag. In sy uiterste konsekwensies draai hy in naakte ateïsme geheel en al die rug op God en hy verval onvermydelik in sekularisme wat beteken die totale emansipasie van die mens van sy betrokkenheid op die bo-kosmiese.⁴⁴

Fletcher stel die humanisme se siening van die algehele menslike outonomie, bo die heteronome Goddelike gesag:

"Humanism is 'man-centered' in matters of knowledge and judgement. This is no more than an acceptance of the ancient Greek doctrine that 'Man is the measure of all things'."⁴⁵

Hy wys verder daarop dat die enigste kennis wat ons kan verkry, menslike kennis is, en dat alle menslike kennis, kennis is van hierdie wêreld, soos die mens dit ervaar. Godsdienstige ervaring is volgens Fletcher onderworpe aan sekere beperkings. Die mens se kennis van God kan volgens hom, slegs dit wees wat die mens self van God ervaar het, en dan is dit ook in menslike taal en begrippe weergegee.⁴⁶ Hierdie siening verwerp dan die kennis wat van God deur sy geopenbaarde Woord verkry word.

Volgens Kurtz is humanisme en die Christelike godsdiens geheel en al onversoenbaar met mekaar. Hy vat dit soos volg saam:

"Humanism cannot by the wildest stretch of the imagination apply to one who still believes in God as the source and creator of the universe. Christian humanism would only be possible for those who are willing to admit that they are atheistic humanist. It surely does not apply to God-intoxicated believers. This would not exclude

a 'religious humanism', provided it is a naturalistic non-theism."⁴⁷

Dit is uit bogemelde verwysings duidelik dat humanisme totaal op die mens gerig is, met uitsluiting van die bonatuurlike en God. Humanisme verbreek dus die persoonlike band wat God deur die skepping van die mens tussen Hom en die mens gestel het. Humanisme is dus maar net die voortsetting van die opstand wat by die sondeval begin het en is daarom in sy wese revolusionêr.

4.4 Uitlopers van die moderne Humanisme

4.4.1 Rasionalisme

In die eeue wat op die Renaissance gevolg het, het daar enorme ontwikkeling gekom. Omstreeks 1700 het 'n beweging ontstaan wat bekend sou staan as die *Aufklärung* of Verligting. In die beweging het dit gegaan om die heerskappy van die verstand, die rede van die mens. Die rede word die grondslag van die wêreldbeskouing. Deur die heerskappy van die rede, sou die mens dit uiteindelik bring tot 'n natuurlike wêreldorde waarin hy die hoogste vryheid en geluk sou vind. Daarmee word die bo-natuurlike op die agtergrond geskuif. Die rasionalisme het nou hoogty begin vier.⁴⁸

Die leuse van die Verligting was: "outonomie van die menslike rede op alle terreine van die lewe. En dit het inhoudelik beteken dat die rede in homself 'n eie orde en regmatigheid besit waardeur dit in staat gestel is om selfstandig en volkome selfgenoegsaam te funksioneer en tot waarheidsinsigte te kom."⁴⁹

Alles kan en moet dus deur die rede getoets word en wat nie in die sisteem van die rede inpas nie, word veroordeel. So word die ideaal van 'n waarheid, wat algemeen geldig sal wees en geen uitsondering sal duld nie, gebore. Die rede is gemeenskaplike besit van alle mense en het ook van nature 'n gemeenskaplike inhoud. Hoe langer die rede dus die lewe beheers, hoe meer sou die nie-redelike of afwyking en abnormale uitgesuiwer word totdat 'n natuurlike (redelike) wêreldorde bereik sou word waarin die mens vry en gelukkig op die

aarde sou kon lewe. Immanuel Kant tipeer die Verligting as 'n periode van die mondigwording van die mensheid.⁵⁰ Die onmondigheid van die mens is sy eie skuld, maar dit is ook die onmag van die mens om hom van sy verstand te bedien, sonder die leiding van 'n ander.⁵¹

Die verheerliking van die menslike rede het tot gevolg gehad dat in die godsdiens die rede en nie die openbaring nie, beskou is as die bron van alle waarheid. Openbaring is wel nie uitgesluit nie, maar dit vra regverdiging deur die rede. God, deug en onsterflikheid word die sentrale gedagtes van hierdie natuurlike godsdiens, waarvan Jesus die groot Leraar was, soos Hy ook die voorbeeld van die ware Deug was.⁵²

As gevolg van die indringing van die humanisme en die rasionalisme is die Christelike godsdiens van sy Christelik-religieuse wortels losgesny en die mens tot outonome grootheid verhef. Dit is die geval met die deïsme, wat God wel as Skepper erken, maar die geskapene word los van God en selfstandig teenoor God gesien. Dit is vanselfsprekend dat die godsbegrip vervaag en die betrokkenheid van die geloof op enige saak buite die kerklike en eng-gods-dienstige lewe geloën word. In 'n wêreld wat wel sy oorsprong aan God te danke het, maar wat nie gedra, onderhou en regeer word deur die almagtige krag van God nie, het daar slegs ruimte gebly vir 'n natuurlike, rasonele orde.⁵³

Die humanisme van die Verligting het nie net sekere aspekte van die Christelike godsdiens geraak nie, maar ook radikale kritiek op die Bybel uitgespreek. Volgens die eise van die menslike rede kan die openbaring in die Bybel nie oral die waarheidstoets van die rede deurstaan nie, daarvoor is daar te veel wonders en bo-natuurlike gebeurtenisse. Die voorstellinge soos die Drie-eenheid van God en die vleeswording van die Woord, kan nie met die rede verklaar word nie. Hulle het van die Christendom 'n natuurlike, dit wil sê 'n redelike godsdiens gemaak, met Christus as menslike en verligte profeet. Christus was nie God wat mens geword het nie, maar Hy was die suiwere, onskuldige volkome mens wat aan die bedorwe mensheid die mees verheewe etiese waarhede kom leer het. Net soos Christus sonder die openbaring begryp kan word, so ook God wat deur die natuur ontdek kan word. Daarom kan Rousseau se oproep tot terugkeer tot die natuurlike gods-

diens prakties gelyk gestel word aan 'n terugkeer na Jesus Christus toe.⁵⁴

In die etiek word die sedelike norme nie gesoek in die wet van God nie, maar in die rede en gewete. Die krag van die goeie skuil in die mens self wat geensins radikaal bedorwe is nie.⁵⁵

Die humanistiese-rasionalistiese wêreldbeskouing van die Verligting het in botsing gekom met die Franse absolutisme, met sy ou instellings, tradisies en geloofsuitgangspunte. Onder die slagspreuk van "Vryheid, Gelykheid en Broederskap" het 'n storm losgebars wat een van die grootste ateïstiese uitbarstings sou word wat die mensheid ooit geken het. God is na die kroon gestee, omdat die mens met sy verabsoluteerde rede op die troon verhef is en die stoflike die uitsluitlike doel van die lewe geword het.⁵⁶

Dit is veral die filosoof Immanuel Kant (1724 - 1804) wat die gees van die Aufklärung die duidelikste weerspieël het. Hy was egter nie die eerste wat die rol van die rede so besonder beklemtoon het nie. Descartes (geb. 1625) word algemeen as die vader van die rasionalisme beskou. Sy uitgangspunt was dat twyfel aan die juistheid van reeds verkreeë kennis, die begin van die filosofie is. Hy soek na 'n ontwyfelbare aanvangspunt en lei hieruit af dat die mens se denke die bron van alle sekerheid is. In werklikheid gryp die rasionalisme terug na Plato se ideëleer. Dit is te begryp dat Descartes se betwyfeling van alle kennis gedurende die negentiende eeu herwaardeer is. As sodanig kan dit direk aan die natuurwetenskappe verbind word.⁵⁷

Wanneer Kant dus op die toneel verskyn, heers die rasionalisme reeds, dit wil sê die wysgerige standpunt wat verklaar: Wat my rede oor die wêreld sê, is waar. Kant gaan verder met die ideologie en kom tot die gevolgtrekking dat die wetmatige ordening wat ons in die natuur waarneem, nie 'n eienskap van die natuur self is nie, maar dat dit 'n eienskap is wat die menslike rede daarop afdruk. Kant wil God nie uitskakel nie, want God kan nie deur die rede weerlê word nie, maar ook nie bewys word nie, daarom het hy sulke felle

kritiek op die sogenaamde Godsbewyse gelewer. Hy beklemtoon dat die ware kennis verkry kan word van die mensgemaakte wêreld en natuur. Die kennis is dus beperk tot wat die mens kan waarneem, weeg en in natuurlike wette kan uitdruk. Hier staan die mens afgedruk as wetgewer van die wêreld en van homself, van sy sedelike en sy godsdienstige lewe. God is nog nie verwerp nie; Hy word nog geduld aan die einde van die rede, op die periferie van die mens se bestaan.⁵⁸

Ook die rasionalisme is revolusionêr, omdat dit God uit Sy geskape werklikheid wil verdring en van die mens die alleenheerser daarin wil maak. Omdat God na die grens van die menslike bestaan gedwing word en die sondige mens as heerser wil optree, word die gebeure van Kaïn en Abel weer in die menslike geskiedenis herhaal - opstand en moord van die medemens.

4.4.2 Positivisme

Die negentiende eeu word gekenmerk deur die groei in die natuurwetenskappe, die toenemende getal uitvindinge en die toepassing daarvan. Hierdie stoflike verbetering van die menslike lewe is met groot entoesiasme begroet en het die proses van sekularisasie en sekularisme voortgehelp.

In aansluiting by Kant se denke in die agtiende eeu het in die negentiende eeu die positivisme ontwikkel. Hierdie positivistiese mentaliteit is gestimuleer deur die suksesse wat in die natuurwetenskappe behaal is en daarmee saam is die kerk in die ongelyk gestel ten opsigte van sy optrede teen Galileo. Hierdie stroming het 'n buitengewone groot invloed uitgeoefen op alle wetenskappe en die geestesgesteldheid van die mense. August Comte (1798 - 1857) word as die vader van hierdie stroming beskou.⁵⁹

Van Riessen beskryf die positivisme as "de filosofie van mannen van de wetenschap en van de techniek."⁶⁰

Positivisme leer dat die mens hom op nugtere wyse moet hou by die waarneembare feite in die wetenskap en tegniek. Dit maak ook daarop aanspraak dat dit die wêreld help om vooruit te gaan noudat die ou norme uitgedien is. Dit gee aan die kennis en kunde van die mens nuwe vertroue in die toekoms waarin dit veranker is.⁶¹

Spier beskryf positivisme as 'n nuwe rigting in rasionalisme, maar ook terselfdertyd 'n terugkeer na die vroeëre rasionalisme wat die rede vereer het en 'n afwysing van idealisme met sy ongebreidelde spekulاسie is.⁶²

Auguste Comte kan beskou word as die grootste eksponent van 'n positivistiese wetenskapsideaal in sy tyd. Wat hy onder positivisme verstaan, word duidelik uit sy leer van die historiese wet. Die menslike gees, in die algemeen, maar ook die individu, deurloop volgens hom drie stadia: die teologiese, die metafisiese en die positiewe. Die eerste stadium word deur teologiese verklarings van dinge gekenmerk. Die wêreld van verskynsels word veroorsaak deur die werking van bo-natuurlike magte, gode of 'n godheid. Die metafisiese stadium is slegs 'n wysiging van die teologiese. Die bo-natuurlike wesens word nou vervang deur abstrakte kragte. In die derde, positiewe stadium, het die menslike gees tot die moontlikheid gekom om tot volstrekke kennis te kom en gaan hy nie weer op soek na die oorsaak en bestemming van die heelal nie. Ook soek hy nie na die innerlike oorsaak en bestemming van die dinge nie. Hy hou hom uitsluitlik besig met die uiterlike verskynsels, dit is, om deur die gekombineerde gebruik van waarneming en verstandelike redenering die wette te ontdek waaraan dinge onderworpe is.⁶³

Positivisme gaan uitsluitlik van die gegewene, die feitlike en positiewe uit. Die term *positief* beteken dus die radikale afwysing van 'n wêreld anderkant die onmiddellike gegewens van die ervaring - 'n afwysing dus van alle metafisika en van die transendente. Omdat kennis alleen van die sintuiglik waarneembare wêreld verkry word, word alle wetenskappe tot die gebied van die verskynsel beperk. Wie vra na die wese, oorsaak of doel van dinge, vra nie na die dinge self nie, en is dan nie meer met wetenskap besig nie. Die doelbewuste bestryding van die geloof in God, ag Comte nie nodig nie,

aangesien die agterlikheid van so 'n beskouing deur die voortskeurende ontwikkeling vanself aangetoon sou word. Die ryk van God sal dan vanself verdwyn en God sal vertrek sonder om selfs 'n vraag agter te laat. Comte het die teologie in sosiologie verander, en die aanbidding van God in verering van die mensheid.⁶⁴

Wittgenstein het selfs die vraag na die bestaan van God as onsinnig veroordeel, omdat "geen verifieerbare ervaring" met God bewys kan word nie.⁶⁵

Dit is dus duidelik dat die mens hom volgens die positivisme totaal van die gesag van God onttrek het. Die mens mag nie eers meer na God vra nie! God word nou nie eers meer aan die periferie van die menslike rede geduld nie, maar geheel en al verwerp.

4.4.3 Materialisme

Die volgende tree wat die humanisme vanaf die positivisme sou gee, is voor die handliggend, naamlik materialisme. "In het algemeen is het materialisme een denkconstructie, een theorie, volgens welke de ware werkelijkheid 'materie' of 'stof' is. Al het andere, met name het psychische, het bewuste, het bewustzijn - en alles wat daaruit voortvloeit - is dan een bijverschijnsel van die materie."⁶⁶

Vir Ludwig Büchner was die gees niks anders nie as 'n bepaalde openbaringsvorm van die liggaam. Al wat bestaan, is die materie en alles is volledig gedetermineerd - dit word deur onverbreeklike natuurwette beheers. Die mens word tot 'n suiwer biologiese wese gereduseer.⁶⁷

'n Aspek van die materialistiese filosofie wat nooit uit die oog verloor mag word nie, is die uitgesproke ateïsme en ook revolusionêre aard daarvan. Aangesien die materialistiese lewensfilosofie die heelal en alles wat daarin is, as produk van die natuur verklaar, word die bestaan van God ontken. Volgens die werklikheidsbeskouing is materie altyd in beweging en het dit geen begin of einde nie en word 'n Skepper wat iets uit niks skep, verwerp. Verder word God verwerp, omdat Hy nie empiries bewys en verklaar kan word nie.⁶⁸

4.4.4 Dialektiese materialisme

’n Merkwaardige skakering van die materialisme is die dialektiese materialisme waarvan Karl Marx (1818 - 1883) die belangrikste verteenwoordiger was. Ook vir hom is die grondstof van alles materie, en materie is absoluut, onafhanklik en onmisbaar. Ook die mens is materie. Indien die mens onderdruk word, beeld hy hom ’n hiernamaals uit met ’n god wat regter sal wees en sy onderdrukkers sal straf. Godsdien is dus die resultaat van ’n maatskappy wat in klasse verdeel is en waar die een klas die ander onderdruk. Al wat gedoen moet word, is om die maatskappy te verander en dan sal die godsdien verdwyn. Marx het een van die grootste en suksesvolste godsdienkritici van die geskiedenis geword. Hy wou die godsdien en godsídee volledig uitroei. Hy het gesê dat die Koninkryk van God met ’n koninkryk van mense vervang moet word, sodat die waaragtig-vrye mens tot homself kan kom, waarin alles uit en tot die mens geskied.⁶⁹

Lewis wys ook daarop dat die dialektiese materialisme die bestaan van God verwerp: "Marxist materialism totally rejects the existence of a supernatural, supersensible world standing over against this one, whether it consists on the one hand of ideas or concepts or principles existing in their own right, or on the other of disembodied spiritual beings which influence events in the physical world. Dialectical materialism also holds that this world and the life within it, including man and society, is fully penetrable by reason. It may be known with an ever greater degree of truth, both in its structure and laws, both in its behaviour and its processes of change."⁷⁰

Veenhof wys daarop dat Marx en Engels die humanistiese, metafisiese en biologiese materialisme verwerp het en "construeerden en propageerden een materialisme dat ze als dialektisch typeerden." Hierdie materialisme wat materieel van aard is en wat in werklikheid uit polêr teenstellende kragte opgebou is, is nog dialekties van aard en bevind hom steeds in ’n toestand wat besig is om te verander.⁷¹

Die woord *dialektiek* hang saam met die woord *dialog* wat op ’n tweegesprek dui. Gaandeweg het die begrip *dialektiek* veranderings ondergaan sodat dit ook ’n revolusionêre betekenis aangeneem het wat op

die verwerping van die bestaande gesag in 'n maatskappy dui. Op die wyse word dialektiek gelykgestel met kritieklewing en die dialektiese denkers word gesien as diegene wat op die teenstrydighede in 'n bepaalde maatskappy wys, met die oog daarop om dit deur revolusie op te hef.⁷²

Spier wys daarop dat die tipering *dialektiese materialisme* nie juis is nie. "De kwalifikasie 'dialektisch' zou heenwysen op een contradictioir denke in de lijn van Hegel, waarbij these en anti-theze zich tot een synthese zouden verbinden."⁷³

Dit was nie Marx se bedoeling dat die klaslose maatskappy 'n sintese van die kapitalisme en proletariaat sou wees nie, want die kapitalisme moet vernietig word, waarna die proletariaat dan uit vroeëre vernedering verhef sou word tot 'n samelewing sonder klasse.

Die soort materialisme van Marx kan ook 'n sosiale en ekonomiese materialisme genoem word. Marx beskou die werklikheid nie as staties nie, maar dinamies, 'n ontwikkeling - 'n deurlopende proses, wat deur teenstellings heen en dus dialekties, na sy doel voortbeweeg. Die teenstelling waaraan Marx dink, word gevorm deur antagonisme van die klasse, dus deur 'n klassestryd. In sy kommunistiese manifest gee hy 'n program waarlangs die maatskappy verwerklik kan word. Dit bevat die teorie en 'n strategie van revolusie, alhoewel 'n sosiaal-ekonomiese revolusie, waarin die politiek slegs 'n bykomstige rol speel, die oorheersende faktor is.⁷⁴

4.4.5 Ateïsme

Ateïsme is gebore uit die rasionalistiese skeptisisme van die agtiende eeu en uit protes teen die verlamende invloed van die tradisionele kerklik-godsdienstige bevoogding. Vanaf die begin van die negentiende eeu het ateïsme 'n aggressiewe houding aangeneem in sy verwerping van, volgens hom, die mens-onterende juk van die godsdiens en ook weens die prinsipiële onversoenbaarheid van die vrye mens met God.

Ateïsme het nou anti-teïsme geword. Die ware bevryding van die mens sou alleen kan geskied langs die weg van emansipasie van nie net die Christendom nie, maar van die godsdiens as sodanig, met ander woorde van God self.⁷⁵

n Besondere bydrae tot die ateïsme van die negentiende eeu is deur Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) gelewer - en dit ten spyte van die feit dat hy self ontken het dat hy n ateïs was. Vir hom is die natuur die enigste werklikheid. Omdat die mens ook maar net n stukkie van die natuur is, heers die liggaam oor die gees. Die godsdiens pas nie in hierdie denke nie. Hy beskou die godsbegrip as n produk van die menslike verbeelding.⁷⁶

Vir Feuerbach bestaan God wel, maar nie los van die menslike wil nie. God is maar net n simbool van alles wat reg en goed is. So moet God dan verklaar word uit die vermoë van die mens om beelde te kan projekteer en dit te verwerklik. Gode is volgens die ateïs "wens-wesens", want die mens is besig om sy eie wense en drome, sy verlange en verwagtinge te projekteer. Geloof in die voorsienigheid van God, is geloof in die mens se prestasievermoë, en geloof in wonders, is geloof in die vervulling van die mens se eie wense. Die mens dink dat hy in sy godsdiens God ontmoet, maar in werklikheid ontmoet hy net homself. Die mens is dus die begin, die middelpunt en die einde van sy godsdiens.⁷⁷

Die voortreflikste verdediger van die ateïsme was Friedrich Nietzsche (1844 - 1900). Waar Feuerbach nog die bestaan van God erken het, toon Nietzsche aan dat God en mens onmoontlik naas mekaar kan bestaan. Die bestemming van die mens is om heer en meester van die wêreld te word, en alles wat dit in die weg staan, moet tot die grond afgebreek word, veral die Godsgeloof en in besonder die Christendom. Vir Nietzsche is dit n uitgemaakte saak: daar mag geen God bestaan nie, want as Hy bestaan, kan die mens nie word waartoe hy geroep is nie. As God wel bestaan, moet die mens van Hom ontslae raak, daarom verkondig Nietzsche dat God dood is en dit beteken dat waardes soos die goeie, die ware en die skone nie meer bestaan nie. Hy was in wese n nihilis wat al die bestaande godsdiens en sedelike norme verwerp het. Dit is die uiterste revolusionêre opvatting van die negentiende eeu.⁷⁸

4.5 Irrasionalisme

Met die oorgang van die negentiende na die twintigste eeu, het daar ook 'n omkeer gekom in die filosofie wat as irrasionalisme bekend gestaan het. Die heerskappy van die rasionalisme, die verheerliking van die rede, wat vir drie eeue die toneel oorheers het, het sy oppergesag verloor en die mens het iets anders begin soek waaraan hy sy norme kon bind.

As voorlopers van die irrasionalisme kan Kierkegaard en Nietzsche genoem word, wat in verzet gekom het teen die idealistiese spekulاسie in die denke van Hegel, omdat daar geen plek was vir die skeppende vryheid van die mens se eie persoonlikheid nie. Daar is ook op die wetenskaplike terrein besef dat alles in die lewe nie kousaal gedetermineer kan word nie, maar dat daar ook met die onberekenbare rekening gehou moet word. Ook die lewenspraktyk het 'n belangrike bydrae gelewer tot die besef dat die lewe in werklikheid irrasioneel is. Die tegniek, waarin die natuur-wetenskaplike mens gemeen het dat hy sy hoogtepunt bereik het, het in die twintigste eeu vir hom 'n vloek geword. Dit het die mens weer verkneg. Ook die twee wêreldoorloë van die twintigste eeu het die vooruitgangsidee, wat die vrug van die rasionalistiese lewenshouding was, aan skerwe laat spat. Die mens van die twintigste eeu het hom onveilig gevoel en weer begin soek na die sin van die lewe. Geen wonder nie dat baie mense die rasionalisme met sy rede en wetenskapsontwikkeling die skuld vir die ellende gegee het, en hulle tot iets anders, wat irrasioneel was, gewend het waaruit hulle hul heil verwag het.⁷⁹

Visagie wys daarop dat 'n skynbare klinkklare rasionalisme 'n irrasionalistiese wortel kan verberg. Voorbeelde hiervan is die pragmatisme met sy sonderlinge irrasionalistiese scientisme, asook die ouere logisistiese idealisme van Hegel wat gevoed is deur die na-Kantiaanse vryheidsidealisme. Dit is ironies dat wysgerige aartsvyande soos die pragmatisme en die rasionalistiese idealisme en die eksistensialisme, se verskille op dieperliggende ooreenstemming berus.⁸⁰

Irrasionalisme is dus nie 'n radikale breuk met die rasionalisme nie, maar slegs 'n beperking daarvan. "De irrationalist wil niet meer weten van de heerschappij van de ratio over het hele leven, dog hij aanvaardt nog wel de soevereiniteit van de rede over een bepaald beperkt gebied van het leven."⁸¹

Onder die irrationalisme kan die filosofiese stroming soos die pragmatisme, eksistensialisme en Neo-Marxisme ingedeel word.

4.5.1 Pragmatisme

Die Griekse woord *pragma* waarvan die begrip *pragmatisme* afgelei is, beteken handeling, daad of bedrywigheid. Pragmatisme is dus 'n filosofiese rigting wat die waarde van 'n bewering toets aan die praktiese bruikbaarheid daarvan. Vir die pragmatist is daar geen absolute waarheid nie, want waarheid word gelykgestel met die doel wat dit dien.⁸²

Daar is dus net relatiewe waardes en waarhede, omdat die mens dit beoordeel volgens die praktiese resultate van die ervaring en uitwerking daarvan. Die Christelike norme, soos dit uit die Woord van God spreek, word aanvaar slegs in soverre as wat dit praktiese waarde het, terwyl die ewigheidswaarde daarvan ontken word.

Van Riessen beskryf dit as: "Het filosofie voor de moderne mens, die met zijn macht de werkelijkheid tegemoet treedt om haar te veranderen."⁸³

Duvenage toon dat die populêre pragmatistiese opvatting van "Alles wat nuttig is, is waar" verskil van die filosofie van die pragmatisme, wat 'n ander begrip naas die waarheidsbegrip plaas en wat selfs die waarheidsbegrip voorafgaan. Die enigste manier om uit te vind wat iets beteken, is om waar te neem hoe dit inderdaad funksioneer. Hierdie opvatting van die pragmatisme blyk duidelik 'n reaksie te wees teen die rasionalisme van die vorige eeu, wat gemeen het dat dit die waarheidsvraag kan oplos en die egte betekenis van dinge kan bepaal, afgesien van wat die praktyk bewys.⁸⁴

Volgens Dewey is die menslike beheersingsmag onbeperk. Om die mag tot sy hoogtepunt te voer, moet die geesteswetenskappe, wat hulle met die maatskaplike en sosiale vraagstukke besig hou, uitgebou word op die metodes wat in die natuurwetenskappe suksesvol geblyk het, sodat dit sinvol kan meewerk aan die ontwikkeling van 'n beter menslike geslag en kan help met die opbou van 'n regverdige, maatskaplike orde. Kennis is die instrument om die wêreld te verander in die rigting wat die mens glo die doel van die bestaan is. Ware kennis sal dan uitloop op korrekte handeling. "Waarheid is bruikbaarheid. Kriterium voor de waarheid is het nut. Door ware kennis word de menselijke ervaring vermeerderd en het levenspeil van de sameleving opgevoerd," aldus Spier.⁸⁵

Omdat die pragmatisme slegs belangstel in die onmiddellike hede, in die konkrete, waarneembare en bewysbare, hang dit ten nouste saam met die materialisme, naturalisme en evolusionisme en is dit uit die aard van die saak, ook ateïsties. Vir die pragmatist leef die mens bloot op die horisontale vlak.⁸⁶

Ook hier is geen erkenning van die gesag en die onderhouding van die skepping deur God nie. Omdat die mens net in die hede belangstel, wil hy vir hom 'n utopia inrig. Alles moet nuttig wees, daarom word bestaande instellings omvorm of omvergewerp, sodat die mens vir hom 'n nuwe bestaan kan skep.

4.5.2 Eksistensialisme

Die eksistensialisme speel 'n geweldige rol in die denke van die moderne mens wat ook 'n revolusionêre mens is. Die rasionalistiese positivisme van die negentiende eeu het 'n mate van kultuuroptimisme voortgebring, wat die mens laat glo het dat hy met sy rede die ganse wêreld kan beheers en al die probleme kan oplos. Hierdie kultuuroptimisme het in die laaste tiental jare totaal omgeslaan. Die verligte kultuur het op wêreldkrisisse en -oorloë uitgeloop. Ontwrigte sosiale bande, sedeloosheid, selfvernietiging en nihilisme het die mens bedreig. Dit alles het aanleiding gegee tot die besef van die ondergang van die mens. Hieruit is die eksistensiefilosofie gebore, waarin uitdrukking gegee word van die gevoel van die moderne mens.⁸⁷

Cloete sien die eksistensialisme nie as 'n splinternuwe wysgerige stroming nie, maar 'n filosofie wat verset toon teen die Verligtingsdenke van die agtiende eeu en aansluiting vind by die romantiek met sy nuwe visie van die historie en die verabsoluttering van die individu. Die eksistensialisme trek die verabsoluttering van die individu so ver deur, dat van die mens alleen gespreek word as die absolute enkeling vir wie daar werklik geen medemens bestaan nie.⁸⁸

Die eksistensialisme sien in die mens 'n oneindigheid van moontlikhede en wil die vryheid van die mens bo alle twyfel verhef. Dit doen hy deur die beklemtoning van die sentrale gedagte van selfwording en transendering. Die mens *is* nooit nie; hy *word* sonder ophou homself. In hierdie voortgaande selfwording waarin hy homself transendeer, laat die mens hom ken as 'n selfskeppende eksistensie.⁸⁹

In die eksistensialisme het ons te doen met uiterste naturalisme en met ateïstiese humanisme. Dit is die humanisme wat aansluiting vind by die Nietzsche-uitspraak "God is dood". God is gesien as 'n ondergaande son wat nooit weer sal verrys nie. Dit is nou die tyd van die *Uebersch.*⁹⁰

Die eksistensiefilosofie het ontstaan toe die wysbegeerte nog 'n gees van sekerheid en veiligheid geadem het, omdat alles tot die sogenaamde wetenskaplike klaarheid gebring is. Die mens is gesien as heerser in die middel van die kosmos, omdat hy alles tot objek kan maak, in formules kan vaslê en tot wette kan herlei. Met die mens as middelpunt, het hy sy eie skepper geword, en het die diepste en eintlike oorsprong van die menslike bestaan, naamlik die skeppingsdaad van God, totaal ontken. Die menslike bestaan is dus nie 'n bestaan wat onderdanig en afhanklik van God is nie, maar vanuit homself wil die mens sy eie bestaan uitwerk. Die mens maak aanspraak op volstrekte outonomie.⁹¹

Die eksistensialis propageer soos die liberalis 'n onvoorwaardelike en oningeperkte vryheid vir die individu. Omdat die mens eksisteer of in staat is om uit homself te tree, beteken dit dat hy 'n wese is wat keuses kan maak, wat 'n kenmerk van die vryheid van die mens is. Die

menslike vryheid plaas egter 'n verpligting op hom, naamlik om verantwoordelikheid te aanvaar. Daar is egter ook die negatiewe stroming wat die menslike vryheid sien as die moontlikheid om te weier en in opstand te kom.⁹²

Spier wys daarop dat: "Deze vryheidsidee wordt uitgewerkt tot een absurd individualisme, waarbij de mens de slaaf van z'n vrijheid is. Immers deze vrijheid verhindert alle menselijke gemeenschap en samenleving. Nooit mag de vrije mens zich aan de medemens of aan de gemeenschap ter beschikking stellen. Z'n enige doel moet zijn de ander aan zichzelf te onderwerpen en daardoor z'n vrijheidsmacht uit te breiden in volschlagen liefde voor zichzelf alleen, zodat alle liefde tot God en de naaste een misdaad jegens zichzelf wordt."⁹³

Camus verander Descartes se stelling: "Ek dink daarom is ek" na "Ek kom in opstand, daarom is die mens." So verskuif die moderne eksistensialisme die klem van die denkende mens na die handelende mens. Deur die handeling van opstand verwerklik die mens homself in sy eie eksistensie. Dit is dan ook deur die opstand dat die mens een word met sy medemens en op die wyse verlos word van sy eensaamheid. Deur die absurde ervaring van die lewe word die individu teruggestoot in die eensaamheid, maar deur sy opstand vereenselwig hy hom met ander mense wat gesamentlik nee sê vir die onderdrukking en ongeregtigheid. Op die wyse stel Camus *solidariteit* gelyk aan *opstand*.⁹⁴

Teenoor bogenoemde stel ons dat, omdat die mens gereduseer word tot een aspek van sy eksistensie, word hy tot veel minder gemaak as wat hy in sy wese is. Om te beweer dat die *negering*, of *weiering* die essensie van die menswees is, is 'n verabsoluttering, waardeur die mens van sy essensieel-menslikheid beroof word, want as mens wat na die beeld van God geskape is en 'n persoonlike opdrag van God ontvang het, is dit die essensie van die mens om positief teenoor God en sy medemens te antwoord.

Die siening van die tydelike gesitueerdheid van die mens is in ooreenstemming met die eksistensialisme se siening van die negatiewe en die beperking tot die konkreet waarneembare en aardsgebondenheid. Daar is vir die mens niks anders as wat hierdie wêreld hom bied nie.

Hier is die mens sonder God en selfs die versoeking om aan Hom te glo, moet totaal oorwin word. Om te glo, is volgens Camus 'n skaamtelose ontvlugting in die irrasionele onwerklikheid van die mens se verbeelding. Dit maak dan ook van die eksistensialisme 'n uiterste ateïsme.

Die eksistensialisme se verabsoluttering van opstand is geleë in die onverwerping van die maatskaplike orde en daarmee saam ook alle sedelike en godsdienstige waardes. In hierdie opsig val die grens tussen die eksistensialisme en Neo-Marxisme weg, want laasgenoemde stuur op 'n totale en voortdurende revolusie af, wat soos aangedui sal word, 'n invloed op die denke van die teologie van die revolusie uitoefen.

4.5.3 Neo-Marxisme

Die begrip *Neo-Marxisme* het betrekking op die denkrigting wat voortbou op die kritiese filosofie van Marx. Dit is 'n breë linkse radikale denkrigting wat sy verteenwoordigers met groot onderlinge verskille oor 'n wye spektrum het. Die nuwe rigting verskil ook van Marx in die opsig dat die wêreldbeeld by Marx nog vas en seker is en verklaar kon word in terme van vaste natuurwette, terwyl daar by die Neo-Marxisme 'n toenemende twyfel bestaan in die mag van die rede om die mensdom te red uit die ellende waarin dit nou verkeer. Die Neo-Marxisme sien die rede juis as instrument wat die heersersklas gebruik om die mensdom te verslaaf.⁹⁵

Die Neo-Marxisme sluit aan by die dialektiese materialisme van Marx, maar pas dit aan by die hedendaagse omstandighede. Alhoewel daar duidelike verskille is, is die motief nog dieselfde, naamlik 'n kommunistiese revolusie. Daar is by sommige van die Neo-Marxiste 'n waardering vir die lewe en werk van Jesus. Dit is blykbaar strydig met die idees van Marx wat deur die bestryding van die Christelike godsdiens die bestaande maatskaplike orde wou omverwerp. Die Neo-Marxisme wil deur die gebruik of misbruik van die Christelike godsdiens, die bestaande maatskaplike orde ondergrawe. So word die gelykenis van die rykman en Lasarus (Lukas 16:19-31) op 'n dialektiese wyse uitgelê sodat die rykes in teenstelling tot die armes staan.

'Ryk' staan teenoor 'arm' en daartussen is daar dieselfde dialektiese spanning as wat daar tussen die produksiekragte en produksieverhouding by die Marxisme is. In die gelykenis het die ryk man in die plek van pyniging beland nie omdat hy ryk was nie, maar omdat hy sosiale ongeregtighede toegelaat het. Die Neo-Marxisme leer dat elke mens in opstand moet kom teen die kapitalistiese samelewing van sosiale ongeregtigheid, uitbuiting en onderdrukking.⁹⁶

Die hoofmotief by die Neo-Marxisme is kritieklewering teen die bestaande samelewing wat moet uitmond in 'n revolusionêre omverwerping daarvan.⁹⁷ Die kritiek is veral gerig teen die denke of gees van die mens. Neo-Marxisme probeer nie in die eerste plek om uiterlike geweld aan te blaas nie, maar slaag tog uitmuntend daarin deur die filosofiese uiteensetting van politieke, sosiologiese en ekonomiese aangeleenthede om revolusie aan te blaas. Die Marxistiese idees bly steeds deel van die Neo-Marxistiese ideologie, daarom is die revolusionêre aard dan ook deel van die Neo-Marxisme.⁹⁸

Die Neo-Marxisme bly nie net by die teorieë van Marx nie, maar verbind sy gedagtes met die politieke, sosiale en ekonomiese teorieë van ander filosofiese strominge soos onder andere met die pragmatisme, naturalisme, liberalisme, eksistensialisme en psigoanalisme. So maak hulle van sielkundige teorieë gebruik om die samelewing as 'n 'siek' samelewing voor te stel en dit so te analiseer dat die 'euwels' sterk onder die soeklig kom. Hulle maak veral gebruik van die terapeutiese model van psigoanalise, vir die sosioterapeutiese behandeling van die samelewing. Deur sake dan te verabsoluteer, is daar nie meer sprake van psigoanalise nie, maar wel van psigoanalisme. Sò sien Marcuse die staat as die instrument wat die mens se strewe na geluk op 'n wrede wyse onderdruk. Die spanning wat opgebou word tussen die onderdrukte mense-massa en die staat, is dieselfde as die spanning wat in die individu opgebou word, omdat hy sy drange en drifte nie vrye teuels kan gee nie.⁹⁹

Die Neo-Marxisme gryp ook die eksistensie-denke aan, met die gevolg dat begrippe soos eksistensie, transendensie, vryheid en opstandigheid, wat dan juis die essensie van die mens sou tipeer, eensydig verabsoluteer word, sodat die mens as wese en skepsel van God losgedink word.

Die idee dat die mens homself kan transendeer, word deur die Neo-Marxisme gebruik om in die politiek 'n parallel te trek tussen transendensie en revolusie - die mens sou dan onder opdrag staan om die bestaande werklikheid omver te werp. Die verabsoluttering van vryheid word op 'n baie slinkse wyse gebruik om die mens enersyds sedelik af te breek en andersyds om hom op te sweep tot politieke agitatie. Die hoofmotief van die verabsoluttering van opstand, is geleë in die omverwerping van die maatskaplike orde en daarmee saam ook alle sedelike en godsdienstige waardes. Hier verdwyn die grens tussen die liberalisme en Neo-Marxisme, want albei het dieselfde doel.¹⁰⁰

4.6 Liberalisme

Die begrip *Liberalisme* kom van die Latynse woord *Libertas* wat vryheid beteken. Die vryheid van die liberalis is allereers 'n vryheid van keuse. Die mens moet self kan kies ten opsigte van sy beroep, eien- dom, huwelik, godsdiens en sosiale lewe. Die liberalisme gaan dan ook uit van die idee dat die mens basies goed is en daarom sal sy keuse nie verkeerd wees nie. Wie die liberalis sy keusereg ontsê, vergryp hom aan die basiese reg van die mens. Hieruit vloei natuurlik vanself 'n gesagskrisis voort - die mens bots met die keuse van ander mense en instansies hoër as die individu.¹⁰¹

Roos sien in die liberalisme nie net 'n ideologie wat die klem op die menslike vryheid laat val nie, maar hy omskrywe dit ook as 'n revolusionêre ideologiese stroming. Hierdie stroming is gebou op 'n naturalistiese fondament wat feitlik die hele na-Renaissance denke omvat en wat onder die dekmantel van individuele vryheid elke vorm van gesag, waaronder ook die Woord van God, ondermyn. Alle mense word as gelyk, vry, selfstandig en van nature goed en sonder enige kwaad beskou.¹⁰²

Volgens die liberalisme is die enkele mens, die individu, die bousteen van die menslike samelewing. Sy waarde as individu verdien in die eerste plek en in die mees fundamentele sin, erkenning. Hy is as individu 'n selfstandige, aparte grootheid, al is hy met ander verbind.

In hierdie selfbepaling is hy aan niemand anders behalwe aan homself as redelik-sedelike wese verantwoording verskuldig nie. Hy is sy eie gesag; bo of buite hom bestaan geen gesag, soewereiniteit of outoriteit wat hy moet gehoorsaam nie, behalwe dit wat hy self daarstel.¹⁰³

Hanekom wys daarop dat dit moeilik is om die liberalisme in een begrip saam te vat, aangesien dit uit wyd-uiteenlopende beweginge: wysgerigte strominge, wetenskaplike ontwikkelinge, kulturele veranderinge, maatskaplike omwentelinge ontstaan het; ook dat die liberalisme uitdrukking wil gee aan die steeds ontwykende wese wat homself as 'die moderne mens' voorstel. Hy beroof die mooiste ideale van sy tyd byvoorbeeld beskawing en vooruitgang, vrede en vryheid, reg en geregtigheid en gee sy eie inhoud daaraan.

Teenoor despotiese oorheersing en onderdrukking mag die liberalisme die skyn van 'n vryheidsbeweging aanneem, maar sy ware wese is nie te vind in 'n strewe na vryheid nie, eerder in sy verwerping van orde en gesag, deur revolusionêre agitatie. Liberalisme is altyd gekant teen die bestaande orde en teen alle vaste norme, daarom is dit daarop uit om alles om te keer met 'n omwentelingswoede wat nooit tot rus kom nie.¹⁰⁴

Met die opkoms van die humanistiese lewens- en wêreldbeskouing waarin die mens sentraal gestel word, het die liberalisme gaandeweg ook as eie vergoddeliking van die verskillende vryheidsfere van die mens op die voorgrond getree. Die selfgenoegsame individu word deur liberaisme hoog geag en die onbepaalde uitlewing van sy natuurlike moontlikhede word geëis. Die oudste uitloper van die humanistiese liberalisme het hom op die politieke sektor van die lewe toegespits. Dit was sterk beïnvloed deur John Locke wat van die absolute en onvervreembare menseregte van die individu op lewe, vryheid en eiendom uitgegaan het. Rousseau met sy radikale revolusionêr-demokratiese staatsopvatting, het 'n oorweldigende invloed op die Westerse gemeenskap uitgeoefen wat vandag nog die moderne liberalisme oorheers.¹⁰⁵ Die liberalisme het in Europa uiteindelik oorgegaan in die kommunisme wat inherent 'n revolusionêre ideologie is.

Waar liberalisme gedurende die negentiende eeu 'n belangrike rol gespeel het in die nasionale ontwaking van die Westerse volke en 'n leidende rol vervul het in die bevrydingsoorloë, het dit in die twintigste eeu 'n verandering ondergaan sodat dit nou 'n wesenlike faktor in die de-nasionaliseringsproses van ons tyd is. Die nie-blanke nasionalisme word nog in 'n mate aangeprys as bevryding van die kolonialisme, terwyl blanke nasionalisme as 'n struikelblok in die weg van wêreldburgerskap beskou word. Aan die een kant het sy strewe na opheffing en hervorming dit laat versosialiseer in die welvaartsgedagte, en andersyds het dit weer uitgemond in tipies-revolusionêre bewegings. Die aksent wat in die verlede sterk op vryheid geplaas is, het in die twintigste eeu na gelykheid verskuif. Die bestaande *Establishment* word nou deur liberalisme as 'n stelsel van oorgeërfde ongelykheid beskou, wat omver gewerp moet word.¹⁰⁶

Die doodsteek van die liberalisme is dat sy vryheidsbegrip basies 'n negatiewe begrip is: dis nie soseer 'n vryheid *tot* nie, as 'n vryheid *van*. In sy emansipasiedrif het liberalisme magte ontketen wat vryheid met bandeloosheid verwar. Die revolusionêre negativisme van die neo-liberalisme kan die beste waargeneem word in die studente-opstande gedurende die sestigerjare van die twintigste eeu in Europa en die Verenigde State van Amerika. Vryheid word daarin gesien as die losmaking van alle bande, 'n destruktivisme wat afbreek sonder om weer op te bou. Laasgenoemde hang ten nouste saam met die individualisme van die liberalisme.

Hierdie negatiewe vryheidsbegrip van die liberalisme en die eensydige individualistiese uitgangspunt daarvan het dan ook grootliks bygedra tot die geweldige gesagskrisis van ons tyd. Verdraagsaamheid het verskuif na relativisme, want net soos vir die pragmatisme en die humanisme is daar vir die liberalisme geen absolute waarheid nie en die uiteinde van alles is volstreekte bandeloosheid en volslae anargie. Die rasionalisme van die liberalisme kan geen weerstand bied teen die vlaag van irrasionalisme wat die twintigste eeu oorstroom het nie. Die nuwe optimisme kon ook nie 'n antwoord verskaf op die afgryse-likes wat die twee wêreldoorloë skielik op die mens afgelaai het nie.¹⁰⁷

Die neo-liberalisme, 'n uitloper van die liberalisme, skep deur die voortdurende kritiek teen die bestaande orde, 'n eensydige beeld van die samelewing asof alles sleg sou wees. Die fokus word eentonig-skerp op die foute, die gebreke, die uitwasse van die samelewing gestel. Die hele gemeenskap kom op hierdie wyse onder die vergrootglas. Die wil om te verdedig en die bereidheid om te offer, word deur die kritiese gees ondermyn - want wie veg nou vir iets wat sleg is? Op hierdie wyse breek die giftige venyn teen die *Establishment*, die bestaande orde af, sonder om iets in die plek daarvan te stel. Dit is binne hierdie denkklimaat dat die teologie van revolusie kan floreer. Liberalisme is volgens Burnham "not equipped to meet and overcome the actual challenges confronting Western civilization in our time."¹⁰⁸

In die gedagteklimaat van liberalisme is daar vir God nouliks plek: die mens staan voluit in die middelpunt. Vir die konsekwente liberalisme is godsdiens eintlik oorbodig, of anders gestel, is die mistieke beleving van die individuele mensheidswaarde self godsdiens.¹⁰⁹ Omdat daar vir God geen plek is nie, is daar ook geen sondebeseft nie, want dit word weggeredeneer as 'n kwessie van onkunde wat deur middel van onderwys en opvoeding uit die weg geruim kan word. Die drie-eenheid van die liberale teologie is: die vaderskap van die Opperwese, die broederskap van alle mense, en die oneindige waarde van die mensesiel.¹¹⁰

Die liberalisme het in Europa 'n sterk versosialiseringsproses aan die gang gesit, wat uitgeloop het in sosialistiese partye wat ruimte gelaat het vir die kommunisme. Hierdie twee ideologieë vorm 'n goeie basis vir voortdurende revolusie soos dit in Italië sigbaar is.

In sekere Afrika-lande (byvoorbeeld Kenia en ander) en met name ook Suidelike Afrika, lê sterk klem op die individuele vryheid. Die een-man-een-stem oproep, kom sterk op die voorgrond en het uitgeloop op 'n aantal revolusies of sogenaamde vryheidsoorloë. In die Republiek van Suid-Afrika kom die aandrang tot een-man-een-stem ook sterk na vore.

Die liberalisme as humanisties-georiënteerde ideologie is die teelaarde vir die revolusionêre idees en hierby sluit die teologie van die revolusie dan ook aan.

4.7 Sekularisme

Sekularisme met nihilisme en totalitarisme kort op sy hakke kan as die laaste skof op die pad van die humanisme beskou word. Dit is die begrip waarmee die wêreldtoestand in die laaste helfte van die twintigste eeu beskryf kan word. Dit het 'n leefwyse geword wat alleen van die geskape dinge uitgaan en wat God nie wesenlik van belang ag vir die lewe of denke van die mens nie. God het vir die mens in die vergetelheid geraak, 'n argiefstuk waarvan vorige generasies miskien nog gebruik kon maak, maar nou heeltemal oorbodig is. Die mens het hom afgesluit vir die dinge van die toekoms, hy leef net vir die hede. Die ewige dinge het vervaag sodat die aardse dinge geheel-en-al einddoel geword het.¹¹¹

Die woord *sekularisasie* is afgelei van die Latynse woord *saeculum*. In klassieke Latyn is *saeculum* 'n tydperk, meestal 'n eeu. So het die ou Romeine hulle *ludi saecularis* - eeufeste gehad. Dit was die fees by die afsluiting van die ou eeu en die begin van 'n nuwe. In die klassieke Latyn het *saeculum* nie 'n ongunstige betekenis gehad nie.¹¹²

In die Latynse vertaling van die Bybel is die Griekse woord *kosmos* met *saeculum*, dit is wêreld, vertaal. Die Griekse woord *kosmos* staan vir twee begrippe, naamlik *wêreld* of *tydperk* (aion). Wêreld beteken in hierdie verband *hierdie wêreld* in teenstelling met die wêreld waartoe God die mens roep. In die kosmiese drama, waar die mens in die middel staan, is *saeculum* dan die opponent van God. So praat Paulus in 1 Korinthiërs 1:6 van die wysheid van God in teenstelling met die wysheid van hierdie eeu, die *saeculum*. In Romeine 12:2 word ons gewaarsku om nie aan hierdie wêreld, die *saeculum* gelykvormig te word nie en in 2 Timótheüs 4:10 vermeld Paulus dat Demas hom verlaat het uit liefde vir die teenwoordige wêreld, *diligens hoc saeculum*. *Saeculum* is eintlik 'n dialektiese begrip: aan die een kant is dit die wêreld van God - dit is tog sy skepping - en aan die ander kant is dit die wêreld sonder God, die wêreld van die eiemagtigheid, die vervreemding, die sonde en die dood.¹¹³

Degenaar beskryf sekularisasie as 'n proses van vrymaking van die bestaande en bekende wêreld, van die onbekende wêreld. Die swaartepunt word verskuif van die vermeende tweede wêreld na die ervaarde

eerste wêreld waar daar groter selfstandigheid, vryheid en verantwoordelikheid op die mens val. Dit is 'n proses waarin weg beweeg word van die religieuse en metafisiese wêreld, wat die menslike wêreld aanvanklik moes aanvul in die rigting van 'n toestand van groter selfstandigheid vir die mens in die verstaan van homself en die wêreld.¹¹⁴

Sekularisasie beteken letterlik *verwêreldliking*. Dit is oorspronklik gebruik vir die onteiening van besittings van die kerk deur die staat. Dit kry spoedig ook 'n figuurlike betekenis as 'n protes teen die verkerkliking van die lewe soos dit gedurende die Middeleeue deur die Rooms-Katolieke kerk gedoen is. Sekularisme gaan nog 'n stap verder: die lewe moet nie net van die kerk as instituut ontvoog word nie, maar ook van God en van alles wat bo-wêrelds sou wees. Die mondige mens vereis immers totale emansipasie. Daarom moes die mondige mens van ons tyd 'n "God is dood"-teologie kry.¹¹⁵

Heyns vat die kenmerke van sekularisasie soos volg saam: in die algemeen beteken dit dat die mens so diep onder die indruk van sy eie vermoë gekom het, dat hy homself volledig van die bestaan van 'n ander wêreld losgemaak het. Trouens, al wat bestaan, is hierdie wêreld. Uit, deur en tot hierdie wêreld lewe die mens. Ons kan ook praat van horisontalisme, en dan dui dit op die feit dat daar geen vertikale binding meer is wat die moderne mens aan 'n ander wêreld bind nie. Binne die grense van hierdie wêreld vind hy alles wat hy nodig het vir die lewe. Die moderne, mondige mens meen dat hy met die wetenskap en tegniek alles het wat hy benodig. Alle bande met 'n wêreld of 'n beginsel wat bo hierdie uitgaan, word radikaal afgesny. Hierdie wêreld mag nie uit 'n ander wêreld of uit 'n ander bron as uit homself verklaar word nie.¹¹⁶

Van Riessen beskryf sekularisme as: "een louter wereldse kijk op de wereld. De mens lijkt in een gesloten wereld te bestaan. Dit hangt ten nauwste samen met het verschijnsel, dat de mens met zijn macht de wereld vervult. Want het is juist deze macht, onderweg naar een volledige menselijke heerschappij, die de indruk wekt, dat er niets anders is."¹¹⁷ Hy wys verder daarop dat die sekularisme gegroei het uit die bodem van die ateïsme soos dit deur Nietzsche

tot 'n hoogtepunt gebring is in sy 'God is dood' uitspraak. Sekularisme is dan 'n vervolg op die ateïsme waarin duidelik na vore kom hoe die mens in sy mag en welvaart verstriek geraak het. Daar is egter ook 'n verskil: "Het atheïsme is gericht en strijd-lustig. Het poneert, dat God niet bestaat. De secularisatie doet zich veel feitelijker en indifferenter voor. Zij bestaat eerder als de vanzelfprekende constatering, dat alleen deze waarneembare wereld er is. Nog belangrijker is dit verschil, dat het atheïsme, een geloof is, de secularisatie daarentegen vooral een toestand van de gehele cultuur. Zij is als het ware het klimaat van de nieuwe tijd. De menselijke situatie is gesecculariseerd."¹¹⁸

Heyns wys daarop dat sekularisasie en sekularisme twee verskillende verskynsels is, hoewel hulle verwantskap met mekaar toon. Sekularisasie beskou hy as die historiese proses waar die mens talle veranderinge ondergaan het en nog steeds ondergaan. Daarteenoor staan sekularisme as 'n prinsipiële standpunt: 'n beskouing wat die wêreld totalitêr afrond tot 'n oorsigtelike en geslote geheel waarin prakties geen sprake meer is van probleme wat nie vanuit die wêreld self opgelos kan word nie. Alle bande met 'n wêreld of 'n beginsel wat bo hierdie werklikheid uitgaan, word radikaal afgesny. Die wêreld mag nie uit 'n ander bron as uit homself verklaar word nie.¹¹⁹

Smits dui die verskil tussen sekularisasie en sekularisme soos volg aan: "de term secularisatie (duidt) zonder meer het feitelijke cultuurhistorische proces van de secularisatie aan, zonder persoonlijk waarderingsoordeel, terwijl de term secularisme iemands overtuiging uitdrukt dat zich in de secularisatieproces bepaalde ontwikkelingen hebben voorgedaan, die bedenkelijk moeten worden geacht en die al dan niet inherent zijn aan dit proces als zodanig." Hy som dit soos volg op: "secularisatie is het in bezit nemen van de wereld door de mens, maar secularisme is het vervallen van de mens aan de wereld."¹²⁰

Sekularisme ontstaan nie as gevolg van die groei van die menslike kennis en mag nie, maar het sy oorsprong in die hart van die mens wat

van God afvallig geword het. Die mens wil nie meer weet van 'n mag buite hierdie wêreld nie. Hy wil aan God gelyk wees. Die mens meen dat hy alles met God gemeen het: almag, selfstandigheid, selfstandige bestaan naas God en los van God. Die mens wil outonoom wees. Hier kan dus geen sprake meer wees van religie nie - geen binding met God nie. Die mens is nie meer 'n religieuse wese nie, want hy is nou net op homself en hierdie wêreld aangewys. Die mens wil die vraagstukke van hierdie wêreld oplos, sonder om God in ag te neem. Daarom is dit nie meer 'n weg van reformasie of terugkeer na God nie, maar revolusie en omverwerp van die bestaande en herrangskikking en indeling na eie insigte.

Daar is in die sekularisme 'n negatiewe en positiewe element teenwoordig. Dit is enersyds afsnyding van God, van Sy openbaring, van die kerk, van die Christelike godsdiens, maar andersyds ook 'n binding aan die wêreld, aan die mens en sy moontlikhede. Die mens word in die plek van God, met wie afgereken is, geplaas; godsdiens word deur wêrelddiens vervang. So word sekularisme dus 'n nuwe vorm van religiositeit, want sekularisme is nie die gebrek aan geloof nie, maar geloof in bepaalde dinge - ten diepste in die mens en sy vermoë.¹²¹

4.8 Samevatting

Religie is daardie band wat die mens aan God bind. Dit is die geestesgesteldheid wat op die hart van die mens beslag lê. Die religie kom nie uit die mens self nie, maar is weens die skepping van die mens inherent aanwesig. As beelddraer en gelykenis van God is die mens onlosmaaklik aan God verbind.

Weens die sondeval, wat 'n opstand teen God is, is die band met God verbreek. Die mens is geneig om die beslissing van God te verontagsaam en selfbeslissend op te tree, soos wat Adam en Eva in die paradys gedoen het.

Waar die mens homself in die middelpunt stel, word dit humanisme. Tekens daarvan kom al in die Bybelse tyd voor. Dit het al groter afmetings aangeneem in na-Bybelse tye. Dit het geweldig uitgebrei as gevolg van die Renaissance en Verligting toe die mens al groter

sukses in die natuurwetenskappe behaal het. Die mens het nou op sy verstand of rede staatgemaak en die bo-natuurlike uitgeskakel. Dit wat met die rede bevat en bewys kon word, is aanvaar. Omdat God en Sy Woord nie op hierdie wyse beoordeel kan word nie, is God op die agtergrond geskuif. Uitlopers van die moderne humanisme soos die rasionalisme, positivisme, materialisme, dialektiese materialisme en ateïsme het gedurende die agtiende en negentiende eeu na vore getree. Net soos humanisme is elk van hierdie uitlopers revolusionêr in dié sin dat dit teen God in opstand kom.

Gedurende die twintigste eeu het daar 'n reaksie teen die oorheersing van die rede ingetree, wat saamgevat kan word in die irrasionalisme, wat weer sy uitlopers het in die pragmatisme, eksistensialisme en Neo-Marxisme. In hierdie filosofiese rigtings kom die revolusionêre gedagte ook sterk na vore.

Die Humanisme bereik sy hoogtepunt in die liberalisme waarin die mens aanspraak maak op algehele vryheid, en die sekularisme waar die mens die norm word. Alles word verwêreldlik, met God totaal uitgesluit. Dit is op hierdie religieuse onderbou waaruit die teologie van die revolusie ontstaan en voortbou.

4.9 VERWYSINGS

- 1 Van Riessen, H., Wysbegeerte, p. 43
 - 2 Van Dijk, M.P., De uitdaging van het Neo-Marxisme, pp. 30,31
 - 3 Szekeres, A., Godsdienst, in Grosheide, F.W., red.,
Christelike Encyclopedie. Vol. III, p.253
 - 4 Van Riessen, H., op. cit., p. 45
 - 5 Banwell, B.O., Heart, in Douglas, J.D., red.,
The New Bible Dictionary, p.509
 - 6 Vriezen, Th. C., Hoofdpijnen der Theologie van
het Oude Testament, p.214
 - 7 Kok, P. de B., Christelike Wysbegeerte, p. 12
 - 8 Strauss, H.J., Christelike wetenskap en Christelike
onderwys, p. 21
 - 9 Helberg, J.L., Grondlyne van die Ou Testament.
Diktaat, P.U. vir C.H.O. p. 18
- Vgl. ook: Vriezen, Th. C., op. cit., waar hy die
verhouding met God soos volg saamvat: "het duidt
de mens aan in zijn bijzondere verhouding tot God,
in zijn roeping Gods stedehouer op aarde te zijn,
maar het allermeest, in zijn wezen Gods te weer-
spiegelen, zoals het kind de vader". Ook in die
verwysing "imago Dei" ... "dat enersijds een
directe positive gemeenschapverhouding aangeeft,
maar anderzijds elke gelijkheid van de twee leden
in deze verhouding uitsluit". p.220
- 10 Kline, M.G., Genesis, in The New Bible Commentary:
Revised, p. 83
 - 11 Helberg, J.L., Openbaringsgeskiedenis van die
Ou Testament. Vol. I p. 83
 - 12 Berkhof, H., Wat is die mens? p. 24

- 13 Helberg, J.L., op. cit., p. 92
- 14 Vriezen, Th. C., op. cit., pp. 221,222
- 15 Helberg, J.L., Grondlyne van die Ou Testament, p. 22
- 16 Heyns, J.A., Weerbaarheid, in Fokus, F.A.K., p. 70
- 17 Helberg, J.L., op. cit., p.105

- 18 Kroeze, J.H., Handboek Bybelse Geskiedenis - Die Ou Testament, pp. 53,54
- 19 Du Plessis, H., n Banier van die volke, pp. 40,41,42
- 20 Vor der Hake, J.A., red., Commentaar op de Heilige Schrift, p.408
- 21 Leopoldt, H.C., The Psalms, p.139
- 22 Spurgeon, C.H., The Treasure of David Vol. I Psalms 1-26, p.180
- 23 Jonker, W.D., Die brief aan die Romeine, pp. 58,59
- 24 Wheaton, D.H., 2 Peter in Guthry, D., red., The New Bible Commentary: Revised, p.1255
- 25 Groenewald, E.P., Briewe van Petrus en die brief van Judas, p.132
- 26 Duvenage, S.C.W., Voor sy troon en hier benede, p.120
- 27 Heyns, J.A., op. cit., p. 70
- 28 Duvenage, S.C.W., Humanisme as bedreiging van die Christelik-Nasionale lewens- en wêreldbeskouing van die Afrikaner, in IBC, studiestuk nr. 34, p. 1

- Vgl. ook: Blackham, H.J. Idee en Rede, in Van Praag, J.P., et. al., Rede en Religie in het Humanisme, p. 10,11.

- 29 Roos, S.G., Geestelike Weerbaarheid teen
Ideologiese Terrorisme. Vgl. ook: p. 27
 De Vos, H., Inleiding tot de Wijsbegeerte, p.273,274
- 30 Ibid., p. 27
- 31 Venter, E.A., Die ontwikkeling van die Westerse denke, p. 48
- 32 Ibid., p. 54
- 33 Ibid., pp. 54,55
- 34 Duvenage, S.C.W., op. cit., pp. 2,3
- 35 Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 47
- 36 Strauss, D.F.M., Wysbegeerte - Lewens- en wêreld-
beskouingsleer. Diktaat, U.O.V.S., p. 17
- 37 Kurtz, P., et. al., Moral problems in contemporary
society, p. 1
- 38 Ibid., p. 2
- 39 Lamont, C., The Philosophy of Humanism, p. 28
- 40 Duvenage, S.C.W., op. cit., p. 6
- 41 Ten Have, T.T., Rationeel Humanisme, in
 Van Praag, J.P., et. al.,
 Rede en Religie in het Humanisme, p. 33
- 42 Cloete, P.C., Geskiedenis van die Humanistiese
Filosofie vanaf die Renaissance tot
by die Eksistensialisme. Kladdik-
 taat, U.O.V.S., p. 5
- 43 Ten Have, T.T., op. cit., p. 34
- 44 Duvenage, S.C.W., op. cit., p. 7
- 45 Fletcher, R., A Definition of Humanism, in
 Hawton, H., red. Question One. 1968, p. 6
- 46 Fletcher, P., op. cit., p. 6
- 47 Kurtz, P., The Humanist Ideal, in
 Hawton, H., red. Jan. 1972. p. 38
 Question Five,

- 48 Duvenage, S.C.W., op. cit., p. 3
- 49 Heyns, J.A., op. cit., p. 51
- 50 Ibid., p. 51
- 51 Duvenage, S.C.W., op. cit., p. 3
- 52 Ibid., p. 3
- 53 Ibid., p. 4
Vgl. ook: Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 52
- 54 Heyns, J.A., op. cit., pp. 53,54
- 55 Duvenage, S.C.W., op. cit., p. 4
- 56 Ibid., p. 4
- 57 Van der Wateren, H., Kultuur: Kleed van die mens, p. 9
- 58 Heyns, J.A., op. cit., p. 59
- 59 Ibid., p. 61
Vgl. ook De Vos, H., Inleiding tot de Wijsbegeerte, p.236
- 60 Van Riessen, H., Mondigheid en de Machten, p. 58
- 61 Ibid., p. 58
- 62 Spier, J.M., Van Thales tot Sartre, p.159.
- 63 Durand, J.J.F., Die lewende God, pp. 108,109
Vgl. ook: Spier, J.M., Van Thales tot Sartre, p.162
waar hy Comte se geskiedenis-filosofie se verdeling in die volgende drie stadia weergee: "het stadium van de mythe, waartoe ook het christendom behoort; het stadium van de metafysica: alle verskijnselen worden herleid tot abstrakte beginselen; en het stadium van de positieve wetenskap, waarin men niet meer naar oorzaken vraagt, omdat het causaliteits-beginsel slechts tot de innerlijke ervaring behoort, maar alleen naar de vaste betrekkingen, die wetmatig de verskijnselen beheersen."
Vgl. verder ook: Heyns, J.A. Sterwende Christendom, p. 62
- 64 Heyns, J.A., op. cit., pp. 62, 63.
- 65 Van Riessen, H., op. cit., p. 59

- 66 Veenhof, C., Communisme - een religie, p. 19
 Vgl. ook: Van der Wateren, H., Kultuur: Kleet van die mens, waar hy ook daarop wys dat in die p. 9
 materialistiese beskouing van die negentiende eeu al die verskynsels in die stoflike en geestelike (nie stoflike) setel. Met die beklemtoning van die fisiologiese (as die stoflik-waarneembare) is die geestelike (psigologiese, abstrakte) daaraan ondergeskik gestel in uitgangspunt en metode. Ook De Vos, H., Inleiding tot de Wijsbegeerte, p.226
- 67 Heyns, J.A., op. cit., p. 64
- 68 Roos, S.G., op. cit., p. 17
- 69 Heyns, J.A., op. cit., p. 64
- 70 Lewis, J., Marxism and the Irrasionalists, p. 3
- 71 Veenhof, C., op. cit., p. 20
- 72 Roos, S.G., op. cit., p. 44
- 73 Spier, J.M., op. cit., p.167
- 74 De Vos, H., Inleiding tot de Wijsbegeerte, p.242
- 75 Heyns, J.A., op. cit., p. 66
- 76 Spier, J.M., op. cit., p.157
- 77 Heyns, J.A., op. cit., p. 67
- 78 Ibid., pp. 68,69
 Vgl. ook: Spier, J.M., Van Thales tot Sartre, p.187
 waar hy nihilisme soos volg beskryf:
 "dat alle waarden, die tot nu toe in die westerse kultuur gegolden hebben, waardeloos zijn geword;
 dat er geen wet, geen norm, geen ideaal meer is;
 dat met het ontbreken van een doel, de zin van het leven is weggevallen; dat er niets meer is, waaraan de mens zich in geloof kan vastklemmen".
- 79 Spier, J.M., op. cit., pp. 182,183

- 80 Visagie, P.J., Enkele opmerkinge oor die spanning:
 Rasionalisme - Irrasionalisme, in Tydskrif vir
Christelike Wetenskap, 15de jaargang, 3de en 4de
 kwartaal, 1979, p.250
- 81 Spier, J.M., op. cit., p.183
- 82 Roos, S.G., op. cit., p. 22
- 83 Van Riessen, H., op. cit., p. 60
- 84 Duvenage, S.C.W., Die opstandige student, p.207
- 85 Spier, J.M., op. cit., pp. 190,191
- 86 Roos, S.G., op. cit., p. 23
- 87 Vgl. in hierdie verband ook die beskrywing van
 Redeker, H., Religieus Existensialisme, in
Rede en religie in het Humanisme, waar hy die
 Eksistensialisme soos volg beskryf:
 "In haar meest elementaire vorm kennen wij namelijk
 deze filosofie omschrijven als een wijsgerige zelf-
 bezinning van de huidige mens op zijn menszijn, die
 nergens anders dan juist in deze zelfbezinning haar
 grond en uitgangspunt zoekt - een menszijn, evenwel,
 met als een geïsoleerd object, maar als de onver-
 brekelijke samenhang tussen de mens zijn leven en
 beleven en zijn wereld, tussen de menselijke
 houdingen en verhoudingen en datgene wat er het
 objectief correlaat van vorm."
- 88 Cloete, P.C., op. cit., p. 60
- 89 Durand, J.J.F., op. cit., p.107
 Vgl. ook Spier, J.M., Van Thales tot Sartre, p.209
 waar hy verwys na Sartre se antropologie as 'n
 tipies-eksistensialistiese leer van selfwording
 en selfskepping. Hy gee dit soos volg weer:
 "Alshij zou zijn, dan was hij er niet meer, want
 dan is hij de dode mens, die geen mens meer is,
 doch een stukje eeuwige materie. Want een mensch,
 die iets wezenlijks zou worden zijn, die verstand
 zou zijn tot een statische 'essentie', die met

zichzelf ident is en waarvan we een definisie
zou kunnen geven, die zou geen selfscheppende
existentie en dus geen mens meer zijn."

- 90 Duvenage, S.C.W., Humanisme - IBC studiestuk nr. 34, p. 5
- 91 Heyns, J.A., op. cit., p. 86
Vgl. ook: Roos, S.G., Geestelike weerbaarheid, p. 60
waar hy daarop wys dat die eksistensiële denke
gekom het met 'n gegronde aanklag teen die rede
en dit het die mens ankerloos gelaat. Sy rede
waarop hy al sy hoop geplaas het, het hom in die
steek gelaat, sy rede wat hom juis oortuig het dat
daar geen God is om op te vertrou nie. Nêrens het
die mens meer veilig gevoel nie - allermens voor
God.
- 92 Roos, S.G., op. cit., p.60,62
- 93 Spier, J.M., op. cit., p.209
- 94 Roos, S.G., op. cit., p. 63
- 95 Ibid., p. 53
- 96 Ibid., p. 53
Vgl. in hierdie verband die verklaring wat
Groenewald, E.P., In gelykenisse het Hy geleer, p.152-163
oor die betekenis van die gelykenis te sê het.
- 97 Landman, W.A., et. al., Opvoedkunde vir onderwys-
studente, p.237
- 98 Roos, S.G., op. cit., p. 54
- 99 Landman, W.A., op. cit., pp. 211,222,225
- 100 Roos, S.G., op. cit., pp. 61, 62, 64
- 101 Heyns, J.A., Weerbaarheid, in Fokus, F.A.K., (S.A.) p. 69
Vgl. ook Scholtz, G.D., Die bedreiging van die
liberalisme. Scholtz dui op oorsprong van die p. 7
begrip liberalisme op historiese, politieke en
godsdienstige gebied. Oorspronklik het dit net die
teenoorgesteld van slawerny beteken, maar deur
die Franse Revolusie het dit 'n nuwe betekenis gekry.

Vroeg in die negentiende eeu het daar in Europa op godsdienstige gebied 'n beweging ontstaan wat gekenmerk is deur 'n strewe om met die interpretasie van die Bybelse leerstellingen allerlei vryhede toe te laat.

- 102 Roos, S.G., op. cit., p. 31
- 103 Stoker, H.G., Die stryd om die ordes, p. 16
- 104 Hanekom, T.N., Die Liberalisme in ons land:
Ned. Gereg. Teologiese Tydskrif,
Deel XVIII no. 1, Jan. 1977, p. 64,65
- 105 Strauss, D.F.M., op. cit., pp. 21, 22
- 106 Van der Walt, T., Liberalisme en die Nuwe Weste,
IBC studiestuk nr. 127. Junie 1978, p. 3
- 107 Ibid., pp. 6,8
- 108 Burnham, J., Suicide of the West, p.278
- 109 Stoker, H.G., op. cit., p. 25
- 110 Van der Walt, T., op. cit., p. 4
- 111 Duvenage, S.C.W., Humanisme ... IBC nr. 34 p. 8
- 112 Weiland, J.S., Oriëntasie p. 15
Vgl. ook Smits, P. De onttoverde wereld, waarin hy p. 18
die betekenis van die woord sekularisasie soos volg
verklaar: "Het woord secularisatie is afgeleid van
het latijnse woord 'saeculum' dat overspronkelijk
'tydperk' betekende, maar in de middeleeuwen de
engere betekenis kreeg van 'wereld'. Seculariseren wil
dus in letterlijke zin zeggen: verwereldlijken."
- 113 Weiland, J.S., op. cit., p. 15
Vgl. ook Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 82
- 114 Degenaar, J.J., Sekularisasie, pp. 71,72,73
- 115 Van der Walt, T., Die vrybuiters word 'n slaaf
in Duvenage, S.C.W., et al.,
Die atoomeeu - in U Lig, p.116

- 116 Heyns, J.A., op. cit., p. 67
- 117 Van Riessen, H., op. cit., pp. 43,44
- 118 Ibid., p. 47
- 119 Heyns, J.A., Sterwende Christendom, pp. 28,29
 Vgl. ook Weiland, J.S., Oriëntasie, p. 24
- 120 Smits, P., Die onttoverde wereld, p. 28
- 121 Heyns, J.A., op. cit., p. 31
 Vgl. ook Van Wyk, J.A., Die kerk in die wêreld
van vandag - opmerking oor die
 verskynsel sekularisme.
 N.G.T.T. Deel XX Nr. I, Jan. 1979. p.349

5. TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE

5.1 Geskiedkundige oorsig

5.1.1 Die oorsprong van die term *teologie van die revolusie*

Sedert die Praagse Vredeskonsferensie van 1964 en die daaropvolgende vergadering van die Wêreldraad van Kerke oor "Kerk en Maatskappy" in 1966 te Genève, het die teologie van die revolusie sy intrede tot die teologiese wêreld geneem.¹

Sover vasgestel kon word, is die uitdrukking *teologie van die revolusie* vir die eerste keer in 1964 deur Martin Schröter gebesig in 'n verslag aan die jeugkomitee tydens die Christelike Vredeskonsferensie in Praag. Hierdie uitdrukking, wat eintlik net in die verbygaan genoem is, sou twee jaar later te Genève tydens die Wêreldkonsferensie oor Kerk en Maatskappy pertinent as tema bespreek word.²

Die konsferensie oor Kerk en Maatskappy in Genève het *revolusie* tot een van die vernaamste temas gemaak. Daarmee het dit te kenne gegee dat die revolusionêre wêreld van ons tyd die kerk en teologie voor 'n taak stel, wat hulle nie meer mag ontduik nie. Die revolusie is deur uiterlike omstandighede tot tema gemaak.

Die konsferensie in Genève het in die teken van die Derde Wêreld gestaan wat in daardie stadium in 'n ontploffende revolusionêre toestand was. Die vraag was nie of die mense revolusie wou hê nie, maar wie dit sou ontketen en hoé dit moes gebeur. Indien die kerk dus in 'n verantwoordelike verhouding teenoor die wêreld wil staan, dan sal hy nie meer hierdie probleem van hom kon afskuif nie, hoe ongemaklik dit ook al vir hom mag wees. Die verteenwoordigers van Latyns-Amerika het die Wêreldraad van Kerke voor 'n moeilike keuse geplaas deur hulle eis om geregtigheid. Die bestaan van die revolusionêre wêreld hou 'n bedreiging in waarvoor die kerk 'n dringende oplossing moet vind, terwyl die oplossing ook teologies verantwoordbaar moet wees.

Die term *teologie van die revolusie* is slegs enkele dekades oud, hoewel die saak waarom dit gaan, nie so nuut is nie. As vorm van kultuurteologie kan die teologie van die revolusie met verskillende ander kultuurteologieë in die geskiedenis vergelyk word; soos die Social Gospel wat uit 'n Puriteinse agtergrond in Amerika ontstaan het en wat ook die geloof vrugbaar wou maak vir die maatskaplike lewe waarin die mens hom bevind. Daar is egter ingrypende verskille tussen die Social Gospel en die teologie van die revolusie.⁴

Die stryd om die woord *revolusie* is tot dusver in die ekumeniese teologiese gesprek nog onbeslis. Die aantrekkingskrag wat van die begrip en van die voorstelling van revolusie uitgaan, en wat deesdae besonder snel toeneem, is nie te danke aan 'n weldeurdragte teorie oor revolusie nie. Dit dek in elk geval 'n hele aantal sake van fundamentele betekenis soos politieke revolusie, vinnige verandering van die magstrukture en die sosio-ekonomiese implikasie daarvan, asook gewelddadige revolusionêre omwenteling. As 'n kategorie van die teologiese- en sosiaal-etiese aspek, druk dit 'n bepaalde bewussynsverandering uit, wat nog nie duidelik omskryf is nie. Die teologiese gesprek in die ekumeniese, word deur 'n beweging van Christelike denke gelei, wat nog self op soek is na 'n regte weg. Hierdie denke plaas hulself in diens van die sogenaamde hoëre praktyk, waarvan die formule dikwels lui: "Gods handeling in die geskiedenis".⁵

5.1.2 Die rol van Latyns-Amerika

Dit is opmerklik dat by die bespreking van die term *revolusie* by die Vredeskonferensie te Genève 1966, daar geen regstreekse konfrontasie met die revolusieteorieë van die Marxisme of Leninisme was nie. Alhoewel hulle genoem en aangehaal is, is hulle nie wesenlik bespreek nie. Die gesprek daar moet in sy samehang met die Christelike raamwerk van die vergadering gesien word. Die doel was juis om die deur te open waardeur nuwe aspekte en gegewens ten opsigte van die Christelike oriëntasie opgeneem kon word. Die teologie van die revolusie het nie 'n afsonderlike en weldeurdragte visie agter hom nie, maar spruit uit die gesprek oor revolusie self. Die direkte

oorsaak van die gesprek oor die teologie van die revolusie, het sy oorsprong by die Latyns-Amerikaanse afvaardiging na die konferensie te Genève in 1966. Die Latyns-Amerikaanse afvaardiging was, as geslote groep, in staat om die tema as dringend voor te stel.⁶

Die kerke in Latyns-Amerika was gedurende die koloniale tydvak ook met die heersende klasse verbind. Die eis om vernuwing van die kerk, toon ook hoe die kerk daar verval het, omdat dit vasgevang was in die sosiale strukture. Die Christene wat in die wêreld-revolusie betrokke is, word dan ook opgeroep om te let op die tekens van die tye, en om hulle los te maak van 'n godsdienstige of metafisiese voorgediskap en om Jesus Christus in die maatskappy en in die geskiedenis te ontdek. Dit lei dan ook tot die breuk met die kerk soos dit as instituut bestaan. Dit gebeur nie net in 'n formele sin nie, naamlik dat jy nie meer aan die kerk behoort nie, maar om deur 'n geformuleerde verklaring afstand te doen van die wêreld waarin die kerk funksioneer en van die teologie en die leerstellings van die kerk en van die strukture van die samelewing waarin die kerk as instituut optree. Deur hom los te maak van die bestaande tradisionele teologie ontstaan dan die noodsaaklikheid om 'n eie teologie te vorm, waarin dit weer in ooreenstemming met die nuwe siening homself sigbaar sal maak. Dit is die eerste stap in die opbou van 'n revolusionêre teologie, waarin iets van die revolusionêre bewussyn in die algemeen openbaar word.⁷

Voorstaanders van die teologie van die revolusie wys op die revolusionêre daad van die kerk, toe dit gehelp het met die skepping van 'n nuwe maatskappy met die oorplanting van die Westerse beskawing in die Nuwe Wêreld. Die pionierswerk van die kerk ten opsigte van die sending, opvoeding en die sosiale arbeid is dikwels aangeprys, maar dit lyk nou of die kerk sy gees van vernuwing verloor het. Daaroor is daar nou 'n sterk drang om met die kerk as instituut te breek, om sodoende die vryheid van die Christelike handeling weer terug te kry. Dit lyk ook of die kerk vasgevang is in sy eie apparaat en sisteme en dat hy aan die einde van sy moontlikhede gekom het.

Hierdie emansipasie van die kerk rig hom tot 'n ooreenkoms met die revolusionêre kommunisme, wat sy krag juis daaraan ontleen, dat dit buite die bestaande maatskappy optree. Die teologie van revolusie

wil as 'n Christelike alternatief van die bestaande kerk optree. Dit wil ook 'n nuwe revolusionêre ekumene vorm wat die bestaande kerklike ekumene sal vervang. In plaas van kerklik-konfessionele eenheid, word 'n nuwe eenheid gesoek, naamlik dié van sosiale betrokkenheid. So word daar gevind dat alhoewel daar 'n vyandige en afwysende houding in Latyns-Amerika teenoor die V.S.A. bestaan, daar tog 'n eenheid met die groepe wat vir burgerregte stry, tot stand kon kom. Die nuwe eenheid buite die bestaande kerk het egter 'n behoefte aan 'n eie teologie, maar in 'n ander sin as die kerk. Hierdie eie teologie moet nie konfessioneel gebonde wees nie, maar moet wêreldwyd op sosiale gebied kan saambind. As gevolg van die skeiding met die kerk, vorm hulle Christelike minderhede wat 'n sterk missionêre uitgangspunt het. Die samehang tussen die minderheidsituasie en missionêre teologie is een van die opvallendste kenmerke van die revolusionêre teologie.⁸

5.1.3 'n Teologie van sosiale verandering

Hierdie behoefte vir 'n eie teologie, vind sy vorm in die bekerings-teologie van die Baptiste en Metodistiese groepe in Latyns-Amerika. Bkering van die individu word deur hierdie nuwe teologie as sinoniem met sosiale verandering beskou. Daarom beskuldig die teologie van die revolusie die Protestante, wat nog vashou aan bekering as 'n individuele verandering van gesindheid, van sosiale konserwatisme. Hulle is van mening dat bekering nie berusting in die sosiale strukture kan beteken nie, omdat daar 'n spanning ontstaan tussen die 'bekeerde' en die bestaande sosiale strukture. Bkering is in die teologie van die revolusie om bewus te word van die verhouding met Jesus. Maar omdat hulle Jesus as 'n revolusionêr beskou, wat die strukture van sy tyd wou verander, daarom word die 'bekeerde' dan ook in 'n onlosmaaklike verhouding met die sosiale strukture geplaas. Die 'bekeerde' word dus opgeroep om ook die bestaande strukture te verander.

Die dissipelskap van Jesus is volgens die teologie van die revolusie dus nie om jou met die behoeftiges te vereenselwig nie, maar om by dié aan te sluit wat hulle toespits op verbetering van die gemeenskap.⁹ Dit is dus 'n suiwer humanistiese teologie waarin die mens in die middelpunt staan.

Daar is ook 'n nuwe maatstaf waarvolgens bekering beoordeel kan word, naamlik die mate waartoe ons onself inspan vir die stryd om sosiale geregtigheid en ons losmaak van die bestaande sosiale sisteme. Bekering beteken nou nie meer afwend van die sondige wêreld nie, maar afwend van die bestaande maatskappy. Sosiale revolusie word self as 'n daad van bekering beskou, omdat dit 'n instrument van die heerskappy van Christus is. Die teologie het die taak om die objektiewe en juiste struktuur van bekering in refleksie te bring.¹⁰

5.2 Kenmerke van die Teologie van die Revolusie

5.2.1 Verwerp bestaande strukture

Die eerste indruk van die teologie van die revolusie is dat dit hom baie sterk teenoor bepaalde sake afgrens. Dit gaan inderdaad om die heil van die mens, maar wat dan langs die weg van talle afwysings bereik moet word. Die bestaande sosiaal-maatskaplike werklikheid word om prinsipiële redes verwerp, aangesien dit sisteme en strukture verteenwoordig waardeur die mens verkneg en uitgebuit word. Daarmee gaan allerlei gesagsinstellings en magsverhoudings gepaard wat die lewe van die mens onmoontlik maak. Dit is alleen 'n radikale breuk met die bestaande toedrag van sake wat die weg kan oopmaak na 'n beter maatskappy, of dit dan ten minste as ideaal moontlik kan maak. Sonder hierdie ideaal van 'n utopia wat deur die mens geskep kan word, kan die teologie van die revolusie nie begryp word nie.¹¹

5.2.2 Verwerp kontinuïteit

Eie aan die revolusionêre gees, is ook die verwerping van enige gedagte van kontinuïteit, en daarmee word bedoel dat bepaalde strukture en sisteme uit die verlede na die toekoms oorgedra word. Dit gebeur wanneer die maatskappy 'n statiese karakter verkry het en die mens-onwaardige omstandighede dan bestendig word.

Kontinuïteit van regering en regeringsvorm,¹ van lewenstyl en lewensnorme, van denkpatriene en organisasies, indien dit slegs oorgedra word van die verlede in die hede, blokkeer die uitsig op die toekoms en werk lewensvernietigend in op die mens. Dit neem ook 'n afwysende houding in teenoor die tradisionele teologie. Die teologie van die revolusie beskou die Christelike boodskap as sekondêr en die praktyk van die geloof as blote geestelike werklikheid. So word Christenwees, geloof en kerk, abstrakte kategorieë waaraan elke historiese dimensie ontbreek. As maatskaplike instelling speel die kerk geen leidende politieke rol nie, behalwe dat dit die bestaande politieke situasie sanksioneer.¹²

5.2.3 'n Gesekulariseerde teologie

Omdat die teologie en kerk die geloof in 'n ander wêreld verkondig - 'n wêreld wat ruimtelik agter of bo ons is en definitief ná hierdie wêreld kom - het dit vir die mens van hierdie wêreld geen boodskap nie.

God se heil is nie 'n wêreldlose heil nie, daarom moet dit in terme van hierdie wêreld uitgedruk word. Die boodskap van die evangelie is bevryding en vernuwing en nie verlossing of vernietiging van hierdie wêreld nie. Piëtisme word afgewys, omdat dit uitsluitend op die individuele ervaring van die geloof gerig is en geen nadruk lê op die doen van die wil van God op die terrein van die politiek en die maatskaplike lewe nie. In die ontwikkelde lande is die indruk gelaat asof die kerk geen boodskap vir hierdie lewe het nie. Dit word ook as rede aangevoer waarom die kommunisme, wat belangstelling toon in maatskaplike omstandighede, inslag vind en groot steun verwerf. Die Piëtisme lei tot 'n wegvlug van die wêreld en sy nood, terwyl die kommunisme lei tot 'n stryd om 'n menswaardiger bestaan. Die piëtistiese Christendom noem die wêreld boos, maar niks word vir sy redding gedoen nie. Die revolusionêre Christendom egter noem die wêreld ook boos, maar wil iets vir sy verlossing doen.

Die teologie van die revolusie is teenstellend, rasionalisties, anti-metafisies en optimisties; dit is 'n teologie wat teen die losmaking van dogmatiek en etiek, teen die redusering van die godsdiens tot die innerlike van die mens, teen die skeiding van

die sakrale en die profane, teen elke beskouing wat die mens van sy omstandighede isoleer, teen 'n oorbeklemtoning van die hede ten koste van die toekoms, is. Dit is 'n teologie wat die sekularisering van die lewe en denke volledig wil deurvoer.¹³

In die teologie van die revolusie staan die mens in die middelpunt van die denke en handeling. Die mens word bevry uit 'n religieuse en metafisiese voorgedyskap, sodat hy nou sy oog nie meer op ander wêreldes hoef te rig nie, maar alleenlik op hierdie wêreld. Die teologie van die revolusie, gestimuleer deur die sekularistiese visie op die mens, het 'n herwaardering gemaak van die mens se aanwesigheid en handeling in hierdie wêreld, en in besonder van sy verhouding tot ander mense en die lewensomstandighede waaronder hulle verkeer. Die mens is al meer geïnteresseerd in die maatskappy wat sy vryheid moet waarborg. Daarom is dit die groep, klas of ras wat al die aandag ontvang. Die mens staan hier as die middelpunt. Dit is die mens wat in 'n toestand van vervreemding en uitbuiting verkeer en hy moet deur die mens self bevry word. In hierdie teologie gaan dit om die mens wat in die nood is en om die bevryding van die mens deur die mens. Die strukture waaronder die mens ly, is skeppings van die mens en is daarom veranderbaar. Ons kry dus 'n diepe meelewing met en kommer oor die mens in nood, maar andersyds ook 'n grenslose vertroue in die vermoë van die mens om homself uit die nood te bevry.¹⁴

Die teologie van die revolusie gee ook besondere aandag aan die kosmiese aspekte van die openbaring - dit wil aantoon dat die menslike lewe nie in 'n lugleegte afspeel nie - maar bedoel is vir hierdie aarde. Teenoor die ontokratiese wêreldbeeld waar letterlik alles 'n sakrale karakter verkry het, het daar in die negentiende eeu 'n fundamentele ommeswaai gekom. Die wêreld is onvoltooid, vol gebreke en tekortkominge, en dit maak die wêreld ten diepste irrasioneel. Deur wetenskap en tegniek kan die struktuur van dinge na goeiedunke verander word.

Die mens de-sakraliseer die wêreld en ontnem hom van sy religieuse wyding wat hom voorheen prinsipeel onaantasbaar gemaak het. In die statiese wêreldbeeld was die mens verantwoordelik aan strukture en sisteme, in die dinamiese wêreldbeeld is hy verantwoordelik vir

strukture en sisteme. Die wêreld is 'n godgegewe tuiste vir die mens, 'n tuiste waar baie dinge nie in orde is nie, maar daarom juis 'n plek van herskepping van alle dinge en strydveld vir vryheid en reg. Die mens word tot 'n herskeppende en nuutmakende taak in hierdie wêreld geroep. Die werklikheid is inderdaad 'n historiese proses wat deur God en sy selfopenbaring aan die gang gesit is.

Die skeppingsverhaal gee volgens die teologie aan die revolusie geen beeld van voltooidheid nie, maar 'n proses wat besig is om in die geskiedenis voltrek te word. Die hede mag nie as voortsetting van die ou tradisies gesien word nie, want in die hede is immers die moontlikheid van nuwe strukture aanwesig - as die mens sy taak as 'bouer van die nuwe wêreld' revolusionêr verstaan en revolusionêr uitvoer. Uit die geskiedenis kan dus 'n wêreld opkom wat ryk sal wees aan vrede en reg en waar mense sal woon wat geregtigheid sal doen.¹⁵

In die ontokratiese werklikheidsbeskouing was die mens en wêreld statiese geslote eenhede. Toe die ontokratiese vir die tegno-kratiese plek gemaak het, is letterlik alles oopgebreek en die dinamiese as die diepste wese van alles aanvaar. In die teologie van die revolusie word die konsekwensie hiervan deeglik uitgewerk. Nie net die werklikheid word as dinamies aanvaar nie, maar ook God word as die dinamiese, handelende God voorgestel. Die maatskaplike instellinge word ook as dinamiese groothede gesien, wat deur die sekulariseringsproses van God losgemaak is en daarom as sodanig nie onveranderbaar is nie. Politieke, ekonomiese en talle ander strukture is nie goddelike instellinge nie en die mens kan hervormend en skeppend daarmee besig wees. Dit is juis in die wisselwerking tussen die mens en die strukture waar die dinamiese karakter na vore kom. Enersyds word die mens gesien as produk van die strukture, andersyds as skepper van die strukture. Dit is een van die prinsipiële uitgangspunte: dat die mens steeds produk is van die historiese strukture, byvoorbeeld maatskaplike en ekonomiese strukture en dat die strukture eers verander moet word ten einde die mens te kan verander. So kan die mens volmaak

word in die mate waarin die strukture volmaak word. Dit kan alleen gebeur as die dinamiese dinamies bly en daarvoor is daar net een middel, naamlik revolusie.¹⁶

5.2.4 Beklemtoon die historiese dimensie van die openbaring

Die historiese dimensie van die openbaring word deur die teologie van die revolusie op 'n besondere wyse beklemtoon. Niks is voltooid en afgerond nie. Wat is, kan en moet nog meer word. Tussen hierdie *wat is* en *wat kan*, speel die geskiedenis af as 'n oorgangsproses van die dinge wat op weg na hulle volheid is. Wie in die status quo berus, wil die wese van die dinge nie ontdek nie, maar fikseer die hede as die reeds aanwesige volheid van die toekoms.

Geskiedenis word nie gemaak deur blote nadenke oor die verlede nie, maar dit wat gedoen word. Daarom gaan dit vir die teologie van die revolusie nie in die eerste plek om ortodoksie - suiwerheid van leer nie, maar om ortopraksie - suiwerheid van die daad. Daarom moet daar gewaak word teen die eksklusiewe voorrang wat die leerstellinge in die Christelike lewe inneem. Die kerk word dan ook daarvan beskuldig dat hy hom eeue lank besorg gemaak het oor die formulering van waarhede, maar intussen niks of byna niks gedoen het om die wêreld 'n beter plek te maak nie. Die kerk het hom tot die ortodoksie beperk en die ortopraksie aan die buitekerklikes en ongelowiges oorgelaat. ~~Wie~~ egter prakties besig is, maar hom aanpas by die bestaande, maak nie geskiedenis nie, intendeel, hy werk die geskiedenis teen. Maar wie hom revolusionêr besig hou, skakel hom in die dinamiek van die geskiedenis in en beweeg saam op weg na die toekoms. Waar die mens revolusionêr optree en die status quo herstruktureer, daar ontmoet hy Gods wil. Gods bewegende krag is immers die kern van alle gebeure. So word Abraham uitgelei na 'n nuwe wêreld om deel te hê aan die stryd van God in die wêreld vir die reg van die regloses. Ook Israel word uit 'n godsdienstige en politieke knegskap uitgelei na die beloofde land van vryheid en vrede, waar hulle nie die bestaande orde moes handhaaf nie, maar deel moes neem aan die veranderinge wat God wou bewerkstellig.¹⁷

5.3 Die Derde Wêreld en die Teologie van die Revolusie

Die oorsprong van die teologie van die revolusie lê ineengestrengel in die lewensomstandighede van miljoene mense in die lande van die Derde Wêreld aan die een kant en die intellektueel-teologiese arbeid van die groep teoloë in die Eerste Wêreld, veral in Europa en die V.S.A., aan die anderkant. Die teologie van die revolusie is in geen geringe mate direk gestimuleer deur die toestande wat veral in Latyns-Amerika geheers het nie. Diepe bekommernis oor die sosiale ellende, kulturele agterlikheid en ekonomiese onregverdigheid teenoor miljoene mense en tegelyk die bewuswording dat hierdie situasie nie langs wetlike en ordelike wyse verander kan word nie, het tot massale ongeduld en 'n plofbare toestand gelei.¹⁸

Die mense het nie net van hulle eie hopelose toestand bewus geword nie, maar ook van mekaar wat in dieselfde ellendige toestande verkeer het. Hulle het besef dat indien hulle sou saamstaan, hulle 'n onoorwinlike politieke mag kon vorm. Die verarmde massa is dan ook deur politici en intellektueles aangespoor om tot handeling oor te gaan en middele te gebruik wat tot 'n voller en waardiger bestaan sou lei. Hierdie revolusies wat in Latyns-Amerika uitgebreek het, was direk gerig teen die sosiale orde, wat die resultaat van 'n beleid van kolonialisme was. Die revolusies in Latyns-Amerika is maar net 'n onderdeel van die revolusionêre gees wat wêreldomvattende afmetings sou aanneem.¹⁹

Saam met die dekolonisasie, kom die sterk ontwaking van nasionalisme, maar in die huidige omstandighede is dit moeilik in Latyns-Amerika en Afrika te verwesenlik. Onder hierdie tipe nasionalisme word dan veral verstaan die losmaking van buitelandse belange en die onderwerping aan die wet van eie belang en dit wat in belang van die massa is. Die ontwaking van 'n sosiale gewete gaan ook hiermee gepaard. Die Russiese Revolusie van 1917 en die Kubaanse revolusie van 1959 het 'n gees van sosialisme in Latyns-Amerika wakker gemaak wat die voedingsbron vir die teologie van die revolusie is.

Die toenemende welvaart in bepaalde sosiale kringe is die oorsaak van 'n revolusie van stygende verwagtinge. Die welvaart van enkele bevolkingsgroepe kan aan die ander kant ook tot 'n polarisasie van die maatskaplike ontwikkeling lei, omdat hulle wat reeds daarin deel, hulle ook skaar aan die kant van hulle wat nog daarom moet veg, of hulle afsydig hou teenoor die minderbevoorregte groepe. 'n Bewuswording van die noodsaaklikheid van ingrypende hervorming ontstaan dus. Die stryd om vooruitgang word dan 'n ideologiese stryd. Verskil in stand is dan nie meer 'n suiwer sosio-ekonomiese kwessie nie, maar word ideologies bepaal, omdat daar nie altyd die regte kanale is om die vooruitgang in te lei nie.²⁰

5.4 Betekenis van die begrip *teologie van die revolusie*

5.4.1 'n Teologiese motivering vir revolusionêre handeling

Die uitdrukking *teologie van die revolusie* herberg verskillende nuanserings. Dit kan dui op 'n teologiese motivering of selfs 'n teologiese regverdiging vir revolusionêre handeling. Dit kan ook dui op teologisering van 'n revolusionêre situasie, of op die relevansie van die teologie in 'n toestand van sosiale revolusie. Hoe dit ook al gestel word, hierdie teologie wil die revolusie in diens van die Christendom stel. Dit wil aantoon dat die revolusie 'n effektiewe werktuig is tot herstrukturering van 'n mensonwaardige maatskaplike orde. Die kerk en die Christen is volgens hierdie teologie geroepe om 'n radikale *nee* te spreek teenoor en dienooreenkomstig te handel met betrekking tot magstrukture wat die status quo wil handhaaf, ten koste van sosiale geregtigheid - en hiertoe moet die teologie sy bydrae lewer. Die teologie moet aantoon dat Christen-wees beteken om revolusionis te wees. Daarmee word God nie uitgeskakel nie, intendeel, die teologie van die revolusie wil revolusie binne die konteks van God se eie humaniserende handeling teken.²¹

Die revolusie in die teologie het om 'n teologie van revolusie geroep, wat veranderinge op maatskaplike terrein moes bewerk. Die uitgangspunt van hierdie teologie is dat daar verandering moet kom, aangesien die bestaande orde nie meer beantwoord aan wat die Bybel ons leer oor die onderlinge verhoudinge van die mens in 'n samelewing nie.²²

Die teologie van revolusie is nie die jongste teologiese benadering op die teologiese terrein wat in die afgelope dekade hom aangemeld het nie, maar is naas die God-is-dood-teologie die mees dramatiese. Die God-is-dood-teologie het grootliks die karakter van 'n binne-kerklike en binne-teologiese stryd aangeneem. Die wêreld het hom nie veel aan hierdie stryd gesteur nie, want dit het reeds in 'n veel radikaler siening verval, naamlik die van ateïsme. In die teologie van revolusie word die visier nou voluit op die hele maatskappy gerig. Dit is 'n teologie wat vir kerk en maatskappy ingrypende implikasies het, daarom mag die kerk nie die maatskappy waarin hy leef, verbystap nie.

5.4.2 Vestig die aandag op knellende politieke en sosiale toestande

Die teologie van revolusie is 'n reaksie op die knellende politieke en sosiale toestande. Die revolusionis verwerp God nie soos dit in die God-is-dood-teologie gebeur nie, maar glo nog in die bestaan van God, en dan veral in God as '*n regverdige God*, maar hy glo ook ewe hartstogtelik in die regverdigheid van sy eie saak in die oë van God. Ten spyte van Marxistiese invloed op die teologie van die revolusie, sou dit gevaarlik wees om dit bloot as 'n stuk onverteenoordeelde kommunisme met 'n dun laagie Christelike vernis af te maak. Dit sou die weg versper vir die werklike verstaan van hierdie teologie in sy gevaarlike, maar ook in sy waarheidsmomente.²³

Van teologies-kerklike kant moet die teologie van revolusie deels verstaan word as 'n reaksie op die eeu-oue neiging van die kerk en teologie om homself soms terug te trek van sosiale probleme en om slegs vertikaal te dink en te leef sonder om te besef dat hy 'n horisontale roeping het. Al te dikwels was daar in die kerk 'n tragiese gebrek aan verantwoordelikebesef ten opsigte van die maatskappy waarin hy leef en 'n ewe tragiese onvermoë om alle samelewingsverbande met sosiaal-etiese implikasies met die evangelieboodskap te konfronteer. Hierdie versuim van die kerk is deur die teologie van revolusie raakgesien. Die teologie van revolusie het nie die roeping van die kerk teenoor die staat en maatskappy ontdek nie, maar het hierdie waarheid opnuut, alhoewel dan eensydig, en met skok weer aan die kerk tuisgebring.²⁴

Die verwyf aan die kerk dat dit net vertikaal leef sonder om aandag te gee aan die sosiale probleme, is 'n eensydige oorbeklemtoning, wat nie aan die Christelike kerk as geheel toegeskryf kan word nie. Die teologie van die revolusie is ook meer geneig om net die sosiale probleme te beklemtoon, met ander woorde om die evangelie boodskap te horisontaliseer. Hulle laat die vertikale binding tussen God en mens op die agtergrond verdwyn.

Richard Shaull het in sy voordrag by die Wêreld Konferensie oor Kerk en Maatskappy, Junie 1966 te Genève, beweer dat die Westerse Kerk geneig was om hom van die frontlinie van die menslike stryd te onttrek, en 'n konserwatiewe houding in te neem ten opsigte van sosiale veranderinge. Deur middel van sosiale samesprekings is gepoog om die neutrale houding van die kerk af te breek, soos dit blyk uit die aandag wat aan die onlangse ontwikkelings in die tegnologiese en sosiale revolusies gegee is. Dit word ook duidelik uit die klemverskuiwing wat in die jongste tyd in die teologie ten opsigte van die sosiale probleme na vore gekom het. Ook is dit duidelik uit die oproep om na 'n verandering in die gemeenskap te streef en om 'n nuwe sosiale orde daar te stel. God het in Christus alles nuut gemaak en verwag dat ons sal deel in hierdie verandering van die wêreld. Volgens hierdie teologie het Christus die bestaande orde afgebreek, die bestaande onreg verbreek en Hy roep ons nou op om deel te neem aan hierdie vernuwing van die geskiedenis.²⁵

5.4.3 Dui die weg vir sosiale veranderinge aan

Volgens Shaull is daar drie dinge nodig om sosiale verandering teweeg te bring: eerstens moet die bestaande orde wat deur die tegnologiese ontwikkelings tot stand gekom het, afgebreek word. Dit is egter so dat diegene wat probeer om hierin veranderings aan te bring, teenoor 'n struktuur van totale mag te staan kom. Alle pogings om geringe sosiale veranderings aan te bring, loop teen hierdie magstrukture vas. Die probleme kan dus nie opgelos word voordat daar nie fundamentele veranderings in hierdie strukture aangebring is nie.

Die ontwikkeling van 'n tegnologiese gemeenskap, met sy ekonomiese en politieke eenhede, skep 'n gemeenskap waarin aan die materiële behoeftes van die mense voorsien word, maar waar hulle geen merkbare seggenskap oor hulle eie toekoms het nie.

Tweedens meen Shaul1 dat indien die mense oortuig is dat revolusie nodig is om veranderings in die gemeenskap aan te bring, daar besef moet word dat die tradisionele siening van revolusie, naamlik die omverwerping van die hele sosiale orde, en die algehele verandering van die strukture van mag in die tegnologiese wêreld, prakties onmoontlik is, aangesien dit 'n sosiale en ekonomiese wanorde sal skep, wat langdurige noodlottige resultate tot gevolg kan hê. Dit beteken dat dié soort van aksie nie revolusionêr of geweldig van aard mag wees nie.

In die derde plek beteken dit dat daar nuwe strategieë ten opsigte van revolusie moet kom. Daar moet onthou word dat tegnologiese ontwikkelings en die bewaring van die bestaande orde, hand aan hand gaan. Daar is egter niks in die tegnologiese ontwikkeling wat verandering verhoed nie; intendeel, dit kan die atmosfeer vir sosiale verandering skep. Die afbreek van die ou stabiele, outoritêre patroon van die verlede en die skepping van 'n nuwe, moderne en dinamiese gemeenskap met 'n potensiële onstabiele karakter, hou baie beloftes vir verandering in. Druk wat effektief op die regte plek en op die regte tyd toegepas word, mag verrassende wye en diepgaande gevolge hê. Selfs geringe wysigings kan magte in werking stel wat groot verandering in die toekoms tot gevolg kan hê. Die revolusionêre strategie is dus om sterk druk vir klein veranderinge op verskillende plekke uit te oefen, sodat die gemeenskap oop en buigbaar word vir veranderinge en homself vernuwe ten spyte van homself. Dit kan 'n nuwe sosiale orde daar stel wat revolusie onnodig maak.²⁶

Shaul1 vat die behoeftes van die revolusionêre soos volg saam:

"What he now needs are those resources of understanding and community that can sustain and orient such an effort: the possibility of believing that the future is really open, the hope that weakness can be victorious over established power, that meaning and

fulfilment are possible in a life lived in an intense revolutionary struggle. What is even more important, the new revolutionary needs those resources of transcendence and transgression which free him to break the bonds of the secular, empirical ethos, dream new dreams about the future of man, and cultivate the creative imagination so as to be capable of thinking about new problems in new ways, and defining new goals and models for a new society."²⁷

Rolland F. Smith verkies om die term "Theology of Rebellion" te gebruik, waarmee hy dieselfde doel nastreef as in die teologie van die revolusie. Hy beskryf dan ook 'n revolusie as 'n suksesvolle rebellie, waar die oorwinning reeds behaal is en die nuwe stelsel reeds gevestig is. Hy sien 'n rebellie as 'n aanhoudende revolusie, waar die nuwe stelsel in 'n aanhoudende proses van vorming is en waar die oorwinning nog in die vooruitsig gestel word.

5.4.4 Die rol wat die kerk moet speel in die veranderinge

Smith merk ook op dat die revolusionêres nie meer die verdraagsaamheid van Ghandi het om 'n lydelike verset na te streef nie, maar die idees van Mao tse Tung navolg, naamlik die gebruik van die bom en die geweer om daarmee sukses te wil behaal. Twee ideologieë wedywer dan ook om die denke van die mens te oorheers, naamlik Christendom en Marxisme. Die Christendom beskuldig die Marxisme van ateïsme en dat hulle die band met die verlede verbreek, terwyl hulle in die oorskatting van hulself geen hoop vir die toekoms bied nie. Die Marxisme beskuldig weer die Christendom van 'n onrevolusionêre houding, wat die strukture van die verlede bewaar tot nadeel van die armes, verdruktes en verslaafdes. Die Christendom en die Marxisme word egter deur 'n derde mag wat in beide groepe voorkom, die gesekulariseerde mens, wat nie met verlede en toekoms gemoeid wil wees nie, gedwing tot 'n verenigde front. Hierdie gesekulariseerde mens is nóg Christen nóg Marxist, maar ook 'n mens sonder hoop. Hy is geen menslike wese meer nie, maar slegs 'n lewende wese wat nie skroom om alles saam met hom te vernietig nie.²⁸

Die kerk word deur Smith daarvan beskuldig dat dit 'n oorheersende konserwatiewe rol speel met 'n vaste kode vir private eiendom en gedrag. Die armes word geleer om geduldig en dankbaar te wees en die rykes word gevra om 'n patriargale liefdadigheid te beoefen. Persone wat nie volgens hierdie beginsel optree nie, word as 'sub-Christian' of as 'anti-Christene' gebrandmerk. Die afwykendes word al minder deur die kerk verdra en word daarom dan ook meer revolusionêr. Die revolusionêres beskuldig die kerk van afsydigheid sodra hy nie wil deelneem en steun gee aan studente-opstande of protesoptogte teen die regering of teen die optrede van die polisie nie. Harvey Cox het gesê dat ons in 'n revolusionêre wêreld leef en die eerste ding wat nodig is, is 'n teologie van revolusie wat bo-aan die agenda van alle teologiese samesprekings moet verskyn.²⁹

5.5 Politieke invloed

5.5.1 'n Vorm van politieke teologie

Die teologie van revolusie het 'n sterk politieke inslag. Daar word dan ook doelbewus gebou aan 'n politieke teologie. Wat vroeër in die politiek bysaak was, word nou al meer die kern van die politieke denke. Baie teoloë lê hulle daarop toe om die politieke konsekwensie van dié teologie ook onder die aandag van die mense te bring. Dit het natuurlik sy voordeel dat politieke en maatskaplike toestande, wat die kritiek van die evangelie nouliks kan deurstaan, nou skerp in die lig gestel word.

Die politieke evangelie eis dat die swakkes beskerm moet word, dat reg en geregtigheid moet geskied, dat vrede gesoek en dat die welsyn van almal bevorder moet word; in 'n negatiewe sin gestel: geen polisiestaat, geen staat waar 'n klein minderheid die res onderdruk nie.³⁰

5.5.2 Politieke heil in plaas van geestelike heil

Die teologie van revolusie maak daarop aanspraak dat dit die heil vir die inwoners van die land soek. Die vraag is net watter soort heil. Is dit die politieke en maatskaplike heil of die heil waarvan

die evangelies spreek? Dit is eersgenoemde wat tot dusver voorkeur geniet. Die mens soek aardse heil, politieke en maatskaplike heil vir hierdie wêreld. Dit is nie vanselfsprekend dat hierdie heil met die heil van die Koninkryk van God gelykgestel kan word nie. Politieke en maatskaplike heil het met strukture te doen, en strukture, hoe goed ook al, kan onafhanklik van geloof, wedergeboorte en bekering bestaan, terwyl die heil van die Koninkryk van God 'n persoonlike band met God vereis en nie beter aardse strukture nie. Die politieke radikales maak die fout dat hulle die heil van die Koninkryk met politieke en maatskaplike heil vereenselwig, en dat hulle die koms van die Koninkryk sien plaasvind in die verandering van die strukture van die samelewing. Hierdie mense hou nie die deurwerking van die sonde in alle sektore van die samelewing in gedagte nie. Die owerheid het dan ook die taak om die deurwerking van die sonde teen te hou, maar nie om die sonde self te oorwin nie, want dit kan Jesus Christus alleen doen. Die taak van die owerheid is belangrik en onmisbaar, maar tog relatief. Dit wil egter nie sê dat daar nie verbetering en verandering aangebring kan en mag word nie en dat daar nie geveg moet word vir die uitskakeling van misstande en vir 'n beter wêreld nie. 'n Beter wêreld beteken nie dat dit nou met my of my groep beter gaan nie, maar dat dit met almal in die gemeenskap, almal in die land waarin ek woon, beter sal gaan.³¹

5.6 Kommunistiese invloed

5.6.1 Die Wêreldraad van Kerke

Die gees van revolusie wat in die Wêreldraad van Kerke heers, staan sterk onder die invloed van die kommunisme. Die verteenwoordigers van die kerke uit die Ooste staan nie net onder dwang van hulle regerings nie, maar van hulle is selferkende kommuniste. Volgens die wet van die Sowjet-Unie, moet alle geestelikes lid van die Kommunistiese Party wees en hulle staan in diens van die hoofbestuur van die Kommunistiese Party of the geheime polisie. Patriarg Alexei van Hongarye het in 1961 sy erkentlikheid uitgespreek teenoor die kommunistiese regering vir die goeie verhouding teenoor sy kerk. Dit is dieselfde Kommunistiese Party wat die

verspreiding van Christelike lektuur verbied het en mense wat aan die kinders van Christus vertel het, vyf jaar gevangenisstraf opgelê het. Aartsbiskop Nikodim het by 'n sitting van die Wêreldraad van Kerke bekend gemaak dat hy dit met die politiek van die Sowjetregering eens is. Die Wêreldraad van Kerke op sy beurt erken aartsbiskop Nikodim as biskop en die lof van die Wêreldraad van Kerke vir Nikodim in die Ecumenical Press Service no. 17 van 1966 het tot gevolg gehad dat die Sowjetblad Izvestia op 30 Augustus 1966 'n lofrede oor die Wêreldraad van Kerke aangehef het.³²

Borovoy, patriarg van Moskou, is lid van die geheime polisie van Rusland, maar hy is ook lid van die personeel van die Wêreldraad. Hy is ook ondervoorsitter van die Komitee vir godsdiensvryheid in Rusland, waar meer as 90% van die kerke in Moskou gesluit is. Die amptelike Baptiste-unie in die Sowjet-Unie is met sy twee miljoen lede sedert 1962 in die Wêreldraad van Kerke verteenwoordig. In opdrag aan die gemeentes word van die kant van die Baptiste-unie verklaar: "Die predikant moet daaraan dink dat die vernaamste taak van godsdienstige aktiwiteit tans nie in die werwing van nuwe lede bestaan nie; ewe min moet hy alte seer opgaan in die prediking; jong mense tussen 10 en 30 jaar moenie tot openbare gebedsbyeenkomste toegelaat word nie." Opvallend was dit dat die sekretaris van die Baptiste-unie hom verdienstelik gemaak het deur sy vervolgingsmetodes teen die ondergrondse Baptiste-gemeentes.³³

5.6.1.1 Uppsala

Op die vergadering van die Wêreldraad in Uppsala (1968), het daar uitsprake, waaruit 'n revolusionêre gees, wat op die Marxisme gegrond is, sterk na vore gekom. By die jeugafvaardiging is daar onder andere aanbeveel dat die kerke, as daar geen ander moontlikheid meer oor is nie, hulle moet inwerp by bewegings wat, desnoods deur revolusie, bestaande magsordeninge omver wil werp. Die Kubaanse afgevaardigdes het in 'n onderhoud verklaar dat die kerk agter die guerillastryd moet staan. Die indruk is dat die gedagteklimaat by Uppsala in 'n hoë mate in die teken van revolusie gestaan het.³⁴

5.6.1.2 Genève

Die standpunt wat sekere kerklike instansies ten opsigte van revolusie en geweld ingeneem het, het duidelik by die konferensie oor Kerk en Maatskappy in Genève (1966) na vore gekom, toe daar stemme opgegaan het wat vir die goedkeuring van geweld en revolusie gepleit het. Hoewel die gedagte van geweld en revolusie nie uitdruklik in die besluite opgeneem is nie, was dit reeds vreemd dat dit as aanbeveling voor so 'n konferensie gedien het. Die selfde gedagtes is ook op 'n vergadering van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke te Frankfurt uitgespreek.³⁵

Die uitgangspunt van voorstanders van revolusie is gewoonlik dié wat vir die regte van minderheidsgroepe in 'n gemeenskap veg of vir 'n nuwe politieke bestel. Andersins is die veronderstelling dat mense met 'n regering of regeringsvorm opgesaai sit wat hulle nie langs 'n vreedsame en ordelike weg kan verander nie. Die mense in die Westerse lande sit nou voor die dilemma: regverdig hulle nie 'n opstand teen so 'n onregverdige oorheersing nie, word hulle deur die kerke in die kommunistiese lande daarvan beskuldig dat hulle bloot gevestigde belange beskerm. Dit is ook die beskuldiging van die kommunisme teen die Christelike kerk in die algemeen. Regverdig die kerk aan die ander kant wel die opstand of revolusie teen die bestaande orde, dan speel die kerk direk in die hande van die kommunisme met sy revolusiekreet.³⁶ Die gevolg is dat die kerk wat revolusie en die omverwerping van die bestaande orde regverdig, ook verantwoordelik gehou moet word vir die dood van die slagoffers. Om konsekwent te wees, sal die kerk die orde wat na die revolusie tot stand kom, ook op 'n revolusionêre wyse moet omverwerp, want dan sal daar weer verontregte groepe wees wat teen die nuwe orde in opstand sal kom. Dit is dus duidelik dat die kerk wat hom as arbiter in politieke geskille voordoen en daarby revolusie as metode vir die verkryging van die vermeende regte goedkeur, op 'n baie gevaarlike pad is. Hiermee sal die kerk reg in die hande van die Sjinese kommuniste speel, wat die gedagte van voortdurende revolusie voorstaan.

5.6.1.3 Praag

Op die Christelike Vredeskonferensie in Praag (1-5 April 1968) is die revolusiekreet aangehef teen die sogenaamde kapitalistiese uitbuiting en die neo-kolonialisme wat die ekonomiese toestand enersyds so wil behou en andersyds die ontwikkelingsgebiede tot eie voordeel wil uitbuit. Die kerk kan die wanpraktyke nie goedpraat nie, maar die probleem kom egter as die kerk 'n formule aan die hand doen oor besit en eiendomsreg, loonskale, arbeidsreg, die aanwending van die kapitale mag en produksiemiddele, staats-beheer of vrye inisiatief. Hier is dit waar mense dikwels alarm maak oor onreg en uitbuiting, hoofsaaklik omdat alle mense nie ewe veel besit of verdien nie, en dan in hulle ywer vir beter lone en lewenstoestande vir die minderbevoorregtes, in die hande van sosialisme en kommunisme speel. Die Christelike Vredeskonferensie het juis aan die afgevaardigdes die opdrag gegee om in die naam van die Christendom maatskaplike hervormings deur te voer; indien nodig radikaal, deur die metodes van die revolusie en met geweld. Die ontwikkelingsgebied is in die sogenaamde Derde Wêreld aangedui, naamlik Latyns-Amerika en Afrika, waar die revolusie noodsaaklik sou wees en waar daar geen Christelike beginsel te vinde is wat die Christene kan uitsluit van deelname aan hierdie revolusies nie.³⁷

Sulke uitsprake van die Wêreldraad van Kerke skep 'n klimaat vir revolusie wat deur verskillende groepe aangegryp sal word om die bestaande orde op 'n gewelddadige wyse omver te werp. Enige groep wat weet dat hulle die steun van die ekumeniese kerk het, plus die bystand van die kommunisme, sal nie die gewettigde vorm van regeringsverandering, naamlik deur onderhandeling en verkiesing volg nie, maar eerder die revolusie as metode aanvaar om 'n nuwe orde daar te stel. Revolusie word so tot 'n teologie of ideologie verhef.

5.7 Die rol van die Neo-Marxisme

Ook die Neo-Marxisme speel 'n belangrike rol in die teologie van die revolusie. Richard Shaull het op die konferensie te Uppsala (1968) gewys op die rol wat die gedagtes van Herbert Marcuse op die studente-onluste van 1967 gespeel het. By die studente

demonstrasies in Berlyn was die Neo-Marxis Marcuse die belangrikste spreker en die enigste verteenwoordiger van die ouer geslag. Daar is 'n duidelike tendens by diegene wat hulle met die teologie van revolusie besig hou, om 'n band te lê tussen die Christelike samelewing en die maatskappy-kritiese denke van die Neo-Marxisme. Die Sowjet-Marxisme skyn onaanvaarbaar te wees om so 'n verbinding met die Christelike tendense tot stand te bring. Dit is egter anders met die Neo-Marxisme, wat hulle baie duidelik van die Sowjet-Marxisme met sy totalitêre ideologie onderskei en in verskeie geïndustrialiseerde lande nuwe teorieë ontwikkel het. Die invloed van die gedagtes van Ernst Bloch en Georg Lukacs op die Franse Katolieke en dié van Herbert Marcuse op Richard Shaull, toon dat ons 'n nuwe tydvak van konfrontasie en verbinding tussen die Christelike teologie en die Marxisme binne gegaan het. Die tydvak word deur die trefwoord teologie van die revolusie gekenmerk.³⁸

5.7.1 Herbert Marcuse se maatskappy-kritiek

Herbert Marcuse, wat 'n sterk invloed op die studente-aktivisme gehad het, het in sy filosofie baie van die beskouinge van Marx en veral die Neo-Marxisme ingevleg. In sy maatskappy-kritiek word veral die siening van die radikalis geopenbaar. Daarin karakteriseer hy die samelewing as onderdrukkend. Oënskynlik lyk dit na 'n samelewing van oorvloed, 'n 'affluent society', maar 'n groot deel van die gemeenskap leef in armoede en ellende, omdat een van die basiese of wesenstrekke van die mens, naamlik sy strewe na geluk en vryheid, nie in die samelewing verwesenlik word nie. Dit word veroorsaak deur die mens se strewe na prestasie. Die prestasiebeginsel tesame met die praktyk van produktiwiteitsverheerliking en konsumpsieverheerliking, gee aan die samelewing sy huidige karakter. Dit is in wese 'n diktatuur. Die mens lewe nie meer sy eie lewe nie, maar verrig vooraf opgestelde funksies. Die mens raak al meer vervreemd van die basiese geluk en vryheid, hoe meer gespesialiseerd sy werk word. Terwyl hy werk, is hy nie besig om bepaalde behoeftes te vervul of sekere bekwaamhede uit te oefen nie, maar werk in vervreemding.³⁹

Ten opsigte van hierdie samelewing moet daar ontmaskering kom, deur die algehele weiering om die sisteem langer te aanvaar. Deur so 'n absolute weiering kan die mens van sy kettings bevry word. Die mens moet tot ander insigte kom, wat na buite uitbreek. Die menslike rede moet 'n revolusie word. Die roeping tot 'n revolusionêre protes en tot die revolusionêre daad, moet 'n innerlike noodsaaklikheid by die mens word. Die protes is 'n protes teen konformisme, teen die politieke masjien, teen die vergoddeliking van sukses, teen die heersende realiteitstruktuur van die huidige sisteem. Net soos by Marx, is daar by Marcuse ook sterk revolusionêre aspirasies. Hy skroom nie om in sy beskrywing van die revolusie uitdruklik te stel dat dit met geweld gepaard moet gaan nie.⁴⁰

As agent vir die revolusie, noem Marcuse die studente en die werkersklasse, omdat beide die sisteem geheel en al verwerp en na 'n nuwe transformasie daarvan soek. Hulle moet die voorbereidende arbeid verrig. Hulle moet die selle ontwikkel vir die opstand teen die globale struktuur van die kapitalisme.⁴¹

Volgens Dengerink leef ons in 'n wêreld waar meer as 'n derde van die totale bevolking gebuk gaan onder die juk van kommunisme, facisme of militêre diktatorskappe, terwyl daar byna net soveel mense in armoede, honger en onder die geweld van oorlog moet leef. Ons word van alle kante deur plofbare situasies gekonfronteer, wat dreig om die basiese sekuriteit van die menslike lewe van hom weg te neem.

Ook in die sogenaamde vrye Westerse wêreld word daar geworstel met probleme en strukture wat deur industrialisasie, ekonomie en produksieprosesse geskep is. Nieteenstaande verskillende pogings om produksie-eenhede in werkende werkseenhede te omskep, waarin elke individu tot sy regmatige ontwikkeling en deelname kan kom, is daar nog nie sukses behaal nie. Daar is ook nog nie daarin geslaag om die geweldige ontwikkeling van die tegnologie te kontroleer en te integreer by die geestelike en kulturele aspekte van die lewe nie. Dit het 'n geweldige krag geword, 'n tiran wat deur die mens soos slawe gevolg word. Baie mense voel asof hulle deur hierdie magte gemanupuleer word.⁴²

As gevolg van hierdie toestande, is daar baie mense wat 'n totale wantroue in die bestaansorde het. In die studente-gemeenskap in besonder, lyk dit of baie die beginsels van Ernst Bloch, wat weer net so deur Herbert Marcuse en ander Neo-Marxiste oorgeneem is, aanvaar het, naamlik "that which is cannot be true." Dit beteken dat die bestaande politieke owerheid en industriële mag, die wetlike orde, die tradisionele bestaan per definisie vals en onbetroubaar is. Elke poging van 'n bestaande mag of instelling om vernuwing vir watter doel ook al aan te bring, word dadelik in die gees van die definisie afgewys as nog 'n poging om die aktiwiteite van die revolusie te onderdruk en elke vorm van gewelddadige hervorming tot niet te maak. Sulke vernuwings word slegs gedoen om die bestaande mag in die hande te hou.

As gevolg van die optrede van die Neo-Marxisme het die protesbewegings in die afgelope aantal jare so versprei dat dit lyk asof elkeen teen die ander in opstand is. Dit is soos Thomas Hobbes dit stel: "a war of all against all." Daar is geen teken meer van selfdisipline nie + 'n opvallende kenmerk van die klassieke Marxisme. 'n Mens kan ook nie die indruk ontkom dat daar naas die idealisme van die revolusionêres ook 'n sterk drang tot selfhandhawing is nie. Dit is natuurlik die beginpunt van die Neo-Marxisme - die self-realisering van die individuele mens.⁴³

Een van die sentrale uitgangspunte van die Neo-Marxisme is dat die bestaande wêreld per definisie korrupt is. Dit is 'n gesekulariseerde vorm van die Bybelse leer dat die mens en sy werke in sonde ontvang en gebore is. Die Neo-Marxis is 'n non-konformis. Hy sal nooit in staat of gewillig wees om homself met enige bestaande instelling te vereenselwig nie. Hy sal homself altyd geroepe voel om hom van die bestaande te distansieer, omdat dit dan vals en onbetroubaar sou wees. Die gevolg is dat hy gedurig radikale kritiek op die gemeenskap uitspreek. Hierin lê dan ook hulle krag, omdat dit skerp en op die man af is. Die ontleding van wat Marcuse van die samelewing gee en van die kragte wat daarin werk, is besonder leersaam en insiggewend, selfs vir die Christen wat hierdie dinge nie meer opmerk nie. Die Christen word dan ook deur die Neo-Marxisme daarvan beskuldig dat hulle hulself met die bestaande

orde vereenselwig het en weinig doen om radikale kritiek op die verskillende misbruike in die sosiale en politieke lewe te laat neerkom. Daarom sien hulle die huidige revolusionêre bewegings as handeling van God om die gelowige uit sy onchristelike bestaan wakker te skud.⁴⁴

Die Neo-Marxisme is vervul met 'n sterk missionêre gewete. Op verskillende maniere wil hy aan die massa bekend maak dat hulle in slawerny en onderdrukking leef, en dat hulle voortdurend gemani- puleer en in 'n staat van bedwelming gehou word deur die politieke, industriële en militêre magte, onder die skyn van demokrasie. Om hierdie magte af te breek, moet elke soort van aksie gebruik word. Die student, industriële werker en soldaat moet opgeroep word om hierdie arbitrêre demokrasie omver te werp en die weg voor te berei vir 'n radikale demokrasie waarin elke mens homself kan wees en vir selfverwesenliking werk. In hierdie denke word die weg vir die terroristiese minderhede in die revolusionêre bewegings geopen. Die anargisme is nie net teen die sosiale strukture gerig nie, maar teen die wortels van die menslike bestaan. Die anargis is nie net teen die bestaande sosiale orde gekant nie, maar hy verwerp ook alle bestaande godsdienstige en morele beginsels. Elke norm, van watter aard ook al, moet omver gewerp word, want wat normaal genoem word, is vir hom abnormaal; wat as logies aan- vaar word, is vir hom onlogies; dit wat bestaan, kan nie waar wees nie.⁴⁵

Die idee dat die mens in staat moet wees om homself in volle vryheid te realiseer, is sentraal in die denke en aksies van die Neo-Marxisme en brandmerk hulle as anargisties-kommunisties. Dit is hierdie idees wat die Neo-Marxiste en al die groepe wat met hulle simpatiseer, so sterk in botsing bring met die bestaande magte. Dit vorm ook die basiese idee van die permanente revolusie wat essensieel geen vooruitsigte het nie, want die Neo-Marxis, in die diepte van sy hart, glo nie in 'n nuwe toekoms nie.⁴⁶

5.8 Verdediging van die Teologie van die Revolusie

5.8.1 Bied aan Christene 'n eie revolusie

In die pogings om 'n teologie van revolusie te verdedig, word argumente soos die volgende gebruik: dit verlos die Christen van die probleem van 'n regstreekse ontmoeting met 'n ateïstiese revolusie. Die Christen word ook bevry van die noodsaaklikheid om konkreet stelling in te neem teen of ten gunste van 'n nie-Christelike, en in besonder 'n Marxistiese revolusie, asook ten opsigte van die algemene doeleindes van die sosiale revolusie. Indien daar 'n oorspronklike Christelike revolusionêre begrip van die werklikheid bestaan wat uit eie bronne gevoed word, is die revolusie van die begin af aan 'n teologies gefundeerde tema. Vanuit hierdie tema kan dan makliker 'n standpunt ingeneem word teenoor 'n revolusie in kommunistiese sin of in die algemeen politieke of juridiese betekenis.⁴⁷

5.8.2 Gods handelinge is revolusionêr van aard

Die probleem van geweld in die revolusie word ondergeskik gemaak aan die siening dat revolusie om Gods wil noodsaaklik is, want deelname aan Gods handeling in die geskiedenis dra vanselfsprekend 'n revolusionêre karakter. Die onvermydelike gebruik van geweld sou dan 'n probleem wees wat in elke afsonderlike geval beoordeel moet word en is van geen primêr-etiese belang nie. Die Christelike roeping tot revolusie bring 'n nuwe element in die spel, wat anders by die gewone revolusie ontbreek. Met die charisma van 'n goddelike roeping en sending word nou nie slegs hierdie teologiese siening gewettig en onder woorde gebring nie, maar dit verskaf ook aan 'n revolusie die ware Christelike oriëntasie wat by elke ander revolusie ontbreek.

Broederskap en Koinonia word tot bindende elemente van elke beweging van sosiale vernuwing verklaar. Op dié manier kan elke sosiale vernuwing sonder meer as Christelike sending geïnterpreteer word. Sending is nou nie meer die spesiale opdrag aan die Christen nie, maar die revolusionêre beweging self is Christelike sending. Deelname aan revolusies uit 'n Christelike beweegrede open dus gesigspunte wat verder strek as die oorspronklike objektiewe doeleindes van die revolusie.⁴⁸

n Aldus ongebonde teologie van die revolusie dien as n ontmitologisering van die revolusie. As teologie wil dit n tussenposisie inneem tussen die mite van die ewigdurende orde van alle samelewingsinstansies en die mite van die voortdurende geweld soos Fidel Castro dit ontwikkel het. Indien die revolusie as n uitdrukking van Gods handeling in die geskiedenis verstaan word, dan kan die revolusie as sodanig nooit verabsoluteer word nie, maar dan word dit bepaal deur die inhoud van die leuse wat as God se humaniserende handeling omskryf word.⁴⁹

5.9 Samevatting

By die konferensie oor Kerk en Maatskappy te Genève (1966) is daar deur R. Shaull vir n revolusie in die teologie gepleit in sy referaat: "Revolusie in theologisch perspektief". Die teologie van die revolusie wil n fundamentele verandering in ekonomiese, politieke en maatskaplike strukture aanbring. Die Latyns-Amerikaanse afvaardiging na die konferensie het die tema van revolusie as middel tot verandering sterk gesteun.

Die daad van revolusie word histories geregverdig deur te verwys na die funksie van die kerk in die verowering en kolonialisering van Latyns-Amerika. Daarin het die kerk gehelp om n nuwe orde te skep. Nou word die kerk daarvan beskuldig dat hy sy gees tot vernuwing verloor het, aangesien dit nou meestal die bestaande instelling steun en handhaaf.

Die teologie van die revolusie het nuwe betekenis geheg aan sekere Bybelse begrippe. So word bekering nou vertolk as die mate waartoe die mens homself inspan vir die stryd om sosiale geregtigheid te bewerk. Bekering beteken dan nie meer afwend van die sondige wêreld en terugkeer na God toe nie, maar afwend van die bestaande strukture en terugkeer na sosiale geregtigheid. Die revolusionêre handeling is n daad van bekering.

Die teologie van revolusie wend hom af van die bestaande instellings, aangesien dit strukture verteenwoordig wat die mens verkneg en uitbuit. Alleen 'n radikale breuk kan die mens bevry en 'n nuwe toekoms skep.

Dit verwerp die gedagte van kontinuïteit, omdat dit sekere strukture en sisteme uit die verlede saamdra, wat verlamrend op vernuwing inwerk. Dit verwerp ook die tradisionele teologie, waarin die Christelike boodskap sentraal staan, en plaas die praktyk van die geloof op die voorgrond. Bevryding en vernuwing en nie verlossing en vernietiging van hierdie wêreld nie, word as evangelieboodskap verkondig.

Die teologie van die revolusie is anti-metafisies: teen dogmatiek en etiek en die verinnerliking van die godsdiens. Dit plaas die klem op die hede. Dit wil die volledige sekularisering van die lewe en denke aanvaar, met ander woorde die mens is in die middelpunt. Dit is enersyds die diepe meelewing met die mens in nood, maar andersyds ook weer die diepe vertroue in die vermoë van die mens om homself te bevry.

Hierdie teologie beskou die wêreld as onvoltooid en vol gebreke, wat na eie goeddunke verander kan word. Die wêreld moet sy sakrale karakter, wat dit prinsipieel onaantasbaar gemaak het, ontnem word, sodat dit herskep kan word as 'n tuiste vir die vrye mens.

God word as die dinamiese en handelende God voorgestel. Die maatskaplike instellings word ook as dinamiese groothede gesien, wat van God losgemaak moet word. Die mens word nou skepper van die strukture. Dit gaan nie soseer om die suiwerheid van die leer nie, maar om die suiwerheid van die daad.

Die oorsprong van die teologie van die revolusie lê ineengestrengel met die lewensomstandighede van die Derde Wêreld. Die besef dat die haglike toestande nie langs 'n wettige wyse verander kan word nie, het 'n ploffbare toestand geskep, wat gronde vir revolusie was.

Saam met die dekolonisasie het die ontwaking van die nasionalisme gekom. Die Russiese- en Kubaanse revolusies het as inspirasie vir die teologie van die revolusie gedien.

Die teologie van die revolusie dien as motivering of teologiese regverdiging vir revolusionêre handeling. Dit dui ook op die teologisering van die revolusionêre situasie. Dit wil van die Christen 'n revolusionis maak en hom so inskakel by God se humaniserende handeling.

Die teologie van die revolusie is die mees dramatiese van die moderne teologieë wat 'n binne-kerklike en binne-teologiese stryd aangeneem het. Die visier is op die maatskappy gerig, wat buite die bestaande kerke om, die maatskappy wil verander. Die teologie van die revolusie glo dat hy 'n regverdigesaak het en kan nie as 'n soort Marxisme afgemaak word nie.

Richard Shaull beskuldig die Westerse kerk van konserwatisme ten opsigte van sosiale veranderinge. Volgens hierdie teologie het Christus die bestaande orde afgebreek en roep hy die mens op om deel te hê aan die vernuwing, onder andere deur die afbreek van die bestaande strukture en die tegnologiese ontwikkelings. Verder moet daar aanpassing van die metodes vir die revolusies kom sodat druk op die regte plek en die regte tyd uitgeoefen kan word.

Die teologie van die revolusie het 'n sterk politieke inslag. Die politieke en maatskaplike toestande kom dus skerp onder die maatskappykritiek. Dit eis dat die swakkes beskerm en die verdruktes verlos moet word. Dit soek 'n aardse politieke heil vir die mens, wat nie ooreenstem met die heil van die Koninkryk van God nie.

Daar is ook kommunistiese invloed in die teologie van die revolusie, veral deur die Wêreldraad van Kerke. Die revolusionêre idees wat hierdie teologie aanvaar, is eie aan die kommunisme. Ook die aanvaarding van geweld as deel van die revolusie toon kommunistiese invloed. Die kommunisme gebruik die kerk op hierdie wyse om sy

doel te bevorder. Die kommuniste maak van die Wêreldraad van Kerke gebruik om sy program uit te dra. So is daar op die Vredeskonferensie in Praag (1968) sterk beswaar gemaak teen kapitalisme. Daar is ook besluit om veranderinge radikaal deur te voer, met geweld indien nodig.

Ook die Neo-Marxiste soos Marcuse en Bloch het 'n invloed uitgeoefen op die idees van die teologie van die revolusie. Hulle het deur die maatskappy-kritiek die gees vir revolusie en wantroue geskep. Die wêreld word as korrupt voorgestel, waaruit die massa wat onder slawerny en verdrukking leef, verlos moet word.

Ter verdediging van die teologie van die revolusie word gesê, dat dit die Christen die geleentheid bied om aan 'n revolusie deel te hê, wat hy andersins net in Marxistiese revolusies sou vind. Geweld word as deel van God se handelende optrede verklaar. Revolusionêre handeling word as Christelike sending voorgestel.

5.10 VERWYSINGS

- 1 Floor, L., Reformasie versus Revolusie, in
Reformasie en Revolusie, p. 15
 vgl. ook Rendtorff, T. De opbouw van een
 Revolutionaire teologie, in
Theologie der revolusie, p. 42
- 2 Heyns, J.A., Teologie van die revolusie, p. 10
- 3 Rich, A., Teologie en Revolusie, in
Wending, Junie 1968, p.245
- 4 Heyns, J.A., op. cit., p. 10
- 5 Rendtorff, T., op. cit., pp.41,42
- 6 Ibid., pp.42,43
- 7 Ibid., pp.49,53
- 8 Ibid., pp.54,56
- 9 Ibid., pp.58,59
- 10 Ibid., p. 60
 Vgl. Eppstein, J., The cult of revolution in the church,
 waar hy bekering soos volg saamvat: p. 51
 "When the prophets preach conversion to justice, they
 demand that justice be practised in the concrete in
 social relations. It is in this sense that we must
 understand conversion today: conversion is a change
 in social attitudes. But if social attitudes are
 determined by the framework and structures of society,
 how can conversion be real unless it changes these
 structures themselves? That is how today's theologians
 place revolutionary action in the line of conversion."
- 11 Heyns, J.A., op. cit., p. 29
- 12 Ibid., pp.29,30
- 13 Ibid., p. 31
- 14 Ibid., pp.32,33
- 15 Ibid., pp.33-36

- 16 Ibid., pp.37,39
- 17 Ibid., pp.40-42
- 18 Rendtorff, T., op. cit., pp.44,45
 Vgl. ook Eppstein, J., op. cit., waar hy daarop wys p. 27
 hoe die voorstanders van die teologie van die
 revolusie die bestaande toestande in die Derde
 Wêreld uitbuit om hulle idees te propageer. Hy
 toon aan dat die lande van die Derde Wêreld ryk
 is aan natuurlike grondstowwe, maar dat swak
 bestuur die ontwikkeling verhoed. Revolusies
 wat reeds 'n rol in die lande se geskiedenis ge-
 speel het, het geen verbetering in die toestand
 aangebring nie.
- 19 Heyns, J.A., op. cit., p. 11
- 20 Rendtorff, T., op. cit., p. 48
- 21 Heyns, J.A., Teologie van die revolusie, in
Instituut vir die bevordering van Calvinisme.
 Studiestuk no. 128 Junie 1978, p. 5
 Vgl. in hierdie verband ook Eppstein, J., op. cit., p. 47
 waar hy die volgende uit Padilla, R. se Is revolution
change? aanhaal: "The 'theology of revolution' takes
 upon itself to provide theological justification for
 this hope. All its errors stem from the fact that it
 takes as starting point the revolutionary situation
 and interprets Scripture on the basis of presupposition
 derived from Leftist ideologies. Instead of showing
 the relevance of revelation to revolution, it makes
 revolution its source of revelation. The result is
 a secular gospel whose dominant emphases parallel
 those of Marxism."
- 22 Floor, L., Reformasie versus Revolusie, in
Reformasie en Revolusie, p. 16
- 23 Du Toit, A.B., Die teologie van die revolusie, in
 die lig van die optrede en boodskap van Jesus
 Christus, in Ned. Gereformeerde Teologiese Tyd-
skrif. Junie 1971, p.171-173

- 24 Ibid., p.174
- 25 Shaul, M.R., The Revolutionary challenge of Church and Theology, in Theology Today, Jan. 1967, pp.470-471
- 26 Ibid., pp.472-474
- 27 Ibid., pp.476,477
- 28 Smith, R.F., A Theology of Rebellion, in Theology Today. Vol. XXIII. April 1968 - Jan. 1969, pp.10,11
- 29 Ibid., p. 11
- 30 Van Dijk, M.P., De Uitdaging van het Neo-Marxisme, p. 9
- 31 Ibid., pp.10,11
- 32 Treurnicht, A.P., Waar die seeklig val, pp.68,69
- 33 Ibid., p. 69
- 34 Ibid., p. 70
- Vgl. ook Vorster, J.M., Die kerk en die kleurvraagstuk vandag, pp.170-172
- 35 Treurnicht, A.P., op. cit., p. 73
- 36 Ibid., p. 73
- 37 Ibid., p.74,75
- 38 Tödt, H.E., Revolusie als nuwe sosiaal-ethies begrip, p. 18
- 39 Duvenage, S.C.W., Die opstandige student, pp.271-273
- 40 Ibid., pp.273-275
- 41 Ibid., p.275
- 42 Dengerink, J.D., The Spirit of Revolution in Western Society: A challenge to the Christian Church, in International Reformed Bulletin, no. 44-45, 1971, p. 11

- | | | |
|----|----------------------------------|----------|
| 43 | <u>Ibid.</u> , | p. 12 |
| 44 | <u>Ibid.</u> , | p. 13 |
| 45 | <u>Ibid.</u> , | p. 14 |
| 46 | <u>Ibid.</u> , | p. 20 |
| 47 | Rendtorff, T., <u>op. cit.</u> , | p. 63 |
| 48 | <u>Ibid.</u> , | pp.64,65 |
| 49 | <u>Ibid.</u> , | p. 65 |

6. DIE GODSBESKOUING VAN DIE TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE

Die teologie van die revolusie wil 'n teologie en nie 'n filosofie wees nie. Omdat dit 'n teologie wil wees, gaan dit met Bybelse waarhede om en doen dit uitsprake oor God, Jesus en die Messias. Aangesien dit egter 'n teologie van revolusie is, benader dit ook die Bybelse waarhede vanuit 'n revolusionêre oogpunt, wat dan ook grootliks verskil van die tradisionele siening. Verder is dit opmerklik, dat die teologie van die revolusie slegs dié Bybelse waarhede selekteer wat sy doelwit dien en dit sterk beklemtoon. Sodoende is dit ook besig om 'n revolusie in die teologie te voltrek.

6.1 Godsbeskouing

Vir die teologie van die revolusie is die ware God van die tradisionele teologie sonder kleur, sonder tyd en beweging, sonder partydigheid en betrokkenheid. Volgens hierdie siening is God meer 'n idee, as 'n werklikheid. God is bo en anderkant hierdie wêreld. Sy wese verskil van alles wat hier op aarde is en Hy is die Onveranderlike wat in Homself ewig dieselfde bly. Die teologie van die revolusie wil nie ophou om van God te spreek nie, maar wil Hom anders verstaan en dan in besonder dinamies-histories, dié God wie se handeling konkreet in die geskiedenis sigbaar is.¹

6.1.1 Dinamies-historiese God

Aan 'n god wat onbewoë buite die geskiedenis as toeskouer bly, het die mens niks nie. Dit, volgens die teologie van die revolusie, is ook nie die God van die Bybel nie.²

Richard Shaull is daarvan oortuig dat die Christelike geloof in werklikheid in 'n groot mate verborge was onder 'n laag metafisika en godsdienstigheid en dat dit gebruik is om 'ontocratische autoriteite' te wettig. Hierdie rol wat die geloof sou speel, is nie Bybels nie, want die God van die Bybel is 'n werksame, dinamiese en revolusionêre God. Hierin beroep Shaull hom op die eksegeese van enkele tekste. In Jeremia 1:10 sê die Here aan die profeet: "Ky, ek stel jou aan oor die nasies en oor koninkryke om uit te

ruk en om te gooi en te vernietig en te verwoes, om te bou en te plant." In die evangelie volgens Lukas, word daar van God gesê: "Maghebbers het Hy van trone afgeruk en nederiges verhoog. Hongeriges het Hy met goeie dinge vervul en rykes met leë hande weggestuur." (Luk. 1:52,53). So word Psalms 2, 72 en 146 ook as openbaring van God se revolusionêre werksaamhede verklaar. In hierdie revolusionêre sfeer van die Bybelse uitsprake, is die Messias die sentrale figuur wat aan 'n revolusionêre Godsbeeld en Messiaanse Christologie verbind word.³

"De explosiewe kracht van her Rijk Gods, dat reeds nu tegenwoordig is, maakt het ons mogelijk in de richting van het onmogelijke te transcenderen om zo het mogelijke te bereiken."⁴

Hier sluit Shaul aan by die Marxistiese idee wat aan die mens grenslose mag toeken. Die Marxiste glo aan die vooruitgang van die menslike staat sonder grense en dat niks hierdie grensloosheid aan bande kan lê nie. "Transcendentie, dat is de ervaring waardoor de mensch zich bewust wordt dat hijzelf God in wording is."⁵

6.1.2 Die wordende God

Oral in die wêreld hoor ons die gekla uit die diepte van persoonlike en kollektiewe skuld, uit die vrees vir siekte en bedreiging deur die dood, uit die angste vir demoniese magte, uit slawerny en verdrukking - en God hoor, want Hy is daar en Hy is Verlosser. Maar natuurlik is God nie alleen werksaam nie. Sy blote teenwoordigheid in hierdie wêreld bepaal die dinamiek van die historiese proses van die mens se identiteitsrealisering, maar juis dit bring ook die mens self in beweging en hou hom trouens in beweging. Die revolusie wat in God self gefundeer is, word deur die werke van die mens voortgesit. Maar God is nie net *met* die mens in sy nood nie, Hy is ook *in* die mens.

Hier het ons 'n eensydige horisontalisme. Die grense tussen God en skepsel word geheel en al uitgewis. As God een is met die wêreld, iets in en van die wêreld is, dan openbaar Hy Hom in die geestelike strominge van hierdie wêreld waarin Hy altyd teenwoordig is. Alles wat die vrede, die geregtigheid, die vooruitgang, die medemenslik-

heid dien, is in die diepste sin goddelik. Die wêreld is dan in sy diepste wese goddelik. Anders gestel: die hele proses van die menslike geskiedenis, sy ontwikkeling na 'n hoëre doel, is 'n goddelike proses, 'n proses waar God sowel as die mens tot sy identiteit kom, dit wil sê: Homself word, God word. As dit so is, staan die mens, as hy meedoen aan sosiale hervorming en ontwikkelingshulp, aan die kant van God en is ingesluit in die goddelike proses. Om die medemens lief te hê, is dan dieselfde as om God self lief te hê.⁷

As Van Dijk oor die wordende God spreek, dan vat hy dit soos volg saam: "Steeds meer word God niet langer gezien als een Wezen onderscheiden van de wereld. Hy word gezien als een Wezen dat op de een of ander manier zamenvalt met de wereld. Hij komt tot zichzelf in de loop van het proces dat wij wereldgeschiedenis noemen. Hy is niet, (als een gegeven), maar Hij wordt. Men spreekt van de wordende God. Een God die *is* moeten wij als een onveranderlijk feit accepteren. Een God die *wordt* geeft ons ruimte en vrijheid. Immers aan een zijnde God die is, kunnen wij mensen niet meer veranderen, Hy is er als een boom of als een steen. Maar als God wordt en in feite afhankelijk is van ons gedrag, als God *wordt* in de loop van een geschiedenis die der mensen maken, tot zichzelf komt (tot zijn identiteit) door de evolutie waarmee wij mensen de wereld naar een betere toekomst leiden, dan geeft die God ons ruimte en vrijheid om als mensen bezig te zijn. Een veranderlijke God die wordt is afhankelijk van ons doen en laten. Eigenlijk heeft Hij ons nodig om God te zijn of beter uitgedrukt: God te worden. Hij staat niet aan het begin. Hij staat aan het einde, Hij is onze toekomst."⁸

Nie alle revolusionêre teoloë gee aan die revolusie dieselfde begronding nie: sommige grond dit in die feit van die teenwoordigheid van God - dat God daar is, midde in die geskiedenis; ander grond dit in die koms van God. God heers, maar die heerskappy van God is 'n toekomstige werklikheid, sodat die bestaan van God self in 'n sekere sin nog toekomstig is. Verskillende teoloë verbind

God en die toekoms met mekaar, maar nie altyd op dieselfde wyse nie. Vir sommige beteken dit dat die syn van God in die proses van wording is. Daarmee word nie bedoel dat God nie in die hede bestaan nie, maar dat God nog nie in Sy volheid bestaan nie. Ander meen dat dit beteken dat ons met 'n wordende God te doen het. God is nie komplete en afgerond nie, maar deel van die ontwikkelingsproses waaraan die skepping ook deel het. Hoe die verbinding van God en toekoms ookal uitgewerk word, die kerngedagte is dat God ons vooruit is en op ons afkom. Hy is nie agter, bo of met ons nie, Hy is voor ons. Hy kom na ons en trek ons na Hom toe.⁹

6.1.3 God se handeling is humaniserend en bevrydend

"God moet dinamies-histories verstaan word, dit wil sê Hy moet vanuit Sy handeling benader word. Hy is nie bó of ágter die geskiedenis nie, Hy is *in* die geskiedenis, en vir sommige teoloë is geskiedenis ook in Hom, met ander woorde God sêlf het geskiedenis. God wat in die geskiedenis is, handel, en Sy handeling is polities, dinamies en revolusionêr. Dit alles kan egter saamgevat word in die uitspraak: God se handeling is humaniserend, want die politiese, dinamiese en revolusionêre van Sy handeling is gerig op en ontvang sin vanuit die humaniserende doelstelling: 'n nuwe en beter vormgewing aan die menslike lewe op aarde.'¹⁰

God se handeling is daarop gerig om 'n beter en gemakliker lewe op aarde te skep. Politieke stryd maak 'n belangrike deel van die aardse ryk uit en dra by tot die vernuwing en rekonstruksie van die menslike lewe in die gemeenskap. Die maatskaplike stryd oefen op die Christen 'n uitdruklike aantrekkingskrag uit. Dit bring die mens egter in konflik met die menslike eie-liefde en die nuwe moontlikheid vir maatskaplike hervorming en nuwe intermenslike strukture. Die humaniserende handeling van God werk dan ook deur tot die mens wat deur die stryd gehumaniseer word tot liefde vir die medemens. Die verval van die ou orde is nie noodsaaklikewys katastrofaal nie, want die mens kan dan maklik by die humaniserende handeling van God ingeskakel word om 'n regverdiger en mensliker gemeenskap te skep.¹¹

God se betrokkenheid by die saak van die mens, is Sy deelname *aan* en *in* die geskiedenis. God neem volgens die siening van die teologie van die revolusie net op 'n revolusionêre wyse aan die geskiedenis deel. "Daarom zijn christenen er toe geroepen daar aanwezig te zijn waar God duidelijk dynamisch aan het werk is, dus in de zones van die revolutie."¹²

Daar is een boodskap wat die Bybel ons bring, naamlik dat God 'n Bevryder is van mense en hulle wil laat leef van Sy barmhartigheid en geregtigheid. Die mens beleef die geregtigheid konkreet wanneer hulle teenoor mekaar geregtigheid bewys. God is onrustig totdat Hy rus vind waar mense geregtigheid vind. Waar ongeregtigheid heers en mense verneder word, daar is God wel teenwoordig, dog ontuis. Sy teenwoordigheid is egter nie die teenwoordigheid van 'n passiewe toeskouer nie, maar van 'n aktiewe deelnemer. Sy teenwoordigheid waar mense ly, beteken in feite 'n druk op bestaande strukture wat die lyding en die uitputting van die mense veroorsaak. God se handelende teenwoordigheid is ten dele verborge, maar word tog ook openbaar in die revolusionêre situasies.¹³ Die Christen moet hiervoor 'n aanvoeling ontwikkel en deur die wete geïnspireer word om deel te neem aan die revolusies. Daarmee sou hy meehelp om geregtigheid te laat geskied wat kan lei tot die skepping van nuwe strukture.

Hierdie siening van geregtigheid stem nie ooreen met wat die Bybel in dié verband leer nie. Dit is nie menslike verhoudinge wat die oorsaak van ongeregtigheid is nie, maar sonde teen God beroof die mens van geregtigheid en plaas hom in skuld by God. Die herstel van die onreg teenoor God kan nie deur herstel van menslike verhoudinge en die skep van nuwe strukture geskied nie, maar alleen deur die geloof in Jesus Christus en Sy soenverdienste voor God.¹⁴

"Volgens die teologie van die revolusie ontmoet ons God nie in die hemel nie, maar in die revolusie. Die revolusie - selfs die Franse Revolusie - is teofanie, openbaring van God."¹⁵ Die openbaring van God is volledig gegee in die Heilige Skrif en sulke subjektiewe

aanvullings kan nie aanvaar word nie. Die mens sal dan self moet bepaal uit die gang van die geskiedenis waar God Homself op die mees dinamiese wyse in die revolusies openbaar. Dit bly teologies hoogs problematies en kan nie uit die Bybel eksegeties gefundeer word nie. Die Duitse teologie wat die tydperk van die 'Duitse Christene' meegemaak het, staan besonder krities teenoor hierdie argumente.

In die preke gedurende die Eerste Wêreldoorlog (1914-1918) is die oorlog as wesenlike openbaring van God aangeprys, omdat in die opoffering vir die oorlog, elkeen sy aardse doelwit sou transendeer. Die mening dat God Hom in die revolusie meer dinamies sou openbaar, is teologies nie beter gefundeer as sou God Hom in die oorlog openbaar nie. In beide gaan dit om 'n teologies onhoudbare leer oor die openbaring.

6.1.4 God die politieke Bevryder

"As 'gekruisigde God' is Hy by uitstek te verstaan as politieke bevryder."¹⁶ Hy is die toekomstige God wat Homself as die bevrydende God in die historiese vrywordingsproses verwerklik. Die vryheids- en bevrydingsgedagte wat die werklikheidsbegrip van die politieke teologie bepaal, is ook by uitstek van toepassing op wat daarin onder God verstaan word. As die God wat Sy ryk belowe, is Hy die bevrydende God. Belofte en bevryding is Sy Wese waardeur Hy onderskei word van alle ander aan wie die naam god toegeken word. Hy is die God wat hom in die Ou- en Nuwe Testament as die God van belofte openbaar het; eers aan Israel, en daarna deur Israel aan alle mense. Daardie belofte was 'n belofte van bevryding. So kan daar van God nie anders gepraat word nie as in die één verband: van Sy koms tot bevryding.

Nêrens word God met groter nadruk tot Politieke Bevryder verklaar nie, as in die vertolking van die politieke teologie wat die Christusgebeure aan die kruis as sentrum en as uitgangspunt het nie. Politieke teologie as kruisteologie vind die eintlike syn van God in die kruisgebeure. Die Christusgebeure is Godsgebeure en alles wat die Christelike teologie oor God sê, is wesenlik daarin gegrond. Aangesien Jesus as politieke oproermaker gekruisig is,

is God as die gekruisigde God wat opgestaan het uit die dood, as Bevryder, veral teenwoordig te midde van politieke religies en van die maatskappy. Hy wil in elke situasie van onvryheid waarin mense geklem sit, as Bevryder geken word. Die politieke ruimte moet vry word vir die beleving van die vryheid van die geloof. Vanuit die onmiddellike teenwoordigheid van die gekruisigde God in situasies van uitbuiting, onderdrukking, vervreemding en onvryheid, word die vryheid van die geloof geaktiveer tot bevrydende aksies. In hierdie bevrydende aksies is God nie alleen reël teenwoordig nie, maar kom Hy ook volgens hulle tot Sy ware wese.¹⁷

Die gedagte dat God self as Bevryder in die historiese proses van bevryding teenwoordig is, en op so 'n wyse in Sy wese daarmee verbind en verstrengel is dat Hy in die proses ook tot selfverwesening kom, kom in baie van die politieke teologieë voor en dan veral ook in die teologie van die revolusie. Dit is 'n telkens opduikende gedagte dat God as die God van die toekoms ook die toekomstige God is en dat die wêreld eintlik sy eskatologiese skepping is. Sy Skepper-wees kom eers in die eskatologiese wêreldproses tot volle verwerkliking. Dat God naby gekom het, het vir die mense van Jesus se tyd beteken dat God as die toekomstige God in hulle eie tyd, konkreet werkzaam was, as Verlosser en Bevryder van die onderdrukte mens.¹⁸

6.1.5 Die Exodus-God

Bloch, 'n Neo-Marxis, beskou die Ou Testament as die boek van God se bevrydingsbewegings. Die tema van die Ou Testament is volgens hom God se verlossing van sy volk. Die betekenis van die geloof is alleen daarin geleë dat dit 'n maatskaplike en politieke rol vervul, dit hou die mense wakker, dit spoor hulle aan om die huidige bande te verbreek en 'n ander land, die Kanaän, op te soek waar hulle as 'n vrye volk kan bestaan. Die tema van die Exodus, die uittog, bly een van die belangrikste in die Ou Testament. Die HERE is die God van die bevryding en verlossing wat bevry van die gevangenis, wat verlos van uitbuiting en verdrukking. Bloch sien in Baäl die groot teenstander van Jahwè. Onder Baäl verstaan hy die beeld van God as

Skepper en Regeerder, wat hoog verhewe op sy troon sit en wat alles net so in stand hou van die begin van die skepping af. Teenoor Baäl, die Skepper-God sou Israel 'n ander God, Jahwè, die Verlosser-God geskep het, wat Sy volk van die magte van die gevestigde orde bevry. Alhoewel Bloch nie in die bestaan van God glo nie, is Jahwè vir hom die simbool van bevryding van maatskaplike en politieke druk. Baäl is die statiese God van die skepping, terwyl Jahwè die God van beweging, van dinamiek, van die uittoeg is. Hy trek saam met Sy volk en is een in hulle ellende.¹⁹

Nêrens in die Bybel word die skeppings- en verlossingswerk van God teenoor mekaar gestel nie. Jahwè, die Verlosser-God, is tegelykertyd die Skepper-God. Dit is ook Hy wat regeer. Daar is dus geen spoor van teenstelling tussen skepping en verlossing nie. As God verlos, verlos Hy as Skepper, hierdie skepping.

6.1.6 Die profete as revolusionêres

Shaul interpreteer die profete as: "de eerste revolutionairen".¹⁵ Hierin word hy gesteun deur die siening dat ons deur die Bybel 'n God leer ken wie se geregtigheid, volgens die Psalms en veral volgens die Profete, neerkom op die vernedering van die onderdrukkers en die opheffing van die verdruktes. Hy is dit wat die strukture laat verdwyn en nuwe omstandighede skep vir 'n mensliker bestaan. Dit is veral die hedendaagse maatskappy-kritiese beskouing wat die Ou-Testamentiese profete gebruik in hulle politieke prediking ter bevordering van hul nuwe sosiale programme. Hiervoor word die geskrifte van die profete uit die agste eeu voor Christus, wat kritiek op maatskaplike toestande gedurende hulle eie tyd uitgespreek het, gebruik. Onder die profete val Amos, Hosea, Jesaja en Miga. Soms word die profete uit die sewende en sesde eeu voor Christus, naamlik Jeremia en Ezechiël, ook hierby betrek. Die profete, as geroepenes van God, het namens Hom gespreek, daarom dan telkens die verwysing in hulle geskrifte: "So sê die HERE Here". (Jes. 49:8). Hulle het felle kritiek teen die magtiges en rykes uitgespreek. Die profetiese kritiek het niemand ontsien nie, en was veral gerig

teen die konsentrasie van rykdom en mag in die hande van enkelinge. Die armes, weduwees en wese, en die vreemdelinge moes ly onder die onbarmhartige en onregverdige optrede. Met groot verontwaardiging het die profete die verdraaiing van die reg veroordeel. Die volk word ook veroordeel vanweë hulle oënskynlike a-sosiale gedrag. Die kultus het verval tot 'n blote vormdiens sonder enige ware inhoud, met die gevolg dat dit in die weg van die mens gestaan het tot die ware bekering. Die sosiale onreg wat teenoor die weduwee en die wese gepleeg is, was as gevolg van die ontrou teenoor die verbond van die Here, daarom word geëis dat reg en geregtigheid moet geskied (Jes. 1:21-26; Jer. 22:3). Daar is in die woorde van die profete geen sprake van 'sosiale kritiek' op persone of institute sonder meer nie, want die kritiek word in geheel gerig op die leiers wat hulle van die Here losgemaak het. Die maatskappykritiek is in der waarheid die oordeelsaankondiging wat onontkombaar is. Die 'sosiale kritiek' van die profete het slegs ten doel om die komende gerig van die Here te regverdig, daarom verwag die profete dan ook geen verbetering van die situasie nie. Dit is net nie moontlik om die profete as politieke revolusionêres of sosiale hervormers voor te stel nie.

Die oproep van die profete tot vernuwing van die menslike verhoudings, word onlosmaaklik met die vermaning tot bekering verbind. Bekering is die berouvolle terugkeer tot die gehoorsaamheid aan die wil van die Here. Die Here self sal die verandering in die hart sowel as in die gemeenskap bewerk (Jer. 31:31-34).

6.2 Jesusbeskouing

6.2.1 Inleiding

Dat God in die geskiedenis werkend teenwoordig is, dat Hy 'n God is wat by die kosmiese gebeure betrokke is, dat Sy handelinge in die omvattendste sin van die Woord humaniserend is - dit alles is vaag en onduidelik as dit nie met die vleeswording van Jesus in verband gebring word nie. Die teologie van die revolusie wil die grootste erns maak met God se openbaring in Jesus. In Hom het God sy eenheid

met die saak van die mens bewys, en finaal aangetoon dat begrippe soos ewige onveranderlikheid, onbewoënheid, en onbeweeglikheid nie meer op Hom van toepassing gemaak kan word nie.²¹

Aangesien die teologie van die revolusie 'n politieke teologie is, kan verwag word dat sy teologiese begronding en teologiese uitsprake konkrete politieke en maatskaplike konsekwensies sal hê. As teologie probeer hy steeds om Bybelse fundering vir sy stellings te verkry en dit is opmerklik dat hy hom meer na die Ou Testament as na die Nuwe Testament wend. Daar word gepoog om uit die profetiese boeke van die Ou Testament steun te verkry vir die maatskappy-kritiese standpunt soos voorheen reeds aangedui. Net so word die Evangelies in die Nuwe Testament gebruik, en dan veral word die lewe en werk van Jesus as voorbeelde gebruik. Jesus het gedurende 'n tyd van uitermate gespanne politieke situasies opgetree. Baie van die probleme van vandag wat in die politieke teologie weerklank vind en aanleiding gee tot 'n revolusionêre teologie, was ook tydens die lewe van Jesus aktueel. Hulle het ook geworstel met imperialisme, kolonialisme, rassisme, uitbuiting, klasseverskille, slawerny en geweldpleging wat in die Hellenisties-Romeinse wêreld nog brulater was as in die huidige tyd. Die Jode het in hierdie tyd juis 'n geweldige godsdienstige en politiek-messiaanse stryd gevoer om geregtigheid en vryheid. Daarom gryp die teologie van die revolusie veral voorbeelde uit Jesus se lewe aan vir sy eie doeleindes.²² Die kultuur-historiese agtergrond van die Nuwe Testament bied dus voldoende stof vir die teologie van die revolusie, om Jesus as die groot Revolusionêr van alle tye voor te stel.

6.2.2 Jesus die Revolusionêr

Sommige teoloë is so behep met hulle maatskappy-kritiese oogmerke dat hulle meen dat hulle iets van hulle moderne ideologieë in Jesus terugvind. Jesus sou dan ook verontwaardig oor die verskillende onreg en uitbuiting van die armes gewees het. Ook was Hy 'woedend' oor die skandelige uitbuiting van die een mense deur 'n ander, daarom het Hy ook nie geaarsel om die handelaars en geldskietters van die tempelterrein af weg te dryf nie.²³ Dit klop egter nie met die beeld van Jesus wat die Bybel ons bied nie.

Dit is Hy wat Sy hande seënend op die hoofde van die kinders laat rus (Matt. 19:13-15), en wat Sy vinger genesend op die oog van 'n blinde gelê het (Mark. 8:25), en wat die melaatse met Sy hand aangeraak het (Mark. 1:41). "Maar Jesus van Nazareth moet voor velen nu eenmaal de rebel en de revolutionair zijn, want zij het immers ook in hun beste ogenblikken van vurige verontwaardiging en vlammend protest. En Jesus vertoont toch duidelijk overeenkomst met de revolutionairen van zijn tijd."²⁴

Jesus word dan ook met die revolusionêre beweging van sy tyd, naamlik die Selote verbind. Die woord *Selote* of *Zelote* beteken letterlik 'Yweraars'. Josefus voer hulle oorsprong terug na Judas, die Galileër, wat in 6 n.C. teen die Romeinse bewind in opstand gekom het (Hand. 5:37). In werklikheid moet die wortels van die beweging gesoek word in die voor-Romeinse periode, omdat hulle na regte beskou moet word as die geesteskinders van die Makkabeërs. Hulle was 'n groep Joodse patriotte wat gedryf is deur diepgewortelde religieuse en politieke oortuiginge. Hulle is gedryf deur 'n onblusbare vryheidsdrang, daarom het hulle geen heer en meester behalwe God oor hulle erken nie. Hulle was bereid om te ly en selfs eerder te sterf, as om onder enige menslike heerskappy te staan.²⁵ Filson sê die volgende oor die Selote: "This name describes a group of Jews so zealous for their people's independence and so certain that God wanted them to be free from foreign control that they were ready to die rather than submit to Roman rule."²⁶ Josefus beskryf hulle soos volg: "These men agree in all other things with the Pharisaic notions; but they have an inviolable attachment to liberty; and they say that God is to be their Ruler and Lord."²⁷

Judas die Galileër, wat volgens Josephus die stigter van die party was, het enkele jare na die geboorte van Jesus die stad Seforis, nege km noord van Nasaret, ingeneem. Die Siriese goewerneur Varus het die opstand onderdruk, baie inwoners wreed gedood en die res weggevoer en die stad verbrand. Nou word gemeen dat Jesus in sy jeug van die opstand gehoor het en ten volle bewus was van die lot

wat die inwoners getref het. Dit sou Hom dan aangespoor het om ook vir die vryheid van die Jode te veg.

"Voor een 'theologie der revolutie' ligt het dus voor de hand Jesus zelf tot een zelotische verzetsstrijder, tot een revolutionaire activist zonder meer te verklaren, die als martelaar van zijn idealen slachtoffer van het romeinse establishment geworden ist".²⁸

Perspektief op die Selotebeweging is vir die begrip van die gebeurtenis rondom die kruisiging van Jesus van die uiterste belang. Dit is vergesog om Jesus self enigsins met die beweging te identifiseer. Daar is genoeg bewyse vir sy uitgesproke standpunt dat Sy koninkryk nie met die swaard tot stand kan kom nie (vgl. Matt. 26:52; Joh. 18:36). Maar aan die ander kant is dit ook moontlik dat die Romeine Hom as ondersteuner van die Selotebeweging aangesien en gekruisig het.²⁹

6.2.3 Die Koninkryk van God as politieke en revolusionêre begrip

"Rijk Gods betekent wereldrevolutie, d.w.z. niet enkel innerlike revolutie, revolutie van de harten, verandering van het hart, bekering, tot het geloof komen, het rijk Gods binnen ons. Maar het uiterlijke en het innerlijke, het lichaam en de ziel, de maatschappy en de individuen, de verhoudingen en de harten horen onafscheidelijk bij elkaar. Rijk Gods beteken totale revolutie van verhoudingen en harten, van het uiterlijke en het innerlijke."³⁰

Die Koninkryk van God is volgens Gollwitzer Jesus Christus self wat God as 'n revolusionêre krag in die wêreldgeskiedenis ingebring het en wat deur niks teengehou kan word nie. Die kruisiging en opstanding van Jesus is die grootste belofte van die revolusie van God wat alle teenrevolusies tot niet sal maak. Die Koninkryk van God is God se revolusie tot geregtigheid, oral waar daar iets verkeerd is. Die koms van Jesus het 'n vuur laat ontbrand tot 'n totale revolusie wat weer hoop vir die mens in die vooruitsig stel.

Die Christen moet deur sy geloof in Jesus die gevoeligste wees vir ellende; dit moet hulle onrustig maak, hulle mag nie berus in die bestaande nie. Die revolusie van God maak die mens self revolusionêr en ongeduldig.³¹

Hierdie revolusie word nie uit die krag van die mense gebore nie, maar ontstaan deur die koms van Jesus. Dit beteken egter nie dat die mens maar passief moet terugsit en wag op die Koninkryk van God nie, want die mens word ingeskakel by die ontstaan daarvan. "Ze zijn aangesteld tot medewerkers en medestrijders in de zaak van God voor de mensheid, voor de redding van de mensen, om hen te leiden naar een rechtvaardig samenleving."³² Die nuwe lewe is 'n gawe van God, maar ook 'n taak vir die mens. Die mens moet hom verset teen die moordadige konkurensiestryd om besit, teen die klassestryd, deur klein veranderinge moet hy werk in die rigting van die geregtigheid van die Godsryk. Hierdie Godsryk moet in die onmiddellike hede verwesenlik word.

Hierdie beskouing van Jesus en die Koninkryk van God is ook 'n duidelike humanisering van die openbaring van die Nuwe Testament. Die liefde van God word 'n revolusie van God en die werk van God word afhanklik gemaak van die medewerking van die mens. "Soos God sal ook die mens daaraan werk, naamlik revolusionêr. Die heilsaamheid van die gegewe wêreldstelsels word radikaal en totaal ontken, omdat dit nie strook met die humanisering van die gemeenskap as 'n ware menslike gemeenskap nie. Die boodskap wat Jesus met die Koninkryk sou bring is: die nuwe wêreld staan nie kant en klaar en wag vir die mense net om dit in ontvangs te neem nie. Daaraan moet gewerk word, daarvoor moet gestry word. Daarvoor is radikale ommekeer van alles nodig."³³

In Jesus het God gekies vir die nederige en eenvoudige. In Hom het Hy opgestaan en daarmee die mens tot opstanding gelei teen alle mensonwaardige omstandighede. Omdat God vry is om Homself te verander, daarom het Hy Jesus geword, en dit het Hy gedoen omdat Hy liefhet, maar daarom kon Hy ook ly. God ly dus nie uit gebrek nie, maar uit oorvloed. Om volmaak te wees, moet God onmag

en magteloosheid ervaar. Want 'n God sonder ervaring en sonder geskiedenis is 'n God sonder liefde. Hy kan niemand liefhê nie en niemand kan Hom liefhê nie. Maar nou dat God in Jesus na die wêreld gekom het, het Hy 'n geskiedenis en ervaring. Die gebeure aan die kruis is die hart van hierdie geskiedenis en ervaring.

Vanuit hierdie geskiedenis van God moet die wêreld verstaan word. Vanuit die kruisgebeure alleen ontdek die Christelike geloof die veranderde, die lewende, die wordende God op weg na die toekoms. Aan die kruis sterf God - wat nie beteken dat Hy ondergaan in die wêreld van die dood nie, maar dat Hy in die dood die dood oorwin, dat Hy met die nie-syn worstel en dit oorwin. As Christus aan die kruis uitroep: "My God, my God, waarom het U my verlaat?" is God self so intens by die gebeure en by Jesus betrokke, dat dit eintlik ook so weergegee kan word: My God, waarom het U U verlaat? Hierdie verlatenheid speel af en is 'n gebeure in God self. God het God verlaat, daarom sterf Christus. Maar so is ook die opstanding 'n gebeure in God: God wat tot God terugkeer - die komende God ontmoet die gekruisigde God.³⁴

"Die volle identifisering van God met die historiese Jesus is nodig, want Sy persoon is nie net God se inbraak in die wêreld nie, maar ook God se protes teen en die bewys van Sy liefde vir die wêreld. So kom die ganse Jesusbeeld - van Sy persoon en werke - onder die perspektief van die ideale van die revolusie te staan: die vermensliking van God ter wille van die vermensliking van die mense."³⁵

6.2.4 Jesus bewerk politieke heil

"Die politieke heil blyk in Jesus dit te wees dat mense bevry word van oorheersing deur mense. Die herinnering aan Hom as die gekruisigde God is gevaarlik en bevrydend; gevaarlik vir sisteme van onderdrukking en bevrydend vir die onderdruktes."³⁶ Met die interpretasie wat die politieke teologie aan die begrip 'heil' gee as 'n politiek-maatskaplike bevrydingsproses, word daar van die gedagte uitgegaan dat dit veral die Ou Testament is wat hierdie inhoud en betekenis daaraan verleen, daarom is dit vir hierdie

teologie noodsaaklik om rekenskap te gee van die vraag hoe hy die gedagte van die heil as politieke heil in verband moet bring met die heil soos dit in Jesus verskyn het. In weerwil van die feit dat die kruisdood van Jesus in die politieke teologie by uitstek as 'n politieke gebeurtenis gesien word, word daar nogtans gevoel dat dit nie die vervulling van die Ou Testamentiese heilsverwachting is nie. Met die eerste oogopslag is die Nuwe Testament geen politieke boek nie en blyk dit daarin minder te gaan om die gestalte van hierdie wêreld, as om die lewe in 'n ander wêreld, minder om 'n nuwe maatskaplike ordening, as om die heil van die enkeling en sy verhouding tot sy medemens. In werklikheid het die Christelike heilsboodskap ontstaan in teenstelling met die politieke verwagting van die Joodse volk, in die vertwyfeling aan alle onmiddellik-bereikbare politieke doelstellinge. Tog het dit vir Jesus en sy volgelinge gegaan om die vervulling van die Ou-Testamentiese profesieë wat aan die belofte 'n spesifieke politieke inhoud gegee het.

So word daar in die Ou Testament gepraat van 'n Koninkryk van geregtigheid en vrede, nie slegs vir Israel nie, maar vir alle volke; en van 'n Messias wat as Koning van die nuwe ryk sou sit op die troon van Dawid. In die Nuwe Testament kom albei hierdie gedagtes voor in 'n sterk nie-politiese vorm, sonder dat daar 'n bewustelike distansiering van die politieke karakter van die profetiese boodskap is. Die teologie van die revolusie wil hierdie nie-politiese vorm van die boodskap van Jesus en die vroeg-Christelike geloof verenig met die politieke karakter soos dit in die profetiese beloftes van die Ou Testament voorkom.³⁷

In die Ou Testament is daar reeds tekens dat sekere bestaande vorme van politieke heerskappy teenstrydig was met die Ou-Testamentiese hoop op die Godsheerskappy. In hierdie feit moet die blywende politieke betekenis van die Ou Testament gesoek word. Waar mense oor mense heers, gebeur dit reëlmatig dat die algemene belang deur die beperktheid en eiebelang van die heersers verdring word. Daarom dat die profete slegs van die heerskappy van God self die regstelling van hierdie misstande verwag, veral omdat daar aan die menslike heerskappy dikwels 'n religieuse legitimering gegee

is. Die heerskappy van die God van Israel sou die beëindiging wees van alle heerskappy van een mens oor 'n ander mens. In die lig hiervan is dit dan nie vreemd dat die heerskappy van die God van Israel nie in die gestalte van keiser Augustus verskyn het nie, maar in 'n skynbaar nie-politieke mens soos Jesus van Nasaret. Die weg vir die heerskappy van God word nie deur die mag en geweld van menslike heerskappy nie, maar deur die deemoed van diens aan mense, gebaan.³⁸

Volgens die teologie van die revolusie het dit lank geduur voordat die Christendom sou besef dat die staatsmag nie die afbeelding van God se heerskappy is nie, maar 'n konkurrent daarvan. Eers toe daar verdeling van politieke gesag en kontrole oor heersers gekom het, het die Godsheerskappy soos dit in Jesus tot openbaring gekom het, tot sy reg gekom. Jesus het Hom aan die kant van die onaansienlikes, die uitgeworpenes en die onderdrukte geskaar. So het Hy die komende heerskappy van God as die bevrydende mag van liefde sonder voorbehoud bekend gemaak. As politieke oproermaker is Hy gekruisig, maar Hy is deur God opgewek. In sy aanpassing by die staat, het die kerk nagelaat om hierdie politieke dimensie van Jesus se kruisiging en opwekking teologies te interpreteer. In so 'n interpretasie word rekening gehou met die feit dat Jesus as politieke misdadiger gekruisig is; dat die kruisiging volgens die maatskaplike norme van daardie tyd 'n ontoring en skandvlek was; dat juis hierdie Gekruisigde opgewek is en tot Gods Christus verhoog is.³⁹

Die gekruisigde God is 'n staatlose en klaslose God, maar daarom nóg geen nie-politieke God nie. Hy is die God van die armes, onderdrukte en vernederdes. Daarom moet die heerskappy van die politiekgekrusigde Christus uitgebrei word deur bevryding waarin mense vry word van magsvorme wat oor hulle gesag voer en hulle apaties maak, en van politieke religies waardeur hierdie magsvorme gestabiliseer word. In die mens Jesus van Nasaret, is God in die ganse wêreld teenwoordig. Sy reddende liefde is gegee tot alle nederiges en vernederdes, swakkes en onderdrukte, armes en uitgebuites en dit is die aanvang van die revolusie van die Koninkryk van God in 'n onvrye wêreld.⁴⁰

6.2.5 Die Tempelreiniging

Die reiniging van die tempel (Mark. 11:15-17) word as 'n duidelike revolusionêre handeling voorgestel. Volgens die huidige weergawe daarvan deur die evangeliste was dit 'n redelike beperkte en onskadelike gebeurtenis, maar oorspronklik sou dit in werklikheid 'n gewelddadige besetting van die tempel gewees het en wat die deurslag gegee het tot Jesus se gevangeneeming en kruisiging.⁴¹

Deur die gebruik van emosionele terme het die kritiese teologie die tempelreiniging deur Jesus tot 'n revolusionêre handeling verwerk. Deur die gebruik van woorde soos 'woede', 'uitdryf' en 'afransel' word dinge in die teks ingeplant wat nie daarin staan nie. In die Skrif word daar niks gesê oor Jesus se gemoedstoestand nie, terwyl daar vandag baie daaroor gepsigologiseer word. Dit is alleen die dissipels wat, toe die dinge in die tempel gebeur het, onthou het dat daar geskrywe is: "Die ywer vir U huis het my verteer." (Joh. 2:17). Deur geforseerde eksegesi word Jesus dan geannekseer vir eie opvattinge en word van Hom 'n revolusionêre figuur gemaak wat Hy nie was nie. "Dan is daarmee die eerste stap gezet op de weg naar 'n meer en meer gebruikelijke vertekening van Jezus als wereldse Messias, die het heil, het welzijn, de vrede, het 'humanisme Gods' op aarde tot stand kwam brengen. Maar de Schrift spreekt niet over het 'humanisme van God', wel over de 'mensenliefde van God' - totaal iets anders."⁴²

Daar is dus geen werklike rede om te vermoed dat die tempelreiniging meer as 'n profetiese demonstrasie was om die misbruik by die tempel aan die kaak te stel en te veroordeel nie. Die voorstanders van die gedagte dat Jesus met behulp van Sy dissipels en die skare die beheer van die tempel met geweld probeer oorneem het, is aangewese op vermoedens wat geweldig baie in die Bybelse tekste inlees. Verder kan hulle geen bevredigende verklaring gee vir die feit dat die Romeinse militêre aanvoerders wat tydens die feestyd oor minstens een leërafdeling van ongeveer 500 man beskik het, Jesus en sy dissipels nie onmiddellik ná die tempelreiniging of so spoedig moontlik daarna gearresteer het nie. Die evangelies

berig inteendeel dat Jesus na die tempelreiniging nog ongehinderd daar opgetree het. Dit is duidelik dat Jesus se 'tempelreiniging' nie deur die Romeine as 'n daad van opstand vertolk is nie.⁴³

6.2.6 Jesus en die armes

Die teologie van die revolusie probeer om op Jesus beslag te lê ter verdediging ván en vîr eie propagandistiese doeleindes. Op die wyse word Jesus voorgestel as 'n maatskappy-kritiese, revolusionêre en staatsgevaarlike rabbi wat as pleitbesorger van die armes optree. Daarmee probeer hulle sê dat Jesus altyd aan die kant van die armes gestaan het, dat Hy Homself spesiaal tot hulle lot aangetrokke gevoel het en dat Hy hulle verdediging op Hom geneem het. In die voorstelling van die teologie van die revolusie, lyk dit inderdaad asof Jesus niks anders gedoen het as om te pleit vir 'n beter behandeling van die armes en 'n eerliker verdeling van die land se inkomste nie, terwyl Hy die heersers as onderdrukkers van die armes voorgestel het. Jesus word dan ook voorgestel as lid van die minder-bevoorregtes.

Met die 'armoede' van Jesus moet versigtig te werk gegaan word. Dit speel 'n belangrike rol in die verromantisering van die Kers-verhaal, met die gevolg dat dit dan weer op die latere lewe van Jesus van toepassing gemaak word. Die armoede van Jesus word verkeerdlik gesien as materiële armoede, 'n gebrek aan noodsaaklike lewensmiddele. Hy is as armmanskind gebore, wat niks beter as 'n stal en nie eens klere kon bekostig nie. Die verwysing na 'geen plek in die herberg' en 'doeke' in Lukas 2:7 het niks met armoede te doen nie, maar dit verwys eerder na menslike egoïsme, wat nie oor 'n medemens bekommerd is nie. Ook uit die res van die lewe van Jesus is daar geen aanduiding dat Hy Hom net met die armes geassosieer het nie; Hy het ook vrylik met die oënskynlike rykes omgegaan. Hy word byvoorbeeld uitgenooi deur Simon die Fariseër; ook na die bruilof in Kana (Joh. 2:1-12), waar die wyn vrylik gevloei het. Hy het ook gereeld in die huis van Lasarus gekom, waar Martha haar besorg en verontrus het oor baie dinge (Luk. 10:41), wat deur sommige eksegete uitgelê word as

'baie geregte'. Ten laaste hoor ons dat Hy deur 'n ryk man, Josef van Arimathea, in 'n nuwe graf begrawe is (Matt. 27:57).⁴⁴

"Zo word er ook in Jesus' prediking veel minder aandacht gegeven aan materiële armoede dan men dikwels doet voorkomen en een benaming als 'partijganger der armen' suggereert".⁴⁵ Hierdie titel kan nie aan Jesus toegedig word nie; Hy het Hom van kantkies vir enige party of groep in sy verskeurde volk weerhou en Hom ook nie laat annekseer vir hulle doeleindes nie. In Sy prediking het Jesus ook nie die stryd teen enige van die maatskaplike probleme soos armoede of bedelary aangesê, of propoganda gemaak vir beter behuising, of vir hoër lone of die afskaffing van belasting gepleit nie. Dit wil nie sê dat Jesus nie geraak was deur die maatskaplike nood nie, maar Jesus het beter dinge te verkondig gehad as om propaganda te maak vir maatskaplike en strukturele veranderinge. Vir Jesus was die koms van die Koninkryk van God die belangrikste, daarom is Hy veel meer as die pleitbesorger van die armes. Hy soek die oplossing van die sosiale probleme veel dieper as maatskaplike hervormings, wat alleen maar uiterlike sake kan regstel en wat slegs tydelik is.⁴⁶ Diegene wat die boodskap van Jesus verskraal tot slegs 'n pleitrede vir die armes, vereng dit tot iets nikssegghends. Nêrens staan daar in die Nuwe Testament dat Jesus die armes liefgehad het nie, maar wel dat Hy die sondaars liefhet, dit wil sê mense soos hulle is, in hulle armoede of rykdom, maar wat vervreemd van God is. Die tollenaars en sondaars was beslis nie van die armstes onder die volk nie, maar ondanks hulle betreklike rykdom, was hulle egter armer as die armes, hulle was in 'n toestand wat fataler en dodeliker was as waarteen die sosiale hervormers geveg het. Die aksentuering van die armoede in Jesus se lewe en prediking is nie in ooreenstemming met wat in die Evangelies beskryf word nie. Hierdie verdraaide siening lei op 'n tragiese wyse die aandag af van die armoede van sonde en godverlatenheid waaronder Jesus moes lei en waarvoor Hy gesterwe het.

Jesus is *Immanuel* wat nie gekom het om aan die mens 'n wêreldse welvaart en aardse welsyn te gee of om hom selfs aan 'n menswaardiger bestaan te help nie, maar om sy eintlike armoede, die lewe los van God en sy dood deur die sonde te beveg. Jesus het gekom om die mens met God te versoen en so toegang tot die Koninkryk van God weer

moontlik te maak.

6.2.7 Verhoor en kruisiging van Jesus

Die ganse Joodse Raad wou Jesus as 'n revolusionêr brandmerk deur die aanklag wat hulle voor Pilatus gelê het: "Ons het gevind dat hierdie man die volk verlei en verbied om aan die keiser belasting te betaal, terwyl Hy sê dat Hyself Christus, die Koning, is." (Lukas 23:2). As Pilatus geen skuld in hom vind nie, dan gaan die Joodse Raad verder in hul beskuldiging: "Hy maak die volk oproerig met Sy leer die hele Judea deur." (Luk. 23:5).

Jesus word deur die Romeinse stadhouer Pilatus tot die kruisdood veroordeel op grond van politieke aspirasies. Dit word duidelik bewys deur die woorde wat die prokurator teen sy kruis laat aanbring het. Volgens die Romeine was Hy dus 'n politieke rebel wat op die Joodse troon aanspraak gemaak het.

Hierdie bevinding van die Romeinse owerheid was volgens die beskouing van die teologie van die revolusie in ooreenstemming met die werklike toedrag van sake. "After the customary scouring, Jesus was crucified, with the *titulus* of his condemnation placed on his cross: the King of the Jews. To complete his warning against rebellion, Pilate also ordered two Zealots, taken during the insurrection, to be crucified on either side of Jesus. Thus was Jesus executed as the leader of the revolt which occurred in Jerusalem, at that historic Passover of the year 30."⁴⁷ Volgens Brandon het Markus, gevolg deur die latere evangeliste, alles in die werk gestel om hierdie feite te verdoes, en Jesus voor te stel as 'n pasifis wat om godsdienstige redes deur die Joodse Raad aan Pilatus oorgelewer is; vir wie se dood die Joodse owerhede en nie Pilatus nie, primêr verantwoordelik was. Om dit te kan bereik, moes Markus van die andersins ferme Pilatus 'n swakkeling maak wat gunstig deur Jesus beïndruk is, en homself nietemin as speelbal van die Joodse owerhede laat misbruik het. Boonop moes hy nog die Barabbas-episode invoeg om die skuld finaal op die Jode te kan plaas en daarby Jesus as nie-terroris teenoor Barabbas te kan afspeel.⁴⁸

Dit is wel so dat Jesus as politieke misdadiger gekruisig is. Daaruit kan slegs afgelei word dat Pilatus die beskuldiging van die Joodse leiers aanvaar en bekragtig het, maar nie dat Jesus in werklikheid 'n Seloteleier was of 'n politieke Messias wou wees nie. Dit word veral duidelik as Jesus se reaksie op die berig, dat Pilatus 'n aantal Galileërs grusaam by die offerdiens laat doodmaak het, in aanmerking geneem word. Daar is voldoende provokasie, indien Jesus politieke aspirasies gehad het, om sterk te reageer. Uit Jesus se antwoord is dit duidelik dat Hy nie in geweld belangstel nie, want die gesprek word dadelik in 'n godsdienstige rigting gestuur (Luk. 13:1-5). Net so merkwaardig is Jesus se reaksie op die vraag aangaande die belasting (Mark. 12:13-17). Die samestelling van die afvaardiging na Jesus was merkwaardig. Dit het bestaan uit die Fariseërs, wat sterk simpatie met die Selote-beweging gehad het, en uit die Herodiane, wat weer die heersende politieke maghebbers gesteun het. Al twee pole is dus hier verteenwoordig. Jesus stel egter nie een van die twee groepe tevrede nie. Hy gee die gesprek weer 'n godsdienstige rigting as Hy antwoord: "Betaal aan die keiser wat die keiser toekom, en aan God wat God toekom" (Mark. 12:17). Dit is duidelik dat Jesus Hom nie laat inforseer het in die politieke strominge van sy tyd nie.

6.2.8 Verhouding met die Selote

Een van die dissipels van Jesus het die naam Simon Selotes gehad. Die bynaam *Seloot* of *Yweraar* het nie net op persoonlike eienskappe van Simon geslaan nie, maar dui in alle waarskynlikheid aan dat hy tot die Seloteparty behoort het; die groep wat hulle in besonder beywer het om die koninkryk van Israel weer op te rig en die ryk van Dawid weer te herstig. Dat Jesus een van die Seloteparty in sy dissipelgroep gehad het, word dan deur die teologie van die revolusie vertolk as sou Hy simpatie met die doelstellinge van die Selote-beweging gehad het.

Brandon wys daarop dat Markus, en gevolg deur Matthëus, eenvoudig die Aramese woord vir *Seloot* in Grieks transkribeer, naamlik *Kananites* (Mark. 3:18; Matt. 10:4). Hierdie begrip het niks

met die land Kanaän te doen nie, maar is 'n Aramese transkripsie van die begrip *Seloot*. *Kananaïos* kom van die Semitiese stam *Kana* wat ook *Ywer* beteken. In Latyn is die vertaling *Sicarius*.⁴⁹

Dit lyk asof hulle die feit dat Simon 'n Seloot was, vir die Romeinse lesers wou verberg. Dit is nogal opmerklik in Markus, wat gereeld Hebreeuse of Aramese woorde gebruik het en wat die woorde aan sy leser verklaar, soos kort tevore in dieselfde peri-koop (Mark. 3:13-19) gedoen is, toe die benaming Boanérges vir die seuns van Sebedeüs aan die leser verklaar is as "die seuns van die donder". Volgens Brandon kon "the author of Mark not afford to let it be known that the profession of Zealotism had evidently been compatible with close association with Jesus."⁵⁰

Of daar meer van Jesus se dissipels Selote was, is nie duidelik nie. Die toevoeging van die bynaam Iskariot by die naam van Judas, wil sommige teoloë verklaar asof dit 'n aanduiding is dat Judas ook tot die Selotegroep behoort het en dan in besonder tot die fanatieke groep wat van die kort, krom dolk wat 'n *sicarii* genoem is, gebruik gemaak het om hulle teenstanders te dood. Hierdie verklaring word nie algemeen aanvaar nie, want 'n meer aanvaarbare verklaring is dat Iskariot slegs 'man van Kariot' of 'inwoner van Kariot', 'n plek in Judea, beteken. "Some have thought that Judas also had been a Zealot and lost faith in Jesus when he found that Jesus did not share his view. This idea would be supported if his title came from the Latin word *sicarius* 'dagger' and he was thus a 'dagger man'. But the word 'Iskariot' may, rather, mean 'man of Kerioth' a place in Judea."⁵¹

Verder word die toevoeging van Bar-Jona by die naam van Petrus ook vertolk asof dit kan aandui dat hy 'n terroris was. Selfs die naam Boanérges vir die seuns van Sebedeüs sou dan daarop gedui het dat hulle gewelddadige neigings gehad het. In noue aansluiting by die beklemtoning dat Jesus sekere persone met Selotiese neigings en assosiasies in sy dissipelkring opgeneem het, word ook daarop gewys dat Jesus Hom nêrens direk téén die Selote uitgespreek het, soos Hy wel teen ander groepe soos die Fariseërs en Sadduseërs

gedoen het nie. In hierdie verband word ook nog daarop gewys dat van Jesus se dissipels gewapen was en dat Hy voor Sy vertrek na Getsemane uitdruklik seker gemaak het of Sy dissipels wapens by hulle gehad het (Luk. 22:35-38).⁵²

In die geval van Judas Iskariot, Simon Bar-Jona en die seuns van Sebedeüs, is die verband wat tussen hulle en die Selote gelê word, blote vermoedens. Ten opsigte van Judas het ons in werklikheid tot op datum geen bewys dat die sicarii voor die tyd van Felix (52 - 60 n.C.) opgetree het nie. Wat Simon Selotes betref, is dit moontlik dat hy 'n verband met die Selote kon gehad het, maar ook nie noodwendig nie, aangesien die woord *zelotes* ook in ander betekenisse in die Nuwe Testament gebruik word. Selfs indien Simon op 'n stadium tot die Selote-party behoort het, wil dit nog geensins sê dat hy aktief met die groep bly skakel het van hy Jesus begin volg het nie. Daarby kom nog die feit dat 'n verband tussen Simon en die Selotisme in elk geval nog geen simpatie van Jesus vir hierdie party bewys nie. Daar kan verder daarop gewys word dat Jesus ook 'n ex-tollenaar in sy geledere gehad het, naamlik Levi en saam met tollenaars geëet het (Mark. 2:13-17). Die tollenaars was handlangers van die Romeine. Tog sou ons nie daaruit kon aflei dat Jesus Romeinsgesind was nie. Net so was daar onder Jesus se volgelingen die vrou van 'n opsigter in die Herodeshuis (Luk. 8:3), terwyl twee van sy geheime dissipels, te wete Josef van Arimathea en Nikodemus, lede van die Joodse Raad was. Die feit dat Jesus seker gemaak het of sy dissipels wapens by hulle gehad het voor sy vertrek na Getsemane, is 'n eksegetiese crux. Uit die verband is dit egter duidelik dat Jesus nie die begin van 'n gewapende opstand of verset in gedagte gehad het nie, want Hy verklaar dat twee swaarde genoeg is. Die waarskynlikste verklaring is dat Jesus geweet het dat Hy, die Herder van die kudde, in die hande van Sy vervolgers oorgegee sou word, en nou wou reël vir die dissipels se selfverdediging indien dit absoluut noodsaaklik sou word.⁵³

Alhoewel Jesus seker die strewe van sy dissipels geken het, en hulle gesprekke gehoor het, is dit opmerklik dat Hy Sy rug gekeer het op gewapende opstand as 'n moontlike wyse om die mens te help. Die oomblik toe Petrus die swaard gebruik het om Jesus te verdedig, word hy deur Jesus tereg gewys en doen Jesus nog 'n wonderwerk deur Malchus, die dienskneg van die hoëpriester, se oor te genees.

6.3 Die Christusbeskouing

6.3.1 Die Messias bring 'n politieke koninkryk

In die revolusionêre atmosfeer is die Messias die sentrale figuur. Shaul verbind aan Hom die revolusionêre Godsbeeld en die Messiaanse christologie. Volgens die teologie van die revolusie kom die Messias van die Joods-Christelike tradisie nou eers tot sy volle ontplooiing, omdat die verwagting van die Messias ook as krag dien om die revolusionêre situasie op te wek. Die messiasverwachting word gebruik om nuwe beelde en simbole te skep waaraan die mens se geloof in sy nuwe bestemming gebind kan word en waaraan sy hoop op 'n nuwe toekoms ontleen kan word. Hierdie geloof moet as aansporing dien om die bestaande orde te oorwin.⁵⁴

Die Messiasfiguur word met 'n takkie wat uit 'n droë stomp tevoorskyn kom vergelyk (Jes. 11:11). In Jesaja word die aandag op die politieke rol van die Messias gevestig, 'n beeld wat deur die Nuwe Testament ook gebruik word, byvoorbeeld in Lukas 1:50-53. In die lewe, dood en opstanding van Jesus kry die Messiaanse tema van verwoesting en vernuwing opnuut weer sterk aksent.⁵⁵

Lehman, soos aangehaal deur Tödt, verwyd die reformatoriese teologie dat hy die koninklike amp van Christus teenoor die priesterlike en profetiese amp verwaarloos het en daarom nagelaat het om die hele wêreld in die lig van Christus se oorwinning te sien. Die gevolg is dat daar 'n skeiding gekom het tussen politiek en vroomheid. In God se politieke handeling in die geskiedenis is die Messiasgestalte sentraal; 'n politieke Messias in die ruimste sin van die woord wat toon wat God in die wêreld doen om die mens se lewe mensliker te maak. Christus het egter die politieke Messias-ideaal van die

grond af hersien, deurdat Hy die gestalte van die lydende dienskneg-aanneem en na Homself as die Seun van die mens verwys (Mark. 8:31-38; Matt. 16:13-23). Aan hierdie lydende, gehoorsame en gekruisigde Dienaar van die Here kan nie dinamiese politieke handeling ontleen word nie, daarom word dit gerieflikheidshalwe verswyg. Die beeld van die politieke Messias word uit die Ou Testament verkry.⁵⁶

"In de joodse opvatting van de Messias-koning zijn geloof en politiek ten nauwste met elkaar verbonden. Die relatie probeert men vandaag weer te leggen door de propaganda voor een politieke theologie en een politieke prediking. Het Evangelie is, zo zegt men, slechts relevant door en moet geheel beoordeeld worden naar de politiek-maatschappelijke consequenties die het heeft. Koninkrijk is immers een politiek begrip!"⁵⁷ Dit is opmerklik hoe die diepere geestelike betekenis van die begrip, soos dit in die Skrif gegee word, deur die voorstanders van die teologie van die revolusie op die agtergrond geskuif word. Die verbinding van geloof en politiek soos dit in die Joodse messianisme voorkom, was ook die groot verleiding waarteen Jesus telkens moes weerstand bied. Daarom lyk dit asof Jesus nie openlik wil erken dat Hy die Messias is nie, aangesien Hy bewus was dat die titel, selfs in die kring van sy dissipels, aanleiding tot misverstand kon gee. Dit is opmerklik dat Jesus onder bepaalde omstandighede sy dissipels verbied het om dit bekend te maak dat Hy die Christus is. (Matt. 16:20; Luk. 9:21).

Die teologie van die revolusie beweer dat die Koninkryk van God wat Christus verkondig het en wat inderdaad so sentraal in sy prediking gestaan het, in werklikheid 'n politieke koninkryk was. Reimarus het van die standpunt uitgegaan dat Jesus se siening van die koninkryk vanselfsprekend moes ooreenstem met die politieke koninkryksgedagte van sy tyd, omdat nóg Hy nóg Johannes die Doper, hierdie begrip verduidelik het en daarmee sou aantoon dat hulle die koninkryks-verwachting anders vertolk het. Die sentrale figuur in hierdie politieke koninkryksverwachting was die politieke Messias.⁵⁸

Inderdaad het Jesus by Johannes die Doper - selfs woordeliks - aangesluit, maar *saaklik* het Jesus die naderende koninkryk tog heel anders verkondig. Tog meen die teologie van die revolusie Hy verwys met koninkryk nie na ander sfere buite die aarde of na die innerlike van die menslike hart nie, maar Hy skilder die koninkryk as die nuwe werklikheid van liefde vir mekaar, geregtigheid onder mekaar en vrede met mekaar. Dit beteken konkreet dat geleidelik opgeklim word tot 'n mensliker situasie, tot die oorwinning van maatskaplike misstande en tot die uitbreiding van kennis en die verwerwing van kultuur. 'n Mensliker bestaan beteken ook: meer eerbied vir die waardigheid van ander en minder uitbuiting van die kragte en prestasievermoë van die naaste.⁵⁹

6.3.2 Verskillende Messiasbeskouings

Daar was in Jesus se tyd ten minste twee algehele verskillende Joods-Messiaanse beskouings. Die een, wat as die meer offisiële, en deur die grootste deel van die Joodse volk aanvaar was, was dié van 'n oorwinnende krygsman, wat as koning op aarde 'n magtige Israelitiese Ryk sou stig, waardeur God dan self oor die wêreld sou heers. Dit was veral die idee van die Selote en dan in besonder dié van die Sicarii, die mees fanatieke Joodse groep. Dieselfde siening kom by die skare na vore toe hulle Jesus verskeie kere koning wou maak na die vermeerdering van die brode (Joh. 6).

Aan die ander kant was daar die Messiasbeskouing soos wat die profesie van Daniël Hom openbaar het as die Seun van die mens. Hierdie beskouing is maar deur 'n klein deeltjie van die volk aanvaar. Selfs die dissipels het die eersgenoemde soort Messias in gedagte gehad, as mens die vraag van Handeling 1:6 in ag neem. "Here, gaan U in hierdie tyd die koninkryk van Israel weer oprig?" Jesus self het Homself van 'n politieke Messiasskap gedistansieer, deur gedurig na Homself te verwys as die Seun van die mens wat die rol van die lydende Knecht van die Here moes vervul. "De politieke Messiasvoorstelling heeft Hij dan ook altyd als een verleiding, een verzoeking beschouwd."⁶⁰

Dwarsdeur Sy lewe het Jesus die versoeking om 'n politieke Messias te word, teengestaan. In die eerste plek verneem ons dit by die versoeking in die woestyn toe Hy voor Satan sou moes neerval om eienaar van al die koninkryke van die aarde te word. Herhaalde kere het Hy die mense, nadat Hy hulle genees het, versoek om Hom nie as Messias te openbaar nie. By sy verhoor deur die Joodse Raad, het Hy op die vraag van die Hoëpriester of Hy die Christus, die Seun van God is, geantwoord: "U het dit gesê" (Matt. 26:64). Dit kan ook verklaar word: U het dit gesê, nie Ek nie. Hy kwalifiseer die antwoord ook deur by te voeg: "Van nou af sal u die Seun van die mens sien sit aan die regterhand van die krag van God" (Matthëus 26:64). Daarmee het Hy enige politieke konnotasie aan Sy Messiasskap verwerp. Ook op die politieke vraag van Pilatus: "Is U die Koning van die Jode?" het Jesus gesê dat Sy koninkryk nie van hierdie wêreld is nie. Daarmee het Jesus aangedui dat Sy ryk nie deur gewelddadige omwentelinge en revolusies tot stand gebring sal word nie, maar deur die krag van die Gees van God.

Die intog in Jerusalem (Matt. 21:1-11) word ook deur sommige as 'n politieke daad bestempel, waarin Jesus sou toegegee het aan die nasionale gevoel van die Jode. Tog is dit duidelik dat Jesus nie die hulde uitgelok het nie en steeds gehou het by die lydende Knecht van die Here-figuur. Hy ry op 'n esel soos Sagaria voorspel het (Sag. 9:9), en nie soos 'n vegtende Messias op 'n perd nie. Daarom is dit baie moeilik om die intog in Jerusalem as 'n Messiaanse demonstrasie te sien. Die verwagting wat moontlik by die skare gelewe het, was nie Jesus se bedoeling nie. Die skrilte kontras met die aardse vors is hier opvallend. Die wete dat die volk weldra om Sy dood sou roep, asook hierdie jubeltone van die volk moes ongetwyfeld vir Jesus lyding beteken het.⁶¹

6.3.3 Christus en die sonde

Ten nouste verbonde aan die Christusbeskouing is die sondebeskouing van die teologie van die revolusie. Die suiwere siening van die sonde volgens die Woord van God, is dat dit in die hart van die mens, wat los van God sy eie weg wil gaan, sete. Verder moet dit ook gestel word dat: "de zonde zit in de totaliteit van ons

menselijk leven, niet in een gedeelte daarvan, immers het hart moeten wij zien als het centrum waaruit de mens in al zijn uitingen, gedachten, woorden en daden leeft. Het hart is de voedingsbodem van de mens vanwaaruit hij leeft in de verschillende relaties waarin hy in de wereld geplaast is."⁶² Die sonde sit met ander woorde nie in 'n bepaalde gedeelte van die menslike lewe nie, sodat die ander gedeelte ongeskonde bly nie. Die mens is in sy totaliteit deur die sonde aangetas. Die kwaad sit nie in die feit dat die mens van stof geformeer is, of dat hy 'n liggaam het wat sekere behoeftes het nie. Dit is wel so dat hy sy liggaamlike begeertes in diens van die sonde kan stel, maar dan doen hy dit vanuit die diepte van sy hart waar hy die keuse gemaak het.

Die denke van die teologie van die revolusie plaas die sonde nie in die mens nie, maar eensydig in die strukture van die samelewing en die wyse van die samelewing. Die kwaad sit volgens die gedagtegang in bepaalde foutiewe strukture, terwyl die goeie weer in verbeterde en regverdige strukture te vinde is. Dit is 'n oppervlakkige beskouing wat meen dat die kwaad van die mens in bepaalde strukture sit. Daar sal tog ook van die sonde van die mens aan die sogenaamde goeie strukture kleef. So word die revolusionêre mense wat die strukture omver wil werp, dan as die goeie mense beskou, terwyl die wat dit wil behou, dan as die slegte en sondige mense gesien word.⁶³

As gevolg van hierdie beskouing kom daar ook 'n verskuiwing ten opsigte van die karakter van die genade van Christus. Daar is geen sprake van die innerlike vernuwing van die sondige mens deur die versoening van Christus nie. Hy word volgens hierdie siening die groot revolusionêr wat die bose strukture omver moet werp. Hy moet net die *Establishment* wat die simbool van die kwade geword het, verander, sodat die mens die oue kan verlaat en kan voortgaan na 'n nuwe toekoms. Daar is geen sprake van die vergewing van skuld meer nie, want dit is nie die mens wat sondaar is nie; die skuld sit nou in die strukture en dié het geen vergewing nodig nie, maar slegs verandering.

Van Dijk vat dit soos volg saam: "Dan is redden, verlossen eigenlijk niets anders dan dat Christus de wereld opstuwte naar

de voltooiing, dat Christus ons helpt de voorafgaande chaotiese,, primitiewe stadia der evolusie te owerwinnen. Het kruis komt op die achtergrond te staan, immers sonde is geen schuld. En as sonde geen schuld is, is het niet moegelijk dat deze schuld word gedragen."⁶⁴

In hierdie beskouing is daar geen sprake van sonde en genade nie, ewe min van skuld en vryspraak. Die kwaad is in die maatskappy geleë. Daar is ook geen sprake van die arme sondaar wat deur Christus verlos word nie, maar van die arme mens wat 'n slagoffer is van die sondige strukture.

6.4 Die beskouing oor die Heilige Gees

In die teenswoordige teologie is daar 'n wyd-verbreide onbehae te bespeur met die feit dat die leer van die Heilige Gees, die Pneumatologie, wat vir eeue min of meer die stiefkind van die teologie was, nog steeds nie in sy volle betekenis en implikasies in die teologiese denke verwerk word nie. Daar het egter nou 'n Pneumatologie-bewustheid ingetree wat algemener en sterker na vore kom as in enige vroeëre periode van die geskiedenis van die teologie. Die nuwe belangstelling het 'n ekumeniese afmeting aangeneem soos dit na vore gekom het tydens die tweede Vatikaanse Konsilie sowel as in die Wêreldraad van Kerke; veral in die konfrontasie met die Pinksterbewegings en die sterk Pneumaties-georiënteerde vroomheid van die Oosters-Ortodokse Kerke.⁶⁵

Die Pneumatologie word as van sleutelbetekenis beskou in verband met die vraag na God soos dit vandag gestel word. Die tradisionele Godsleer beantwoord dan nie nou meer aan die buitengewone gewigtige veranderinge van die mens in die gesekulariseerde wêreld en sy ervaring in homself en van die wêreld nie. Die abstrak-teïstiese Godsbeeld is via 'n eeue-lange teologiese refleksie gevoer tot die God-is-dood-teologie, wat bewys dat daar op hierdie weg geen voortgang meer moontlik is nie. Daarom is 'n nuwe artikulasie van die Godsleer nodig, waarin die Pneumatologie spesifiek op die voorgrond gestel word, want slegs vanuit die Pneumatologie kan daar weer tot daardie selektiewe eenheid van medemenslikheid, wêreldervaring en Godservaring

gekom word, wat dit vir die mens van die twintigste eeu moontlik sal maak om die geloof te beleef in die werklikheid van die lewe.⁶⁶

Dit is moeilik om die algemene kenmerke van die Pneumatologie te gee, omdat daar geen eenstemmigheid in die opsig in die huidige teologie bestaan nie. Tog kan die punte van ooreenstemming soos volg saamgevat word: dit gaan in die herontdekking van die Gees om 'n nuwe bewussyn van die reële, herkenbare en ervaarbare teenwoordigheid en werksaamheid van God as Bevryder en Herskepper in die totaliteit van die wêreldwerklikheid. Omdat in die huidige teologie die tendens van wêreldgerigtheid so sterk is, word daar gepoog om dit in die leer van die Heilige Gees te veranker en van daaruit te verantwoord. Wat opmerklik is, is dat in die bepaling van die aard en die werk van die Gees, nie aanknoping gevind word by die Pinkstergebeure wat in Handelinge 2 beskrywe word nie, maar dat daar na die Ou Testament, tot by die skeppingsberig, teruggegryp word. Daarmee word 'n aanknoping gevind vir sowel die bepaling van die wese en werk van die Gees in die samehang van die trinitariese wese van God, sowel as vir die betrekking van sy werk op die omvattende geheel van die werklikheid.⁶⁷

Tussen die 'herontdekking' van die politieke dimensie van die teologie en kerk, en die 'herontdekking' van die Heilige Gees, blyk daar 'n noue samehang en verwantskap te wees. Deur die Gees word die kruis en opstanding van Jesus as goddelike protes teen alle vorme van lyding en politieke onreg in hierdie wêreld tot 'n dinamiese, reële werklikheid gemaak. Wat uit die kruisgebeure tussen die Vader en die Seun voortkom, is die Gees, wat die goddelose regverdig, die verlatenes met liefde vul en selfs die dooies lewend maak. Uit die dood wat hom aan die kruis van Golgota in die innerlike trinitariese lewe van God voltrek het, kom die Gees van lewe en liefde voort. Alle menslike geskiedenis is in hierdie 'geskiedenis van God' opgeneem en in die toekoms van die 'geskiedenis van God' geïntegreer. Die geskiedenis in God verbind hom met die geskiedenis van die mensheid, sonder om egter daarmee identies te word. As Jesus ons na sy hemelvaart nie alleen agterlaat nie, maar die Trooster aan ons gee, is dit Sy wil dat daardie gebeurtenis van selfweggawe tussen Hom en die Vader, die toekoms vir die wêreld sal open. Dit word

'n historiese werklikheid in die proses van die geskiedenis en in die verhouding tussen mense, want die Gees is nie 'n werklikheid wat vir homself bestaan nie; Hy wil ook 'n gebeure in ons en onder ons word. Dit beteken: namate ons ander troos, ervaar ons self die Trooster; namate ons ander help, ervaar ons self die Helper; namate ons ander bystaan, ervaar ons self die Bystand. So verwerklik die Gees hom in die geskiedenis en in die verhouding tussen mens en mens.⁶⁸

Die Gees is die dinamiese teenwoordigheid van God in die wêreldproses. Die 'herontdekking' van die Gees in die huidige teologie blyk veral 'n herontdekking van die goddelike dinamiek te wees, wat op die voleinding van die Koninkryk van God gerig is. Die Gees is daardie dinamiese spanning waar eschaton en hede op mekaar betrek word. Dit is daardie geskiedenis wat as 'n geskiedenis van politieke en maatskaplike vrywording herkenbaar is, waarin God deur en in die Gees reël teenwoordig is. Dit is die ryk van liefde, geregtigheid, vrede en vreugde wat in die Christus van God geopenbaar is en wat deur die Gees in dae van liefde en geregtigheid nou reeds tot 'n teenwoordige geskiedenis op aarde word. Daar is 'n sterk neiging om die politieke teologie aan die Pneumatologie te verbind en teologies te verantwoord, maar dit moet ook dien om teologiese regverdiging te verleen aan die gedagte van verwerkliking as grondbegrip van die dialektiese materialisme. Die gedagte van verwerkliking in die tyd, plaas die mens weens sy insig in die natuur, in die sleutelposisie. Die werk van die mens word nou die waarmakende kriterium van die geloof. Die Christen moet daarom aan maatskappy-diakonie deelneem en aan revolusionêre veranderinge meewerk om sy geloof te bewys.⁶⁹

Die Gees word ook in die nuwe Pneumatologie as 'n Gees van politieke en maatskaplike bevryding voorgestel. Weens sy aard en wese as die goddelike werksame mag van die skepping en die geskiedenis, is dit besig om die volmaakte heil wat in Jesus deur Sy kruis en opstanding verskyn het, uit te brei en dit tot konkrete werklikheid te maak. Die reële teenwoordigheid van die Gees roep mense steeds weer tot beslissing, bring hulle in die krisis en trek 'n lyn van skeiding. In die charismatiese lewe word die antwoord gegee wat mense laat

deel kry aan die verlossing van die Heilige Gees. Deur die charisma van die geloof kry die mens deel aan al die weldade van Christus wat God aan die mense tot hulle verlossing bewys het. Deur die charisma van die liefde word mense verbind, nie slegs met God nie, maar met die hele skepping en deur die charisma van die hoop het die mens 'n aandeel aan die komende wêreld, en dit alles ervaarbare, sigbare, tasbare realiteit in die hede.

Omdat daar in die amptelike kerk geen vertroue is om die rol as voorbereider en voorloper van die komende Godsryk te vervul nie, gaan daar 'n oproep uit tot 'n nuwe strukturering van die kerk om as instituut geskikte draer van maatskappy-kritiek te wees, of die vorming van charismatiese groepe binne die bestaande kerk wat die taak kan verrig. Die oog word ook gerig op politieke en maatskaplike bevrydingsbewegings wat as voorbeelde vir die kerk moet dien. Dit is alleen in die revolusie van die ryk van God self waar die ware ekklesia verwek en deur die Heilige Gees geskep word. Die taak van hierdie ware, charismatiese gemeente is die suiwere verkondiging van die Woord en die regte bediening van die sakramente, maar daaraan word toegevoeg, dat die kerk ook daar moet wees waar die gevolge van die evangelie in 'n veranderde lewe sigbaar word, sodat 'n nuwe samelewing tot stand kan kom. Verder ook, dat die kerk alleen dan ware kerk is as hy in hierdie wêreld optree as die voorhoede van die komende, wêreldveranderende ryk van vryheid.⁷⁰

Die Gees, wat sowel by die skepping as by die eschaton betrokke is en wat die lyn van die eschaton na die hede span, is die ontplof-fende krag van God, wat die gebeure aan die kruis en in die opstan-ding van Jesus in die wêreld en die geskiedenis tot heil verwerklik in die huidige politieke en maatskaplike werklikheid. Hy manifesteer sy teenoordigheid in die dinamiese geskiedenisproses in reële, revolusionêre bevrydinge, met of sonder geweld.⁷¹

6.5 Die beskouing oor die Triniteit

In artikel 8 van die Nederlands Geloofsbelydenis word die leer oor die Drie-enige God soos volg uiteengesit: "Volgens hierdie waarheid

en hierdie Woord van God, glo ons in 'n enige God, 'n enige wese waarin drie persone is, inderdaad en werklik en van ewigheid onderskeie volgens hulle onmededeelbare eienskappe: naamlik die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Die Vader is die oorsaak, oorsprong en begin van alle dinge, sigbare sowel as onsigbare. Die Seun is die Woord, die Wysheid en die Beeld van die Vader. Die Heilige Gees, die ewige Krag en Moondheid, wat uitgaan van die Vader en die Seun. Sô nogtans dat hierdie onderskeiding nie teweegbring dat God in drie gedeel is nie, aangesien die Heilige Skrif ons leer dat die Vader en die Seun en die Heilige Gees elkeen sy selfstandigheid het wat onderskei is deur sy eienskappe; maar dan so dat hierdie drie Persone maar een enige God is ..."⁷²

Die diepste en ernstigste leemte in die teologie van die revolusie is dat alhoewel dit 'n trinitariese teologie wil wees en ook voorgee om dit te wees, dit in feite géén trinitariese teologie is nie. In werklikheid hou dit geen rekening met die waarheid dat daar God die Vader, God die Seun en God die Heilige Gees is nie.⁷³

H. Berkhof interpreteer die Triniteit as 'n gebeure, maar dan so dat die wese van God as sodanig nie trinitaries van aard is nie. Sy hoofbeswaar teen die klassieke triniteitsleer is dat dit 'n beskrywing probeer gee van 'n verhouding alleen binne God, dit wil sê van 'n God sonder mense, terwyl die trinitariese inset van die Nuwe Testament juis gerig is op God se gemeenskap met die mens. Die verskil ten opsigte van Berkhof se siening oor die Triniteitsleer, is geleë in die onderskeie sieninge oor Christus. Word Hy as die pre-eksistente tweede Persoon in die Goddelike wese gesien, dan word die triniteitsleer uiteraard 'n beskrywing van, 'n verhouding binne God. Word Christus egter gesien as die menslike vennoot, teenoor die Vader as die Goddelike vennoot, in die verbond wat God in sy neerbuigende liefde met die mens aangaan, dan word die triniteit die samevattende beskrywing van hierdie verbondsgebeure. Jesus is die voleindige verbondsmens, die nuwe mens tot in die laaste uithoeke toe deurdronge van die Gees van God. Soos Christus nie die tweede Persoon in die goddelike Wese is nie, so is die Gees ook nie die derde Persoon nie. Die Gees is maar net die naam vir God-in-aksie.⁷⁴

Berkof het dus basies 'n trinitariese teologie.

Die Triniteit is volgens Moltmann nie 'n geslote kring in die hemel nie, maar 'n eskatologiese proses op aarde wat uitgaan van die kruis van Christus. Omdat daar in die Nuwe Testament geen uitdruklike Triniteitsleer voorkom nie, moet ons by die deurlopende draad in die Nuwe Testament, naamlik die kruis van Jesus, begin as die enigste Skrifgrond vir die drie-enigheid van God. Hier by die kruis, by die verlatenheidsroep van Jesus, kom die verhouding van Jesus en God die Vader die duidelikste na vore. Hier het ons nie te doen met die verlate mens teenoor die swygende God nie, maar met die paradoks dat God Homself verlaat. Hierdie paradoks is slegs verklaarbaar indien daar trinitaries oor God gedink word. Wat uit die gebeurtenis tussen Vader en Seun na vore kom, kan beskryf word as die Gees van oorgawe van die Vader en die Seun wat die goddelose regverdig maak, die dooie lewend en die verlatenes met liefde vervul. Hierdie spanningsvolle gebeure tussen die Vader en die Seun en die Gees aan die kruis van Golgota, kan as 'God' omskryf word.⁷⁵

Soos by Moltmann, so ook by ander van die nuwe politieke teoloë, is daar geen verskil tussen die werk van Jesus en van die Gees nie, maar 'n direkte, onmiddellike oorgang, sodat die Gees slegs voortsit wat Jesus gedoen het. In die spreke oor die Gees blyk dit tewens 'n betreklike algemene opvatting te wees. "Kan dit, byvoorbeeld ongekwalfiseerd gesê word dat die Gees as Parakleet die een is deur wie die verhoogde Christus sy aktiwiteite voortsit, dat Hy Jesus se *alter ego* is deur wie Christus Hom as die *Christus praesens* openbaar?"⁷⁶

As daar geen kwalitatiewe oorgang, geen sprong is tussen die werk van Jesus en die werk van die Gees nie, sodat daar ook van 'n duidelike aanwysbare struktuurverskil tussen die Christologie en die Pneumatologiese gesigpunt gepraat moet word, dan vervaag die kontoerlyn in die trinitariese geloofsbelydenis, en vir die geloof self, en dit het fatale konsekwensies. Dit bring onkeerbaar die elemente van perfeksionisme, fanatisme en intoleransie in die

geloofslewe, wat in die lewe van die enkeling wettisisme en of dwepery tot gevolg het en in die politiek-maatskaplike werklikheid aandrang op revolusie.⁷⁷

As met die goddelike geskiedenis van die wêreld verstaan word één algehele vryheidsgeskiedenis of bevrydingsgeskiedenis, wat by die skepping begin, oor Jesus en die Gees heen loop, en in die eschaton tot voltooiing kom en dat Jesus niks anders doen en verteenwoordig as wat God in die skepping gedoen het en in die eschaton sal doen nie, dan is selfs die woord "binitaries" nog te veel vir die omskrywing van die goddelike Wese en werk. Daar kan weens hierdie siening moeilik aan die gedagte ontkom word dat Jesus dan net as goddelike skepsel van God, bestaan, wat as sentrale moment in die geskiedenis opgeroep is, om die wêreld as skeppende vryheidsgeskiedenis te bevry.⁷⁸

Christelike teologie is per definisie trinitariese teologie. Christelike spreke oor God is altyd, van begin tot end, spreke oor die trinitariese God wat Homself geopenbaar het as Vader, Seun en Heilige Gees. In al sy werke handel God as die drie-enige God. Indien die fokus by die skepping op God die Vader en ons Skepper val, beteken dit nie dat die skepping n daad is sonder die Seun en sonder die Gees nie. Indien dit by die vleeswording van die Woord en Sy lyde, sterwe, opstanding en hemelvaart op die Seun val, is die Vader en die Gees nie daarby uitgesluit nie. Indien dit by die Pinkstergebeure op die Gees val, is dit nie die Gees sonder die Vader en die Seun waarop dit val nie. Wat egter wel die geval is, is dat ons in die skepping te doen het met n ander werk van die drie-enige God as in die vleeswording en versoenende lyde en sterwe van die Seun; en dat ons weer met die uitstorting en inwoning van die Gees met n ander werk van die drie-enige God te doen het as Sy werk in die skepping óf Sy werk in die versoening. So sal ook die voleinding in die eschaton weer n totaal nuwe werk van die drie-enige God wees wat met geen ander van Sy werke gelykgestel kan word nie.⁷⁹

Dit is n eenvoudige onderskeiding, maar vir die teologie lewensnoodsaaklik. As daar net aan een beginsel, byvoorbeeld die bevryding vasgehou word, word die teologie geheel en al skeef getrek. Dan kan dit vertolk word asof God van die begin af n verlore stryd gevoer het wat eers in die eschaton voleindig sal word.

Die teologie van die revolusie se siening van die skepping as n politiek-maatskaplike werklikheid wat deur duisende mislukte bevrydings moet heen-skok, en wat sy bedoeling eers bereik deur die bemoeienis van Jesus in hierdie proses van mislukte bevrydings en die Heilige Gees wat daarby betrek word, lei dit onvermydelik tot n heillose verwarring en chaos in die teologie. Hierdie teologie het n eenlynige tema wat vanaf die begin oor die Ou Testament en oor Jesus en oor die Heilige Gees heen tot die eschaton gespan word. Hierdie lyn is dié van die geskiedenis as bevrydingsgeskiedenis. Langs dié lyn staan die vleeswording en kruisoffer van Jesus en die Pinkstergebeure wel tussen die eschaton en die hede, maar dit het alles een en dieselfde betekenis, naamlik die bevryding wat in die eschaton voltooi sal word. Daar moet egter besef word dat die enigste alternatief is dat die Heilige Gees tussen die eschaton en die hede staan en Hy hou dit kwalitatief uitmekaar. In Hom doen die drie-enige God in die hede n ander werk as wat Hy in die eschaton sal doen.⁸⁰

n Christelike teologie kan nie anders as om oor hierdie wêreld eskatologies te dink en te praat nie. Dit beteken dat daar oor hierdie wêreld nie anders as vanuit die trinitariese geloof gedink en gepraat kan word nie. Duidelike onderskeiding en ewe duidelike samehang moet daarin tot hulle reg kom. Die drie-enige God het die wêreld geskape, en hoewel dit dieselfde wêreld is as die van die sondeval, is die wêreld van die sondeval verskillend van die wêreld van die skepping. Die drie-enige God het deur die uitverkiesing en verbond, die dood en opstanding van Jesus Christus gehandel, en hoewel die wêreld van die sondeval nie meer dieselfde gebly het nie - sy val is gestuit - is dit tog dieselfde wêreld.

Die drie-enige God sal eenmaal 'alles in almal' wees in 'n verheerlikte skepping, en hoewel dit hierdie wêreld sal wees wat in die verheerlikte skepping sal terugkeer, is dit onvergelykbaar en onvoorstelbaar met hierdie wêreld waarin die Heilige Gees nou woon en alle dinge vervul. Tussen die ryk van God in die hede soos dit deur die Gees gerealiseer word, en die ryk van die voleinding waarin God alles in almal sal wees, is daar 'n onoorsteekbare grens. En tog is dit dieselfde ryk en gaan dit om dieselfde wêreld.⁸¹

Geen teologie wat vir die wêreld ontwerp is met 'n politiek-maatskaplike toespitsing, kan werklik daarop aanspraak maak om die eskatologiese boodskap van die Bybel te vertolk en om binne die samehang van die trinitariese geloofsbelydenis te spreek, as dit nie uitgaan van die grondveronderstelling dat die hede van die werklikheid verstaan moet word as die ryk van die drie-enige God wat, as ryk van Christus, in die krag van die Heilige Gees gerealiseer word nie. Hierdie werklikheid kan nie anders beoordeel word as dat God daarin 'n welbehae het en dat Hy die bestaan daarvan positief wil, selfs met al sy gebrekkigheid en onvolkomenheid wat daaraan eie is. Die absolute grens tussen 'nou' en 'eenmaal' verbied ons egter om iets van die voleindigde eskatologiese werklikheid self in die hede te probeer realiseer.⁸² Ons verskil van Engelbrecht se term 'absolute grens' tussen nou en eenmaal, maar dit wat hy hier wil stel, het 'n sterk waarheidsmoment. Hy laat na om hier te wys op die Christelike hervormingswerk wat ons nou reeds op aarde moet doen - al kan ons nie hier reeds 'n volmaakte utopia bereik nie.

In die trinitariese beskouing van die teologie van die revolusie is daar duidelike afwyking van soos dit in die Bybel geleer word en soos dit in die konfessies deur die eeue bely is, daarom kan dit baie moeilik as 'n Christelike teologie beskou word.

6.6 Samevatting

Aangesien die teologie van die revolusie 'n teologie wil wees, gaan dit met die Bybelse waarhede om en doen uitsprake oor God, Jesus Christus en die Heilige Gees. Dit is egter 'n teologie van revolusie, daarom word die Bybel vanuit 'n revolusionêre oogpunt benader.

Die God van die tradisionele teologie is vir die teologie van revolusie sonder kleur, partydigheid en betrokkenheid - dus meer 'n idee, as 'n werklikheid. Hierdie teologie wil God as 'n dinamies-historiese God voorstel, wie se handeling konkreet in die geskiedenis sigbaar moet wees. Om die revolusionêre werksaamheid van God te illustreer, word Jer. 1:10; Luk. 1:52,53; Psalms 2; 72; 146 aangehaal. God se handeling word ook as humaniserend en bevrydend voorgestel. Dit werk deur tot die mens, wat deur die stryd geïnspireer word tot liefde vir die naaste.

'n Revolusie word deur die teologie van revolusie as 'n teofanie, 'n openbaring van God, beskou. Dit is egter teologies 'n onhoudbare leer oor die openbaring van God.

God word ook as die politieke Bevryder voorgestel. Die kruisiging van Christus is die middelpunt en uitgangspunt van die politieke bevryding. God is as Bevryder so in die historiese proses van bevryding teenwoordig, dat Sy wese daarin tot verwesenliking kom.

Die profete word as die eerste revolusionêres beskou en word deur die hedendaagse maatskappy-kritici gebruik om hulle politieke prediking te bevorder. Dit is egter 'n foutiewe vertolking van die profetiese woorde. Die profete het dit teen die mens en sy sondige optrede gehad en nie teen strukture, wat as gevolg van die sonde van die mens ontstaan het nie.

Die neiging bestaan om God te verhorisontaliseer tot die gelyke van die mens. God sou dan nie sonder die hulp van die mens kan werk nie. Die mens word aan die ander kant op hierdie wyse vergoddelik.

God as Bevryder, kom volgens hierdie teologie, veral as die Exodus-God na vore. Hy verlos sy volk van slawerny, uitbuiting en verdrukking. Hierin is Hy ook dinamies en handelend in Sy openbaring.

Die humaniserende handeling van God word in die vleeswording van Jesus duidelik. In Jesus sou God Sy eenheid met die saak van die mens bewys het.

Jesus se geskiedenis word in 'n politieke konteks geplaas. Daar word gewys op die uitermate gespanne politieke situasie waarin die Jode verkeer het gedurende Jesus se lewe. Die teologie van die revolusie probeer ook om die ooreenkoms tussen die tyd van Jesus se optrede en die huidige tyd aan te dui. Daarmee probeer hulle om Jesus as revolusionêr te brandmerk. Hulle meen selfs om van die moderne ideologieë in Jesus te ontdek. Dit klop egter nie met die gegewens van die Nuwe Testament nie.

Verder probeer die teologie van die revolusie om Jesus aan die revolusionêre beweging van die Selote te verbind. Ook word Judas Iskariot en van Sy ander dissipels as reaksionêres aangedui, wat dan Jesus se gesindheid teenoor die Romeinse owerheid sou openbaar. Ook Jesus se optrede met die tempelreiniging word as 'n opstand teenoor die godsdienstige owerheid vertolk.

Jesus word ook as die pleitbesorger van die armes voorgelê. Daar moet versigtig met hierdie stelling omgegaan word, aangesien Hy nie kant gekies het vir enige groep of party nie.

Ook die Koninkryk van God word as 'n politieke en revolusionêre begrip voorgestel. Jesus is die Bewerker van die koninkryk wat deur middel van 'n revolusie tot stand gebring sal word. Hierdie revolusie moet die mens self ook ongeduldig en revolusionêr maak, sodat hulle geen bestaande onreg sal duld nie.

Die verlossing wat Jesus bewerk het, is deur die teologie van die revolusie tot 'n politieke verlossing verander. Dit gaan in hierdie teologie nie om die verlossing van sondes nie, maar om die verlossing van verdrukking en armoede. Jesus het Hom wel tot die verdruktes en armes gewend, maar daarmee het Hy nie bedoel dat hulle net van hul armoede verlos sal word nie, want dit was die bevrydende mag van die liefde van God wat Hy gebring het.

Ook die Messiasbeskouing is polities ge-oriënteerd. Die teologie van die revolusie gryp hier terug na die Messiasverwagting van die Jode, wat 'n politieke Messias, wat die koninkryk van Dawid sou herstel, verwag het. Jesus het nooit verklaar wat Hy met koninkryk bedoel nie, en nou word aangeneem dat Hy dieselfde daarmee bedoel as wat die opvatting van Sy tyd was, naamlik 'n nasionale koninkryk.

Die 'herontdekking' van die Heilige Gees in die teologie is ook deur die teologie van die revolusie aangegryp om hulle idee van verlossing en bevryding te propageer. Die Gees wat deur Jesus na die aarde gestuur is, moet Sy werk as politieke Verlosser voortset. Aangesien daar geen vertrouwe meer in die amptelike kerk is nie, word charismatiese groepe gestig of word van politieke en maatskaplike bevrydingsbewegings verwag om die leiding te neem om die verlossingsboodskap uit te dra.

Alhoewel die teologie van die revolusie vanuit die Skrif wil opereer, is sy godsbeskouing so vreemd aan die Bybel ten opsigte van die drie-enige God, dat dit nie 'n teologie nie, maar 'n ideologie genoem kan word.

6.7 VERWYSINGS

- 1 Heyns, J.A., Teologie van die revolusie, p. 55
- 2 Ibid., p. 55
- 3 Tödt, H.E., Revolusie als nuu sociaal-etisn begrip, p. 25
in Theologie der revolusie,
- 4 Ibid., p. 23
- 5 Ibid., p. 23
- 6 Heyns, J.A., op. cit., p. 57
- 7 Van Dijk, M.P., De uitdaging van het Neo-Marxisme p. 67
- 8 Ibid., pp. 37,38
- 9 Heyns, J.A., op. cit., p. 58
- 10 Ibid., p. 56
- 11 Shaul, R., Revolusie in teologiesn perspektief, p.184
in Theologie der Revolusie,
- 12 Tödt, H.E., op. cit., p. 24
- 13 Heyns, J.A., op. cit., p. 56
- 14 Bavinck, H., Magnalia Dei, p.190
- 15 Heyns, J.A., op. cit., p. 56
- 16 Engelbrecht, B., God en die politiek, p. 14
- 17 Ibid., p. 14
- 18 Ibid., p. 15
- 19 Van Dijk, M.P., op. cit., pp. 17-21
- 20 Tödt, H.E., op. cit., p. 28
- 21 Heyns, J.A., op. cit., p. 59
- 22 De Ru, G., De verleiding der revolusie, p. 43
- 23 Ibid., p. 51
- 24 Ibid., p. 51

- 25 Duvenage, S.C.W., Die dekor van die Nuwe Testament, p.172
- 26 Filson, F.V., A new Testament history, p. 51
- 27 Josephus, Complete works, vertaal deur Whiston, W., p.377
- 28 De Ru, G., op. cit., p. 69
- 29 Duvenage, S.C.W., op. cit., p.173
- 30 Gollwitzer, H., Verandering - al op deze aarde, pp. 28,29
- 31 Ibid., p. 29
- 32 Ibid., p. 31
- 33 Heyns, J.A., op. cit., p. 61
- 34 Ibid., pp. 59,60
- 35 Ibid., p. 60
- 36 Engelbrecht, B., op. cit., p. 21
- 37 Ibid., pp. 21,22
- 38 Ibid., p. 22
- 39 Ibid., pp. 23,21
- 40 Ibid., p. 25
- 41 Du Toit, A.B., Teologie van die Revolusie in die
lig van die optrede en boodskap van
Christus, in Ned. Geref. Teologiese
Tydskrif, Junie 1971, p.179
- 42 De Ru, G., op. cit., p. 68
- 43 Du Toit, A.B., op. cit., p.182
- 44 De Ru, G., op. cit., p. 58
- 45 Ibid., p. 59
- 46 Ibid., pp. 61,62
- 47 Brandon, S.G.F., The trial of Jesus of Nazareth, p.178
- 48 Du Toit, A.B., op. cit., p.179
- 49 Duvenage, S.C.W., op. cit., p.173
- 50 Brandon, S.G.F., Jesus and the Zealots, p.244

- 51 Filson, F.V., op. cit., p. 52
- 52 Du Toit, A.B., op. cit., p.177
- 53 Ibid., p.181
- 54 Tödt, H.E., op. cit., p. 25
- 55 Shaul, R., op. cit., p.182
- 56 Tödt, H.E., op. cit., pp. 26,27
- 57 De Ru, G., op. cit., p. 73
- 58 Du Toit, A.B., op. cit., p.178
- 59 Heyns, J.A., op. cit., p. 61
- 60 De Ru, G., op. cit., p. 71
- 61 Heyns, J.A., op. cit., p. 85
- 62 Van Dijk, M.P., op. cit., p. 61
- 63 Ibid., p. 62
- 64 Ibid., p. 58
- 65 Engelbrecht, B., op. cit., p. 57
- 66 Ibid., p. 61
- 67 Ibid., p. 65
- 68 Ibid., pp. 70-73
- 69 Ibid., pp. 76-78
- 70 Ibid., pp. 82,83
- 71 Ibid., p. 87
- 72 Durand, J.J.F., Die lewende God, p. 29
- 73 Engelbrecht, B., op. cit., p. 88
- 74 Durand, J.J.F., op. cit., p. 70
- 75 Ibid., p. 70
- 76 Veenhof, J., De Parakleet soos aangehaal deur
Engelbrecht, B. God en die politiek, p. 89

77	Engelbrecht, B., <u>op. cit.</u> ,	p. 89
78	<u>Ibid.</u> ,	p. 89
79	<u>Ibid.</u> ,	p. 89
80	<u>Ibid.</u> ,	p. 90
81	<u>Ibid.</u> ,	p. 91
82	<u>Ibid.</u> ,	p. 92

7. DIE VRYHEIDSIDEOLOGIE VAN DIE TEOLOGIE VAN DIE REVOLUSIE

7.1 Vryheid vanuit die Bybelse oogpunt gesien

7.1.1 Gesag

Waar dit hier oor vryheid as beginsel handel, moet dit duidelik in aanmerking geneem word dat vryheid en gesag nie van mekaar geskei kan word nie. Die mens se beskouing van gesag sal ook sy siening van vryheid bepaal. Daarom is ook die beskouing oor die oorsprong van gesag van wesenlike belang.

Die gesekulariseerde mens sien homself as outonoom, dit wil sê hy bepaal self sy vryheid en die gesag wat hy uitoefen. Dit het gewoonlik twee uiteenlopende konsekwensies: in die een geval loop dit uit op totalitarisme, 'n oorbeklemtoning van gesag, en in die ander geval loop dit uit op die uiterste liberalisme, wat weer die miskenning van gesag inhou. Albei hierdie sienings hou gevaar in vir die vryheid van die mens. Beide die uiterstes opereer met uitsluitlike humanistiese beginsels en beweeg net op 'n horisontale vlak, wat noodwendig in 'n doodloopstraat sal eindig.

Vir die Christen is "God de Oorsprong van het gezag, Hij bepaalt de normen voor het gezag."¹ God het die mens in 'n gesagsposisie geplaas toe Hy hom die opdrag gegee het om oor die wêreld te heers (Gen. 1:28). Hierdie gesagsposisie het nooit outonomie ingesluit nie, maar afhanklikheid van God wat die soewereine gesag het. Die gesag van die owerheid word in Romeine 13 aangedui as 'n instelling van God. Die gesagsverhouding van ouers en kinders sowel as dié van werkgewers en werknemers word in Efesiërs 5 en 6 mooi uiteengesit. Daarin kom dit ook duidelik na vore dat gesag wat oor die mens gestel word, nie die vryheid van die mens ontnem nie, maar hom lei tot gehoorsaamheid.²

In Johannes 19:11 sê Jesus uitdruklik aan Pilatus wat op outoriteit oor Jesus aanspraak gemaak het: "U sou geen mag teen My hê as dit u nie van bo gegee was nie." Uit bogenoemde paar aanhalings

is dit duidelik dat gesag nie uitsluitlik 'n horisontale saak, met ander woorde 'n saak tussen mense is nie, maar dat 'n vertikale lyn, dit wil sê tussen God en mens hierby betrokke is. Uit die uitsprake is dit duidelik dat daar maar Een is wat die Oorsprong van alle outoriteite is, wat die eintlike Gesagdraer is en dit is God. Menslike gesag is dus altyd relatiewe gesag en nooit absoluut nie.³

7.1.2 Vryheid

Die beginsel van vryheid kan uit die beginsel van gesag afgelei word. In die algemeen sou die menslike vryheid beskryf kan word as 'n eien-skap wat tot die bestaan van die mens as mens behoort en vind sy diepste grond in die skepping van die mens na die beeld van God. God het die mens nie soos die onbesielde natuur geformuleer, wat alleen aan die natuurwette onderworpe is nie, maar Hy het hom as sy beelddraer geskep, vir wie beginsels, norme en maatstawwe geld.⁴

Tazelaar beskryf menslike vryheid as: "het vermoogen van den mensch om als redelijk wezen zijn van God geschonken aanleg te kunnen ontwikkelen, ten einde aan zijn door God beschikte bestemming te voldoen."⁵ Dit is die mens se hoogste en dierbaarste besitting. Dit mag nie na eie goeddunke en volgens eie ingewing uitgeleef word nie, want dan word dit egoïsme, wat 'n valse vryheid is. Ware vryheid beteken altyd dat daar 'n band met God en die medemens is. Valse vryheid soek sy vervulling in homself. Die ware vryheid vind sy grense onder andere in die vryheid van ander mense. Die valse vryheid veroorsaak verstrooiing en desentralisasie, waarby 'n deel oor die geheel heers. Dit is 'n proses van ontbinding wat tot die dood lei. Die valse vryheid negeer die grondvoorwaarde van alle vryheid, naamlik die gebondenheid aan gesag. Die weg tot ware vryheid lei slegs deur die poort van gehoorsaamheid. Om God van ganser harte te dien, is die hoogste vorm van ware vryheid.

Die vryheid van die mens word sigbaar in die feit dat die mens as 'n wese geskape is, vir wie norme geld en wat gehoorsaamheid verg. Waar daar by die natuur sprake is van wette en noodwendigheid, geld

norme en vryheid by die mens. In die vryheid kom die mens se gelykenis met sy Skepper uit. God self is die Vrymagtige, wat in sy daade volkome vry en onafhanklik is, en van hierdie vryheid is daar n trek en n ooreenkoms in die mens. God se vryheid is n onafhanklike vryheid, want Hy is aan niemand gebonde nie behalwe aan Homself, terwyl die menslike vryheid n afhanklike vryheid is. Die mens se vryheid moet dus n beeld van God se vryheid wees en nie n outonome en onafhanklike vryheid nie.⁶

Stoker verbind die menslike vryheid aan die heerskappy waartoe God hom geroep het (Gen. 1:28) en aan die teenstelling van vryheid en slawerny in die Nuwe Testament. Die menslike vryheid as heerskappy is n kreatuurlike afglansing van die beeld van God se vrymag as Heer van die here en as absolute Soewereine.⁷

Die menslike vryheid as heerskappy is menslik, dit wil sê, kreatuurlik, onselfgenoegsaam, wetsbepaald, afhanklik en aan die wetsorde van God onderworpe. Daarom is vryheid nie net heerskappy oor stof, plant en dier nie, met ander woorde nie net beheersing nie, maar juis ook selfbeheersing. In n gesagsverhouding is die gesaghebber wel op n ander manier vry as die gesagsonderdaan, maar ook as gesagsonderdaan bly die mens méns, bly hy heer en vry in alles wat aan sy sorg toevertrou is. Selfs die gehoorsaamheid aan gesag, of die onderwerping aan gesag, vernietig nie, maar bevestig menslike vryheid as heerskappy. Die menslike vryheid as heerskappy word deur sy moontlikhede beperk; die mens kan en mag nie probeer om soos God vry te wees nie, hy kan en mag nie probeer om bo die wetsorde van God uit te styg nie. Binne sy menslike moontlikhede is hy egter vry.⁸

Die menslike vryheid mag willekeurig met uiterlike dwang beperk word deur die mens se kiesmoontlikhede in te kort, soos dit byvoorbeeld gebeur met n gevangene of n onderworpe volk, maar innerlik verloor die gevangene nie sy vryheid nie. Niemand kan hom sy vryhede soos byvoorbeeld gebed, geloof, liefde, gewete, insig, denke ensovoorts ontnem nie.

Menslike vryheid is ook aktualisering van alle betrokke moontlikhede wat in God se skepping geleë is. Omdat menslike vryheid slegs ooreenkomstig die wetsorde van God moontlik is, is menslike vryheid wetsvervulling. Aangesien God die mens tot vryheid roep deur sy aard, aanleg, talente en omstandighede, deur hom geleenthede en situasies te skenk, is menslike vryheid ook roepingsvervulling. In dit alles is menslike vryheid geskiedenisvormend.⁹

Teenoor die menslike vryheid en sy konsekwensies, word by menslike verslawing deur oorheersing die oorsaak van wankultuur, wets-oortreding, chaos, roepingsversaking en geskiedenisontwrigting gevind.

Horisontaal, dit wil sê in aardse verhouding tot stof, plant, dier en die mens, is menslike vryheid heerskappy. Vertikaal, dit wil sê in sy verhouding tot en afhanklikheid van God, is menslike vryheid diens, gehoorsaamheid, wetsbetragting en roepingsvervulling. Menslike vryheid vind dus nie in die mens sy uiteindelijke grond en sentrum nie, maar is teosentries gegrond in die vrymag van God.¹⁰

Wie nie die teosentriese verankertheid van die menslike vryheid insien nie, sal dit slegs op 'n humanistiese wyse uitsluitlik in die mens veranker en sentreer, en die mens sodoende vergoddelik of die mens sy heerlike beeldskap ontnem.

Die menslike vryheid word ook in ongelykheid verwesenlik. Mense verskil byvoorbeeld in geslag, aanleg en talente van mekaar. Hulle bevind hulle ook in verskillende omstandighede, geleenthede en situasies. Ook verskil die gesagsverhoudinge en die moontlikhede tot heerskappy. Die mens vind ook dat aan elkeen verskillende take gestel word en dat hulle verskillende roepings het. Die vryheid van elkeen word binne die konteks waarin hy hom bevind, voltrek. So is die vryheid van die man anders as dié van die vrou en dié van die kunstenaar anders as dié van 'n regter, die vryheid van die gesin anders as dié van die staat en dié van een ras anders as dié van 'n ander ras. Dat die menslike vryheid juis óók met differensiasie verwesenlik word, word nie altyd deur die liberalistiese vryheidsteorieë erken nie, aangesien hulle die menslike vryheid

uitsluitlik in gelykheid seek en daarom ongelykheid veroordeel.

Vryheid beteken dus nie om los te wees van alle bande nie, maar 'n vrywillige gebondenheid en gehoorsaamheid aan bepaalde norme of waardes.¹¹

Waar God die mens met volle vryheid geskape het, is die vryheid nie formeel nie, maar wel materieel deur die sondeval aangetas. Stoker wys egter daarop dat die mens nog méns gebly het. Die mens het nie sy vryheid tot heerskappy en verantwoording verloor nie, maar dit is verbreek en vervals. Ontwortel uit sy Grond, seek die verslaafde mens sy vryheid in eie redding, dit wil sê in sy moontlikheid van keuse, en verander hy dit tot die valse vryheids-ideaal van 'n slaaf. Die gevolg is 'n stryd in die hart van die mens, selfs by die wedergebore en bekeerde mens wat in hierdie bedeling nog sondaar bly. Die stryd openbaar hom ook tussen enkelinge, en tussen enkeling en die samelewing en tussen samelewingskringe.¹³

Deur die sonde offer die mens sy vryheid op. In Johannes 8:34 waarsku Jesus dat "elkeen wat sonde doen, 'n dienskneg van die sonde is." Deur hierdie woorde wou Jesus die Jode op hulle gewaande vryheid wys. Hulle het op hulle herkoms van Abraham geroem, maar Jesus wys hulle daarop dat hulle nogtans sondaars is - met ander woorde mense wat van hulle ware vryheid beroof is. Alleen die mens wat Jesus Christus as sy Verlosser leer ken en aanvaar het, is waarlik vry, want Jesus Christus verlos van die skuld van die sonde.

7.2 Die begrip vryheid vanuit die oogpunt van die teologie van die revolusie gesien

Die begrip *vryheid* het in die afgelope twee eeue 'n dinamiese ontwikkeling ondergaan. In die vroeëre Westerse denke tot en met die Aufklärung, het dit hoofsaaklik gefigureer as 'n geestelike-mistieke begrip, wat gevoed is deur 'n supranaturalistiese teologie en filosofie. Die gees van die liberalisme het sedert die

Aufklärung ontwikkel en dit het aan die begrip *vryheid* naas sy historiese betekenis, ook 'n politieke konnotasie gegee. Dit het 'n direkte uitwerking op die Franse Revolusie met sy vryheidsleuse gehad. In die negentiende eeu het die vryheidstrewes deurgewerk tot die klassestryd. Marx het hierdie stryd gestimuleer deur die verdrukke arbeiders tot 'n vryheidstryd aan te spoor.¹⁴

In die twintigste eeu, na die Tweede Wêreldoorlog het die vryheids-gedagte saam met die humanisme nog verder ontplooi tot die strewes van die volledige vrymaking van die mens van die druk van sogenaamde repressiewe norme. Dit kan reeds gesien word in die groeiende permissiewe inslag van die moderne leefwyse, en die gees van "protes teen die verdrukking", soos dit in Europa en Amerika besondere inslag gevind het.

Marcuse het hom veral besig gehou met die teoretiese vormgewing van die begrip *vryheid*, wat veral van toepassing gemaak is op die huidige kommunistiese en kapitalistiese maatskappy. Met die maatskappy-kritiek van Marx en die psigoanalise van Freud as vertrekpunt, ontvou Marcuse sy hele filosofiese sisteem wat uitloop op die beoordeling van die huidige maatskaplike opset as 'n repressiewe en vernietigende struktuur. Hierdie wêreld moet volgens hom bevry word deur middel van revolusie soos verset, weiering en teengeweld.¹⁵

Die teologie van die revolusie is sterk onder die humanistiese invloed, daarom word die mens sentraal gestel. In die vryheids-ideologie wat nagestreef word, kom ook die liberalistiese invloed na vore, wat deurgewerk tot 'n ateïsme soos dit onder die sekularisme van die twintigste eeu aan die lig kom.

7.2.1 Politieke Messianisme

Die teologie van die revolusie wil die huidige sogenaamde onregverdige samelewing verander. In sy strewes om dit te bewerkstellig, verval dit in 'n politieke messianisme, waarin die Bybelse boodskap

van versoening en verlossing geheel en al geabsorbeer word deur die belangstelling vir 'n aardse en politieke heil. Die horisontalisering van die evangelie kom onder meer tot uiting in die moderne messianisme waarin van 'Jesus Messias' gepraat word, wat in werklikheid 'n terugkeer na die Ou Testament is. Dit is die eerste beginsel van die evangelie wat deur die Jode van die Ou Testament dikwels vertolk is as 'n aardse politieke heil. Die belofte van 1 Petrus 1:4 van 'n "onverganklike en onbesmette en onverwelklike erfenis ... wat in die hemel bewaar is vir ons" word deur hierdie beskouing verruil vir 'n suiwer aardse erfenis.¹⁶

Die teologie van die revolusie verkondig dan ook dat God slegs in hierdie wêreld ontmoet en geken kan word, dit is dus binne die grense van die menslike bestaan en sy werklikheidservaring. Die politieke messianisme beroep hom op menslikheid en geregtigheid en word in noue verband met die maatskappy-kritiek uitgeoefen. Die protes word gerig teen die ou en onregverdige bestaan wat dan 'n skande vir die kerk sou wees. Die ou en geslote bestaan moet oopgebreek word, sodat die heil van die ontmoeting met die 'Jesus Messias' nou reeds konkreet in hierdie wêreld en in ons geskiedenis werklikheid kan word, want geen nuwe aarde word hierna verwag nie. Daarom vervang hulle die klassieke Christelike Geloofsbelydenis met: "Ik geloof in de mens en in een wereld, waarin het voor de hele mensheid goed is te leven; en dat het onze taak is om zulk een wereld te scheppen. Ik geloof in gelijke rechten voor alle mensen; in liefde, gerechtigheid, vergeving, vrede."¹⁷ In hierdie geloofsbelydenis word God nie meer bely as die Skepper en Onderhouer van hierdie wêreld nie. Ook Christus as Verlosser kry geen plek nie. Dit is die mens wat skepper is van hierdie wêreld en dit is die mens self wat die probleme van hierdie wêreld oplos.

Hierdie politieke messianisme is 'n totale ontkenning van die Nuwe Testamentiese boodskap van die geloof in Jesus Christus die gekruisigde, opgestane en ten hemelgevaarde Here. In hierdie siening kom die invloed van die Neo-Marxisme van Bloch duidelik na vore. Die Marxistiese idees is in 'n Christelike gewaad gehul en daarmee slaag dit om baie 'Christene' op die dwaalweg te laat beland.

7.2.2 Verabsoluttering van Vryheid

Weens die invloed van die liberalisme is daar by die teologie van die revolusie 'n neiging tot die verabsoluttering van vryheid.

By Pannenberg, Moltmann, Metz en ander moderne teoloë word daar sterk klem gelê op die ope toekoms. Die komende Godsryk speel by hulle 'n belangrike rol. Daar is by hulle 'n sterk verlange na 'n utopia wat deur die mens self bewerk sal word - alle uiteindelijke ingrype van God in die verwesenliking van die utopia word deur hulle radikaal afgewys. Dit gaan om die mens en om die mens alleen.¹⁸

Volgens die teologie van die revolusie is die mens as wese nog nie voltooi nie, maar moet hy in die loop van die geskiedenis voltooi word. Dit geskied deur die emansipasie van die hemelse Heer en die stryd teen elkeen en almal wat die mens se vryheid in die weg staan of dit probeer skaad of dit wil beperk. Die mens mag nie betrek word by die transendente werklikheid nie, maar hy moet self transendeer, dit wil sê bo homself uitstyg en dit kan slegs gebeur as hy hom op die toekoms rig.¹⁹

In hierdie mensebeskouing is daar weinig oor van die Bybelse leer van die sondige aard van die mens wat voor die aangesig van God sal moet verskyn om vir sy sonde verantwoording te doen. Hier is ook geen teken van die mens wat van God afhanklik is en wat aan God verantwoording verskuldig is van alles wat hy doen nie.

In die strewe na vryheid, is die mens geneig om al die aandag op die aardse toekoms te rig en nie meer na God op te sien en van Hom die ewige lewe te verwag nie. Dit is egter nie duidelik waarom die mens nog so veel van die aardse toekoms verwag nie. As gelet word op hoe die mens deur die loop van die eeue presteer het en wat hy daardeur tot sy vryheid bygedra het, dan is hierdie hoop op die toekoms slegs 'n illusie. Nieteenstaande al die wetenskaplike kennis en tegniese vaardigheid wat hy verwerf het, het die menslike vryheid in werklikheid nie veel verbeter nie. Dit is duidelik dat die mens deur sy verwydering van God hom nou in 'n demoniese wêreld bevind waarop die duiwel besig is om sy

stempel af te druk en waarin die mens steeds verkneg word. In hierdie geëmansipeerde wêreld speel die Bybelse begrippe van sonde geen rol meer nie en is dit verbode om by die koms van die utopia aan God te dink wat in die bevryding van die mens die inisiatief sal neem. Die mens sál en móét dit alles self bewerk.²⁰

Die vraag wat onder toekoms verstaan moet word, gryp die teologie van die revolusie terug na die credo van die Franse Revolusie, naamlik vryheid, gelykheid en broederskap. Die einddoel waarna gestreef word, is 'n gelukkige lewe vir alle mense. Die veronderstelling is blykbaar dat vryheid en geluk saam sal val.²¹

Dit is natuurlik 'n baie nuwe stelling wat baie mense al mislei en teleurgestel het, maar wat nog steeds aan die minder ontwikkelde mense as die hoogste wysheid en die hoogste ideaal voorgehou word. Die ervaring het reeds bewys dat die so hoog begeerde vryheid waarvoor die teologie van die revolusie veg, die mens tot verveling en walging bring en dat dit die mens verdierlik in sy metodes om die vryheid te bereik. Dit word daaglik gesien in die optrede van terrorisme, byvoorbeeld in Latyns-Amerika, Suidelike Afrika en Noord-Ierland.

7.2.3 Die toekomsgerigtheid van die vryheidsideologie

Jurgen Moltmann wat in sy boek "Theologie der Hoffnung" sy hoop op die toekoms uiteengesit het, is nie net deur Karl Barth en A.A. van Ruler beïnvloed nie, maar is in die ontwikkeling van sy teologie ook sterk deur die Neo-Marxistiese filosoof Ernst Bloch beïnvloed. Deur Ernst Bloch ontdek hy ook die humanistiese Marxisme, veral van die jare 1842-1848. "Zo ontdekte hij de convergentie van die revolutionaire filosofie van het Marxisme en een eschatologiesche theologie. Wat beide verenigt, is de hoop op het rijk van de vrijheid."²²

Moltmann neem egter nie alle idees van Bloch net so oor nie. Die merkwaardige aansluiting by Bloch is enersyds treffend en andersyds word 'n mens getref deur die duidelike reserwes en afgrensinge ten

opsigte van Bloch se standpunt. Hy benader byvoorbeeld Bloch se ateïsme met simpatie, omdat dit die godsdiens as 'n verwronge vorm van teïsme aanwys en omdat die godsdiens die bevryding van die mens in die weg staan. Moltmann neem nie die ateïstiese idees van Bloch net so oor nie, maar beskou dit as goeie aktivering vir die hoop op die toekoms. Moltmann wys die ateïsme sowel as die teïsme af, omdat albei van die veronderstelling uitgaan dat God en die mens konkurent is. Wat die mens aan God toeskryf, sou eers van die mens afgeneem moes word en omgekeerd. Die teïsme ontnem die mens sy menslikheid en vervreem hom van sy vryheid, vreugde en ware wese.

Weiland dui Bloch se toekomsgerigtheid soos volg aan:

"Voor Bloch was de religie van het Oude Testament die van Exodus, de religie van het Nieuwe Testament die van het komende Rijk, en de Bijbel was het boek dat mensen oproept om op te breken en weg te trekken naar het land achter de horison, dat het land van de humaniteit en van de identiteit en dat het land van de vrijheid is."²³

Hierdie gedagtes van Bloch is ook deur Moltmann oorgeneem. Bloch was egter nie die eerste persoon wat die Exodus-motief gebruik het nie, want dit is eintlik 'n tradisionele interpretasie van die Bybel. So byvoorbeeld gryp die Nuwe Testament terug na die Exodus-motief in Hebreërs 13:13,14: "Laat ons dan uitgaan na Hom toe buitekant die laer en sy smaad dra. Want ons het hier geen blywende stad nie, maar ons soek die toekomstige". Hierdie Exodus-motief het Moltmann in sy boek "Theologie der Hoffnung" verder uitgewerk en as 'n oproep laat uitgaan tot die kerk om homself te sien as 'n Exodus-gemeente wat op weg is na die stad van God, maar wat in werklikheid die stad van mense is. Die geloof wat Moltmann wil opwek, is in die eerste plek gerig op die toekoms, "want de toekomst, die het geloof verwacht, is de vrijheid."²⁴

Moltmann beklemtoon die waarde en betekenis van die Christelike hoop. Hy lê 'n verbindingslyn tussen die opstanding van Christus en die hoop van 'n Christen. Dit beteken nie vir hom dat die Christelike hoop in die opstanding van Christus gegrond is nie, want die opstanding van Christus is vir hom alleen nog maar 'n belofte, 'n proleps, 'n antisipasie van 'n heilshandeling van God wat nog in die toekoms lê.²⁵

Moltmann sien die Kerk as die exodus-gemeente, wat geïnspireer deur die lewende hoop, op pad na 'n nuwe toekoms is. Die God van die Bybel is die God van die uittoeg wat die mens deur Sy beloftewoord na 'n nuwe toekoms trek. Die exodus wat moet plaasvind, is 'n uittoeg uit bestaande maatskaplike strukture en institute tot 'n samelewing waarin menslikheid 'n wesenlike element is.

Moltmann beskou die sending onder die heidene nie net as van belang vir die sieleheil van die individu, dit wil sê van die individuele redding en troos vir die wankelende geloof nie, maar dit beteken ook vir hom humanisering en sosialisering van die mensheid en vrede vir die ganse skepping.²⁶

Die betekenis van die begrip *geloof* het ook 'n verandering ondergaan. Lewe in die geloof beteken nou 'n lewe in die hoop op die toekoms van die aardse vryheid. Die tradisionele religieuse eskatologiese verwagting waarin dit om die heil van die enkeling gaan, word verander, want daarin is daar sprake van 'n eskatologie sonder liefde en toekomsverwagting en wat die wêreld net so laat soos wat dit is. In die ware Christelike eskatologie gaan dit om 'n ander toekoms, 'n "nuwe hemel en 'n nuwe aarde waarin geregtigheid woon" (2 Petrus 3:13). Die geloof is dan volgens Moltmann geen opium soos die Marxisme dit wil afmaak nie. Dit laat hom in diens neem deur die vryheidsgeskiedenis van God met die mens, sodat die wêreld verander kan word en aan die mense aan wie geen reg geskied nie, reg kan laat toekom. "In die zin zegt Moltmann ... dat het christendom geen verlossingsreligie is, maar 'n omvattende revolusie van die aardse verhoudings."²⁷

Moltmann verklaar die doen van die waarheid waarna in Johannes 3:21 verwys word, met die begrippe 'social service' en 'social action'. Onder sosiale diens verstaan hy die diens wat aan die naaste bewys word in die verhoudinge van die strukture wat nou eenmaal bestaan en wat nie verander kan word nie - omdat God dit so wil. Sosiale aksie sien hy ook as 'n diens aan die naaste, maar dit is tegelyk ook 'n stryd teen die verhoudinge en strukture wat die mens sy vryheid en reg ontnem en wat hom verneder.²⁸

Daarmee bring Moltmann die uitspraak van Jesus soos in Johannes 3:21 vervat binne die kader van die teologie van die revolusie. Die aandag word weggelei van die gehoorsaamheid aan God, dit word nou slegs gehoorsaamheid aan die wil van die mens. Vryheid is dan nie meer die gehoorsame doen van die wil van God nie, maar die selfbepalende verandering van die bestaande strukture.

7.2.4 Teologie van Bevryding

Francke beskryf die verhouding tussen die teologie van die revolusie en die teologie van bevryding soos volg: "Deze theologie der bevrijding is in feite de opvolgster van de theologie der revolutie. Men kan ook zeggen dat zij er voor een goed deel samenvalt. Haar wortels liggen niet zuiver in de openbaring van de Heilige Schrift. Zij hangt samen met de politieke en sociale situaties, politieke en sociale veranderingen en omwentelingen, die door haar worden gepropageerd en die zich voor een deel al hebben voltrokken. Van daar dat ze ook een politieke theologie is. Ze ist aards gericht, op deze wereld en haar werkelijkheid toegespitst."²⁹

F. Boerwinkel plaas die teologie van bevryding en die hele bevrydingsbeweging in 'n breë historiese opset, met die tydperk na die Tweede Wêreldoorlog as die begin daarvan. Na die Tweede Wêreldoorlog het daar bewegings teen die blanke oorheersing op politieke-, ekonomiese- en kulturele gebied na vore gekom. Dit word mooi weerspieël deur die vermeerdering van die lidlande van die V.V.O. vanaf 1945. In 1945 was daar 51 lidlande, waarvan slegs 19 persent uit die Afro-Asiatiese gebiede gekom het. In 1973 het die getal tot 136 lidlande gestyg met 67 persent uit

die Afro-Asiatiese lande afkomstig.

Saam met die bevryding van koloniale oorheersing, het daar in verskillende lande versetbewegings ontstaan wat die idee van bevryding gestimuleer het. "Uit dié geest is in die Verenigde Staten van Noord-Amerika die 'Black Power' (zwarte macht) opgerezen. In dat kader zijn de bevrijdingsbewegingen van zwarte en kleurlingen ontstaan. En door die geest zijn alle verzetbewegingen tegen wat blank is gevoed. *Black is beautiful*. Dat is de roep. Het is de uiting van het zwarte zelfbewustzijn, dat is ontwaakt en zich zowel geweldloos als gewelddadig doet gelden. Binnen dat raam is ook de theologie der bevrijding te zien: men grijpt naar de bijbel en 'vertaalt' de boodschap van de bijbel met het ene woord: bevrijding!"³⁰

Vorster meen dat die grondslae vir hierdie teologie in Europa gelê is, veral deur die Duitse teoloog J. Moltmann en in 'n mindere mate deur J. Verkuyl. Uit Latyns-Amerika het G. Gutiérrez 'n belangrike bydrae gelewer met sy boek: Die teologie van bevryding. Hierdie boek het 'n baie belangrike invloed uitgeoefen op die denke van die Wêreldraad van Kerke sedert 1975.³¹

Soos die naam aandui, beklee die begrip *bevryding* 'n sentrale plek in hierdie teologie. Die woord *bevryding* word gebruik in die plek van die woord *verlossing* soos dit in die tradisionele teologie gebruik word. Daar is egter 'n ingrypende klemverskil. Verlossing word deur die tradisionele teologie as 'n bevryding uit die skuld en mag van die sonde beskou en het so 'n primêr geestelike inhoud gehad. Nou word dit in die teologie van bevryding as 'n politieke aangeleentheid gesien. Hiervolgens hou dit in dat konkrete politieke en sosiale vryheid die kerntema van die Bybel en die inhoud van die wil van God vir die mens is. Daarom word Christus ook nie aanvaar as die Verlosser wat met Sy lyde en sterwe die mens uit sy geestelike verlorenheid verlos nie, maar Hy word eerder as die groot politieke Bevryder beskou wat aan die wêreld die boodskap van bevryding uit verkneggende en onderdrukkende sosio-politieke en ekonomiese strukture bring. Christus word dan as die groot Vryheidsvegter van

die geskiedenis beskou. Daarom beteken navolging van Christus in hierdie teologie veral om politieke vryheid te soek en te bevorder. Om hierdie rede tipeer Gutiérrez dit as 'n teologie wat hom verbind aan enige proses wat op die afskaffing van ongeregtigheid in die wêreld en die opbou van 'n nuwe samelewing gerig is.³²

Die konsekwensie van hierdie siening van die teologie van bevryding is dat die Christelike boodskap slegs betekenis vir die polities-onderdrukte het. Dit is dan primêr 'n boodskap vir die gheto's van Europa, die vlugtelingskampe in Latyns-Amerika, die swartes van Afrika en die hongeriges van Indië en Asië. Die Christelike boodskap beteken vir hulle 'n daadwerklike en konkrete bevryding uit daardie omstandighede. Christus kom tot hulle in die politieke vryheidstryd, nie deur die sendeling met die Bybel nie, maar deur die vryheidsvegter met die geweer. Dit gaan in hierdie teologie nie so veel om die verkondiging van die Koninkryk van God nie, maar die vestiging van 'n vredestaat sonder politieke onderdrukking.

Ook vir die kerk hou hierdie teologie ingrypende konsekwensies in. Die kerk word as God se vryheidsleër op aarde gesien. Die kerk moet stry téén alle politieke verknegting en vir politieke bevryding. Hy moet hom aan die kant van die politiek-verdruktes skaar, en hom voeg by enige ander beweging wat dieselfde doel voor oë het. Dit bring mee dat die kerk kan saamwerk met vryheidsvegters of terroriste en met die Marxisme kan saampraat oor die vredestaat en aktief kan deelneem aan enige politieke oorname van 'n bestaande regering.

In Suid-Afrika het die teologie van bevryding ook al duidelik sy ingang gevind. Die aanvoerwerk hiervoor is deur die Christelike Instituut gedoen.³³ Vorster wys daarop dat die Christelike Instituut in die laaste twee jaar van sy openbare bestaan sterk begin werk het met sekere modelle van die bevrydingsteologie. In die lyfblad van die Christelike Instituut, Pro Veritate

(Mei 1976), word sewe stappe aangedui "towards responsible liberation in South Africa." Na die opstande in Soweto in Junie 1976 het die neiging om die Christelike getuienis hoofsaaklik op sosio-politieke bevryding te betrek, nog duideliker na vore gekom. "Met reg kan gesê word dat die Christelike Instituut gedien het as 'n glybaan vir die teologie van bevryding uit die Wêreldraad van Kerke na veral die kerke onder Swartes in Suid-Afrika."³⁴

Dat die idees van die Wêreldraad van Kerke tot die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke deurgedring het, is duidelik uit die uitsprake wat in die laaste aantal jare gemaak is. So word die Suid-Afrikaanse samelewing as geheel en al immoreel, verdrukkend en onverdedigbaar bestempel. Dan is die siening van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke dat die nood van die swartman uitsluitlik 'n politieke nood is. A. Boesak van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika verklaar dat die Christen wat weier om aan die stryd vir politieke bevryding deel te neem, aan God ongehoorsaam is - asof die wil van God heeltemal in 'n politieke konteks gelees moet word. Dit is die tipies eensydige model waarmee die teologie van bevryding opereer.³⁵

7.2.5 Swart Teologie

Die term *Swart Teologie* verwys na die hele omvang van die teologiese denke deur die swartman in die wêreld. Negatief is dit geïnspireer deur die feit dat teoloë in die verlede, ongevoelig sou wees vir sekere ervarings van mense in die samelewing en dit verwaarloos het. Dit is die ervarings van die armman en die vertrapte, wat verwaarloos is en omdat die swartman gewoonlik in hierdie twee kategorieë val, is dit ook die ervarings van die swartman. Die teologiese denke van die swartman word gesien vanuit sy eie lewensituasie. Dit gaan van die veronderstelling uit dat alle teologieë gebore word uit 'n bepaalde sosiale en kulturele ervaring en dat dít ook reflekteer. Dit eis vir die swartman die reg op om vanuit sy gegewe situasie, te midde van die menslike samelewing, na te dink oor God, die mens en die gemeenskap. So is die Swart Teologie dan in wese 'n teologie van bevryding.³⁶

Dit stel die swartman se omstandighede in die lig van Gods openbaring in Jesus Christus, sodat die swart gemeenskap kan sien dat die evangelie verband hou met die verkryging of verwerping van swart menslikheid. Dit is die bevestiging van swart menslikheid wat die swartes vry maak van wit rassisme en so die blanke en die swarte met egte vryheid bevry. Die plig wat Christus, die Bevryder, alle mense oplê, eis van die swartman om sy eie waardigheid as mens te aanvaar en van die witman om sy verwaandheid van meerderwaardigheid af te lê.³⁷

Boshoff haal die volgende woorde van Gabriel Setiloane aan: "Swart Teologie bevestig dat Gods Woord vir elke mens vryheid en bevryding beteken. Op die huidige tydstip in die geskiedenis word die bevryding van Gods magtige daad as die bevryding van die swartman beskou en alle swart mense moet 'n aandeel daarin hê. Die taak van die witman is eenvoudig: Laat my volk gaan."³⁸

Dit is duidelik dat die swartman homself wil losmaak van die voogdyskap van die witman en dat hy die regverdiging daarvoor in die teologie wil soek. Die aanvaarding van die evangelie van Christus het dus vir hulle baie wyer konsekwensies as bloot bekering. Dit raak die hele spektrum van die persoon en die volkslewe. Een van die belangrikste aspekte daarvan is nie net die aanvaarding van die openbaring van God nie, maar ook die verwerking daarvan in die Bybelse waarheidsstelsel of teologie. As dit waar is, is die vraag na 'n inheemse teologie in Afrika nie net 'n gevolg van die verkondiging en aanvaarding van Gods Woord nie, maar ook 'n noodsaaklike vereiste.³⁹

Smith wys egter daarop dat die Swart Teologie in Suid-Afrika 'n opvallende ooreenkomstigheid toon met die 'Black Power' en 'Black Theology' soos dit in die V.S.A. voorkom. Hy haal Cone aan wat die verband tussen Swart Teologie en Swart Mag soos volg deurtrek: "Black Theology is a religious expression of the Black People's definition of the scope and meaning of their existence, to show that Black Power is not only consistent with the Gospel, but is the Gospel of Jesus Christ."⁴⁰

Daar is in die Swart Teologie soos dit in Suid-Afrika gepropageer word, nog nie die militantheid soos dit in Amerika bekend is nie. Daar is egter 'n doelbewuste poging om uit eie krag ekonomiese, nywerheids- en politieke mag te verwerf. Daar is wel organisasies wat die idees van die Swart Teologie vir die bereiking van hulle doeleindes gebruik. Hieronder kan SASO (S.A. Students' Organisation) en ASSECA (Association for the Education and Cultural Advancement of African People) getel word.

Omdat daar geen doelbewuste navolging van die Swart Mag van Amerika se doelstellings is nie, word die uitdrukking *Swart Mag* vermy en word terme soos 'Black Awareness' of 'Black Consciousness' (Swart Bewussyn) gebruik. Onder swart bewussyn word verstaan die skepping van 'n bewussyn by die swartmense self dat *Swart* mooi, edel en goed is. Hulle moet hulle eie identiteit as swartmense ten volle aanvaar, respekteer en dit 'n dinamiese krag maak. Dit is die verlossing van die swartmense van alle verdraaide beelde en begrippe oor hulle-self dat swart vir onkunde, onbevoegdheid, telikheid, slegtigheid, sonde ensovoorts staan. As unieke voorbeeld word die inkarnasie van God, die mensgeworde Christus, as die Swart Christus voorgehou. En al sou dit nie in alle gevalle aanvaar word dat Christus 'n swart of donker velkleur gehad het nie, dan is Hy nogtans swart vanweë sy volkome vereenselwiging met die armes, verdruktes en onderdruktes, waarvan die swartmense van die wêreld, ook in Suid-Afrika, die sosiologiese en politieke voorbeeld en simbool is.⁴¹

Smit wys daarop dat in die Swart Teologie die gedagte van verlossing (liberation) deurgaans baie sterk op die voorgrond geplaas word. Jesus word voorgehou as die "Verlosser van die verdruktes en onderdruktes". Op die oog af is so 'n stelling heeltemal in lyn met die Bybel, omdat die kern van die Evangelieboodskap inderdaad 'n verlossingsboodskap is wat aan die sondaar verlossing van sondes bied.⁴²

Wanneer die term *verlossing*, soos deur die swart teologie verkondig word, egter ondersoek word, is dit gou duidelik dat dit hier nie om die verlossing van sondes gaan nie, maar wel om 'n verlossing

in 'n sosio-politieke sin. As uitgangspunt word die mens in sy lewensituasie geneem. So word die Bybelse boodskap van verlossing vir die swartman in Suid-Afrika ter sake gemaak in die sin van 'n sosio-politieke verlossingsboodskap, wat die sogenaamde onderdrukte en verdrukte swartman verlos van die bestaande orde. Gevolglik is daar van die Bybelse begrippe van wedergeboorte en bekering wat ten nouste met die Bybelse boodskap van verlossing saamhang, geen sprake nie. Dit is 'n duidelike poging tot die versosialisering van die Evangelie en gevolglik 'n misbruik van die Bybelse boodskap deur die Swart Teologie.

7.2.6 Die Exodus-motief

Die exodus-motief speel in die Swart Teologie 'n besondere prominente rol, omdat dit saamhang met die ideale van die Swart Teologie. In die exodus-motief gaan dit om bevryding en dit is juis die doelstelling van die Swart Teologie. In die Ou Testament is Jahwe die Bevryder by uitnemendheid en in die Nuwe Testament lees ons van God wat in Christus mense van allerlei ewels bevry. Jesus is dan die Bevryder wie se opstanding ons waarborg sou wees dat Hy ons ook uit aardse slawerny sal verlos.⁴³

Die bevryding wat Jesus volgens die Swart Teologie moet bring, moet nie as 'n eskatologiese verlange van ontvlugting na 'n transendente werklikheid gesien word nie en dit bring ook nie innerlike helderheid wat probleme maklik kan oplos nie. Die situasie van die swartman in Suid-Afrika is van so 'n aard dat hy sosiale, politieke en ekonomiese bevryding nodig het, maar daarby ook religieuse bevryding. Die Swart Teologie kan as 'n variant op die teologie van die revolusie beskou word, aangesien die taak van die teologie, naamlik om op te roep tot verandering van die maatskaplike, sosiale en politieke toestande en om bevryding te bewerk, beklemtoon word.⁴⁴

Daar is in die Swart Teologie 'n onmiskenbare beklemtoning van die bevryding van die swartman uit die huidige situasie, daarom is die exodus-motief so 'n geliefkoosde tema uit die Bybel om die bevryding teologies te motiveer.

Wanneer gelet word op die nood van die sogenaamde Derde Wêreld, wat nog gebuk gaan onder die gevolg van die vroeëre koloniale sisteem, is dit duidelik dat die bestaande toestande nie deur ontwikkelings-hulp of mentaliteitsverandering alleen verbeter kan word nie, maar dat geweld onvermydelik word om die noodsaaklike verandering in die samelewing tot stand te bring.⁴⁵

In die exodus-gebeure van die Ou Testament het God sy volk met magtige daade uit Egipte verlos. Die wonders word as daade van geweld vertolk om die volk te bevry. Dit gee natuurlik aan die exodus-motief 'n geweldige impak, wat aan die Swart Teologie die idee gee om onderdrukte te bevry. Gewelddadige revolusies en steun aan die sogenaamde bevrydingsbewegings kan volgens die Swart Teologie noodsaaklik word en selfs Bybels gebiedend wees om 'n beter samelewing te bewerk.

Uit die oogpunt van die Swart Teologie, is God 'n God van bevryding en die Bybel by uitstek 'n handboek vir revolusie, en daarom moet die teologie 'n teologie van revolusie wees. Die teologie van die revolusie het na die woord *exodus* gegryp om met hierdie begrip die bevrydings-revolusies Bybels te motiveer. Exodus het 'n sleutelwoord geword om daarmee die deur vir sogenaamde verantwoordbare revolusies oop te maak. Die Bybel hanteer die woord *exodus* as fundamentele begrip wat spreek van stryd en verlossing, van uitredding en oorwinning, van 'n nuwe toekoms vir 'n onderdrukte volk.⁴⁶

Dit lyk asof die Swart Teologie dieselfde idees aan die exodus-motief heg.

7.2.7 Latyns-Amerika

Dit was veral die toestand in Latyns-Amerika wat die teologie van die revolusie as nuwe teologie op die Wêreldkonferensie van die Kerk en Maatskappy te Genève (1966) sterk op die voorgrond laat tree het.

Francke meen dat dit nie die verskeidenheid van rasse is wat die verontrustende faktor was nie, "maar het skerp getekende dualisme in de sociaal-ekonomiese sektore. Er is wel een opkomst van middenklassen, maar die zijn te dun gezaaid om tegen de uitersten op te wege. Een heel klein aantal families bezit het grootste deel van de rijkdommen van het land, terwijl de levensstandaard van de grote massa aan ellende grenst."⁴⁷

Die toestand in Latyns-Amerika is verder gekenmerk deur honger, onderontwikkeldeheid en onvryheid. Die regerings in hierdie gebiede het onder invloed van die Verenigde State van Amerika, elke verandering op die gebied van besittingsreg en verandering in die maatskaplike strukture onmoontlik gemaak. Die meeste van die Latyns-Amerikaanse state word deur 'n klein groepie invloedryke persone regeer. Dit kon alleen geskied deur 'n sterk militêre mag. Die regerings van die gebied word ook gekenmerk deur die voortdurende staatsgrepe deur lede van die militêre groepe. Telkens word demokratiese stelsels en verkiesings aan die volk belowe, maar dit word selde tot uitvoer gebring.

In die voorstudie vir die Wêreldkonferensie van die Kerk en Maatskappy is die belangstelling gewek vir die verband tussen Christelike geloof en die revolusionêre veranderinge van maatskaplike strukture. Dit het veral geskied deur die toedoen van R. Shaul met sy referaat: "Revolusionêre veranderinge in teologiese perspektief." Shaul het vir meer as twintigjaar in verskillende Latyns-Amerikaanse state sendingwerk gedoen. Hy het deeglik bewus geword van die haglike toestande en onderdrukking wat nog in die lande heers. Ook het hy gesien dat veranderinge nie deur demokratiese metodes aangebring kan word nie. Daarom het hy gepoog om die revolusionêre veranderinge in die moderne wêreld in 'n teologiese konteks te plaas. Hy gaan van die standpunt uit dat daar gesoek moet word na 'n beter leefwyse binne regverdiger samelewingstrukture.⁴⁸

In Latyns-Amerika is die kerk met die *Establishment* geassosieer, met die gevolg dat die kerk maar weinig invloed op die massa kan uitoefen. Volgens die teologie van die revolusie soos deur Shaul geformuleer, lê die taak van die kerk ten opsigte van

die maatskappy daarin, dat die kerk revolusionêre veranderinge moet stimuleer en ondersteun, want die revolusionêre veranderinge is die weg tot 'n beter en regverdiger maatskappy. Hy pleit ook dat die histories verbonde kerk nuwe paaie moet betree, wat neerkom op solidariteit met die armes en verdruktes.⁴⁹

Vorster wys verder daarop dat nóg die konserwatiewe ideologieë, nóg die liberale opvattinge enige verandering in die verlede kon aanbring, omdat hulle die spoor byster raak sodra hulle met revolusionêre verandering gekonfronteer word. Volgens Shaul kan net die Marxisme 'n bydrae lewer, omdat net hulle revolusie as 'n noodsaaklikheid vir die opbou van regverdiger samelewingstrukture aanvaar.

Die kerk sou in die verlede altyd die status quo teen die revolusionêre kragte beskerm het en het hom dus met die bestaande orde geïdentifiseer.⁵⁰

Russel Cervin meen dat die belangrikste uitgangspunt van die kerk nog steeds die teologiese is, maar "in the issue of contextualization and humanization the church is not understood in terms of her essence but rather in terms of her function. So with the theology of liberation; it does not start with the doctrines of God, creation, man, salvation, but rather with the human condition."⁵¹

In Latyns-Amerika het die vryheidsideologie van die teologie van die revolusie, homself openbaar in die stryd om beter sosiale toestande vir die onderdrukte massas te skep. Die teologie van die revolusie het hier ook 'n teologie van bevryding geword.

Die teologie van die revolusie spits hom ook verder daarop toe om bestaande politieke strukture te verander. Tot dusver het dit nog nie daarin geslaag om groter vryheid vir die massa te bewerk nie, aangesien die een militêre regering telkens deur 'n staatsgreep met 'n ander een vervang word.

7.2.8 Geweld as realiserende faktor van die Vryheidsideologie

Omdat die teologie van die revolusie, revolusie met al sy konsekwensies aanvaar, is geweld dan ook deel van die middele waardeur dit vryheid wil bewerkstellig. Dit aanvaar dan ook dat die Christen deel sal hê aan die verandering wat daar aangebring moet word, en indien daar van geweld gebruik gemaak moet word, mag die Christen nie daarvan wegstroom nie.

Baie van die teoloë wat die teologie van bevryding voorstaan, aanvaar ook die noodsaaklikheid van geweld en revolusie om die bestaande strukture omver te werp. Hulle verkies konfrontasie en konflik in plaas van liefde en bekering as die middele om die onregverdigte gemeenskap te benader en te verander. So sterk is hulle in hulle vertroue op die revolusionêre wyse van optrede, dat alle revolusionêres, of hulle Christene of ateïste is, broers in hulle doel is.⁵²

Dussel, soos aangehaal deur Schuurman, verdeel geweld in verskillende fases. Hy wys ook daarop dat geweld in die Derde Wêreld as 'n reaksie teen bestaande geweld beskou word: "Want de totaliteit, waarvan de eerste wereld deel uitmaakt en die filosofisch op de troon word gezet, is de totaliteit van de oorlog; wie nie bereid is zich aan de wette van de totaliteit te onderwerpen, word geëlimineer."⁵³

Die eerste fase van geweld is die strukturele geweld wat die sogenaamde orde van onreg in stand hou. Hensen wys ook daarop dat die voorstanders van die guerillastryd 'n onderskeid maak tussen strukturele geweld - dit is die eerste fase van geweld, wat geopenbaar word in armoede, onwetenheid, ondervoeding van die miljoene landbou-arbeiders en die stedelike proletariaat wat hom op alle gebiede van die maatskappy laat voel.⁵⁴

Die tweede fase van geweld is die bevrydende geweld of die antwoord van die onderdruktes op die geweld van die onderdrukkers. Dit kan tweeledig wees. Dit kan 'n antwoord wees binne dieselfde totaliteit en dan word wapen teen wapen en dood met dood gekonfronteer. 'n Ander weg is langs die weg van onderhandeling of die

pedagogiese, waardeur die handhawers van die status quo opgevoed word om vryheid aan die onderdruktes te verskaf. Laasgenoemde weg word ook die profetiese tipe van geweld genoem. Dit is nie daarop uit om die onderdrukker net te elimineer nie, maar dit wil ook die onderdrukker uit die toestand waarin hy vasgevang is, bevry.⁵⁵

Die derde fase van geweld is die gewapende antwoord van die regerende magte op die bevrydingspogings van die revolusionêres. Hierdie reaksie van die regerende magte is gewoonlik baie hard in sy poging om alle teenstand uit die weg te ruim.

Die militêre regerings neem dikwels die leiers van die bevrydende geweld, hetsy harde of sagte geweld, gevange en bevoordeel die reeds bevoorregte groepe van die bevolking. Elke poging om solidariteit met die armes te betuig, word as linkse aktiwiteite beskou en daarom veroordeel en teengestaan.⁵⁶

Dit is dus duidelik dat daar nie ongenueanseerd oor geweld gepraat kan word, sonder om te spesifiseer watter fase van geweld bedoel word nie. So word daar van die standpunt uitgegaan dat die eerste fase van geweld in Latyns-Amerika saam met die verkondiging van die Christelike Evangelie gevestig is. Saam met die verowering van die gebiede deur Spanje en Portugal, het die Christelike Kerk ook sy verskyning gemaak. Die kerk was altyd deel van die heersersklas, daarom is daar nou die neiging by die verarmde massa om die kerk te wantrou en om hulle van die gesag van die kerk los te maak. Die boodskap van onderdanigheid, gehoorsaamheid en vrede, word nie meer as 'n boodskap van die kerk beskou nie, maar as 'n dekmantel vir die handhawing van die status quo met sy onderdrukkende maatreëls. 'n Mens kan dus nie oor die tweede fase van geweld besin sonder om dit in sy reagerende vorm te sien nie.

Op die vraag of die Christen ook aan die geweld mag deelneem, word baie beslis, ja! geantwoord, want dit is slegs in die revolusie waar die mens God waarlik ontmoet. Deur die deelname aan geweld, word die liefde tot die naaste bewys en so ook die liefde tot God.

Schuurman wys ook daarop dat diegene wat geweld as middel tot vryheid afkeur, ook die historiese verband tussen die eerste en tweede fase van geweld in ag moet neem. Dit is vandag in die tweede helfte van die twintigste eeu baie maklik om geweld af te keur as die plek en tyd van die eerste fase van geweld nie in aanmerking geneem word nie. Geweld is altyd 'n antwoord op die daarop voorafgaande geweld: die geweld wat daarvoor gesorg het dat 'n bepaalde ras en 'n bepaalde klas die hele wêreld wil verower en dit diensbaar aan sy eie doel en belange wil maak.⁵⁷

Geweld is dus nie iets wat sommer uit die lug val nie, dit het duidelik die karakter van reaksie op 'n nie heeltemal geweldlose optrede wat dit voorafgegaan het. Daarom is volgens die voorstanders van die teologie van die revolusie die spreekwoord: "geweld roep om geweld" nie op die revolusionêres van toepassing nie, maar op diegene wat die oorsaak van strukturele geweld is.

Cervin haal Jacques Ellul, 'n Franse teoloog, aan om te wys hoe fataal geweld as middel tot bevryding is. "No revolution has ever solved the 'social dilemma' yet all have followed the pattern of the French Revolution in unleashing terrible suffering and deprivation, using those forces to strike at oppression and then responding to the necessity of instituting even greater oppression."⁵⁸

Hy wys verder daarop dat daar nie voorheen in die geskiedenis soveel werklike en potensiële bevryders was as in die laaste gedeelte van die twintigste eeu nie, maar dat daar tog so weinig vryheid bestaan. Die huidige gejaag na reg en geregtigheid bly steeds 'n ontwykende doel. In die naam van geregtigheid en vryheid is bloedige oorloë geveg, een na die ander, en tog is die doel nog nie bereik nie. "As the quest for justice continues, weapons and hatred pile up while liberty remains as elusive as ever and love and truth are casualties."⁵⁹

Dit is opmerklik dat die teologie van die revolusie ook in sy vorm as bevrydingsteologie baie selde en onvoldoende klem op sonde en bekering plaas. Daar word baie min gehoor van die Evangelie wat die apostel Paulus in Romeine 3:23,24 uiteensit as hy sê: "want

almal het gesondig en dit ontbreek hulle aan die heerlikheid van God, en hulle word deur sy genade sonder verdienste geregverdig deur die verlossing wat in Christus Jesus is."

7.2.9. Samevatting

Van die vryheidsbegrip waarvan die Bybel spreek, naamlik van verbondenheid en gehoorsaamheid kom daar weinig ter sprake by die teologie van die revolusie.

Die vryheid waarna gesoek word, is 'n aardse vryheid wat nou in hierdie lewe verwesenlik moet word. Van die verlossing van Christus word 'n politieke verlossing gemaak, wat nie sonde verlos nie, maar wat die mens van onderdrukkende strukture moet verlos. Daardie tipe van vryheid bied geen rus vir die mens nie, daarom bly hy steeds 'n soeker na 'n nuwe, vrye toekoms.

Die teologie van die revolusie is geneig om die gedagte van vryheid te verabsoluteer en omdat die mens self die vryheid wil bewerk, staan hy in die middelpunt van sy wêreld. God kry geen plek daarin nie.

Die teologie van bevryding kan as 'n verlengstuk van die teologie van die revolusie beskou word, aangesien beide die vryheid of verlossing van die mens uit sy ellende soek en dat albei ook van dieselfde metodes, onder andere geweld gebruik maak om hulle doel te bereik.

Die Swart Teologie soos dit in Suid-Afrika na vore tree, openbaar die tipiese kenmerke van die teologie van bevryding en neig al meer om ook 'n teologie van revolusie te word. Dit streef daarna om die swartman van die onderdrukkende stelsel soos dit in die Suid-Afrikaanse samelewing voorkom, te verlos. Omdat dit die Bybel slegs gebruik om sy doelstellings die skyn van regverdigheid te gee, kan dit eerder 'n ideologie as 'n teologie genoem word.

Nou verbonde aan die Swart Teologie is die exodus-motief, wat deur die swartman in Suid-Afrika, net soos elders in die wêreld, aangegryp word as grondmotief vir die verwerwing van hulle vryheid.

Die teologie van die revolusie leun swaar op die idee van geweld as die faktor waardeur die ideaal van vryheid verwesenlik kan word. Tog bly die vryheid hom steeds ontwyk, omdat die teologie van die revolusie in die bese kringloop van voortdurende revolusie vasgevang is en daarom kan ware vryheid as produk nooit daaruit ontstaan nie.

Die grondprobleem met die vryheidsideologie van die teologie van die revolusie is dat dit self die vryheid wil bewerk en dit nie as 'n gawe van God deur die Heilige Gees in die lig van Sy Woord wil ontvang nie.

Die Christelike vryheid teenoor die valse vryheid van die teologie van die revolusie kan saamgevat word in die woorde van De Ru: "De vrijheid van de christen, als een bevrijd-zijn door het heilshandelen Gods, is een vrijheid in gebondenheid. Absolute vrijheid bestaat er voor de mens niet. Antwoord op het Woord Gods betekent altijd beperkte vrijheid, vrijheid in gebondenheid, daarom ware, echte vrijheid. Het vrij-zijn van de zonde betekent: een wandelen naar de Geest."⁶⁰

7.3 VERWYSINGS

- 1 Hepp, V., en Grosheide, F.W., red., Gezag, in
Christelike Encyclopaedie, Vol. 2, p.322
- 2 Vgl. in hierdie verband ook Hepp, V.,
op. cit., p.323
 waar hy vyf kringe, die sogenaamde gesags-
 kringe onderskei, naamlik -
 1. "Als maritaal gezag (dat van de man over
 zijn vrouw);
 2. als patriarchaal en matriarchaal gezag
 (dat van de ouders over de kinderen);
 3. als politiek of overheidsgezag;
 4. als sociale gezag en
 5. als kerklijk gezag."
- 3 Duvenage, S.C.W., Die opstandige student, p.240
- 4 Ibid., pp.246,247
- 5 Tazelaar, J.P., Vryheid, in Grosheide, F.W. red.,
Christelike Encyclopaedie, No. 5, p.662
- 6 Duvenage, S.C.W., op. cit., p.247
- 7 Stoker, H.G., Oorsprong en rigting, Band 1, p.162
- 8 Ibid., pp.163,164
- 9 Ibid., p.165
- 10 Ibid., p.166
- 11 Duvenage, S.C.W., op. cit., p.248
- 12 Ibid., p.248
- 13 Stoker, H.G., op. cit., pp.173,174
- 14 Vorster, J.M., Die kerk en die kleurvraagstuk vandag, pp.348,349
- 15 Ibid., pp.350,351

- 16 De Ru, G., De verleiding der revolusie, p. 18
- 17 Ibid., p. 19
- 18 Ibid., p. 21
- 19 Ibid., p. 22
- 20 Ibid., p. 22
- 21 Ibid., p. 23
- 22 Weiland, J.S., Voortgezette oriëntasie, P. 90
 Vgl. ook Van der Walt, F., Iets oor die Godsleer
 en die bevryding van die mens by W.A. de Pree en
 J. Moltmann in In die Skriflig, jaargang 11,
 Nr. 42. Junie 1977, p. 29
- 23 Ibid., p. 91
- 24 Ibid., pp.92,93
 Vgl. Floor, L., red., Die saailand is die wêreld,
 Hy sien die exodus-motief by Moltmann as die Kerk
 wat in die nuwe exodus moet optree as die keurkorps
 van God. Daarom dui hy in sy Theologie der Hoffnung
 die kerk aan as die exodus-gemeente wat 'n sosiaal-
 etiese opdrag ontvang het in verband met die opbou
 van 'n moderne samelewing. p.122
- 25 Floor, L. red., op. cit., p.126
- 26 Ibid., p.127
- 27 Weiland, J.S., op. cit., p. 94
- 28 Ibid., p. 94
- 29 Francke, J., De jongste theologie, p.13,14
- 30 Ibid., p.17-20
- 31 Vorster, J.M., Die teologie van bevryding in Suid-
 Afrika, in Die Kerkblad, jaargang 82, nr. 2529,
 5 Desember 1979, p. 1

- 32 Vorster, J.M., op. cit., p. 1
- 33 Vorster, J.M., Die Teologie van Bevryding in Suid-Afrika (2), in Die Kerkblad, jaargang 82, nr. 2532, 16 Januarie 1980, p. 3
- 34 Ibid., p. 3
Vgl. ook verder Vorster, J.M., Die kruis of die vuus, pp.18,19
waar hy op die radikalisme en die goedkeuring van geweld deur die Christelike Instituut wys.
Dit is veral deur die Sprocas II program wat die idees uitgedra is.
- 35 Vorster, J.M., Die Kruis of die vuus, pp.22-25
Verder wys Vorster daarop dat SARK op sy sitting van 1980 weereens 'n oproep gedoen het tot burgerlike ongehoorsaamheid. Die SARK se gestalte as 'radikale kerk' word ontbloot in die verskuiwing van Woordgebondenheid na wêreldgebondenheid, sy eensydige struktuurkritiek, die beklemtoning van politieke bevryding en die verlaging van die kerk tot 'n blote instrument van politieke verandering.
- 36 Boshoff, C.W.H., Die betekenis van die swart teologie vir Kerk en Sending in Suid-Afrika: Die Swart Teologie as bevrydingsbeweging, in N.G.T.T., Deel XIV, nr. 1, Januarie 1973, p. 6
- 37 Ibid., p. 6
Vgl. ook Floor, L. red., Die Saailand is die wêreld, p.119
- 38 Ibid., p. 6
- 39 Vgl. in hierdie verband die artikel van Bosch, D.J., Inheemsmaking, Afrikanisasie en Swart Teologie, in N.G.T.T., deel XIII, nr. 2, Maart 1972, pp.103 e.v.
- 40 Smith, P.E.S., Swart Teologie en die Sending van die Kerk, in N.G.T.T., deel XIV, nr. 1, Januarie 1973, p. 21

- 41 Ibid., p. 23
 Vgl. ook Francke, J., De jongste teologie, p. 58
 waar hy meen dat alhoewel die term Black Power
 vermy word en Black Awareness of Black Consciousness
 gebruik word, die grondgedagte dieselfde is.
 "In allerlei organisaties en akties komt het
 revolutionaire naar vore."
- 42 Smit, A.J.C., Swart Teologie in Die Kerkbode,
 deel CIX, jaargang 124, nr. 4, 26 Januarie 1972, p.107
- 43 Floor, L., op. cit., p.120
- 44 Ibid., p.120
- 45 Ibid., p.122
- 46 Ibid., p.123
- 47 Francke, J., op. cit., p. 44
- 48 Vorster, J.M., Die Kerk en die kleurvraagstuk vandag:
 ongepubliseerde D. Phil verhandeling, P.U. vir
 C.H.O., 1977, p.158
- 49 Ibid., p.160
- 50 Ibid., p.159
- 51 Cervin, R.A., Mission in ferment, p. 79
- 52 Ibid., p. 83
- 53 Schuurman, L., Bevrijding en geweld, p. 15
- 54 Hensen, R., Theologie en revolusie, in
 Rendtorff, T. en Tödt, H.E., Theologie der
 revolusie, p.136
- 55 Schuurman, L., op. cit., p. 15
 Vgl. ook Hensen, R., op. cit., p.138
 Hy gebruik ook die term *noodsaaklike geweld*
 in die veronderstelling dat die heersende klasse
 hulle bevoorregte posisie sal verdedig teen elke
 vorm wat die bestaande orde wil verander. Hy wys
 ook na Marx se revolusieteorie - dat die massa nie

bewus is van hulle sosiale kondisionering nie en ook nie dat hulle reaksionêres is nie. Eers as daar geweldig opgetree word, kom hulle in reaksie. Die guerilla-taktiek is hierop toegespits.

- | | | |
|----|----------------------------------|-------------|
| 56 | <u>Ibid.</u> , | p. 16 |
| 57 | <u>Ibid.</u> , | p. 25 |
| 58 | Cervin, R.A., <u>op. cit.</u> , | p. 84 |
| 59 | <u>Ibid.</u> , | p. 84 |
| 60 | De Ru, G., <u>Over vryheid</u> , | pp. 169,170 |

8. SAMEVATTING EN BEOORDELING

8.1 Samevatting

Die teologie van die revolusie het sy oorsprong in die besondere ontwikkeling wat die twintigste eeu op die kulturele en sosiale vlak ondergaan het. Hierdie veranderinge het nuwe eise aan die kerk en die teologie gestel. Die ontwikkeling is gestimuleer en beïnvloed deur die humanisme en liberalisme, wat op hulle beurt gepoog het om verbeterde omstandighede en regverdiger samelewingstrukture buite die kerk om, te bewerkstellig. Dit het veroorsaak dat die kerk soms as 'n vreemdeling in die samelewing te staan kom.

Die kerk en teologie van die twintigste eeu is ook sterk beïnvloed deur die twee destruktiewe en fatale Wêreldoorloë wat deur die sogenaamde 'Christelike' volke gevoer is. Dit het gelei tot 'n groter sosiale nood en tot die diskrediet van die Christendom. Op hierdie nood en wantroue moes die kerk en die teologie 'n antwoord bied deur die prediking van die Woord wat vertroosting moes bied en 'n nuwe toekoms moes bring.¹ Die snelle ontwikkeling op tegniese gebied het die mens losgemaak van sy geïsoleerde lewe en hom op intense wyse in aanraking gebring met die veranderende wêreld en hom voortdurend met die andersdenkendes in dialoog geplaas. Hierdie veranderinge het 'n direkte invloed op die kerk gehad, in dié sin dat daar 'n groter wordende gaping tussen die kerk en die moderne samelewing ontstaan het. Die verwydering tussen die 'statiese' kerk en die 'dinamiese' wêreld het al groter geword. Moltmann het die toestand soos volg saamgevat: "The christian church can no longer present itself to this society as the religion of society."² Volgens hom het die opkoms van die industriële wêreld die verhouding tussen *ecclesia* en *societas* versteur. Die kerk is nie meer die kroon van die gemeenskap nie.

Heyns illustreer die verdwynende invloed van die kerk in hierdie nuwe tydgees mooi met die beeld van die moderne stadsbeplanning. Vroeër was die kerk nie net die sentrum van die dorp nie, maar ook die hoogste gebou wat bo almal uitgetroon het. In die groter wordende stede kom die kerk nou in die buitewyke te staan en word die wolkekrabbers en fabriekstorings die oriënteringspunte vir die inwoner

van die stad. Die kerk as brandpunt van die gemeenskapslewe word nou deur ander instellings vervang. Die kerk en alles wat dit simboliseer, is nie meer die rigtinggewende gesaginstelling in die samelewing nie, want naas die kerk het ander instellings gekom wat ook aanspraak maak op die oorheersende mag. Die mens kom nou gedurig te staan voor die dualisme van kerk en wêreld, teologie en wetenskap, geloof en rede.³

Omdat die kerk sy tradisionele maatskappy-sentriese plek verloor het, het daar 'n funksieverlies plaasgevind, maar daar het ook 'n funksieverandering ingetree toe die kerk nuwe funksies aanvaar het, om met die veranderde sosiale en kulturele wêreld in gesprek te tree. Dit het ook aanleiding gegee tot teologiese vernuwing, waardeur gepoog is om beide die kerk en teologie weer 'n belangrike plek in die samelewing te gee.⁴

Hierdie krisis in die kerk en die teologie het ongelukkig gelei tot 'n bevraagtekening van die kernwoorde van die Christelike geloof. Die kerk het besef dat die adres van die prediking die mondige mens is, en dat hy die Bybel en die kerk met sy rede en nie met sy geloof benader nie. Hierdie rasonale kritiese benadering het gelei tot 'n spanning tussen die mens en die Bybel, en juis daarin lê die probleem vir die teologie.

Die 'nuwe teologie' het dit as taak gestel om 'n brug te bou tussen die evangelie en die moderne mens. Dit is dan ook opmerklik dat die moderne teoloë 'n grondige belangstelling en bewoënheid toon ten opsigte van die moderne wêreld met sy velerlei vraagstukke. Maar dit is terselfdertyd die dilemma van die moderne teologie, omdat die mens nie meer op die tradisionele manier in God glo nie en nie meer aanvoeling het vir die metafisiese nie. In die moderne humanistiese wêreld gaan dit nie meer om God nie, maar om die 'mensgod' wat in die sentrum staan. Die teologie van die revolusie, wat deel is van die moderne teologie, het in die Derde Wêreld besondere inslag gevind onder leiding van Shaul, Lopez, Torres en andere.

H. Cox het in sy boek "The Secular City" vir teologiese en sosiale veranderinge gepleit en die veranderingsmotief sterk beklemtoon. Volgens Cox beleef ons 'n tydvlak van ingrypende sekularisasie, wat hy definieer as die bevryding van die mens van die godsdienstige en wêreldse oorheersing. Die Bybelse gebeurtenisse van die skepping, Exodus en Wetgewing op Sinai dui volgens Cox bevryding aan, wat God juis vir die mens bedoel het. Dit is vir hom voldoende bewys dat die Christen die sekularisasieproses moet ondersteun. Dit het ingrypende konsekwensies vir die mens, die teologie en die kerk.

Waar Cox die idee van 'n revolusionêre verandering deur sy boek "The Secular City" gepropageer het, het Shaul deur sy referaat, "Revolusie in teologiese perspektief", by die konferensie oor Kerk en Maatskappy te Genève (1966), probeer om die revolusionêre veranderinge van die moderne wêreld in 'n teologiese konteks te plaas. Omdat die Christen in die verlede altyd volgens Shaul die status quo beskerm het teen revolusionêre kragte, is die kerk met die bestaande orde geïdentifiseer. Nou het die beskerming in ander hande oorgegaan, sodat die kerk vry is om weer 'n revolusionêre krag te wees. Hy pleit dat die kerk die waarde van die revolusie by die Marxisme moet gaan leer. Die kerk moet dan revolusionêre veranderinge stimuleer en ondersteun, want dit is die weg tot 'n beter en regverdiger maatskappy.

8.2 Beoordeling

Dit sal nie moontlik wees om 'n volledige beoordeling van die teologie van die revolusie te gee nie, daarom word op slegs 'n paar van die belangrikste kenmerke gekonsentreer.

8.2.1 Sekularisering van die teologie

Die teologie van die revolusie kan as 'n bepaalde vorm van sekularistiese kultuurteologie beskou word. Dit verwerp nie noodwendig alle godsdienstigheid nie, maar verklaar dinge vanuit 'n bepaalde geslote wêreldbeeld. Hierdie wêreldbeeld sluit alle metafisiese benaderings uit, daarom word godsdiens, mens, geloof, bekering,

sonde en kerk in terme van 'n binnekosmiese verskynsel, naamlik revolusie verklaar. Die religieuse inhoud van die begrippe word nie geheel en al verwaarloos nie, maar vanuit 'n bewoënhed vir die lot van hongeriges, armes, verdruktes en vertraptes verklaar.

Hierdie teologie skuif die persoonlike verhouding met God op die agtergrond, terwyl die sosiale en politieke lewe sentraal gestel word. Die ganse geskiedenis word nie met die leiding van God in verband gebring nie, maar alleen enkele revolusionêre momente word as openbaringsbronne gekanoniseer.

Hierdie gesekulariseerde teologie lei tot 'n vermenging van die Christelike geloof en die Neo-Marxistiese denke, met die gevolg dat die Bybelse boodskap ernstig vermink word.

8.2.2 Humanisering van die teologie

"Die teologie van die revolusie wil die plek en taak van die mens teken binne die kader van die humaniserende handeling van God."⁵ Die mens is die voorwerp van belangstelling en die maatstaf vir die beoordeling van omstandighede. Verder word menslike vryheid sterk op die voorgrond geskuif. Die mens moet vry wees om te kan handel en beslissings te kan neem soos hy goed vind. Indien die status quo die mens verhoed om vir revolusie te kan kies, dan is hy nie werklik vry nie. Dit gaan ook van die standpunt uit dat geluk, vryheid, wet en reg in die revolusie gevind kan word.

Die Bybel en begrippe soos kerk, versoening en bekering word so gehumaniseer, dat die betekenis daarvan verander. So moet die Bybel vanuit maatskappy-kritiese veronderstellings gelees word. Die Bybelse uitsprake is alleen relevant as dit die maatskaplike belange dien. Die kerk is slegs daardie mense wat hulle roeping om revolusionêr te handel, begryp en uitleef. Versoening beteken die afbreek van skeidsure tussen mense, en die egtheid van bekering word gemeet aan die mate wat die mens hom losmaak van die bestaande strukture en bereid is om te stry vir geregtigheid.

Die teologie word op hierdie wyse gereduseer tot die suiwer menslike handeling.

8.2.3 Etisering van die teologie

Die teologie van die revolusie sluit God nie uit soos die sogenaamde God-is-dood teoloë doen nie. God is ook maar 'n werklikheid naas ander kosmiese werklikhede, waarmee 'n mens nie altyd in direkte verhouding kan tree nie, maar met wie slegs op 'n indirekte wyse via die belangstelling en liefde vir die medemens in aanraking kan kom. Toegang tot Jesus en dus ook tot God, kan alleen deur bemiddeling van die medemens verkry word. Dit geskied nie op 'n outomatiese wyse nie, want die onderdrukte mens is 'n geslote deur na Jesus. Eers as die mens vry is, is die ontmoeting met God moontlik.

In die etisering van die teologie gaan dit nie allereers om die dade van God soos dit in die Skrif opgeteken is of om die menslike handeling as antwoord op God se openbaring nie, maar dit gaan om die mens in sy simpatieke bevrydende handeling tot die medemens. In hierdie etiese handeling is die mens tegelyk met godsdienstige handeling besig. Alle handeling van die mens is tegelyk godsdienstige handeling en dus diens aan God. Die liefde tot die naaste word prakties gelykgestel met die liefde tot God, terwyl die Skrif die liefde tot God die eerste en groot gebod noem, en die liefde tot die naaste, wat wel met die eerste gelyk gestel word, die tweede plek inneem.

Die teologie van die revolusie maak hom hier skuldig aan verdraaiing van die Skrifwaarhede. Wie deur die liefde tot God aangegryp word, sal hom onverbiddelik ook tot sy naaste wend. Maar wie met sy naaste besig is, sal nie noodwendig by God uitkom nie.⁶

Die Ou-Testamentiese profete bring hulle kritiek teen die sosiale misstande in verband met die ontrou van die volk teenoor God en Sy verbond. Die sosiaal-etiese kritiek word geplaas binne die raamwerk van die volk se geestelike owerspel, dit wil sê as die gevolg van hulle afgodery. Profetiese maatskappy-kritiek veronderstel en

rus dus op 'n lewe in gehoorsaamheid aan God, waarin die regte van die mens deur die reg van God gewaarborg en beskerm word.⁷

Die teologie van die revolusie rig hulle maatskappy-kritiek teen die sosiale strukture en stel modelle voor en gee voorskrifte vir die opbou van 'n regverdiger en verantwoordeliker maatskappy van die toekoms. God kom nie ter sprake in hierdie oproep nie, so ook nie die sonde van die mens nie. Dit is volgens hulle die strukture wat sleg en sondig is, wat moet verander. Daar word geen appél op die hart van die mens gedoen nie. Hier tree die teologie van die revolusie buite sy bevoegdheid as teologie op. Dit is nou nie meer 'n teologie nie, maar het 'n ideologie geword.

8.2.4 Ideologisering van die teologie

Die Christelike teologie gebruik die Skrif as kenbron en gee van daaruit 'n verklaring van die werklikheid. Die teologie van die revolusie gaan van die menslike werklikheid uit vanwaar alles verklaar word, en waarin alles 'n oplossing vind; dit is dus 'n ideologie en nie 'n teologie nie.

Die ideologie waaraan die teologie van die revolusie hom verbind het en van waaruit alles verklaar word, is die beginsel van die revolusie. So word die afwesigheid van die revolusie as die oorsaak van onreg en uitbuiting gesien, terwyl die aanwesigheid van revolusie die oplossing van die probleme is. God self sou in die revolusie werksaam wees, sodat die hede oopgebreek kan word vir die koms van die toekoms. Dit wat in die hede bestaan, moet deur die revolusie verander word.⁸

Hier word die revolusie as hermeneutiese beginsel gebruik om die Skrif daarvolgens te interpreteer. Die evangelie word daardeur vermink. 'n Teologie wat 'n ideologie word, het nie meer 'n ware vertroostende boodskap vir hierdie wêreld nie.

8.2.5 Politisering van die teologie

Die teologie van die revolusie beskuldig die tradisionele teologie daarvan dat dit politiek bedryf deur die bestaande orde direk of indirek te steun. Hulle keuse teen die bestaande politieke orde en vir revolusie as 'n wyse om die bestaande orde te verander, is presies dieselfde as waarteen hulle beswaar maak. Hulle gaan in die beoefening van die politiek 'n stap verder, omdat hulle die revolusionêre politiek 'n integrale deel van die teologie maak en dit so 'n deel van die heilsgeskiedenis probeer maak.

Die groot dwaling wat die teologie van die revolusie hier begaan, is dat hulle van die verandering en bekering van die bestaande strukture uitgaan. Deur voorkeur aan bekering van strukture bo die bekering van die hart te gee, het hulle prioriteit aan die politisering van die lewe bo die soteriologisering van die lewe verleen.

Die teologie van die revolusie maak die bevryding uit Egipte los van die skeppingsdaad, en word as 'n politieke daad verklaar. Die uittog uit Egipte word as 'n opheffing van die wanorde, onderdrukking en verslawing voorgestel. Dat die exodus 'n bevrydende daad was, is nie te betwyfel nie. Indien die teologie van die revolusie die exodus eensydig as 'n politieke daad beoordeel en dit losmaak van die verbondsluiting met Abraham, Isak en Jakob, en dit nie sien as die weg waarlangs die verbondsluiting gerealiseer is nie, begryp dit nie die diep religieuse agtergrond van die gebeure nie. So 'n eensydige politieke interpretasie kan alleen aan vooroordeel toegeskrywe word.⁹

Wanneer die teologie van die revolusie die teologie en die kerk tot die uitvoering van sy sosiaal-politiese hervormingstaak oproep en daarmee 'n bepaalde politieke keuse, naamlik vir revolusie en téén die status quo uitbring, dan het die teologie 'n stuk politieke ideologie geword.

8.3 Konklusie

Alhoewel die teologie van die revolusie nie die Bybel geheel en al verwerp nie, word so 'n eensydige aksent op sekere dele daarvan geplaas dat die Woord van God daardeur vermink word. Dit negeer die onderrig van Jesus Christus, wat in alle omstandighede die individu opgeroep het tot bekering. Daarmee het Jesus nie bedoel dat die samelewing nie verander moet word nie, maar Hy weet dat as die diepste wese van die mens bedorwe is, dit deurwerk na alle terreine van die lewe. In Markus 7:21-23 sê Hy: "Want van binne uit die hart van die mens kom die slegte gedagtes, egbreuk, hoerery, moord, diewery, hebsug, boosheid, bedrog, losbandigheid, afguns, lastering, hoogmoed, dwaasheid. Al hierdie booshede kom van binne uit en maak die mens onrein." Dit is dus die sondige aard van die diepste wese van die mens wat die verhouding met God versteur. Die sonde maak die mens onbevoeg om met God gemeenskap te hê. Die sonde bring mee dat daar geen liefde tot God sal wees nie en daarom sal die liefde tot die naaste ook ontbreek.¹⁰ Dit sal sy neerslag vind in die strukture van die samelewing. Om nou bloot die strukture van die samelewing te wil verander, sal nie die wese van die mens aanraak nie; daarom sal die nuwe strukture ook weer deur die sondige mens misbruik word, sodat dit tot nadeel van die naaste sal strek.

De Ru beklemtoon dit ook dat "de dwaling van de 'theologie der revolutie' is, dat zij het project van wereldverbetering, dat zij op het oog heeft, bij de structuren, bij de transsubjectieve, sociaal-politieke verhoudingen, wil laten beginnen. Dat zij van bekering van structuren spreekt en daarbij geheel over het hoofd ziet, dat - in de strategie Gods - op de bekering van het menselijk hart zich het eerste en krachtigste offensief richt."¹¹

Al die moderne teologieë soos die teologie van bevryding, of die teologie van verandering, of die Swart Teologie, of politieke teologie, of die teologie van revolusie, bied nie een die oplossing vir die probleme van die huidige sosiale en politieke toestande in die wêreld nie. Alleen 'n Skrifgebonde teologie, wat die hele

Evangelie in sy volle konsekwensies tot die mens laat spreek, kan waarlik 'n oplossing vir die wêreld in sonde bied.

Die ware Skrifgebonde, na die Woord gelowig luisterende teologie, hoewel ten dele en onvolmaak, is nie naïef en oudmodies nie. Die *Skrifgebonde* teologie, sonder verwaande reserwes op horisontalistiese vlak, dit wil sê ook die gereformeerde progressiewe teologie, wil alle strominge en gestaltes fyn onderken en getuigend 'n gesprek voer. Die teologie moet versigtig wees om nie van die ware bedoeling van Gods Woord af te dwaal nie, want dan verskemer die ware boodskap en raak dit in dwaalweë verlore. Dit is juis die Woordgebonde teologie, wat progressief en verlig is in die bring van die Godsopenbaring, wat 'n nuwe toekoms vir die verlore sondaar bied. Die moderne teologie wat met 'n propaganda-opset vir humanisties-sosiale geregtigheid na die mens kom, bied geen oplossing vir die mens se nood nie.¹²

Die *Skrifgebonde* teologie is die beste daartoe in staat om hervormings op kerklike en teologiese gebied te ondersteun. Alle lewensterreine val onder die gesag van God soos in Sy Woord geopenbaar. Insover die Woord met sy volle krag en gesag profeties deurklink, sal hervorming op alle lewensterreine ontsluit word.

8.4 Verwysings

- 1 Vorster, J.M., Die kerk en die kleurvraagstuk vandag, p.369
- 2 Moltmann, J., Theology of hope, p.305
- 3 Heyns, J.A., Sterwende Christendom, p. 19
Vgl. ook Vorster, J.M., op. cit., p.370
- 4 Vorster, J.M., op. cit., p.374
- 5 Heyns, J.A., op. cit., p. 46
- 6 Ibid., pp. 47,48
- 7 De Ru, G., De Verleiding der revolutie, p. 34
- 8 Heyns, J.A., op. cit., p. 50

- 9 Ibid., pp. 51-52
- 10 Groenewald, E.P., Die Evangelie van Markus, p. 83
- 11 De Ru, G., op. cit., p.128
- 12 Lombard, J.C., Die ontsluitende sleutelposisie van
die Skrifgelowige teologie en Bybel-
kunde in die Christelik-wetenskaplike
ensiklopedie, in Woord en Wetenskap, p. 90

9. OPSOMMING

Die teologie van die revolusie het sy ontstaan onder andere te danke aan die swak ekonomiese, maatskaplike en politieke toestande in die Derde Wêreld. Die term teologie van die revolusie is die eerste keer op die Konferensie vir Kerk en Maatskappy van die Wêreldraad van Kerke in Genève (1966) gebruik. Daar is gepleit vir 'n veranderde houding in die teologie teenoor revolusie as 'n middel om veranderinge teweeg te bring.

Die oorspronklike betekenis van revolusie het in verband gestaan met die omwenteling van die sterre. Teen die einde van die Middeleeue het dit 'n politieke betekenis gekry. Die Franse Revolusie word as die eerste groot revolusie beskou en is ook die model vir latere revolusies. Die Russiese Revolusie van 1917 het 'n belangrike verandering ten opsigte van revolusies aangebring.

Geweld het deel geword van die revolusies, wat nie altyd spontaan ontstaan nie, maar dikwels kunsmatig beplan word met in agneming van maatskaplike en politieke toestande. Die verskoning vir geweld is dat bestaande strukture as gewelddadig beskou is en daarom mag dit op 'n gewelddadige wyse verander word.

Die teologie van revolusie wil 'n teologie wees, daarom hou hy hom met uitsprake oor God en Christus besig, maar in sy uitsprake is hy nie Skrifgebonde nie. Hy steur hom ook nie aan die grense wat daar normaalweg aan 'n Skrifgebonde teologie gestel word nie. Hy wil 'n teologie vir sy tyd wees, deur 'n boodskap vir die mens in die hede te bring. Dit verkrag ongelukkig die wese van die evangelie deurdat dit nie die Woord van God suiwer laat spreek nie.

In die teologie van die revolusie is daar 'n sterk religieus-humanistiese grondmotief. Die religie is die geestesgesteldheid wat op die hart van die mens beslag lê as die diepste wese van die mens. Dit is ook die band wat hom met God verbind. Deur die sondeval is die band met God verbreek.

Die humanistiese trek kom na vore wanneer die mens homself verhef om soos God te wees. Dit gebeur alreeds by die sondeval, waar die mens aan God ongehoorsaam is. Die humanisme het vanaf die Renaissance en Verligting geweldig veld gewen. Die moderne humanisme het uitlopers gehad soos onder andere rasionalisme, positivisme, liberalisme, materialisme ensovoorts wat almal revolusionêr van aard is, aangesien dit teen God as heerser oor hierdie wêreld in opstand kom. In die twintigste eeu kom daar reaksie in die vorm van irrasionalisme. Die humanisme bereik sy hoogtepunt in die outonomie van die eksessiewe liberalisme en sekularisme wat God geheel en al uitsluit en die mens as norm neem.

Die Godsbeskouing van die teologie van die revolusie is nie Skrifgebonde nie. Dit stel God as onvoltooid voor, wat deur Sy handeling in die geskiedenis tot voltooiing kom. God is ook 'n dinamieshandelende God wat tot bevryding van die mens optree. Die mens werk hierin saam deur sy deelname aan die revolusie, waar God dan ook ontmoet word. Dit ken geen persoonlike ontmoeting met God nie.

God is ook die politieke Bevryder wat die mens van onderdrukking en verslawing bevry soos in die Exodus-gebeure plaasgevind het.

Jesus word as revolusionêr beskou. Hy sou teenoor die Romeinse oorheersing in opstand gekom het en sou aan die revolusionêre beweging van die Selote deelgeneem het. Sy kruisiging word ook as 'n revolusionêre daad beskryf. Jesus word ook as die partyganger van die armes voorgelê.

Die koninkryk van God word as 'n politieke en revolusionêre begrip verklaar, waarin Jesus as politieke Middelaar optree.

Ook die Heilige Gees word in hierdie politieke teologie ingeskakel. Die Gees is die dinamiese teenwoordigheid van God in die wêreld - waarin die vrywording herkenbaar is.

Die politieke Messianisme verteenwoordig ook die sterk vryheidsideologie van die teologie van die revolusie. Daar is egter in hierdie teologie 'n verabsoluttering van vryheid.

10. BIBLIOGRAFIE

Die bibliografie bevat boeke en tydskrifte waaruit aangehaal is en sommige wat net geraadpleeg is.

10.1 Boeke

1. BANWELL, B.O. Heart, in DOUGLAS, J.D. red. The new Bible dictionary. - Leicester: Inter-Varsity Press, 1978.
2. BAVINCK, H. Magnalia Dei: onderwijzing in de christelijke religie naar Gereformeerde belijdenis. - Kampen: J.H. Kok, 1931.
3. BERKHOF, H. Wat is die mens? - Port Elizabeth: Teologiese Seminarie van die Evangeliese Broederkerk in Suid-Afrika, s.a. .
4. BLACKHAM, H.J. Idee en rede, in PRAAG, J.P. et al. Rede en Religie in het Humanisme. - Amsterdam: J.H. de Bussy, 1962.
5. BRANDON, S.G.F. Jesus and the Zealots. - New York: Scribner, 1967.
6. BRANDON, S.G.F. The trail of Jesus of Nazareth. - London: Paladin, 1968.
7. BURNHAM, J. Suicide of the West. - New York: Arling House, 1975.
8. CERVIN, Russel A. Mission in ferment. - Chicago: Covenant Press, 1977.
9. CLOETE, P.C. Geskiedenis van die humanisme: filosofie vanaf die Renaissance tot by die eksistensialisme: Klasdiktaat. - Bloemfontein: U.O.V.S., [s.a.] .

10. COX, H. The secular city. - New York: Macmillan, 1966.
11. DEGENAAR, J.J. Sekularisasie. - Kaapstad: Academica, 1967.
12. DEIST, F.E. Historiese heuristiek, teologiese hermeneutiek en Skrifgesag: Navorsingspublikasie C11. - Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth, 1978.
13. DE KLERK, P. Reformasie en revolusie in die geskiedenis, in FLOOR, L. et al. Reformasie en revolusie. - Potchefstroom: Instituut vir die bevordering van die Calvinisme, 1974.
14. DE RU, G. De verleiding der revolusie. - 2de uitgawe - Kampen: J.H. Kok, s.a. .
15. DE RU, G. Over vryheid. - Wageningen: H. Veenman en Zonen, 1967.
16. DE RU., G. Zonder gezag geen vryheid. - 's-Gravenhage: Willem de Zwijgerstichting, 1976.
17. DE VOS, H. Inleiding tot de wijsbegeerte. - Nijkerk: G.F. Callenbach, 1971.
18. DOBSON, C. and Payne, R. The weapons of terror. - London: Macmillan, 1979.
19. DOUMA, J. Oriëntasie in de Theologie. - Kampen: De Vuurbaak, s.a. .
20. DREYER, P.S. Hoofstrominge van sedeleer. - Pretoria: HAUM, 1979.
21. DREYER, P.S., Rewolusie en terreur. - [S.l.] : Boekenhout, 1978.

22. DU PLESSIS, H. Banier van die volke. - Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1963.
23. DURAND, J.J.F. Die lewende God. - Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1976.
24. DUVENAGE, S.C.W. Die dekor van die Nuwe Testament.
- Pretoria: Interkerklike Uitgewerstrust, [s.a.].
25. DUVENAGE, S.C.W. Die opstandige student. - Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1973.
26. DUVENAGE, S.C.W. Voor sy troon en hier benede: preke uit die Openbaring van Johannes. - Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1960.
27. ENGELBRECHT, B. God en die politiek. - Durban: Butterworth, 1978.
28. EPPSTEIN, J. The cult of the revolution in the church.
- Sandton: Valiant Publishers, 1974.
29. EYBERS, I.H. Die Ou-Testamentiese wetenskap, in Inleiding in die teologie. - Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1978.
30. FEENSTRA, J.G. Leer en leven: eenvoudig dogmatisch leesboek.
- Kampen: J.H. Kok, 1956.
31. FEENSTRA, J.G. Leer en lewe: eenvoudige geloofsleerleesboek. - Bloemfontein: Sacum, 1978.
32. FEENSTRA, Y. Godgeleerdheid, in Grosheide, F.W. red., Christelike Encyclopedie: - Kampen: J.H. Kok, 1961, vol. 3.

33. FILSON, F.V. A New Testament history. - London:
SCM Press, 1965.
34. FLOOR, L. red. Die saailand is die wêreld. -
Pretoria: Craft Pers, 1974.
35. FLOOR, L. et. al. Reformasie en revolusie, in
Reformasie en revolusie. - Potchefstroom: Instituut
vir die bevordering van Calvinisme, 1974.
36. FRANCKE, J. De jongste theologie. - Groningen:
De Vuurbaak, 1975.
37. FUNK, C.E. ed. Modern reference library. - New York:
Funk and Wagnalls, 1954.
38. GIBELLINI, R. ed. Frontiers of theology in Latin America.
- New York: Orbis Books, 1979.
39. GOLLWITZER, H. Verandering - al op deze aarde.
- Baarn : Ten Have, 1974.
40. GROENEWALD, E.P. Die briewe van Petrus. Die Brief van Judas.
- Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers, 1977.
41. GROENEWALD, E.P. Die Evangelie van Markus. -
Pretoria: N.G. Kerk-Uitgewers, 1973.
42. GROEN VAN PRINSTERER, G. Unbelief and revolution.
- Amsterdam: The Groen van Prinsterer Fund, 1973.
43. GUTIERREZ, G. and Shaul, R. Liberation and change.
- Atlanta: John Knox Press, [s.a.]
44. HELBERG, J.L. Grondlyne van die Ou Testament (Openbarings-
geskiedenis): Diktaat. - Potchefstroom:
P.U. vir C.H.O., [s.a.]

45. HELBERG, J.L. Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament, vol. I. Potchefstroom: Pro Rege-Pers, 1976.
46. HENSEN, R. Teologie en revolusie, in RENDTORFF, T. et al. Teologie der revolusie. - Baarn: Het Wereldvenster, 1968.
47. HEPP, V. Gezag, in GROSHEIDE, F.W. red. Christelike Encyclopedie: - Kampen: J.H. Kok, 1925, vol. 2.
48. HEYNS, J.A. Die evangelie in krisis. - Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers, 1966.
49. HEYNS, J.A. Lewende Christendom: 'n teologie van gehoorsaamheid. - Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers, 1972.
50. HEYNS, J.A. Sterwende Christendom? 'n Teologie in die greep van die tydgees. - Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers, 1969.
51. HEYNS, J.A. Teologie van die revolusie. - Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers, 1975.
52. HEYNS, J.A. en Jonker, W.D. Op weg met die teologie. - Pretoria: N.G. Kerk-Boekhandel, 1974.
53. HONIG, A.G. Jesus Christus, de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging. - Kampen: J.H. Kok, [s.a.] .
54. HUXLEY, J. Essays of a humanist. - London: Chatto and Windus, 1964.
55. JANSON, M. Die Kerk en die ideologie: toe 'n volk so byna deur 'n teologie vernietig is. - Potchefstroom: Die Evangelis, 1967.

56. JONKER, W.D. Die brief aan die Romeine. - Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers, 1976.
57. JONKER, W.D. Wat is teologie? in STRAUSS, D.F.M. et al. red. Woord en wetenskap. - Bloemfontein: Publikasie van die V.C.H.O., 1977.
58. JOSEPHUS. Complete works, vertaal deur Whiston, W. - Grand Rapids: Kregel Publications, 1976.
59. KLINE, M.G. Genesis, in GUTHRIE, D. et al. ed. The new Bible commentary revised. - London: Inter Varsity Press, 1972.
60. KOK, P. de B. Christelike wysbegeerte: Inleiding. - Bloemfontein: Sacum, 1975.
61. KROEZE, J.H. Handboek Bybelse geskiedenis: die Ou Testament. - Pretoria: Interkerklike Uitgewerstrust, 1971.
62. KURTZ, P. ed. Moral problems in contemporary society. - New Jersey: Prentice Hall, 1969.
63. LAMONT, C. The philosophy of humanism. - London: Barrie and Rockliff, 1965.
64. LANDMAN, W.A. et al. Opvoedkunde vir onderwysstudente. - Stellenbosch: Universiteitsuitgewers, 1978.
65. LEOPOLD, H.C. Psalms. - London: Evangelical Press, 1972.
66. LEWIS, J. Marxism and the irrationalist. - Westport: Greenwood Press, 1973.

67. LEWY, G. ed. Revolution, in World Book Encyclopedia.
- London: World Book - Childcraft International, 1978,
vol. 16.

68. LITTLE, W. et al. Revolution, in Shorter Oxford English
Dictionary on historical principles. - Oxford: Clarendon
Press, 1959.

69. LOMBARD, J.C. Die ontsluitende sleutelposisie van die
Skrifgelowige teologie en Bybelkunde in die Christelik-
wetenskaplike ensiklopedie, in STRAUSS, D.F.M. et al. red.
Woord en wetenskap. - Bloemfontein: Publikasie van die
V.C.H.O., 1977.

70. MOLTSMANN, J. Geloof in de toekomst. - Utrecht:
Amboboeken, 1969.

71. MOLTSMANN, J. Religion, revolution and the future.
- New York, Scribners, 1969.

72. MOLTSMANN, J. Theology of hope. - London: S.C.M.
Press, 1965.

73. MÜLLER, J.J. Die Kolossense. - Stellenbosch: Christen
Studenteverenigingmaatskappy van S.A., 1958.

74. NIJK, A.J. Secularisasie. Rotterdam: Lemniscaat,
1968.

75. REDEKER, H. Religieus existensialisme, in VAN PRAAG, J.P.
et al. Rede en religie in het humanisme. - Amsterdam:
J.H. de Bussy, 1962.

76. RENDTORFF, T. et al. De opbouw van een revolutionaire
teologie: een analyse van de struktuur, in Theologie
der revolusie. - Baarn: Het Wereldvenster, 1968.

77. ROOS, S.G. Bedreiging vir 'n Christelike en Nasionale opvoeding, in LANDMAN, W.A. Opvoedkunde vir onderwysstudente. - Stellenbosch: Universiteitsuitgewers, 1978.
78. ROOS, S.G. Geestelike weerbaarheid teen ideologiese terrorisme. - Pretoria: N.G. Kerk-Boehandel, 1979.
79. SCHOLTZ, G.D. Die bedreiging van die liberalisme. - Johannesburg: Voortrekkerpers, 1965.
80. SCHUURMAN, L. Bevrijding en geweld. - Kampen: J.H. Kok, 1977.
81. SHAULL, R. Revolusie in teologiese perspektief, in RENDTORFF, T. et al. Theologie der revolusie. - Baarn: Het Wereldvenster, 1968.
82. SHAULL, R. Uitdaging aan kerk en maatschappij. - Baarn: Het Wereldvenster, 1969.
83. SMITS, P. De onttoverde wereld. - Amsterdam: Agon Elsevier, 1972.
84. SPIER, J.M. Van Thales tot Sartre. - Kampen: J.H. Kok, 1959.
85. SPURGEON, C.H. The treasure of David. - London: Evangelical Press, 1977, vol. I: Psalms 1 - 26.
86. STELLINGWERFF, J. Gezag en vryheid in het licht van Gods Woord, in BINGLE, H.J.J. red. Waarheid en werklikheid: Wysgerige perspektief op die werklikheid. - Braamfontein: De Jong, 1971.
87. STOKER, H.G. Oorsprong en rigting. - Kaapstad: Tafelberg, 1967, band 1.

88. STOKER, H.G. Die stryd om die ordes. - Potchefstroom: Calvin Jubileum Boekfonds, 1941.
89. STRAUSS, D.F.M. Wysbeheerte: lewens- en wêreldbeskouingsleer: Diktaat. - Bloemfontein: U.O.V.S., [s.a.].
90. STRAUSS, H.J. Christelike wetenskap en Christelike onderwys. - Bloemfontein: Sacum, 1969.
91. SZEKERES, A. Godsdienst, in GROSHEIDE, F.W. red. Christelike Encyclopedie. - Kampen: J.H. Kok, 1958, vol. 3.
92. TAZELAAR, J.P. Vrijheid, in GROSHEIDE, F.W. red. Christelike Encyclopedie. - Kampen: J.H. Kok, 1925, vol. 2.
93. TEN HAVE, T.T. Rationeel humanisme, in VAN PRAAG, J.P. et al. Rede en religie in het humanisme. - Amsterdam: J.H. de Bussy, 1962.
94. TÖDT, H.E. Revolutie als nieuw sociaal-etisch begrip, in RENDTORFF, T. en Tödt, H.E. Theologie der revolutie. - Baarn: Het Wereldvenster, 1968.
95. TREURNICHT, A.P. Waar die seeklig val. - Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers, 1974.
96. VAN ANDEL, C.P. Revolutie en gerechtigheid: Nota van de Raad voor de zaken van Overheid en Samenleving aangeboden door het Breed Moderamen van de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk. - 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1969.
97. VAN DER WALT, T. Die vrybuiters word 'n slaaf, in DUVENAGE, S.C.W. et al. Die atoomeeu - "in U lig". - Potchefstroom: P.U. vir C.H.O., 1969.

98. VAN DER WATEREN, H. Kultuur: klee van die mens. - Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1979.
99. VAN DIJK, M.P. De uitdaging van het Neo-Marxisme. - Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1974.
100. VAN RIESSEN, H. Mondigheid en de machten. - Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1971.
101. VAN RIESSEN, H. Wijsbegeerte. - Kampen: J.H. Kok, 1970.
102. VEENHOF, C. Communisme - een religie. - Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1978.
103. VENTER, E.A. Die ontwikkeling van die Westerse denke. - Bloemfontein: Sacum, 1973.
104. VERKUYL, J. en Schulte Nordholt, H.G. Verantwoorde revolusie. - Kampen: J.H. Kok, 1970.
105. VOR DER HAKE, J.A. red. Commentaar op de Heilige Schrift. - Amsterdam: H.J. Paris, 1956.
106. VORSTER, J.M. Die kerk en die kleurvraagstuk vandag: ongepubliseerde D.Phil proefskrif. - Potchefstroom: P.U. vir C.H.O., 1977.
107. VORSTER, J.M. Die kruis of die vuus? Kerk en rewolusie in Suid-Afrika. - Pretoria: Van Wyk, [s.a.].
108. VRIEZEN, Th. C. Hoofdllynen der Theologie van het Oude Testament. - Wageningen: H. Veenman, 1954.
109. WEILAND, J.S. Oriëntasie. - Otjimbingue: Verenigde Lutherse Teologiese Seminarie, 1966.

110. WEILAND, J.S. Voortgezette oriëntatie. - Baarn: Het Wereldvenster, 1971.
111. WHEATON, D.H. 2 Peter, in GUTHRIE, D. ed.
The new Bible commentary revised. - London: Inter-
Varsity Press, 1972.
112. ZUIDEMA, S.W. De revolutionaire maatschappijkritiek van Herbert Marcuse. - Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1970.

10.2 Tydskrifte

1. BOSCH, D.J. Inheemswording, Afrikanisasie en Swart Teologie, in N.G.T.T., deel XIII, no. 2, Maart 1972. pp. 103 - 115.
2. BOSHOFF, C.W.H. Die betekenis van die Swart Teologie vir Kerk en Sending in Suid-Afrika: die Swart Teologie as bevrydingsbeweging, in N.G.T.T., deel XIV, no. 1, Jan. 1973. - pp. 5-20.
3. D'ASSONVILLE, V.E. Eksistensialisme: 'n valse sleutel vir die prediking! in In die Skriflig, jaargang 1, no. 2, Febr. 1967. - pp. 23-30.
4. DINGERINK, J.D. The spirit of revolution in Western Society: a challenge to the Christian Church, in International Reformed Bulletin, no. 44-45, 1971. - pp. 11-24.
5. DU TOIT, A.B. Die teologie van die revolusie in die lig van die optrede en boodskap van Jesus Christus, in N.G.T.T., deel XII, Junie 1971, pp. 171-188.
6. DUVENAGE, S.C.W. Humanisme as bedreiging van die Christelik-Nasionale lewens- en wêreldbeskouing van die Afrikaner, in IBC-studiestuk, no. 34. - pp. 1-18.

7. FLETCHER, R. A definition of humanism, in Hawton, H. ed.
Question I, Feb. 1978.
8. FLOOR, L. Die gesagskrisis, in In die Skriflig,
jaargang 5, no. 20, Des. 1971. - pp. 3-11.
9. FLOOR, L. Die Neo-Marxisme in die moderne teologie en ons
antwoord daarop, in In die Skriflig, jaargang 10, no. 39,
Sept. 1976. - pp. 17-28.
10. FLOOR, L. Reformasie versus revolusie, in In die Skriflig,
jaargang 7, no. 29, Maart 1974. - pp. 48-57.
11. HANEKOM, T.N. Die liberalisme in ons land, in N.G.T.T.,
deel XVIII, no. 1, Jan. 1977. - pp. 64-79.
12. HEYNS, J.A. Teologie van die revolusie, in IBC-studiestuk,
no. 128, Julie 1978. - pp.1-15.
13. HEYNS, J.A. Weerbaarheid, in F.A.K. Fokus, [s.a.].
pp. 68-72.
14. KURTZ, P. The humanist ideal, in Hawton, H. ed.
Question 5, Jan. 1972.
15. MALAN, C.J. Kerk en teologie, in In die Skriflig,
jaargang 11, no. 42, Junie 1977. - pp. 5-9.
16. RICH, A. Teologie en revolusie, in Wending, jaargang 6,
Junie 1968. - pp.245-264.
17. SCHULZE, L.F. Geskiedenisgod of God van die geskiedenis?
in In die Skriflig, jaargang 11, no. 40, Des. 1976. -
pp. 22-26.

18. SHAULL, R. The revolutionary challenge of church and theology, in Theology today, vol. 23, Jan. 1967, pp. 470-480.
19. SMIT, A.J.C. Swart Teologie, in Die Kerkbode, deel CIX, jaargang 124, no. 4, 26 Jan. 1972. - pp. 106-108.
20. SMITH, P.E.S. Swart Teologie en die sending van die kerk, in N.G.T.T., deel XIV, no. 2, Jan. 1973. - pp. 21-35.
21. SMITH, R.F. A theology of rebellion, in Theology today, vol. 23, Jan. 1968. - pp. 10-22.
22. VAN DER WALT, F. Iets oor die Godsleer en die bevryding van die mens by W.A. de Pree en J. Moltmann, in In die Skriflig, jaargang 11, no. 42, Junie 1977. - pp. 25-34.
23. VAN DER WALT, S.P. Politieke teologie, in In die Skriflig, jaargang 13, no. 50, Junie 1979. - pp. 70-78.
24. VAN DER WALT, S.P. Revolusie in die etiek, in In die Skriflig, jaargang 13, no. 50, Junie 1979. - pp. 12-21.
25. VAN DER WALT, T. Liberalisme in die Nuwe Weste, in IBC-studiestuk, no. 127. Junie 1978. - pp. 1-10.
26. VAN WYK, J.A. Die kerk in die wêreld van vandag - opmerkings oor die verskynsel sekularisasie, in N.G.T.T., deel XX, no. 1, Jan. 1979. - pp. 345-357.
27. VAN WYK DE VRIES, K.S. Neo-Marxisme in die kerklike lewe, in In die Skriflig, jaargang 10, no. 39, Sept. 1976. - pp. 32-44.
28. VELEMA, W.H. Moderne teologie en het Neo-Marxisme, verenigd in de Wereldraad van Kerken, in In die Skriflig, jaargang 11, no. 40, Des. 1976, - pp. 13-21.

29. VISAGIE, P.J. Enkele opmerkings oor die spanning: rassionalisme - irrasionalisme, in Tydskrif vir Christelike Wetenskap, jaargang 15, 3de en 4de kwartaal, 1979. - pp. 246-253.
30. VORSTER, J.M. Die invloed van die Neo-Marxistiese kultuur-analise op die Wêreldraad van Kerke en die Gereformeerde Kerke van Nederland, in In die Skriflig, jaargang 13, no. 51, Sept. 1979. - pp.7-15.
31. VORSTER, J.M. Die teologie van bevryding in Suid-Afrika, in Die Kerkblad, jaargang 82, no. 2529, 5 Des. 1979. - p.1.
32. VORSTER, J.M. Die teologie van bevryding in Suid-Afrika, in Die Kerkblad, jaargang 82, no. 2532, 16 Jan. 1980. - p. 3.

