

1987 062 906 01



DIE TEOLOGIE VAN BISKOP D.M.B. TUTU - 'N MISSIOLOGIESE EVALUERING

LOURENS GERHARDUS SCHOEMAN

VOORGELê OM TE VOLDOEN AAN DIE VEREISTES VIR DIE GRAAD MAGIS-
TER THEOLOGIA IN DIE FAKULTEIT TEOLOGIE, DEPARTEMENT SENDING-
WETENSKAP AAN DIE UNIVERSITEIT VAN DIE ORANJE-VRYSTAAT

30 NOVEMBER 1986

STUDIELEIER:

PROF. J. H. SMIT AAN MAG ONDER
GEEN OMSTANDIGHEDS UIT DIE
BIBLIOTEK VERWYDER WORD NIE

U.O.V.S. - BIBLIOTEK

198706290601220000019



198706290601220000019

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

	<u>BLADSY</u>
1. INLEIDING	1
<u>AFDELING I : AGTERGROND VIR DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU</u>	2
1. BICGRAFIE	2
2. FAKTORE WAT DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU BEINVLOED	14
2.1 Anglikaanse kerk	14
2.1.1 Anglikaanse kerk as Nasionale kerk	14
2.1.2 Anglikaanse leerstellings	16
2.1.3 Anglikaanse kerk en Christen sosialisme	16
2.1.4 Anglikaanse kerk en inheemswording	17
2.1.5 Anglikaanse kerk en ekumene	18
2.1.6 Anglikaanse kerk (C.P.S.A.) se houding teenoor apartheid	19
2.1.7 Anglikaanse (C.P.S.A.) houding teenoor Biskop Tutu	22
2.2 Politieke situasie in Suid-Afrika	23
2.2.1 Strukturele verdrukking	24
(a) Wetgewing	24
(b) Owerheid se onvermoë om te reageer	25
2.2.2 Swart reaksie op status quo in Suid-Afrika	26
2.2.3 Biskop Tutu se teologiese reaksie op onderdrukkende wetgewing : Bevryding	27
2.2.4 Biskop Tutu se teologiese reaksie op swart ervaring : Swart Bewussyn	30
2.3 Afrika Nasionalisme word Bybels gefundeer	31
2.3.1 Begin jare	32
2.3.2 Die vyftiger jare	32
2.3.3 Internasionale invloede	33
2.3.4 Die laat vyftiger jare : Kerkleiers in Afrika begin polities betrokke raak	34
2.3.5 Die onafhanklike kerke	34
2.3.6 Die sestiger jare	36

2./.....

Universiteit van die Oranje-Vrystaat
BLOEMFONTEIN
- 7 DEC 1987
T 261.70924 TUT
BIBLIOTEKES

2.3.7	Die Amerikaanse model van Swart Teologie dien as inspuiting vir Afrika Swart Teologie	37
2.3.8	Strukturering van die inheemse Afrikaanse Swart Teologie in Suid-Afrika	39
	(a) IDAMASA	39
	(b) Rosettenville	39
	(c) Christian Council (C.C.)	40
	(d) Christelike Instituut (C.I.)	40
2.3.9	Gevolgtrekking	41
2.4	Invloed van Afrika Teologie op Tutu se Swart Teologie	42
2.5	Amerikaanse Bevrydingsteologie as agtergrond vir Biskop Tutu se Swart Teologie	46
2.6	Biskop Tutu se Swart Teologie as reaksie op die tradisionele evangeliese Westerse teologie	50
2.6.1	Onbetrokkenheid by die nood van die wêreld	50
2.6.2	Westerse meerderwaardigheid	55
2.6.3	Westerse teoloë steun geweld eensydig	55
2.7	Die ontwikkeling in die ekumeniese kerkvergaderings en die invloed daarvan op Swart Teologie	56
2.7.1	Binne die sendingbewegings	56
2.7.2	Binne die Rooms Katolieke Kerk	59
2.7.3	Ontwikkeling binne die ekumeniese kerkvergaderings	60
2.7.4	Ontwikkeling van die ekumene in die S.A.R.K.	71
2.8	Die ontwikkeling tot sosiale betrokkenheid ook in die evangeliese kringe	77
2.9	Die ontwikkeling in die hermeneutiek	80
2.9.1	Karl Barth	82
2.9.2	Emil Brunner	85
2.9.3	Bultmann	85
2.9.4	Ebeling	89
2.9.5	Gevolgtrekking	91
2.10	Gevolgtrekking	92

<u>AFDELING II : DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU : 'N</u> <u>SISTEMATIESE UITEENSETTING</u>	93
1. TEOLOGIE VAN DIE OU TESTAMENT	94
1.1 Die Skeppingsverhaal	94
1.2 Shalom : God se einddoel met die kosmos	95
1.3 Die Eksodus-gebeure	95
1.4 Die profete	96
1.5 Die Ou Testamentiese beeld van God	97
(a) God se optrede is "theandric"	97
(b) God is besorg oor die ellende van alle mense	97
(c) God is genadig	98
(d) God is aktief in die wêreld geskiedenis	98
(e) God diskrimineer nie teen mense nie	98
2. TEOLOGIE VAN DIE NUWE TESTAMENT	98
2.1 Christologie	100
(a) Boodskap van Jesus	100
(b) Die lyding van Jesus	100
(c) Die lewe van Jesus	101
(d) Jesus bevestig God se genade	101
2.2 Die openbaring van Johannes	102
3. EKKLESIOLOGIE	103
3.1 Verhouding kerk en wêreld	103
3.2 Kerkeenheid	104
3.3 Kerk en die Koninkryk	105
3.4 Die alreeds en die nog nie van die kerk	106
3.5 Die kerk as dienskneggestalte van Christus	106
3.6 Die kerk in Suid-Afrika	106
4. DIE KONINKRYK VAN GOD	107
4.1 Die Koningkryk is gerealiseerd	107
4.2 Die Koningkryk as nog nie volkome nie	107
4.3 Die Koningkryk as imperatief	108
4.4 Die doel van die Koninkryk	108

5.	PNEUMATOLOGIE	108
6.	METODES VAN PUBLIEKE PASTORAAT	109
6.1	Verset teen status quo	109
6.2	Soeke na vrede	110
6.3	Geregverdigde geweld	110
6.4	Sanksies	111
6.5	Versoening met blankes	112
6.6	Ideologies?	112
7.	ONTWIKKELINGSFASES BINNE DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU	114

AFDELING III : EVALUERING VAN DIE TEOLOGIE
VAN BISKOP TUTU 116

1.	BEGINSELS IN SKRIFVERSTAAN	116
1.1	Sola Scriptura	116
1.2	Sacra Scriptura Sui Ipsius Interpretes	118
1.3	Die skopus van die Bybel	119
1.4	Die Kerugma van die Bybel	122
1.5	Die ongelyke relasie Woordverkondiger - teks	124
1.6	Die belangrikheid van die situasie	124
2.	EKSEGETIESE RESULTATE	129
2.1	Die eksodus-gebeure in die Ou Testament	129
2.2	Die profetiese prediking en maatskappy kritiek soos Tutu dit sien	131
2.3	Aangaande die eienskappe van God	135
2.4	Aangaande shalom	138
2.5	Die gebruik van sosiale geregtigheid in Ou Testamentiese konteks	138
2.6	In verband met die lewe van Jesus	140
2.7	Die prediking van Jesus	141
2.8	Die eskatologie	143
2.9	Jesus die Revolusionêr	145

	<u>BLADSY</u>
2.10 Die Koninkryk van God	145
2.11 Die rol van die kerk	149
2.12 Die plek van versoening	151
2.13 Antropologie van Biskop Tutu	156
3. GEVOLGTREKKING	157
 <u>AFDELING IV : DIE MISSIOLOGIESE RELEVANSIE</u> <u>VAN BISKOP TUTU SE TEOLOGIE VIR DIE</u> <u>EVANGELIESE TEOLOOG IN SUID-AFRIKA</u>	
	159
1. DEFINISIE VAN SENDING	160
2. GELOOFWAARDIGHEID VAN DIE KERK EN SY BOODSKAP	161
2.1 Na buite	161
2.2 Na binne	162
3. DIE BELANGRIKHEID VAN KERKEENHEID	163
4. HERMENEUTIEK	165
5. MISSIONÊRE TEOLOGIE IN 'N KRISIS?	167
6. RASSEVERHOUDINGS IN DIE KERK	168
7. DIE WêRELD SE SOEKE NA HOOP	170
8. GEVOLGTREKKING	171
 <u>AFDELING V : SLOT OPMERKING</u>	 173

INLEIDING

Die teologie van Biskop D.M.B. Tutu : 'n Missiologiese evaluering.

Die doel van hierdie studie is eerstens om 'n agtergrond studie van Biskop Tutu te doen, sodat sy teologie in die regte konteks ontleed kan word. Tweedens word ten doel gestel om sy teologie te sistematiseer en uiteen te sit. Derdens word 'n evaluering van Biskop Tutu se teologie gemaak. Vierdens word gekyk na die missiologiese relevansie van Biskop Tutu se teologie vir die evangeliese teoloog in Suid-Afrika.

Sodoende hoort hierdie studie by te dra tot konstruktiewe ekumeniese kommunikasie binne die reserent komplekse sosio-politiese Suid-Afrikaanse situasie. As ideaal word uiteindelik gestel 'n gesprekkeleentheid met Biskop Tutu, waarin met begrip en gemeenskaplike raakvlakke gekom kan word tot wedersydse teologiese bevrugting.

So sal Christus se gebed ook in Suid-Afrika in die ekumeniese verhoudings werklikheid word:

"Ek bid dat hulle almal een mag wees,
net soos U, Vader, in My is en Ek in U,
dat hulle ook in Ons mag wees, sodat
die wêreld kan glo dat U My gestuur het" (JOH. 17:21).

Sodat die wêreld kan glo!

AFDELING I : AGTERGROND TOT DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU

1. Biografie

Desmond Mpilo Boy Tutu is op 7 Oktober 1931 te Klerksdorp gebore. Sy vader, Zacharia, was 'n Xhoza, en sy moeder, Aletha Matlhare, 'n Botswana. Op sy dokumente word Biskop Tutu aangegee as "indeterminable at present" (Journal of Theology for Southern Africa, vol. 49:57). Wat sou die Biskop self wees? Hierdie problematiese uitvloeisel van die komplekse etniese beleid in Suid-Afrika sou hom nog baie frustreer. Die Biskop wil niks anders wees as 'n gewone ongeklassifiseerde burger van Suid-Afrika nie.

Reeds in sy kinderdae het Biskop Tutu kennis gemaak met die onaangenaamhede van apartheid. Swart woongebiede, goed bekend in sy jong dae, was gesloop om plek te maak vir blanke woongebiede. Sophia Town, wat nou Triomf is, is 'n sprekende voorbeeld hiervan. Hy moes sien hoe swart skoolkinders blankes se toebroodjies uit asblikke haal, terwyl Dr. Verwoerd kosvoorsiening aan swart skole gestaak het, maar blanke skole steeds deur die regering van kos voorsien is. Blanke kinders het neerhalende opmerkings teenoor hom gemaak. Dit alles moes bydra tot die Biskop se aversie van apartheid.

Hy ontvang sy skoolopleiding in Roodepoort aan die "Western High School" (nou die "Madibane High" genoem). Dit was oorspronklik 'n Sweedse Sendingskool. Vir skoolgeld verkoop hy verversings op voorstedelike treine, en werk as joggie op die Killarney Golfbaan. Sy ideaal was om mediese dokter te word. Daarvoor was daar egter nie geld nie.

As veertienjarige doen hy toring op en word vir byna twee jaar lank in Sophia Town behandel. Hier sou die priester Trevor Huddleston hom baie beïndruk.

Vanaf 1950 studeer die Biskop aan die "Bantoe Normaal Kollege", Pretoria, om hom as onderwyser te bekwaam. Sedert 1953 - 1957 werk hy as onderwyser in Munsieville, Johannesburg en Krugersdorp.

Hy studeer deelyds deur die Universiteit van Suid-Afrika (UNISA) en bekwaam hom later as priester in die St. Peter's College, Rosettenville. Uit protes teen Dr. Verwoerd se Bantoe Onderwys Wetgewing bedank die jong Tutu uit die onderwys. Hy beweer hierdie onderwysstelsel beoog om die swart jeug onderdanig te hou en net vir sekere minderwaardige poste op te lei.

Biskop Tutu identifiseer die volgende persone wat hom sterk beïnvloed het in sy jeugjare (EcuNews, Junie 1983 : 23): Eerstens was daar Dr. Arthur Blaxell die latere Sekretaris-generaal van die Christian Council of South Africa. Trevor Huddleston (tans hoof van die anti-apartheidsbeweging in Londen) het hom veral as mens beïndruk. Hy was 'n "... white man who made you feel you matter ..." (EcuNews, Junie 1983 : 23). Dan was Mangaliso Sobukwe (stigter van die Pan African Congress) baie behulpsaam met Biskop Tutu se UNISA-studies. Laastens noem hy ook Father Timothy Stanton van die St. Peter's College, wat veral met sy nederigheid en diensvaardigheid indruk gemaak het.

In 1960 word hy "deken" van die St. Albans kerk in Benoni, waar hy met sy gesin in 'n motorhuis moes bly. 'n Jaar later word hy aangestel in die priesterdom by Thokoza, 'n swart woongebied buite Alberton.

In 1962 studeer Biskop Tutu aan die Kings College, London vir sy graad in teologie. In London dien hy as priester, terwyl hy ook sy Honneurs in Teologie voltooi.

Na vier jaar in Brittanje wou die Biskop sy Meestersgraad in Swart Teologie begin. Sy dosente het hom egter afgeraai aangesien die vakgebied nie akademies baie toeganklik was nie. Wat hom die

meeste beïndruk het in die buiteland is die voorreg om, byvoorbeeld, by die "Speakers Corner" in Hyde Park, London volkome vryheid van spraak te geniet.

Hy keer na Suid-Afrika terug om in 1966 aan die Teologiese Skool by Alice te doseer. Hierdie teologiese inrigting het ontstaan onder aansporing van die A.I.C.A. (African Minister's Independent Church Association). Die Christelike Instituut (C.I.) het ook baie steun verleen.

In 1969 word hy dosent aan die "Regional University of Botswana, Lesotho and Swaziland" (in Lesotho). Biskop Tutu was ook studenteleraar by Fort Hare.

Tydens 1971 keer hy na Brittanje terug om as Assistent Direkteur van die Wêreld Raad van Kerke (W.R.K.) se "Theological Education Fund" te dien.

Voordat hy by die Anglikaanse Kerk lidmaatskap aanvaar het, was hy lidmaat van die "African Methodist Episcopal Church".

Laasgenoemde is een van die onafhanklike swart kerke in Suid-Afrika. Die kerk het aanvanklik in Amerika onder die Negers ontstaan. Teen die einde van die negentiende eeu het die kerk op uitnodiging van die Etiopiese kerk (waarvan Biskop Tutu se oupa 'n predikant was) na Suid-Afrika gekom. 'n Tembu van Kaapstad (Mtshwelo) sou die beweging na Sentraal Afrika oordra. Oral waar hierdie kerk in Afrika wortel geskiet het, het dit die tuiste geword van jong Afrika Nasionaliste. Die stigter van hierdie kerk in Amerika (Biskop Henry McNeal Turner) het in 1894 die kerk se siening bekend gemaak met die woorde: "God is a Negro".

Biskop Tutu word in 1975 aangestel as eerste swart deken in die Anglikaanse Kerk in Johannesburg. Reeds hier toon hy sy solidariteit met die swartman se posisie in Suid-Afrika, deur die luukse huis verbonde aan die pos, te verruil vir 'n nederige huisie in Soweto.

Kort voor die Soweto onluste skryf hy 'n ope brief aan die Eerste Minister waarin hy vra dat aandag gegee moet word aan die griewe van swart skoliere. Na die onluste (16 Junie 1976) onderskei die Biskop homself al meer as openlike kritikus van die apartheidsbestel. Hy word in dieselfde jaar aangestel as Biskop van Lesotho, waar hy John Maund opvolg. Maund, 'n blanke, was in die pos sedert 1950. So word Tutu baanbreker van die swart leiers wat begin oorneem van blanke leiding in die groot, gevestigde kerke.

In 1978 word Tutu aangestel as eerste swart Sekretaris-generaal van die S.A.R.K. as hy John Rees op 1 Maart opvolg. In hierdie tyd is swart verset van die A.N.C. (African National Congress) en P.A.C.-kant (Pan African Congress) redelik effektief deur die Suid-Afrikaanse Regering gesmoor. Die Kerk word nou al meer gebruik as platvorm vir swart verset. Tutu leen hom heelhartig vir die saak.

Hy ontmoet ook die Eerste Minister in samesprekings en bepleit die volgende as voorwaardes tot vreedsame naasbestaan in Suid-Afrika: Die afskaf van paswette, staking van bevolkingsverskuiwings, 'n gelykwaardige onderwysstelsel en 'n Nasionale Konvensie.

Teen Julie 1978 kritiseer hy buitelandse beleggings in Suid-Afrika as sou dit die haglike status quo bevoordeel.

In Augustus 1978 word die Lambeth Biskoppe Konferensie te Lambeth (London) gehou.

Die biskoppe keur 'n R74 000 skenking van die Wêreld Raad van Kerke (W.R.K.) aan die "Patriotic Front" goed, as 'n betoning van solidariteit met die W.R.K.-steun aan die stryd vir vrede, geregtigheid, menseregte en sosiale orde (The Cape Times, 15-08-78). By dieselfde geleentheid word hy 'n eredoktersgraad toegeken in die Katedraal van Canterbury.

'n Jaar later in Kopenhagen, Denemarke, bepleit die Biskop 'n boikot op invoere van Suid-Afrikaanse steenkool. As gevolg hiervan word sy paspoort in Januarie 1980 ingetrek.

In Mei 1980 vergader die S.A.R.K. te Hammanskraal. Hier steun Biskop Tutu vir dominee Sam Buti in 'n oproep tot kerkleiers om die A.N.C. se "Freedom Charter" van 1955 teen kerkdeure vas te spyker. Hy volstaan daarby dat die institusionele kerk draer van vrede moet bly, deur hul aktief met die bevrydingstryd van swartmense te vereenselwig. Tutu neem ook deel aan 'n protesoptog na John Vorsterplein, nadat 'n voormalige Sekretaris-generaal van die S.A.R.K. (John Thorne) gearresteer is. Saam met 34 ander geestelikes word hy gearresteer.

In Januarie 1981 word Tutu se paspoort herstel, om weer in Maart ingetrek te word nadat hy hom uitgespreek het ten gunste van boikotte teen Suid-Afrikaanse sportspanne en Republiekfeeste. In die tyd kritiseer hy ook die Steynkommissie se persverslag. Tydens die jaar 1981 word hy ook deur die "South African Society of Journalist" benoem as nuusmaker van die jaar. Hy word ook 'n eredoktersgraad deur die Universiteit van Aberdeen (Skotland) aangebied. As gevolg van sy paspoort wat ingetrek is, kon hy dit nie ontvang nie. Teen November van dieselfde jaar kom die S.A.R.K. onder verdenking as R7 miljoen aan skenkings van oorsese bronne ontvang word. Biskop Tutu dui die volgende bronne vir die skenkings aan: Die W.R.K., die Gereformeerde Kerk in Nederland, die Evangeliese Kerk in Wes-Duitsland, Lutherse Kerke in Swede, die "National Council of Churches in the U.S." en die Wêreld Bond van Gereformeerde Kerke.

Hy regverdig die skenkings met die aankondiging dat dit vir die volgende vier opspraakwekkende projekte aangewend sal word:

- (a) The Asingeni Relief Fund: Mediese hulp aan slagoffers van onluste en regshulp aan betrokkenes in hofsake voortspruitend uit onluste.

- (b) The Ecumencial Trust Fund: Steun aan ingeperktes wat nie vaste werk kan kry nie met huurgeld vir wonings en maandelikse toelaes.
- (c) Dependent's Conference: Hulp aan gesinne van politieke gevangenes op Robben Eiland.
- (d) Legal Cost Fund: Dra van koste in hofsake met 'n politieke strekking, of waar wetsbeginsels getoets word, "for both sides to be heard" (R.D.M., 21/11/83 : 3).

Sewentig persent van die persone wat deur die fonds gesteun word, is uiteindelik vrygespreek.

Op 26 November 1981 regverdig die Biskop ook steun aan "guerilla-vegters" in Suid-Afrika, deur die W.R.K. In 'n TV-onderhoud met meneer Cliff Saunders sê hy onder andere: "... the grants that it (W.C.C.) gives to the liberation movements are grants given for humanitarian purposes. It is grants that are given in order to demonstrate a solidarity of the international Christian Community with those who are struggling for justice... It does not say ... therefore, that the W.C.C. condones the methods that are used by those who have opted for armed struggle. Nor does it say 'we support you in the way you are doing, whatever you are doing. But we support the goal which is an open society' (R.D.M., 28/11/81). Tydens die onderhoud blyk dit dat die Biskop ook sterk beswaar maak teen "onskuldige, weerlose mense" wat deur die Suid-Afrikaanse Weermag in Angola gedood word.

In Junie 1981 ontvang hy die Alexander S. Onassis Public Benefit Award van R75 000 vir sy stryd teen rassisme.

1982 is die jaar waarin Tutu vir die eerste keer benoem is vir die Nobel Vredesprys. Hy getuig ook teen meneer John Rees (voormalige Skretaris-generaal van die S.A.R.K.) in 'n bedrogsaak.

Julie 1982 stig die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (S.A.R.K.) die kommissie om vlugtelingte uit Suid-Afrika in buurlande te bedien.

In 1983 word hy weer benoem vir die Nobel Vredesprys, hierdie jaar word dit toegeken aan Lach Walesa (Poolse leier van solidariteit). Die Rooms Katolieke, Metodiste en Anglikaanse Kerkkonferensies steun die stigting van 'n interdenominasionele kerkliggaam om met die regering te onderhandel oor regeringsbeleid insake grondwetlike voorsiening vir swartes, gedwonge verskuiwings van plakkers en hervestigingsbeleid.

Die Eloffkommissie ondersoek die S.A.R.K. se geldsake en minister Louis le Grange beskuldig die raad van opstokery van 'n "rewolusionêre klimaat".

Augustus 1983 doen Biskop Tutu aansoek om die Wêreld Raad van Kerke vergadering by Vancouver by te woon. Die aansoek word toegestaan en Biskop Tutu besoek Vancouver saam met Dr. Alan Boesak. Hier ontvang die Biskop 'n staande ovasie na sy toespraak.

Op aanbeveling van die "Board of Guardians of the Society for the Family of Man" gee die New York Raad van Kerke die goue medalje toekenning aan Biskop Tutu. Ander ontvangers van die toekenning sluit in Presidente John Kennedy, Richard Nixon, Gerald Ford, Jimmy Carter, Anwar Sadat en ministers Pierre Trudeau, Menachem Begin en Henry Kissinger. Die Biskop ontvang die toekenning einde 1983.

Vroeg in 1984 ontmoet die Biskop Toivo ja Toivo, stigter van S.W.A.P.O. (South West Africa People's Organisation) tydens 'n "Holy Week Visit" aan Namibia.

Hy ontvang sy sewende doktorsgraad ook in hierdie jaar van die St. Paul's College, 'n oorwegende swart universiteit in die suide van die staat Virginia in die Verenigde State van Amerika. Ander

instansies wat ook toe reeds die Biskop met soortgelyke toekennings vereer het, was onder andere die universiteite van Ruhr, Howard, New York en Kent, asook die "General Theological Seminary".

In Mei 1984 ontvang hy ook die Martin Luther King Junior "Humanitarian Award".

Op 5 Julie 1984 kan Tutu uiteindelik sy eredoktersgraad van Aberdeen ontvang. Hy is polities redelik stil en die leiersfigure in die U.D.F. tree op die voorgrond in die Suid-Afrikaanse Swart politiek.

Op 16 Oktober 1984 word die Nobel vredesprys aan Biskop Tutu oorhandig. So word hy die tweede Suid-Afrikaner wat die prys ontvang. Die eerste persoon was meneer Albert Luthuli (voormalige president van die A.N.C. in 1960). Na Tutu se toekenning sou hy vra om Westerse ekonomiese druk teen die Republiek van Suid-Afrika. Hy gee die regering 'n 18-24 maande ultimatum, en dreig dat 'n bloedbad dan die enigste alternatief sal wees. Hy erken ook nou dat Russiese steun welkom sal wees in die stryd van swart mense in Suid-Afrika (Beeld, 17/10/84 : 18) (Sowetan, 17/10/84 : 1) (Pretoria News, 17/10/84 : 18) (Volksblad, 17/10/84 : 14).

In November 1984 bewys Biskop Tutu sy solidariteit met byna 'n miljoen stakers in die Transvaal, en beskou hul poging as deel van die "prys vir vryheid".

Op 13 Januarie 1985 spreek die Biskop ongeveer drie duisend mense toe in die Regina Mundi Katedraal in Soweto. Hier probeer hy tevergeefs om 'n groep National Forum (N.F.)-lede te oorreed om na Senator Edward Kennedy te luister. Hulle weier en sê Kennedy word aan hulle voorgehou as 'n "wit bevryder", en dit is die laaste ding waarvoor hulle wens. Tydens dié vergadering dreig 'n breuk ook tussen die Azanian People's Organization (A.Z.A.P.O.) en die United Democratic Front (U.D.F.). Tutu is

desperaat in die middel vasgevang. Blykbaar is Tutu en die U.D.F. se aanhang van Senator Kennedy nie meer aanvaarbaar in die A.Z.A.P.O.-kringe nie.

Op 25 Januarie 1985 tree Tutu in Den Haag op en sê: "The crisis there (South Africa) is deepening. The fuse in the powder keg is desperately short" (Citizen, 26/01/85). Geoordeel aan die situasie in Suid-Afrika is hierdie nie bloot 'n dreigement (soos die Afrikaanse pers dit afmaak nie) maar eerder 'n weerspieëling van 'n opwellende swart weerstand, wat Tutu se volle steun het. Hy sê openlik: "We only want to talk in an open agenda - and the only goal can be abolition of apartheid".

Op die derde Februarie 1985 neem Dr. Beyers Naude by Tutu oor as Sekretaris-generaal van die S.A.R.K. Tutu volg Biskop Timothy Bavin op as Biskop van Johannesburg. Die Bisdom het meer as 'n honderdduisend lidmate. Die betekenis van die skuif is tweeledig. Die kerkhiërargie word nou swart. Dit lei weer tot geweldige blanke verset. Blanke lidmate beskou Tutu as ideologies eensydig (Natal Mercury, 03/04/86 : 1).

Op 22 Februarie 1985 vergader driehonderd mense voor die "Khotso house" in De Villiersstraat, Johannesburg. Tutu keer 'n botsing met die Suid-Afrikaanse Polisie, maar bevestig sy solidariteit met die U.D.F.-lede wat gevange geneem is vir hulle deelname aan die "struggle of the people".

Op 3 Maart 1985 lei Biskop Tutu veertig geestelikes in 'n kleurvolle optog vanaf St. Mary's Katedraal, deur Johannesburg se middestad tot by John Vorsterplein. Hiermee protesteer hy teen reverend Geoff Moselane se ses maande aanhouding sonder verhoor.

Op 8 Mei 1985 betuig die pers sy steun aan Tutu in sy pogings om vrede te bewerkstellig tussen U.D.F. en A.Z.A.P.O.-lede.

Tydens 1985 propageer Tutu ook die fondsinsameling van Randall Robinson se "Transafrika Funds". Dit is 'n radikale Amerikaanse

politiese drukgroep, wat disinvestering bepleit in vertonings voor die Suid-Afrikaanse Ambassade in Washington. Die beweging is ook bekend vir sy steun aan Fidel Castro in Kuba, en Marxistiese regerings in Angola, Mozambiek en Etiopië. In Tutu se pleidooie kom die begrippe stryd en mag al meer voor.

In dieselfde jaar word die land geskok met die tragiese dood van mejuffrou Maki Skosana, en die Biskop se reaksie hierop? Nie soseer simpatie met haar naasbestandes, en vermaning aan die swart militante groepe nie, maar die skade wat sulke gebeure aan die propagering van die vryheidstryd in Suid-Afrika doen, het by Tutu eerste prioriteit.

Op 19 Junie 1985 vergader 'n skare van sesduisend oproerige jongmense weer in die Regina Mundi Kerk in Soweto, waar die Soweto onluste herdenk word. As Biskop Tutu egter voorgaan in gebed, daal daar 'n doodse stilte oor die skare, toe hy bid:

"O God van ons bevryding,
God van die Eksodus,
wat Hom skaar aan die kant
van die armes, die onderdruktes
en die uitgebuites.
Seën ons strewe na 'n nuwe Suid-Afrika,
waar wit en swart in vrede saam kan woon.
Ons bid vir ons naastes wat in Gaborone omgekrom het,
ook vir die skuldiges van daardie afskuwelike daad.
Ons bid vir diegene wat deur klagtes
van hoogverraad in die gesig gestaar word,
net omdat hulle die moed gehad het
om te sê hulle is menslik.
Ons bid vir hulle wat in ballingskap is
en glo dat hulle met ons sal wees die dag
van vryheid, wat gou met ons sal wees.
Amen" (Beeld, 20/06/85 : 1).

1986 bring 'n hernude vlag van swart oproer mee. Daarmee saam intensiveer die Biskop sy oproepe om sanksies. Dit geskied veral tydens sy besoeke aan China en Jamaika. In Jamaika word die Biskop vereer met die orde van Jamaika. Terug in Suid-Afrika doen hy 'n ernstige beroep op die swart oproerige jeug om nie geweld as uitweg te gebruik nie. Hy waarsku egter ook dat indien hul politieke aspirasies nie bevredig word nie, 'n bloedbad onvermydelik sou wees.

Biskop Tutu spreek hom sterk uit teen kapitalisme en toon 'n positiewe gesindheid jeens sosialisme. Hy verwerp die Weste se traagheid om met sanksies op te tree en noem Rusland as moontlike alternatiewe bron van hulp aan die swart vryheidsvegters.

In April 1986 word die Biskop tot nuwe leier van die Anglikaanse Kerk verkies. Hy word op 7 September as Aartsbiskop van Kaapstad ingehuldig. Hierdie seremonie was veral opspraakwekkend na aanleiding van die lys apartheidsvegters wat as gaste genooi is en die spekulasie of die Biskop, soos tradisioneel gedoen word, die seën oor die Staatspresident sou uitspreek.

The Star (25/01/86 : 1) meld in 'n meningsopgawe onder negentig wit lesers en een-en-twintig swart lesers, wat op uitnodiging telefonies gereageer het, die volgende: Oor die algemeen dink blankes dat die Biskop te ver gaan en dat hy opgesluit moet word. Party blankes voel selfs dat die Biskop geskiet moet word. Hierteenoor is die swart lesers oorwegend positief teenoor die Biskop.

Verskeie smeerveldtogte is reeds teen Biskop Tutu geloods. EcuNews (24/04/81 : 2,3) noem die volgende groepe wat aktief teen die Biskop opgetree het: "United Trade Union Council" ('n onidentifiseerbare liggaam) wat veral te velde trek teen die Biskop se steun aan sanksies, terwyl hyself 'n luukse bestaan voer; "Black Jacks"; "Watch Dog of the Students" en "Young Christian Workers - Group 9".

EcuNews (November 1981 : 11) noem 'n gemanipuleerde smeerbrief uit die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (S.A.R.K.)-geledere. EcuNews (16/01/81 : 6) berig dat 'n sekere "Wit Kommando" die Biskop se lewe bedreig het. EcuNews (Desember 1984 : 4, 5) berig dat die Anglikaan, Father Arthur Lewis, beweer dat sy kerk se steun aan die Biskop 'n tweede Zimbabwe in Suid-Afrika tot gevolg sou hê.

Die "United Christian Action" (U.C.A.) beweer dat die Anglikaanse steun aan Biskop Tutu verdere verdeeldheid en wrywing tot gevolg sal hê. Die "Commission for Reconciliation and Peace" versprei plakkate wat Biskop Tutu in 'n swak lig stel (EcuNews, 19 Junie 1981 : 2, 3). EcuNews (14/04/81 : 7) verdink die regering daarvan dat regse groepe (onder andere die "Christian League") en regse publikasies (onder ander "Vox Africana" en "Encounter") gesteun word om op Kerklike terrein die Biskop teen te gaan.

The Star (15/04/86 : 9) berig dat A.Z.A.S.O. (Azanian Student Organisation) voel dat Biskop Tutu beslis die regte persoon is om op kerklike terrein leiding te gee. "He addresses himself to the problems of the oppressed people".

Hierteenoor beweer 'n Afrikaanse teoloog, professor Carel Boshoff dat dit 'n groot teleurstelling is dat Biskop Tutu die nuwe Anglikaanse leier in Suid-Afrika gaan wees (The Star, 15/04/86 : 9).

Die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (S.A.R.K.) spreek sy volle vertroue in die Biskop uit en sê dat die Eloff-kommissie hom doelbewus wou diskrediteer as subversief (EcuNews, April 1983 : 14).

Beeld (16/04/86 : 6) som die Suid-Afrikaanse reaksie op Biskop Tutu treffend op: Hy word gesien as rewolusionêr, as bevryder van die verdruktes, as vertolker van regmatige swart aspirasies en as 'n gematigde "sell-out".

Binne hierdie situasie beoefen Biskop Tutu sy teologie. As leier van konserwatiewe blankes en ekstremistiese swart vryheidsvegters het hy voorwaar 'n baie moeilike, maar noodsaaklike, rol as teoloog om te vervul in Suid-Afrika.

2. FAKTORE WAT DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU BEINVLOED

Na 'n insig in die biografie van Biskop Tutu, moet sekere aspekte uitgelig word wat kan help om sy teologie te begryp.

Die volgende faktore word behandel:

1. Die Anglikaanse Kerk.
2. Die politieke situasie in Suid-Afrika.
3. Afrika Nasionalisme word Bybels gefundeer.
4. Afrika Teologie.
5. Amerikaanse model van bevryding.
6. Reaksie op tradisioneel evangeliese Westerse teologie.
7. Ekumeniese kerkvergaderings.
8. Evangeliese Kerke stel meer belang in sosiale betrokkenheid.
9. Nuwere Hermeneutiek.

2.1 Die Anglikaanse Kerk

Een van die belangrikste invloede op enige teoloog is sekerlik sy denominasionele verbondenheid. Dus kan 'n teoloog soos Biskop Tutu nie losgemaak word van sy Anglikaanse agtergrond nie. Soveel te meer noudat hy as leier van die Church of the Province of South Africa (C.P.S.A.) verkies is. Sekere aspekte van die C.P.S.A. moes Biskop Tutu se teologie dus beïnvloed.

2.1.1 Die Anglikaanse Kerk as Nasionale Kerk

In November 1534 het die Engelse parlement besluit dat Koning Hendrik VIII die enigste hoof van die kerk is. Dit spruit uit Hendrik VIII se egskeiding van Katherina van Aragon en sy troue met Anna Boleyn. Hierdie huwelik is deur die Pous met die Pouslike ban veroordeel. Die Aartsbiskop van Canterbury, Thomas

Cranmar, het die huwelik wel wettig verklaar, maar die Pous het hom ook hieroor veroordeel. Gevolglik het 'n organisatoriese breuk tussen die Roomse Kerk en die "Anglicana Ecclesia" ontstaan (De Jong, O.J., 1980 : 212). Die Engelse owerheid sou nou organisatories die hoof oor die Anglikaanse kerk wees.

Moss (1957 : 322/3) praat gevolglik van die Anglikaanse Kerk as die Nasionale Kerk van Engeland. Hy identifiseer drie maniere waarop die Anglikaanse Kerk dan ook as Nasionale Kerk funksioneer. Eerstens noem hy dat die volk jurisdiksie oor die plaaslike kerk het. Enige belastingbetaler (wat nie 'n Rooms Katoliek is nie) kan die "vicar" van 'n gemeente aanstel en vir "churchwardens" stem. Enige Engelse burger kan ongeag sy kerklidmaatskap inmeng in die kerk se huishouding. Tweedens noem hy die Anglikaanse kerk se jurisdiksie om die koning te kroon en die groot rol wat die kerk deurgaans in die Britse geskiedenis sou speel.

Derdens noem hy die argument dat die kerk die Britse moraal en gewete is. Gevolglik pleit Moss dan ook dat die kerk ten minste so vry soos die vakbonde moet wees.

Hierdie feit sou dikwels frustrasie in Anglikaanse geledere meebring. So byvoorbeeld het die Britse laerhuis in 1927 en 1928 die wysigings van die Anglikaanse gebedeboek verwerp (De Jong, O.J., 1980 : 335).

Tussen 1910 en 1948 het die meerderheid van die Engelse hoërklas in Suid-Afrika nog aan die Anglikaanse kerk (C.P.S.A.) behoort. Die kerk is in hierdie tyd steeds met die Union Jack geïdentifiseer (De Gruchy, J.W., 1979 : 37). Binne die Suid-Afrikaanse opset sou dit enersyds meebring dat die Anglikaanse Kerk in praktyk nie doelbewus integrasie verwelkom het nie (Hope, M. and Young, J., 1983 : 165). Dit sou swart lidmate soos Biskop Tutu frustreer. Andersyds sou die kerk ook, tot frustrasie van swart lede, nie baie krities staan teen die owerheidsbeleid van segregasie nie (De Gruchy, J.W., 1979 : 93).

Hastings (1979 : 20) sê dat die Aartsbiskop van Kaapstad van die begin af wel sterk politiese inspraak gehad het. 'n Brief van die Aartsbiskop van Lambeth Palace aan Tien Downing Straat oor koloniale sake was geen uitsondering nie. Vandaar die openheid in Anglikaanse geleedere om wel uitsprake oor politieke sake te maak.

2.1.2 Die Anglikaanse leerstellings

In die eerste helfte van die negentiende eeu kon die Anglikaanse Kerk in twee groepe verdeel word: Die "High Church", wat vasgehou het aan die biskoppe-amp en die katolieke sakramentsopvatting, en die "Low Church", wat groter prioriteit aan die reformatoriese prediking gegee het (De Jong, O.J., 1980 : 276). Dit was veral die "High Church" wat na Suid-Afrika oorgebring is.

Die Anglikaanse leerstellings was in die sestende eeu hoofsaaklik deur die "Thirty Nine Articles" weergegee. Die artikels word egter vandag gesien as tydsgebonde met geen universele afdwingbare waarde nie (Moss, 1957 : 464).

Die Apostoliese Geloofsbelydenis en die Geloofsbelydenis van Nicea is die mees gesaghebbende bron van Anglikaanse leerstellings vandag (Pike, J.A., Pittenger, W.N., 1951 : 16). Verder is die Anglikaanse Kerk oop vir verskeie situasie georiënteerde beleidstellings. Erkenning word gegee van die plaaslike situasie en behoefte (Pike, J.A., Pittenger, W.N., 1951 : 15). Streeks- en nasionale sinodes se uitsprake is dus belangrik in die verstaan van kontemporêre Anglikaanse leerstellings. Al is die leerstellings in Anglikaanse geleedere dus baie nougeset, word 'n situasie - teologie soos Biskop Tutu bedryf - nie buite orde gereël nie, maar verwelkom.

2.1.3 Die Anglikaanse Kerk en Christelike Sosialisme

In 1850 het die Anglikaan Charles Kingsley sy stellings oor Christelike sosialisme vrygestel. Hierin het hy gepleit vir koöperasies, 'n beter onderwysbedeling vir arbeiders en onderrig in higiëne aan arbeiders (De Jong, O.J., 1980 : 300). Hy het baie weerstand

van die hoërhuis in Brittanje gekry. Die arbeiders kan egter in sy optrede iets van die kerk se besorgdheid oor hul welstand bespeur.

De Gruchy (1979 : 38) meld dat baie Anglikaanse biskoppe, priesters en sendelinge in Suid-Afrika beïnvloed was deur die Anglikaanse Christen Sosialisme in Engeland. Hy meld dat die teologie van F.D. Maurice en William Temple in dié verband groot gesag gedra het. Hy haal die Anglikaanse geskiedskrywer Hinchcliff aan wat sê dat die Anglikaanse teoloë in Brittanje veral in die slumgebiede betrokke was "... struggling to bring faith to the poor and underprivileged, fighting their battles in matters of housing, of political and civic rights, striving for social justice..." (De Gruchy, 1979 : 38).

As Biskop Tutu hom dus met sy onlangse besoek aan China uit-spreek ten gunste van sosialisme (The Star, 11/08/86) val dit nie vreemd op die Anglikaanse oor nie.

2.1.4 Die Anglikaanse Kerk en inheemswording

Aanvanklik, veral onder leiding van Biskop Gray, het inheemswording nie 'n hoë prioriteit in die Anglikaanse geledere gekry nie. Die mening was gehuldig dat swart mense bloot goeie Anglikane moes word. Met die afsterwe van Biskop Gray (1872) was die Anglikaanse Kerk wel goed georganiseer. Die kerk was egter steeds paternalisties, met 'n besliste rassevooroordeel (De Gruchy, 1979 : 18, 12, 23).

Biskop Colenso in Natal was een van die eerste stemme in die Anglikaanse geledere om te pleit vir inheemswording. Hy bepleit dat die ou Afrika kulture deursuur moet word met die Christelike geloof. Een van die eerste stappe tot inheemswording was die aanstelling van Alpheus Zulu as "suffragaat" Biskop van St. John's in 1960. Hy word in 1966 aangestel as Biskop van Zululand (Hastings, 1979 : 160). In 1976 sou Biskop Tutu John Maund opvolg as Biskop van Lesotho.

Die inheemswordingsproses in die Anglikaanse geledere het egter met baie wrywing gekom. In 1974 het Biskop Tutu uitgeval in die verkiesing van 'n opvolger vir Bill Burnett in Grahamstad. Hy is in 1975 gekies as deken van Johannesburg.

Met die intensivering van Swart Bewussyn in die tweede helfte van die sewentiger jare sou swart Anglikane 'n toenemende rol speel om die kerk se geloofwaardigheid te red onder swart mense. Swart geestelikes soos Biskop Tutu, Patric Mkatshwa en andere sou nou meer op die voorgrond tree. In 1973 is swart en wit geestelikes met dieselfde salarisskaal besoldig. In 1979 het die Anglikaanse Kerk die legitimiteit van tradisionele huwelike aanvaar (Hope, M. and Young, J., 1983 : 107).

Inheemswording het nou 'n noodwendigheid geword in die Anglikaanse Kerk, aangesien meer as sewentig persent van die kerk se lidmate swart is (The Star, 10/04/86 : 14).

As Biskop Tutu dan in Kaapstad as Biskop bevestig word tree 'n Soweto kerkkoor op. Tydens die seremonie en daarna op die Goodwood Stadion heers 'n kenmerkend verafrikaniseerde atmosfeer (Drum, October 1986 : 6). Daar word ook gespekuleer of die Biskop oor drie jaar na Lambeth kan gaan as internasionale leier van die Anglikaanse kerk. Hierin bewys die Anglikaanse Kerk duidelik dat die derde wêreld nuwe prioriteit geniet.

2.1.5 Die Anglikaanse Kerk en die Ekumene

De Jong (1980 : 356v) dui die belangrikheid van die Anglikaanse Kerk aan in die "Faith and Order" vergaderings te Lausanne en Edinburgh. Hulle sou ook beïnvloedend inwerk op die "Life and Work" konferensie te Oxford. Die Anglikane was ook goed verteenwoordig by die stigting van die Wêreld Raad van Kerke (W.R.K.) te Amsterdam in 1948.

Die Anglikaanse biskop, J.A.T. Robinson sou self in die latere gees van die ekumene sy boek "Honest to God" (1965) publiseer. Hiermee sluit hy aan by Bonhoeffer, Bultmann en Tillich. Hy

beweer dat die idee van God as "daarbo" uitgedien is. Hy praat van God as die grond van die syn (De Jong, 1980 : 370).

EcuNews (Julie 1982 : 10) berig ook oor die Anglikaanse betrokkenheid in die ekumeniese arena in Namibia, waar die kerk saam met die Rooms Katolieke, Lutherse en Methodiste Kerke meegedoen het aan die stigting van die "Council of Churches of Namibia" (C.C.N.). Die president van die C.C.N. is Biskop Kauluma, die Anglikaanse Biskop van Namibia. Biskop Kauluma noem dat die Anglikaanse priesters ook aktief diens doen onder lede van die "South-West-African People's Organisation" (S.W.A.P.O.) in Angola. Die Biskop het trouens volle vertroue in S.W.A.P.O. omdat S.W.A.P.O. 'n oorwegend Christelike gemeenskap sou verteenwoordig. Die verkiesing van Biskop Tutu as Sekretaris-generaal van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (S.A.R.K.) en sy betrokkenheid by die Wêreld Raad van Kerke (W.R.K.) moet dan ook in die lig gesien word.

2.1.6 Die Anglikaanse Kerk (Church of the province in South-Africa) se houding teenoor apartheid

Byna al die sinode besluite van die "Church of the Province in South-Africa" (C.P.S.A.) voor 1948 was in verband met rasseverhoudings. Hulle het toe veral klem gelê op die regverdigheid van landverdeling en behuising. Die besluite het egter nooit praktiese implikasies gehad nie (De Gruchy, 1979 : 55). Merkwaardig dat hulle tog gematig was oor die Britse beleid van reservate en trust gebiede.

Biskop John Reeves was in die vyftiger jare die belangrikste Anglikaanse (C.P.S.A.) kampvegter teen apartheid. Hy het saam met swart politici, Marxistiese juridici en progressiewe besigheidsleiers onderhandel oor sekulêre sake soos busboikotte (Hastings, 1979 : 144).

In 1956 verskyn Trevor Huddleston se boek "Naught for your Comfort", waarin die effek van apartheid op plakkersgebiede

uitgebeeld is. ~~Geoffrey Clayton~~ (Aartsbiskop van Kaapstad in 1959) het protes aangeteken teen die verbod op gemengde kerkdienste (De Gruchy, 1979 : 61). Sy opvolger (Joost de Blank) se siening oor maatskappy kritiek het ook groot verdeeldheid in die kerk veroorsaak (De Gruchy, 1979 : 67).

Die Anglikaanse Kerk (C.P.S.A.) hou in 1971 'n konferensie oor Swart Teologie te St. Ansgars, buite Roodepoort. Hiertydens lewer onder andere Iabelo Ntwasa, Vic Mafungo en reverend B. Moore lesings oor hoe die Skrifboodskap die swartman in Suid-Afrika sou raak. Die "University Christian Movement" (U.C.M.) wat verteenwoordigend was van alle Engelse kerkklimate op die Suid-Afrikaanse kampusse, publiseer die eerste boek oor die onderwerp getiteld "Essays in Black Theology" (1971).

Biskop Bill Burnett het ook 'n prominente rol gespeel in die Anglikaanse (C.P.S.A.) verset teen apartheid. Hy het die S.A.R.K. se "Message to the people of South Africa" gelei, was kampvegter vir individuele vryheid, bestryder van aanhouding sonder verhoor, en sterk voorstander van 'n nasionale konferensie (Hope, M. and Young, J., 1979 : 106). Ander prominente figure in die Anglikaanse (C.P.S.A.) stryd teen apartheid was Biskop Bruce Evans van Port Elizabeth, Biskop Timothy Bavin van Johannesburg, David Russel wat hom in 1977 voor 'n laaigraaf gewerp het wat begin het om Modderdam te stroop, Biskop Alpheus Zulu wat later president van die W.R.K. sou word en Iabelo Ntwasa wat die U.C.M. (University Christian Movement) se projek oor Swart Teologie geloods het. Die probleem van al hierdie leiers was egter dat hul die stryd teen apartheid op individualistiese wyse aangepak het, en nooit kerklike steun gehad het nie (Hastings, 1979 : 106). Met Biskop Tutu sou die Anglikaanse Kerk vir die eerste keer 'n leier hê wat internasionaal erken word as stryder teen apartheid.

Die 43ste Provinsiale Sinode van die C.P.S.A. wat gehou was van 30 November tot 9 Desember 1979, stel dit duidelik dat die Koninkryk van God nie met wette ingestel kan word nie, maar dat beter menseverhoudings vloeï uit 'n lewe in Christus.

Gevolgtlik voel die sinode hom vry om die W.R.K. te steun in die stryd teen apartheid. Die sinode voel egter dat geen individuele politieke rigting gesteun kan word deur die kerk nie. Die sinode voel dat die kerk moet rekening hou met die feit dat die Suid-Afrikaanse bevolking bestaan uit passiviste, weermagslede en vryheidsvegters. Al hierdie groepe moet met die Woord bedien word (EcuNews, 17 Desember 1979 : 10,11). Volgens EcuNews (02/10/81 : 13-15) breek die C.P.S.A. in 1981 'n ou tradisie deur nie die Staatspresident en Kaaplandse Administrateur na die inhuldiging van Aartsbiskop Phillip Russel te nooi nie. Dit sou om politieke redes gedoen word.

Die Anglikaanse Kerk se provinsiale sinode van 1982 het die regeringsbeleid oor instromingsbeheer en tuislande sterk gekritiseer. Die sinode het ook die Nederduits Gereformeerde Sendingkerk gesteun deur apartheid as 'n kettery te verwerp. Kerkamptenare wat gemengde huwelike (toe nog onwettig) instel, sou deur die sinode ondersteun word. Tydens hierdie sinode word die vryheidslied van Afrika (Nkosi Sikelel' I'Afrika) in die kerk se sangbundel opgeneem. In 'n voorstel wat op die sinode dien word die legitimiteit van die Suid-Afrikaanse Weermag om die status quo te verdedig bevraagteken. Die voorstel word binne een uur met eenhonderd-vyf-en-sestig stemme teen ses goedgekeur. 'n Voorstel dien ook op hierdie sinode dat Anglikaanse (C.P.S.A.) kapelane uit die Weermag onttrek moet word. Met die stemming oor hierdie voorstel heers daar duidelike polarisasie tussen blank en swart lede (EcuNews, Desember 1982 : 10-13). Die sinode wat in 1985 in Pietermaritzburg gesit het, het 'n dokument oor "die geregverdigde oorlog" aanvaar waarin tot die gevolgtrekking gekom word dat die beleid van segregasie in Suid-Afrika die direkte oorsaak van geweld in Suid-Afrika is (Rapport, 07/07/85 : 2). In 'n personderhoud tydens hierdie sitting sê Biskop Tutu dat die Suid-Afrikaanse Polisie 'n agent van 'n stelsel van onderdrukking is. Hulle beskerm bloot die Nasionale Party.

Op 17 Maart 1983 sê ds. Roos, voorsitter van die Nederlandse Hervormde Kerk, dat die C.P.S.A. glad nie alleen staan in sy

stryd teen apartheid nie. Hy word ondersteun deur die Wêreld Bond van Gereformeerde Kerke se vergadering te Ottawa, 1983, die Nederlandse Raad van Kerke en die W.R.K. Binne hierdie kerklike atmosfeer is dit vanselfsprekend dat Biskop Tutu se teologie aanvaarbaar sou wees.

2.1.7 Die Anglikaanse Kerk (C.P.S.A.) se houding teenoor Biskop Tutu

In 1981 het Biskop Tutu uitgeval in die verkiesing tot Aartsbiskop. Met die verkiesing as Biskop van Johannesburg op 23 Oktober 1984 kon die Biskop ook nie dadelik 'n twee-derde meerderheid stem kry nie. The Star (26/10/84) beweer dat 'n aanvanklike blanke konserwatiewe blokstem hiervoor gesorg het. Twee weke later is hy wel deur die sinode van Biskoppe ingestem. The Star (14/04/86 : 1) berig dat indien die Biskop nie gekies was as Aartsbiskop nie, die swart lidmate van die C.P.S.A. sou dink dat die kerk nie eerlik was in sy verwerping van apartheid nie. Hierteenoor sou die blankes die verkiesing van Biskop Tutu as 'n uitverkoop aan die liberale element ervaar. In beide verkiesings van Biskop Tutu het veral regeringsgesinde koerante baie klem gelê op die moontlikheid van 'n rasse-breuk wat moontlik kon volg binne C.P.S.A. geledere. In werklikheid was die reaksie van tien Anglikaanse gemeentes in Johannesburg oor die algemeen: "... to give things a chance so that they could get to know Bishop Tutu better" (The Star, 15/02/85 : 13). Verskeie Anglikaanse geestelikes was tydens beide verkiesings van mening dat Biskop Tutu deur blanke lidmate verwerp word omdat hulle hom nie werklik ken nie (reverend Geoffrey Davies, die direkteur van die kerk se sending departement). Ander beweer die blankes verwerp Biskop Tutu omdat hulle hul eie gerief bo die waarheid stel (Father Ted Goodyear), EcuNews (Desember 1984 : 5).

Met Aartsbiskop Phillip Russel se uittrede as Aartsbiskop van Kaapstad het hy gesê dat die C.P.S.A. 'n kritieke fase binnegaan. Die volgende tien jaar in Suid-Afrika sou van die uiterste belang wees, gevolglik moes die kerk sy opvolger met verantwoordelikheid kies (Rapport, 24/11/85 : 2). Die Aartsbiskop in

Kaapstad funksioneer as Pastor van die kerk in Suider Afrika. Ander kandidate, naas Biskop Tutu, was almal senior amptenare in die C.P.S.A.

Biskop Swarz van Kimberley is een van die mees senior biskoppe. Biskop Tutu se verkiesing is dus rigtinggewend. Interessant dat die Anglikaanse aartsbiskop bloot pastorale leier van sy kerk is. Sinodes bly steeds verantwoordelik vir leer en beleidsbesluite. Die kieskollege, bestaande uit predikante en gewone lidmate, het met die eerste stemming op Biskop Tutu besluit met 'n twee-derde meerderheid.

Sy verkiesing is verwelkom deur veral die swart geestelikes soos eerwaarde Frank Chikakane, mede-opsteller van die Kairos-dokument en prominente lid van die Black Ecumenical Church Leaders Consultation (B.E.C.L.C.), 'n belangrike drukgroep binne die Engelse kerke. Uit die blanke geledere het mnr. Cecil Lang (voormalige burgemeester van Johannesburg) sy protes aangeteken deur te dreig om te bedank uit die kerk. In Griekwaland-Oos het sowat twaalfduisend swart, wit en bruin lidmate van die diosees hul gedistansieer van kerkleiers wat die A.N.C. steun. Die motivering van die besluit was dat blankes begin afvallig raak het van die kerk weens die "politieke betrokkenheid" (Beeld, 16/04/86 : 2).

Biskop Tutu is ten spyte van uiteenlopende reaksies verkies tot nuwe leier van die C.P.S.A. Hy moet poog om eenvoudige, gesofistikeerde en radikale lidmate tevrede te hou, asook anti-apartheid finansiers van oorsee. Dit blyk 'n onmoontlike, maar tog nodige, taak te wees. Hiervoor het die C.P.S.A. die Biskop 'n mandaat gegee.

2.2 Die Politiese situasie in Suid-Afrika

Biskop Tutu is 'n gefrustreerde swart inwoner van die Republiek van Suid-Afrika. Hy ervaar die apartheidswetgewing intens. Hy sien die nadelige uitwerking daarvan op sy eie mense. Vanuit

hierdie situasie bedryf hy dan ook sy teologie. Ter wille van 'n beter insig in die teoloog Desmond Tutu word sy ervaring in dié verband weergegee.

Tutu sien die swartman se situasie in Suid-Afrika as eensyds gekenmerk deur strukturele verdrukking (Webster, 1982 : 40) en andersyds deur 'n swart reaksie (Webster, 1982 : 89). Sy siening oor die situasie in Suid-Afrika word dus dienooreenkomstig bespreek.

2.2.1 Strukturele verdrukking

Dit bestaan uit twee aspekte, naamlik:

- (a) Wetgewing wat die lewe van die swartman onmenslik maak.
- (b) Die owerhede se onvermoë om positief te reageer op swart protes.

Elke aspek word kortliks behandel.

(a) Wetgewing

Tutu vergelyk die Suid-Afrikaanse konteks met die Nazi-regime in Duitsland. Hy noem dit 'n "wit oligargie" en "baasskap". Die rede hiervoor is die volgende:

- (i) Die groepsgebiedewet, waardeur "... Blacks ... are forced to live in matchbox houses, cannot move freely from place to place, and have to leave their wives and families behind when they want to work in town..." (Webster, 1982 : 31).
- (ii) Hervestigingsbeleid: Tutu sê by herhaling dat hierdie beleid die meeste frustrasie by die swartman veroorsaak. As die owerheid hierdie beleid sou temper, verseker Tutu 'n onmiddellike verandering van swart gevoelens teenoor die blankes (Serfontein, 1982 : 14).

- (iii) Die paswetgewing: Hiervan sê Tutu: "The passes, more than anything else in South Africa, demonstrate that the black person is a second class citizen in the land of his birth (Webster, 1982 : 73).

- (iv) Die swart onderwyswetgewing: Tutu sien 16 Junie 1976 (Soweto) as 'n reaksie teen die swart onderwysbeleid: "Before that fateful day most of us declared that anybody trained in the bantu education system, could be little other than a docile, unthinking conformist. We did not think they were capable of protesting in such a disciplined manner. And yet it was precisely those children, who had been fed on the thin gruel that passed for education, who said in no uncertain terms: 'We have had enough. We are God's children made in his image, and we demand our birthright of an educational system equal to that for children of other racial groups in South Africa'" (Webster, 1982 : 92-93).

- (v) Die tuislandbeleid: Tutu se siening hiervan word opgesom in sy weergawe van kindersang by 'n plakkerskamp te Kruispad: "Matanzima has no money" (Webster, 1982 : 75), dit wil sê: tuislande is nie finansieel lewensvatbaar nie. Die tuislande is ge-fragmenteerde eenhede, wat slegs dertien persent van die totale grondgebied van die Republiek van Suid-Afrika uitmaak. Daarby is hulle sonder infrastruktuur of ekonomiese lewensvatbaarheid. Tuislande kan glad nie bestaan sonder blanke ekonomiese hulp nie, maar moet 23 miljoen swartmense huisves en ekonomiese moontlikhede bied (Serfontein, 1982 : 9).

- (b) Die owerheid se onvermoë om positief te reageer op swart protes

Sedert die begin van hierdie eeu hoor ons al stemme van

protes uit die swart geleedere. "They have gone on delegations overseas; they have waited on governments in South Africa; they have signed petitions; they have staged protest marches; they have appealed for justice and fairness, and for the removal of structural violence. They have protested against low pay and the pass laws, they have participated in puppet impotent bodies set up by the government, in the hope that their willingness to co-operate would demonstrate their earnestness to the government, and thus elicit greater understanding of their plight. It has all, it appears, been in vain" (Webster, 1982 : 40).

2.2.2 Die swart reaksie op die status quo in Suid-Afrika

In die woorde van Tutu: "... blacks have said: 'We give up. We have tried everything peaceful and we have failed'" (Webster, 1982 : 41). Die gevolge hiervan is:

- (a) Dat die swartman hom tuis voel by die beeld van Israel as die slawevolke in Egipte. Sonder hoop, sonder trots, sonder selfwaardering. Daarom ontstaan Swart Bewussyn, met die doelwit: "... to awaken in the black person a sense of his intrinsic value and worth as a child of God, not needing to apologise for this existential condition as a black person ..." (Webster, 1982 : 62).
- (b) 'n Groeiende getal swartmense reageer op hierdie situasie deur hul te oriënteer tot geweldadige verzet as enigste alternatief (Webster, 1982 : 42). Hierteen staan Tutu tot 'n groter vergewingsgesindheid (Webster, 1982 : 31).
- (c) 'n Groot groep wat passiewe verzet toepas met betrekking tot samewerking in streeksrade, tuislandskemas, en ook met nuwe hervormingspogings van die owerheidskant. Tutu staan sterk agter die groep.
- (d) Die groep wat apaties berus en sê: "half a loaf is better than no bread at all ..." (The Star, 02/12/82). Hierdie

groep word deur Tutu opgeroep tot groter betrokkenheid. Hulle moet hul selfrespek terugwin en kan opstaan vir hul godgegewe regte. Swart teologie is dan die swartman in Suid-Afrika se reaksie op die status quo.

Tydens 'n toespraak voor RAUPOLS bespreek Tutu die onderwerp van Swart Teologie. Reeds ter inleiding sê hy, hy het min te sê oor Swart Teologie. Dit is inderdaad eie aan sy hele benadering van Swart Teologie. Hy bedryf dit. Hy filosofer en teoretiseer nie daaroor nie. Tydens genoemde toespraak het Biskop Tutu dan ruim tyd gegee aan voorbeelde in die geskiedenis waar God verdrukke volke bevry het. Hy noem selfs die Voortrekkers en die Afrikaners tydens die depressie en die armblankevraagstuk. Ook hulle, sê hy, het 'n teologie ontwerp waarin God aan hulle kant was, om hulle op te hef en uit te lei uit die Britse "verdrukking".

Net so is Tutu nou besig om 'n teologie te bedryf wat uit sy situasie opkom. Enersyds reageer sy teologie op die onderdrukkende wetgewende strukture en andersyds op die swart ervaring wat daaruit opkom.

2.2.3 Biskop Tutu se reaksie op onderdrukkende wetgewing

Ons kyk eerstens na sy teologiese reaksie op die strukturele verdrukking. Mens kan hierdie reaksie saamvat met een woord: Bevryding. Swart Teologie is vir hom niks anders as bevrydings-teologie nie (Tutu, 1979 : 163). Tutu sê die Swart Teologie is in die eerste plek gerig op die sosio-politieke bevryding van die swartman. "Oppressed peoples must hear that according to the Bible, this God is always on the side of the down trodden. He is ... on their sides not because they are more virtuous and better than their oppressors, but solely and simply because they are oppressed, he is that kind of God" (Tutu, 1979 : 155).

Wat sal die mikpunt van hierdie bevryding wees? Tutu antwoord self op hierdie vraag en sê: "Gods rule is to be acknowledged in

all spheres, personal and corporate. There should be no dichotomy at all. A Christian concern is that this lovely country can become what God intended it to be ... a land where all people will be able to live harmoniously together" (R.D.M., 23/03/85). Dit gaan dus om die "harmoniously together". Die herstel van die paradystoestand, of die realisering van die voorspellings van Jesaja 11 : 4-9. Anders gestel: "Sjalom." In De Gruchy en Villa Vicencio se werk (1983 : 39) noem Tutu dit ook pertinent sjalom. Sjalom is die einddoel van bevryding.

WATTER MODUS OPERANDI BEVEEL DIE SWART TEOLOGIE AAN IN SY BEREIKING VAN DIE SJALOM? "If certain laws are not in line with the imperatives of the Gospel then the Christian must agitate for their repeal by all peacefull means" (Webster, 1982 : 34). Die volgende word hiermee bedoel:

- (a) Samewerking met ander godsdienste soos Hinduïsme. Die Heilige Gees kan ook werk deur nie-Christelike gelowe. Tutu sê: "He (God) is surely no less glorified because Mahatma Ghandi was a Hindu and not a Christian. His Spirit blows where it lusteth..." (Tutu, 1977 : 12).
- (b) Dialoog:
 - (i) Met wit gelowiges: Tutu maak geen geheim daarvan dat hy oop is vir dialoog met wit gelowiges nie (De Grunchy, 1982 : 160). Hy bepleit 'n saambring van Christene om - soos dr. Frans O'Brian Geldenhuys dit stel - te begin praat oor die dinge wat ons skei. In hierdie openheid verskil Tutu van Cone se stelling dat slegs verdruktes 'n ware Koinonia kan vorm (Tutu, 1980 : 74).
 - (ii) In the Natal Witness (18/07/83) sê Tutu die enigste oplossing vir die aanslae van die A.N.C. is gesprek. Hy is self bereid om as tussenganger op te tree.

- (iii) Met die S.A. owerhede: Ten spyte van die negatiewe resultate hou Tutu vol dat sulke onderhandelings 'n oplossing kan inhou (Post, 14/02/80 : 8).

- (c) Protesoptogte soos in Mei 1980 (Beeld, 09/05/80).

- (d) Deur versoening te bewerk tussen mense in Suid-Afrika:
 - (i) Tussen sogenaamde vredesvegters. Veral tussen die A.N.C. en P.A.C., die U.D.F. en A.Z.A.P.O. maar ook tussen Biskop Tutu en Kaptein G. Buthelezi (Beeld, 16/02/80 : 4).

 - (ii) Tussen blank en nie-blank. Deur wedersydse begrip en vergewingsgesindheid te bevorder.

- (e) Aktiewe bevryding:
 - (i) Van die swartman: Tutu gaan so ver om te sê dat vrede en geluk in Suid-Afrika afhanklik is van die swartman se verkryging van vrye burgerskap (The Star, 24/11/78 : 3).

 - (ii) Ook van die witman. Die blanke moet ook bevry word van sy eie vrees vir swart oorheersing.

- (f) Geweld word deur Tutu afgewys as instrument in die Swart Bevryding. Tog maan hy dat daar dan wel sekere nie-geweld-dadige paaië moet oopbly waarlangs Swart Bevryders hul doel kan bereik. Hy stel dit ook baie duidelik dat die kerk nie passivisties is nie. Na die bomontploffing in Durban in Maart 1984 veroordeel Tutu weer geweld, maar tog toon hy baie begrip vir die A.N.C. Na die bomontploffing in die Carlton-sentrum (Augustus 1983) verwerp hy weereens geweld as uitweg.

- (g) Die kerk is natuurlik primêr die instrument van die Swart Teologie tot Swart Bevryding. Die kerk moet as sout van

die aarde die hoop vir die hoopverlorenes wees, deur die krag van God: "We have no option. We are servants of the God who reigns and cares" (Webster, 1982 : 31). En hoe doen die kerk dit? Deur "Lifestyle witnessing" (Webster, 1982 : 31). Kerklidmate moet deur hul leefwyse bevrydend tot die swartman nader.

2.2.4 Biskop Tutu se teologiese reaksie op swart ervaring : Swart Bewussyn

Tutu se reaksie op swart ervaring is Swart Bewussyn. In die Rand Daily Mail (17/10/84) vertel Tutu van sy ideale toe hy in 1975 na Suid-Afrika teruggekeer het: "... to tell blacks that God loved them, that they were of infinite value in His sight and that they should ... take a proper pride in their blackness and assert their personhood as blacks ...". In The Star (22/04/82) reageer hy as volg: Hy praat van die blanke se siening van die swartman se denkvermoëns as "... our congenial lack of alacrity in our ponderous thought processes." Teen hierdie neerhalende benadering teenoor die swartman reageer hy dan teologies deur te sê: "Thank God I'm black" (The Daily News, 21/03/84).

Vir Tutu is dit net so 'n belangrike aspek van Swart Teologie om die swartman bewus te maak van sy eie waarde as mens. Gevolglik is Swart Teologie ook opgeneem in die Swart Bewussynbewegings. Daarom sê Tutu (1979 : 163): "It (Black Theology) has become part of the black consciousness movement, which is concerned with the evangelical aim of awakening in blacks a sense of their intrinsic worth as children of God". Die swartman moet weet hy hoef nie verskoning te maak vir sy swart eksistensie nie, hy moet eerder God dank dat hy swart is (Webster, 1982 : 62). So word Tutu se Swart Teologie deel van die Swart Bewussynbewegings in Suid-Afrika. Hierdie bewegings met hulle Amerikaanse oorsprong is instrumente om die swartman te bevry uit die kettings van minderwaardigheid (Esterhuize, 1977 : 367).

In Suid-Afrika was S.A.S.O. (South African Student Organisation) die duidelikste verteenwoordiger van Swart Bewussyn. Die organisasie was eksklusief swart en het hom beywer vir Swart Bewussyn. Van S.A.S.O. kry ons die volgende karaktertrekke van Swart Bewussyn: Dit is 'n lewenswyse wat alle sisteme verwerp wat die swartman 'n vreemdeling sonder menseregte maak in sy vaderland. Verder beywer Swart Bewussyn hom vir die opbou van 'n eie swart waardesisteem. Dit is veral ingestel op die bewuswording van groepsmag in die ekonomie en politiek, maar die beweging raak alle sektore van die samelewing. Dit is ook die gemeenskaplike ervaring van verdrukking deur alle swart volke in die land (Esterhuize, 1977 : 367).

2.3 Afrika Nasionalisme word Bybels gefundeer

Biskop Tutu sê dat Swart Teologie in Suid-Afrika ook geïnisieer is "... by the knowledge that so much of Africa had thrown off the shackles of colonialism" (1979 : 163). I.J. Mosala and B. Tlhagale ((Ed.) 1986 : 97) sê: "In order to comprehend the role of African religions in society it is vital to understand the role of culture within these two precapitalist social formations". In dié verband verwys hy dan na die Kommunale en Feudale stelsels wat in Afrika aan die orde van die dag was voor Kolonialisasie. Hy beweer dat dit juis die skerp kontras tussen hierdie tradisionele stelsels en kapitalisme was wat die swartman in Afrika geradikaliseer het en tot verset aangespoor het. Die swart teoloog kan dus in Suid-Afrika nie anders as om van hierdie vroeëre sosiale stelsels kennis te neem nie. Reeds hierin lê die wortels van verset teen Kolonialisasie (en Kapitalisme) in Afrika.

Beide hierdie vroeëre sosiale stelsels was ook teologies begrond. In die primitiewe kommuniale stelsel was die mens totaal afhanklik van die natuurkragte en 'n kultuur-ideologiese manipulasie van die kragte het ontstaan. In die feudale stelsel is die hoofman in 'n beheerposisie geplaas as gevolg van die sanksionering van die voorvadergeeste (Mosala, I.J. en Tlhagale, B. (Ed.) 1986 : 96).

J.B. Ngubane (Mosala, I.J. en Tlhagale, B. (Ed.) 1986 : 71) beweer dat 'n belangrike motief vir die bestaan van Afrika onafhanklike kerke die behoefte aan vryheid van die koloniale kerke was. Hy beskou Swart Teologie en Afrika Teologie as onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Eersgenoemde as die horisontale en laasgenoemde as die vertikale komponent van 'n inheemse Afrika religie.

Daar word vervolgens van nader 'n studie gemaak van hierdie inheemse Afrika weergawe van Swart Teologie. Die volgende aspekte word behandel: die begin, die voorkoms in die vyftiger jare, internasionale invloede, die rol van kerkleiers in die vyftiger jare, die rol van onafhanklike kerke, swart kerkleiers in die sestiger jare, inspuiting vanuit die Amerikaanse model en die strukturering in Suid-Afrika van hierdie inheemse teologie.

2.3.1 Begin Jare

Bosch (Wilmore, G.S. and J.H. Cone, 1979 : 220) sê dat Swart Teologie ongeveer 280 jaar gelede reeds in Afrika ontstaan het. Dit was by die mond van die Kongo rivier in die huidige Angola. Daar het 'n Kongolese meisie, Kimpa Vita, met die doopnaam Beatrice, begin profeteer, nadat die heilige Antonius na bewering van haar besit geneem het. Sy het al haar besittings verkoop en 'n protesveldtog teen die Rooms Katolieke Kerk geloods. Haar volgende mag nie vas, kruise of beelde van die gekruisigde Christus besit, of die Ave Maria sing nie. Sy leer dat Christus as 'n swartman in Sao Salvador verskyn het, en dat Sy dissipels ook almal swart was. Hy het Hom uitsluitlik by die verdrukke swartman geskaar. Haar Christus sou die ou Kongolese Ryk herstel en 'n paradys op aarde stig. Sy is in 1706 ter dood veroordeel. Met haar interpretasie van die Bybel word hierdie jong "Joan of Arc" die eerste bekende swart teologiese reaksie teen blanke kolonialisme.

2.3.2 Die Vyftiger Jare

Hierdie "skrifgebruik" in diens van swart bevryding lê al lank

smeulend in die hart van Afrika. Teen die vyftiger jare sou dit vir die eerste keer sigbaar word, alhoewel die meeste kerke in hierdie tyd nog pro-kolonialisties was. In Suid-Afrika spreek die Anglikaanse Aartsbiskop van Kaapstad, Geoffrey Clayton, hom in 1948 uit ten gunste van swart mynwerkers-unies. Die kerklike stemme vir swart bevryding was meestal blank, met hier en daar 'n sterk swart eksponent. Voorbeelde van laasgenoemde was professor Z.K. Mattheus, wat met sy ballingskap uit Suid-Afrika by die A.N.C. aansluit. Dan was daar Aibert Luthuli wat in 1952 gesê het: "The road to freedom is via the Cross" (Hastings, A., 1979 : 28), en James Calata wat in 1950 gesê het Christus is "the champion of freedom".

Stelstematig sou meer leiers vir hierdie Swart Teologie in Afrika gekweek word aan "liberale" inrigtings soos Fort Hare en Adams College.

2.3.3 Internasionale Invloede

Namate die internasionale invloede sterker word op Afrika se intellektuele elite, het leiers ontwikkel wat bereid was om die bevrydingspad openlik sonder die teologie te loop. Voorbeelde hiervan is Mandela en Tambo wat geglo het dat die kerk hulle in die steek gelaat het. In Suid-Afrika word die A.N.C. se "freedom charter" in 1955 opgestel onder leiding van Luthuli, as alternatief vir apartheid. Luthuli was ook die persoon wat in 1952 hewig teen die kerke uitgevaar het wat die status quo sou verdedig. In die proses keur hy die brand van Kerkgeboue in Oos-Londen goed, al sou die kerke net simbole wees van 'n versteurde etiek, 'n paternalisme. Die stryd sou in Suid-Afrika so voortgesit word - sonder 'n teologiese ondersteuning. Die A.N.C. en P.A.C. sou hierin leiding neem. Nadat die regering hierdie bewegings egter van alle spreekkanale ontsê het, het die kerke weer die platvorms voorsien vir die bevrydingsboodskap in die persone van Allan Boesak (N.G.S.K.), Robert Sobukwe (Metodiste lekeprediker), Barney Pityana, die bekende Swart Bewussyn leier ('n geordende priester) en baie ander priesters wat in die U.D.F. sou leiding gee, byvoorbeeld Rev. Frank Chikane, Mcebise en Zundu.

2.3.4 Die laat vyftiger jare: Die Kerkleiers in Afrika begin polities betrokke raak

Teen 1957 was Afrika deurweef met 'n "teologiese" motivering tot die bevrydingstryd - in so 'n mate dat Kwame Nkrumah, Ghana tot onafhanklikheid kon lei met die slagspreuk: "Seek ye first the political kingdom!" In Uganda kom Biskop Reuben Spartas (protestants) na vore om die Baganda volk te lei nadat die goewerneur Cohen hul leier Kabaka Mutesa verban het. Die Rooms Katolieke sou later die Demokratiese Party as opposisie stig. Teen die middel van die vyftiger jare lei Nkrumah 'n aantal onafhanklike state tot eenheid met die "All Africa peoples conference", te Accra. Hy het een doel voor oë: "To tell the colonial nations your time is past, Africa must be free" (Hastings, 1979 : 94).

Meeste kerkleiers is nog blank en gematig. Individuele leiers skaar hulle egter wel by die Swart Teologiese fundering vir die stryd om vryheid, byvoorbeeld Trevor Huddleston, Ambrose Reeves en Michael Scott. Laasgenoemde sou 'n simpatieke oor by Brittanje en Frankryk soek vir die swart bevryding. Na aanleiding van hierdie lande se ondervinding in Asië sou hulle ook oop wees vir oortuiging in dié rigting. In 1952 vra Eduards Mondlane uit Amerika wat Christus sou sê van verdrukking. Hy soek 'n optrede vir die Christelike Kerke. In 1953 skryf die Tanganyika Biskoppe onder leiding van Biskop Blomjous 'n pastorale brief: "Africans and the Christian way of life." Daarmee gee hulle hulle siening van 'n Christelike politiek en ekonomie (Hastings, 1979 : 104).

2.3.5 Die onafhanklike kerke

Die hele atmosfeer van dekolonialisasie was ideale teelaarde vir die onafhanklike kerke. Met al die Afrika nasionalisme in die lug kon dit nie anders dat die onafhanklike kerke bloei nie. In 1948 was daar slegs 300 in Suid-Afrika. Teen 1960 het hulle gegroei tot 2 200. So het die Etiopiese tipe kerke in Noord-Rhodesië gegroei. 'n Voorbeeld hiervan is die Kerk van Alice Lenshina wat drie strome verenig het: Die Presbiteriaanse Sending, Heksery en Toordokters, en swart politieke frustrasies (Hastings, 1979 : 125).

Hierdie onafhanklike kerke was nie soseer gerig op swart bevryding (polities) as op Swart Bewussyn nie. Eerder moet gepraat word van 'n Afrika Bewussyn, of 'n herlewing van die inheemse-tradisionele. Op eie bodem het ons die Lekganyane-legende. Onder leiding van Edward Lekganyane het hierdie Sioniste-groep in 1960 gegroei tot 200 000 lede. Die "Ama-Nazaretha-kerk" van Isaiah Shembe was self ook piëtisties en polities onbetrokke (Hastings, 1979 : 75,266).

Die onafhanklike kerke het 'n sterk politiese implikasie gehad. Die armste man het nou gelcentheid om te behoort aan 'n gerespekteerde eie organisasie. Tog was hulle prakties nie betrokke in die politiek nie. Redes hiervoor is dat geen buitelandse finansies voorgeskryf is nie; die groep toon 'n sterk piëtistiese wêreldmyding wat politieke deelname verbied; en hul het nie filosofies-sosiologiese agtergrond soos die sendende kerke nie. Hulle is dikwels meer stamgerig. Hastings praat van 'n "Village Christianity". 'n Goeie voorbeeld hiervan is Hezekia Ndlovu wat op die berg Hlonga in die Msinga distrik in 1962 sy eie sekte begin het, onder mense wat lank reeds onsuksesvolle kontak met Lutherse Kerke gehad het (Hastings, 1979 : 273). Job Chiliza van die "African Gospel Church" is 'n mooi voorbeeld van hierdie onafhanklike kerke se beperkte politieke betrokkenheid. Hy gebruik Johannes 17 : 21 en spreek die wens uit dat almal in Suid-Afrika uiteindelik 'n eenheid sal wees - as vervulling van Johannes 17 : 21 (Hastings, 1979 : 124).

Die rede waarom so 'n relatief apatiese (polities gesproke) groep soos die A.O.K. wel in hierdie klimaat van politieke vrywording in Afrika, kon uitbrei, is geleë in die hoë geestelike piëteit wat hulle verteenwoordig. Gebed word weer beklemtoon. Die kerk is betrokke by die nood van die mens (siekte byvoorbeeld). Terwyl die mens in Afrika se kerk nou polities begin betrokke raak en sy piëtistiese behoefte aan 'n innerlike gebedslewe en sy behoefte aan noodversorging afgeskeep raak, voorsien die onafhanklike kerke weer in hierdie behoefte en groei dienooreenkomstig.

2.3.6 Die Sestiger Jare

In die vroeë sestigs was die kerkhiërargie in die onafhanklike lande oorwegend swart, en op goeie voet met die nuwe regerings. Veral as die regerings pro-Christelik was. In die suide, waar blanke verset sterker was, het die gevestigde kerke 'n krisis beleef. Hulle lidmate was beide blank en swart en beide groepe het uiteenlopende belange gehad. Hul jong lidmate word politieke rebelle, en -leiers. Voorbeelde is Joshua Nkoma, 'n Metodiste prediker, Chikerema en Mugabe, albei Katolieke, en twee Presbiteriane, Hastings Banda en Kenneth Kaunda. Hierdie persone het eers hul kerke sterk gesteun, maar gaandeweg hul bande verslap, namate hulle agtergekom het dat hul kerke kolonialisme steun. Namate hierdie kerke se hiërargie self swart word, toon hulle meer solidariteit met die swart bevryding. Ons sien dit byvoorbeeld in Rhodesië as Biskop Abel Muzorewa die gedepor-teerde Biskop Dodge in 1965 opvolg (Hastings, 1979 : 142).

In Suid-Afrika is die swart verset nog meestal deur blankes verkondig in kerklike kringe. Die situasie sou eers verander namate die kerkstrukture meer swart leiers in die sewentigs opneem. Voorbeelde van blankes wat Afrika Swart Teologie bevorder is: Biskop Ambrose Reeves wat sover gaan om ook met Marxistiese juriste en progressiewe ekonome te praat oor praktiese sake soos massa optogte en busboikotte. Hy word in 1961 gedepor-teer.

Selfs in die Afrikaanse Kerke het 'n stem hier en daar in die "wildernis" geroep. Dr. B.B. Keet van Stellenbosch wat in 1953 gesê het daar is net een apartheid en dit is die afskeiding weg van die sonde (Hastings, 1979 : 145). Saam met professor Albert Geyser publiseer hy die werk "Delayed action". Sharpeville het baie momentum aan hierdie beweging gegee, veral na die stigting van die Christelike Instituut van Dr. Beyers Naudé. Toe Dr. Naudé sy gemeente in Aasvoëlkop groet was sy boodskap uit Handeling 5 : 25. Hy maan hulle om wakker te word voor dit te laat is. Hy vra dat hulle die Christelike hand van broederskap moet uitsteek na almal wat hul hand na die blankes uitreik. Tecu

1965 sou die effek van die tweede Vatikaanse Konsilie ook die Roomse Katolieke Kerk in Suid-Afrika motiveer om meer betrokke te raak by die swart stryd.

Die stemme het oor die algemeen egter min effek op die blanke Christene in Suid-Afrika gehad. In 1964 sou nog 'n kongregasionalistiese predikant van Florida (Johannesburg) kerkdienste moes staak in die blanke woonbuurt vir nie-blanke huisbedienendes. Dit sou kwansuis die buurt se eiendoms waarde verlaag.

Van kerklike kant kry hierdie enkele blanke geestelikes ook nie veel steun nie. Byvoorbeeld die Anglikaanse kerk verleen wel steun aan die gedeporteerde biskoppe uit Suidwes-Afrika, maar die Grahamstadse bisdom, kies Bill Burnette bo Biskop Tutu as biskop. Die enigste swart Anglikaanse leier op hierdie stadium was Biskop Alfeus Zulu. Die swart geleedere beskou hom as 'n wit pion. Eers met Biskop Tutu se verkiesing as "dean" van Johannesburg in 1975, sou die bordjies verhang word.

2.3.7 Die Amerikaanse Model van Swart Teologie dien as inspuiting vir Afrika Swart Teologie

Teen die einde van die jare sestig en begin sewentigs begin die swart geleedere in Suid-Afrika teologies te reageer. Die S.A.R.K. formuleer sy "Message to the people". Die term Swart Teologie begin nou eers in gebruik kom. Tutu erken self dat hierdie skielike inspuiting in die vroeë sewentigs uit Noord Amerika kom.

Dit het begin met Basil Moore se terugkoms uit die Verenigde State van Amerika in Maart 1971. Hy het 'n konferensie in Roodepoort toegesprek onder die vlag van die University Christian Movement (U.C.M.). Hiertydens is bandopnames van Cone se boek "Black Theology of Liberation" bekend gestel. Swart Teologie moes nou bewys dat swart bevryding nie net in ooreenstemming met die Evangelie is nie - dit is die Evangelie. Na Moore se konferensie in

Roodepoort is verskeie ander Swart Teologie konferensies in Suid-Afrika gehou: Pietermaritzburg (1971), Johannesburg (1971), Hammanskraal (1971), Hammanskraal (1972), Mapumulo (1972), Pietermaritzburg (1974) en die omstrede Black Renaissance Convention van Hammanskraal op Geloftenaweek, 1974.

Die suiwer Amerikaanse model van Cone, wat deur Moore ingevoer is, het veral die veelrassige U.C.M. as voertuig gebruik. Die veelrassigheid van hierdie organisasie was egter nie goeie teelaarde vir Cone se eksklusiewe Swart Teologie nie. Uiteindelik sou hierdie teologie uitsluitlik deur die South African Student Organisation (S.A.S.O.), 'n eksklusiewe swart studente organisasie wat deur middel van die U.C.M. in 1968 ontstaan het, verteenwoordig word. Vir S.A.S.O. is Swart Teologie niks anders as Swart Bewussyn nie. Hierdie groep maak 'n radikale skeiding tussen Swart Teologie (meer antroposentries en Amerikaans) en Afrika Teologie (meer etrosentries en konsentreer meer op inheemswording). Die agtergrond van 'n eie inheemse stryd in Afrika word ook nie deur die groep erken nie. Vir hulle is dit nie so belangrik dat hul teologie uit Afrika kom nie. Openlik erken hulle die steun aan Westerse teoloë soos Jurgen Moltnann en Paul Tillich.

'n Eksponent van hierdie rigting, Manas Buthelezi sê: "To be theologically honest one need not reconstruct first the situation in which our grandfathers lived" (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 224). Vir Buthelezi is Afrika Teologie veels te naby aan die Suid-Afrikaanse regering se idee van etniese skeiding. Bosch (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 225) noem 'n verdere rede tot kritiek teen die verbinding Afrika-Teologie. Dit is deel van die oorromantisering van westerse sendelinge wat probeer ontvlug aan 'n religieuse chaos in Europa deur 'n nuwe idilliese sprokieswêreld in Afrika te rekonstrueer.

Hierdie groep van swart teoloë soek dus nie wortels in Afrika nie. Die hele ontwikkeling van 'n eie geskiedenis van Swart Teologie in

Afrika word eenvoudig gestoomroller in hul opwinding oor die "nuwe" ontdekking van Cone se teologie. Die oopheid van Suid-Afrikaanse teoloë vir hierdie gedagte moet egter toegeskryf word aan hierdie geleidelike ontplooiing van 'n eie Afrikaanse Swart Teologie.

Bogenoemde radikale vorm van Swart Teologie is egter nie die enigste model van Swart Teologie in Suid-Afrika nie. Bosch (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 225-229) identifiseer nog vier strome van Swart Teologie in Suid-Afrika. Hulle word van bogenoemde onderskei omdat hulle meer inheems aan Afrika probeer wees. Tutu sou ook eerder onder hierdie kategorie val.

2.3.8 Strukturering van die inheemse Afrikaanse Swart Teologie in Suid-Afrika

(a) Idamasa (Interdenominational African Ministers Association of South Africa)

Die eerste poging om swart teoloë te verenig in Suid-Afrika is waarskynlik I.D.A.M.S.A., wat in 1915 in die Transvaal gestig is, en in 1946 nasionale status gekry het. Hier by I.D.A.M.S.A. kry ons die eerste poging om 'n teologiese swart solidariteit te stig, wat die westerse idee van denominasionele skeiding transendeer. Baie swart leiers sien hierdie ook as 'n reaksie teen die westerse idee van "divide and rule" (De Vruchy, 1979 : 50). Hierdie vereniging van swart Christene was ook die basis vir 'n sterker wordende Afrika Nasionalisme.

(b) Rosettenville

Die Kerkkonferensie in 1949 te Rosettenville is die eerste kerklike reaksie in Suid-Afrika nadat die Nasionale Party bewind aanvaar het, en apartheid in die strukture opgeneem is. Hierdie reaksie was, helaas, nog baie paternalisties, onder leiding van die Engelse Kerke, maar dit was steeds 'n hoorbare verset van die kerk se kant teen apartheid.

Albert Luthuli het as spreker opgetree. Belangrike standpunte wat by die byeenkoms te Rosettenville ingeneem is behels onder andere gelyke skoolopleiding vir alle mense; dat ontwikkeling en vooruitgang nuwe verantwoordelikhede bring waarin almal moet deel, "eendrag" is belangriker as "aparteheid", burgerskap behels deelname in regering; en dat elke mens die geleentheid tot volwaardige ontwikkeling gegun moet word.

(c) Die Christian Council (C.C.)

Die C.C. het voor die sestiger jare 'n belangrike rol gespeel om kerke en sendingorgane in Suid-Afrika saam te bring rondom die politieke vrae in die land. Hulle sou verskeie konferensies iniseer. Teen 1960 het dit egter verval in 'n onbekende organisasie sonder veel steun. Die Christelike Instituut (C.I.) het baie van sy funksies oorgeneem. Na Cottesloe het Rev. Basil Brown die organisasie weer herstel tot waar dit in 1968 as die S.A.R.K. begin funksioneer het.

(d) Die Christelike Instituut (C.I.)

Die Christelike Instituut is in 1963 gestig onder leiding van Dr. Beyers Naudé. Hy stel die doelstellings vir die C.I. uit met die volgende vraag: "Could Christians in S.A., irrespective of confession or race, transcend apartheid and find each other in the service of justice and reconciliation in the name of Christ?" (De Gruchy, 1979 : 104). Die aanleidende motivering tot die C.I. was die Sharpeville opstande, en die bespreking daarvan deur die lidkerke van die Wêreld Raad van Kerke te Cottesloe.

Die strewe van die beweging is om steun te bied aan Christene in Suid-Afrika wat die saak van die swartman sou bevorder. Verder het dit 'n nouer band tussen die onafhanklike swart kerke gebind. Deur fondse uit Duitsland en Nederland kon die C.I. die African Ministers Independent Church Association (A.I.C.A.) stig. Deur A.I.C.A. sou die

onafhanklike kerke in so 'n mate vir die saak van die ekumene beïnvloed word dat van hulle selfs later bande met die S.A.R.K. aangeknoop het. Die C.I. het ook studieprojekte oor die Christen in die apartheidsbestel gepubliseer (Sprocas I). Dit is later deur Sprocas II opgevolg wat meer op daadwerklike aksie ingestel was.

In 1975 is die C.I. as 'n "geaffekteerde organisasie" verklaar. Teen die tyd van die Soweto onluste in 1976 was die C.I. reeds baie betrokke by die stimulering van swart inisiatiewe in Suid-Afrika. Dit het aan swart leiers beskerming gebied, beweerde onreëlmatighede aan die kant van die polisie bekend gemaak en protes aangeteken teen die dood van Steve Biko. In 1977 is die C.I. as onwettig verklaar. Sy publikasies is verbied en sy stigter (dr. Naudé) is ingeperk.

Peter Walshe (De Gruchy, 1979 : 112) beskou die C.I. as die baarmoeder vir swart inisiatiewe in 'n tyd toe ander swart verset deur wetgewing belet was.

Die C.I. het egter 'n paar nadele gehad, wat verhoed dat dit met skoon bona fides kon aanspraak maak op 'n suiwer Afrikaanse inisiatief: Dit was te afhanklik van oorsese finansiering. Verder het die C.I. te burokraties geword. Nooit kan gesê word dit was 'n beweging eie aan die Suid-Afrikaanse swartmense nie. Min swartmense was betrokke in sy programme. Ook moet erken word dat die C.I. bloot 'n versinnebeelding van een mens was: sy leier Beyers Naudé. Ander organisasies om Swart Teologie in Afrika te inisieer en te struktureer sou van die W.R.K. kom. Hieraan word in 'n volgende afdeling aandag gegee.

2.3.9 Gevolgtrekking

Die Renaissance van Swart Afrika en die gebruik daarin van die Christelike Teologie, kan nie anders as om 'n effek op iemand soos

Tutu te hê nie. Veral dan omdat hy sterk aanspraak maak daarop dat sy teologie deel van Afrika is. Die invloed is egter min in relasie tot die volgende faktore wat genoem sal word wat meer dominant sou wees in die Suid-Afrikaanse Swart Teologie. Op sy eie stoom kan hierdie inheemse Suid-Afrikaanse poging net nie die mas opkom nie. Invloede van Amerika, Afrika Teologie en Westerse teoloë was nodig om die Afrika Renaissance teologiese dryfkrag te gee. 'n Moontlike rede hiervoor was 'n gebrek aan swart leiers en die Engelse kerke se halfhartige steun, wat eintlik niks anders as "rural window dressing" (Hastings, 1979 : 208) was nie.

2.4 Invloed van Afrika Teologie op Tutu se Swart Teologie

Tutu beweer dat die blanke sendelinge die swartman oortuig het dat hy God se stiefkind is, en dat sy Afrika religie totaal verdorwe is, en tot niks goeds instaat is nie (Tutu, 1972 : 42). Dit het die swartman se moraal gebreek. Hy het begin glo dat alles wat sy eie is, minderwaardig is. Om die swartman hiervan te bevry wil Tutu weer die tradisionele Afrika religie in ere herstel. Hy doen dit deur middel van Afrika Teologie.

Wat is Afrika Teologie?

Tutu stel dit so: "African Theology can be said to be basically an attempt to indigenize the Gospel in terms of African thought, imagery, cultural forms, the general situation and the needs of Africans" (Meiring, 1976 : 87). Afrika Teologie wil dus ook die tradisionele Afrika religie gebruik om die Evangelie meer inheems te maak. Dit word veral in die sin van 'n aanknopingspunt gebruik. As Tutu Afrika Teologie bedryf doen hy dan ook dieselfde. Hy lê klem op die Afrika religie en lewens- en wêreldbeskouing se ooreenkoms met veral die Ou Testamentiese leefwêreld. So gebruik hy dan Afrika Teologie om die swartman te bevry van sy gevoel van minderwaardigheid en sy slawementaliteit.

Hy doen dit deur die volgende ooreenkomste tussen Afrika se religie en dié van Israel aan te dui:

- (i) Vir die Israeliet en die Afrikaan is God die Almagtige, Heilige, Transendente Skepper van alles.
- (ii) God is vir beide die onveroorsoakde self eksistensie.
- (iii) Vir beide is die dood nie 'n finale einde nie.
- (iv) Die afgestorwe voorvaders is bloot net in 'n ander dimensie van die voortgaande geslagslinie.
- (v) Beide lê groot klem op die kommuniale persoonlikheid (in teenstelling met die Westerse individualisme).
- (vi) 'n Man se naam dra by albei groot gewig. Daarvoor is poligamie 'n goeie versekering. "Is the glory and purpose of women not to bear children?" (Tutu, 1972 : 45).
- (vii) Die hoofman se adviesraad is vir albei onontbeerlik in die welwese van die gemeenskap.
- (viii) Lyke is vir beide onrein. Boesak (1984 : 36) noem 'n verdere element van ooreenkoms: Die swartman se gods-begrip waarin God die individu se bevryder uit fisiese nood is. Dieselfde godsbegrip kom in Afrika en onder die Amerikaanse Neger voor. As die blankes nou 'n God aanbied wat nie in hierdie verwysingsraam pas nie, word die godsbegrip van die blanke aangepas, totdat dit uiteindelik pas in die verwysingsraamwerk. Sundkler (1961 : 277) meen dat dieselfde godsbegrip ook funksioneer by 'n onafhanklike kerkleier soos Isaiah Shembe.

Tutu sê dat Afrika Teologie op sigself egter nie genoegsaam is nie.

In 'n ongepubliseerde skrywe van hom "Whither African Theology?" praat Tutu van die religieuse skisofrenie wat die Afrikaan ervaar het. Deels moes hy: "... pay lip service to Christianity as understood, expressed and preached by the white man. But with

an ever greater part of himself, a part he has been ashamed to acknowledge openly and which he has struggled to repress, he has felt that his Africanness has been violated. The white man's largely cerebral religion was hardly touching the depths of his African soul, he was given answers, and often splendid answers to questions he had not asked" (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 484). Afrika Teologie het gehelp om hierdie skisofrenie te verlig. Dit het egter nie daarin geslaag om probleme in sy situasie (verdrukking, siekte, armoede, ekonomie en ontwikkeling) op te los nie. Hier moet die Swart Teologie die Afrika Teologie nou aanvul. Swart Teologie is 'n situasie spesialisasie op Afrika Teologie. Binne die Suid-Afrikaanse situasie beoefen Tutu dan Swart Teologie van bevryding. Mbiti beoefen ook Afrika Teologie maar hy kan nou meer konsentreer op die kulturele opheffing van hul mense. Bevryding hoef (na aanleiding van die situasie) nie meer prioriteit te kry nie. Gevolglik sê Tutu (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 490): "I content that Black Theology is like the inner and smaller circle in a series of concentric circles". Alle Swart Teologie is dus vir Tutu Afrika Teologie. Swart Teologie is die effek van die Amerikaanse invloed op Afrika Teologie.

'n Ander swart teoloog wat hierdie siening met Tutu deel is Motlabi in sy inleiding tot "Essays to Black Theology". Bosch (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 229) maak dan die opmerking dat hoe meer landelik die swarte in Suid-Afrika is, hoe meer sal sy Swart Teologie 'n Afrika Teologie wees. Hoe meer stedelik - hoe meer kontak met die Europese beskawing - hoe meer sal sy Swart Teologie op die model van Cone gebou wees. Daar is dus 'n interaksie gebaseer op sosiologiese en kulturele faktore.

Tot nou toe is reeds twee van die Suid-Afrikaanse modelle in die Swart Teologie, wat Bosch aangedui het, bespreek, naamlik die radikale model van Buthelezi, en Tutu se model van interafhanklikheid tussen Swart Teologie en Afrika Teologie.

Ter wille van volledigheid word Bosch (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 225v) se ander kategorieë van swart teoloë ook genoem.

Een is dié van Douglas Makhathini van die Lutherse inrigting te Mapumulo, Zululand. Hy is 'n eksponent van 'n stroom van Swart Teologie waarin Afrika Teologie 'n inheemswording van die Evangelie behels. Die tradisionele sendelinge het dit ook so gesien. Hiervolgens kom die tradisionele kultuurelemente van Afrika weer tot hulle reg. Dit beteken egter nie 'n hergebruik van ou gebalsemde, onbruikbare tradisies uit die verlede nie. Laasgenoemde lei tot 'n "Zombi"-christendom. Vir die groep beteken Swart Teologie eerder die gebruik van die filosofie en denkrigtings wat oop is vir die swartman. Hier is min belang by die Westerse denkpatrone. Cone se Swart Teologie wat swaar op Westerse skole rus, gaan dus moeilik af by dié groep.

'n Verdere stroom word verteenwoordig deur Mokgethi Motlabi (voormalige direkteur van die U.C.M. se program vir Swart Teologie), Steve Biko (voormalige president van S.A.S.O.), en Rev. Solomon Lediga (voormalige mede-direkteur van die Departement van Studies en Kommunikasie van die S.A.R.K., en later direkteur van I.D.A.M.S.A.). Volgens hulle het die Christendom niks nuuts te sê vir die man van Afrika nie. Afrika ken God al van voor die witman se koms na Afrika. Vir Afrika was Hy nog altyd Modimo of Umvelinqangi. Die Westerse teoloog het die swartman se kommunikasie met hierdie God versteur. Die Swart Teologie moet dit weer herstel deur die Westerse stutte te verwyder, sodat tradisionele Afrika Teologie weer gehoor kan word.

Laastens word die siening genoem dat Swart Teologie 'n nuwe vorm van die vroeëre onafhanklike kerke is. Hiervolgens is dit deel van die Afrika Renaissance. Eksponente hiervan is Victor Mayatula ('n jeug leraar in die Bantu Bethlehem Apostolic Church of S.A.), wat sê dat die swart teoloog en die onafhanklike kerke albei bevryding soek. Reeds onder afdeling 2.3 van hierdie hoofstuk is aangedui

dat hierdie stroom ook sy merk op Tutu gelaat het. Miskien meer as op baie ander gerekende swart teoloë.

Swart Teologie is dus vir Tutu self niks anders as Afrika Teologie nie. 'n Situasië spesialiteit van Afrika Teologie. The Journal of Theology for South-Africa, (49 : 60) sê gevolglik van Biskop Tutu: "He, in his own right, stands in the Amasiko (traditions) of Africa".

2.5 Amerikaanse Swart Teologie as agtergrond vir Tutu se Swart Teologie

Daar is reeds aangetoon dat Tutu se Swart Teologie 'n Afrika Teologie is wat met Cone se Swart Teologie bevrug is.

Wat is egter die agtergrond van hierdie Amerikaanse Swart Teologie?

Dit het begin met die eerste verskeping van Negers na die Amerikaanse kus in 1619. Gaandeweg ontwikkel die owerhede 'n gesindheid van ongenaakbare etiketering van die slawe, wat hulle nooit van ontslae sou raak nie. Die slaaf het bloot 'n gebruiksartikel geword wat onder ellendige omstandighede moes leef. Hulle het 'n kultuurverlies ervaar as gevolg van die opbreek van die gesinstrukture, en 'n verbod op eie tradisionele godsdienste. Hulle is geen skoling aangebied nie. Spoedig sou die Neger 'n tipiese slawekultuur openbaar. Godsdiensoonderrig is beperk tot onderwerpe soos gehoorsaamheid en onderwerping. Die algemene opvatting was dat die Negers 'n ingebore aard het om slaaf te wees. Reeds vanaf 1663 het hulle egter in opstand teen die slawestelsel gekom. Tussen tien en vyftig duisend slawe was betrokke in 'n totaal van 250 opstande (Boshoff, 1980 : 12). Tussen 1810 en 1850 het waarskynlik tot soveel as 100 000 slawe gedros - alles behalwe 'n bevestiging van 'n ingebore slawementaliteit.

Abram Lincoln sou in 1861 die vrylating van slawe deurhak en so 'n burgeroorlog ontketen. Ná die Noorde se oorwinning (met behulp van die Negers) word die slawe vry. Dit lei egter tot geweldige identiteitskrisisse vir die Negers. Teen 1866 kry hul dieselfde burgerregte as blankes. In 1870 kry hulle stemreg, in 1876 is alle hoop egter weer in die Suide verydel. Nooit sou die swartman gelyke behandeling kry nie. Segregasie was geïmplimenter, opvoeding was beperk.

Enkele Negers het egter opvoedkundig ontwikkel en in 1909 stig hulle saam met 'n groep blankes die National Association of Colored People (N.A.A.C.P.). Vanweë hul ekonomiese agtergrond sou selfs die opbloeï na die eerste Wêreldoorlog hul nie veel baat nie. Die enigste massa opname van Negers in 'n poging om hul 'n beter selfbeeld te gee was geloots deur Marcus Garvey met sy "Universal Negro Improvement Association".

In 1940 het 'n opbloeï in musiek en literatuur onder die Negers plaasgevind. Na die Tweede Wêreldoorlog sou baie Negers ook toetree tot die industriële oplewing. Gaandeweg ontwikkel ook 'n militante aandrang op meer regte. In 1954 is alle segregasie op skoolvlak gestaak, met weereens verset van die Suide. In 1955 het blanke apatie teen die ontvoering van 'n Neger seun hewige reaksie in Negergeledere ontlok. Hier het Martin Luther King, junior, veral leiding gegee met sy "non-violence"-benadering. Blanke verset het ook gegroei. In 1957 moes Neger gemeenskappe in die Suide beskerm word deur federale troepe. Die blanke verset was veral gerig teen die desegregasie op skoolvlak. Steeds sou die Neger verset "non-violent" wees. "Kneel-inns", "sit-inns" en "wade-inns" is gehou. Die "Civil Rights Movement" is gestig om verset te koördineer. Op die lang termyn was die Negerverset wel suksesvol.

En wat is die teologiese reaksie hierop?

Bosch (Wilmore, G.S. en Cone, J.H., 1979 : 221) noem dat die Christen Negers in hierdie tyd beskuldig is deur die Moslems dat

hulle godsdiens die witman bevoordeel en nie geregtigheid vir die Neger seek nie. Islam was wel daartoe in staat. As reaksie hierop het die Swart Teologie sy swart situasie begin ernstig opneem.

Die mees militante vorm van die Amerikaanse Swart Teologie vind ons by James H. Cone. Hy is 'n swart Noord Amerikaner wat sy teologiese sensitiwiteit ontwikkel het in die "Civil Rights Movement" van die 1950's, en die opkoms van "Black Power" in die 1960's. Soos reeds genoem is Cone dan ook die Amerikaanse swart teoloog wat die meeste invloed op die Suid-Afrikaanse Swart Teologie gehad het. Gevolglik word hoofsaaklik op sy teologie gekonsentreer. Daar moet egter onthou word dat daar 'n hele variasie op die tema in die Amerika's aan te tref is.

Vir Cone is God se "liberation" sentraal in sy handeling met die wêreld.

Hy heg baie waarde aan die exodus-motief en identifiseer die swartman nou met die verdrukke Israel. God is by implikasie die God van die verdrukke, minderwaardige, benadeelde mens, en hy openbaar Homself uitsluitlik deur middel van bevryding. Om God se doen en late te ken, moet jy die swartman se doen en late ken. Cone sê in sy werk "A Black Theology of Liberation" (1970 : 124) die volgende: "People who want to know who God is and what He is doing must know who black people are and what they are doing. This does not mean lending a helping hand to the poor and unfortunate blacks of society. It does not mean joining a war on poverty! Such acts are sin offerings that represent a white way of assuring themselves that they are basically a 'good' people. Knowing God means being on the side of the oppressed, become one with them and participating in the goal of liberation. We must become black with God!" In dieselfde werk sê Cone dat Swart Teologie nie kan aanvaar dat God ewe lief is vir wit en swart nie. Hy sê: "What we need is the divine love as expressed in Black Power which is the power to destroy their oppressors, here and

now, by any means at their disposal. Unless God is participating in this holy activity, we must reject His love" (1970 : 131, 132). God moet die wit vyand kan uitdelg!

Sonde is alleen te vinde in die wit gemeenskap. Die enigste sonde wat die swartman kan pleeg is om wit te probeer wees, om sy identiteit te verloor. Dit is God se wil dat swart mense swart is. "God is black because He loves us, and He loves us because we are black" (1970 : 137). Liefde impliseer om teen witmense te besluit. "Since love is that God meets our needs, 'God is love' for white people could only mean wrath, that is a destruction of their whiteness and creation of blackness" (1970 : 138).

Vanselfsprekend sê Cone dan dat Jesus 'n revolusionêr was. Hy was arm en onderdruk, en moes dus swart wees. Jesus kies radikaal kant teen die bevoorregte, ten gunste van die onderdrukte (1970 : 214). Hy gaan voort en sê as bogenoemde waar is van die historiese Jesus, dan moet Christus vandag nog aktief besig en teenwoordig wees waar daar verdrukking is. Hy is revolusionêr besig om hulle te bevry!

Het die swartman 'n keuse van geweld of "non-violence?" Nee. Hy kan bloot kies tussen institusionele geweld of revolusie.

Die wit teoloog het ook volgens Cone geen reg om te praat oor Swart Teologie nie. Hulle wit-wees het te lank 'n ondraaglike status quo stilweg gesanksioneer (1970 : 195). Daar is vir hom geen versoening met die witman in sy teologie nie. Versoening is in wese bevryding. Dit dan, in kort is die kern van die Swart Teologie wat van die Verenigde State van Amerika oorgekom het.

Dit is interessant om te let op Cone se siening van Afrika Teologie. Cone sê (Wilmore, G.S. en Cone, J.H., 1979 : 500): "Without the indigenization of theology, liberation theology's claim to be derived from and accountable to oppressed peoples is a farce. Indigenization opens the door for the people's creative

participation in the interpretation of the gospel for their life situation. But indigenization without liberation limits a given theological expression to the particularity of its cultural context. It fails to recognize the universal dimension of the gospel and the global context of theology". Die inheemswording van die Evangelie is nie genoeg nie. Die evangelie moet tot die inpak toegepas word waar dit kan bevry van rasisme en watter ander vorm van verdrukking daar ookal mag wees.

2.6 Tutu se Swart Teologie as reaksie op die tradisioneel evangeliese Westerse Teologie

2.6.1 Onbetrokkenheid by die nood van die wêreld

Tutu beskuldig die blanke kerke van 'n "pie in the sky" teologie. Ons sal hierna moet luister. Crafford (1979 : 36) noem die volgende redes vir die Westerse Kerke se onbetrokkenheid in die wêreldnood:

1. 'n Reaksie teen die "Social Gospel" en 'n gevolglike vrees dat die kerk sy primêre taak (naamlik verkondiging) gaan verloor.
2. Samuel Escobar praat van die middelklas gevangeneskap van die Amerikaanse Kerke wat lei tot konformisme aan 'n middelklas bestaan, en 'n gevolglike onvermoë om profeties in so 'n samelewing besig te wees.
3. Piëtisme as 'n teologiese motivering tot wêreld onttrekking.

As Boshoff (1980 : 118) van die revolusionêr-eskatologiese model praat, sê hy dit is 'n reaksie van die derde wêreld teen die kerke in die Weste se onvermoë om bevredigend antwoord te gee op die ekonomiese uitbuiting waarin hulle hulself bevind. Dieselfde is ook waar by Tutu as hy die Westerse Kerke beskuldig van 'n "pie in the sky when you die"-teologie. Hy praat ook van 'n ivoortoring

teologie wat ongesteurd in studeerkamers beoefen word, sonder 'n wêreldbetrokkenheid.

Beyerhaus (1971) praat van 'n byna Manicheaanse dualisme tussen gered en verlore in die evangeliese kringe, waarin die eskatologiese vernuwing en die liefde van God reeds vir hierdie sondige wêreld, nie erken word nie; Christus se konfrontasie met die wêreldgeskiedenis word vergeet. Die bose wêreldgeskiedenis het geen betekenis nie. Beyerhaus is egter baie gesteld daarop dat die evangeliese kringe wel 'n sosiaal-etiese implikasie in die Evangelie gesien het. Hy verwys na die Rooi Kruis en skole en hospitale wat in die negentiende eeu deur die Sendingkerke opgerig is. Die vraag is natuurlik in hoe 'n mate hierdie werklik 'n voortvloeiende uit die evangeliese erbarming was, en of die motivering vir sodanige horisontale betrokkenheid by die kerke nie bloot was om mense na hul kerke te lok nie, bloot hulpmiddels. Kyk mens egter na die ywer en toewyding van hierdie kerke met sodanige horisontale hulp, kan mens dit beslis nie as irrelevant afmaak nie. Feit is egter dat dit veel meer op die persoonlike vlak was en nie soseer struktuurgerig, soos Tutu dit sou wou hê nie. Hierdie sosiale betrokkenheid was wel in die praktyk aanwesig (op persoonlike vlak dan) maar in die teologie het dit nie gou neerslag gevind nie. Dit sou eers met die ekumeniese pogings van die twintigste eeu realiseer.

Verder moet ook ter verdediging van die evangeliese teoloë gesê word dat hulle by Lausanne en ook reeds by Uppsala wel bereid was om aan sosiale sake aandag te gee. By Uppsala het John R.W. Stott se bereidheid om te sê dat sending beide verkondiging en sosiale diens was, die voorbeeld gestel vir die res in die evangeliese kringe. Tydens die Uppsala vergadering sê hy: "I myself was deeply moved and challenged by it's pre-occupation with hunger, poverty and injustices of the temporary world" (Beyerhaus, 1971 : 75). By die 1969 vergadering van 4 600 lede van die Southern Baptist en Missouri Synod Lutherans, sou hulle ook duidelik soek na sosiale betrokkenheid in die wêreld (Beyerhaus, 1971 : 60).

Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode van 1980 te Nimes (Frankryk) is 'n verdere bewys van die Evangeliese Kerke se daadwerklike belang by sosio-politieke sake. Onder redaksie van Klaas Runia verskyn die dokument "The Church and its special calling". Die hoofsekretaris van die sinode, dr. Paul Schrottenboer bepleit ook betrokkenheid by maatskaplike eise. Hy voorsien ook hiermee nouer kontak met die breër ekumeniese wêreld. Hy sê in sy jaarverslag: "Ons leef in 'n tyd van voortgesette verdrinking en toenemende strukturele onreg, van al hoe meer honger mense in 'n wêreld van oorvloed ... Daar val 'n al hoe groter klem op die hier en nou" (Die Burger, 23 Julie 1980).

Mens sal alles in ag genome nog steeds die vraag moet vra of die Westerse (veral die meer konserwatiewe evangeliese groep) teoloë nie tog die sosiale implikasie van die Evangelie afgeskeep het nie. Of, ten minste, sal mens met professor Heyns moet saamstem, waar hy na 'n besoek aan Wes-Duitsland sê dat die kerk se uitsprake oor geregtigheid meer "vlees en bloed" moet kry - veral dan in Suid-Afrika (Rapport, 09/01/83).

Boshoff (1980 : 118) onderskei drie skole waarteen die revolusionêr-eskatologiese in opstand is:

- (a) Die Lutherse twee rykeleer;
- (b) Die Roomse skeiding, natuur en genade;
- (c) Die Gereformeerde Christokratiese model.

Bogenoemde sal nou kortliks bespreek word.

Die tradisionele Lutherse twee rykeleer kom neer op die skeiding van enersyds die ryk van Christus, waar die Heilige Gees regeer, en mense verlos word en in liefde leef, en, andersyds, die ryk van die wêreld, wat deur die staat en samelewingsverbande beheer word. Hier word die swaard hanteer. Hierdie twee ryke is geskei, maar tog heers God oor albei, maar op verskillende maniere. Beide kerklike en wêreldse leiers is dus aan God verantwoordelik.

Hierdie leer lei tot 'n skerp skeiding by Lutherane tussen die kerk en die staat. Die kerk het net te doen met die geestelike lewe.

Vanselfsprekend sou die staat ook van die kerk se profetiese kritiek vryspring. Sou dit die rede wees vir die Duitse Kerke se stilswye tydens die bewind van die Nasionaal - Sosialisme? Die kerk het dus niks te sê vir sosio-politieke sake nie. Crafford (1978 : 41) stel die toestand gelyk met die corpus christianum gedagte wat uit die konstantynse era ontwikkel het.

Reeds vanaf die middeleeue propageer die Rooms Katolieke Kerk die vereenselwiging van die Koninkryk van God met die kerk, en die kerk se verantwoordelikheid om ook oor die wêreld heerskappy te voer. Aangesien die pous, as verteenwoordiger van Petrus, die sleutels van die Koninkryk hanteer, is hy ook verteenwoordiger van die Christus heerskappy oor die wêreld. Dit lei tot 'n verkerkliking van die hele samelewing. Die kerk moes die wêreld verkerklik. Na die tweede Vatikaanse konsilie is hierdie siening gewysig. Die kerk moet nou nie meer die wêreld oorrompel nie, maar hy moet dit penitreer (Crafford, 1978 : 40). Die kerk neem nou 'n dienende, opbouende karakter aan.

Derdens kyk ons ook na die reaksies wat deur die reformasie ontlok is. Calvyn gaan van die standpunt uit dat Christus oor die hele wêreld regeer selfs al is die wêreld van sonde deurtrek. Deur Christus het God die wêreld met homself versoen. Die kerk is die sigbare speerpunt van Christus se Koningskap. In embryo-vorm het ons 'n nastrewenswaardige ideaal waar die mens reeds binne sy kultuur en nie daarbuite nie, bekeer word (Bosch, 1979 : 124). Selfs by die reformatore was daar egter al tekens van 'n onbetrokkenheid by die wêreld:

- (a) Die vroeë reformatoriese kerk het sy definisie vir kerkwees geformuleer in dogmatiese reaksie teen die Roomse leer, en gevolglik melding gemaak van Woordbediening, sakramente en tug, maar die verhouding tot die wêreld kry nie aandag in

die definiëring van kerkwees nie (Bosch, 1979 : 122). Bosch, (1979 : 122) sê voorts: "Op 'n belangrike punt het die reformatore geen wesenlike verandering teen Rome ingevoer nie, naamlik met betrekking tot die verhouding tussen die kerk en die staat". Tiperend hiervan noem hy Artikel 36 van die N.G.B. wat die verantwoordelikheid van die owerheid omskryf as "om 'n hand te hou aan die heilige kerkdienste, om alle afgodery en valse godsdienste uit te roei, om die ryk van die antichris te gronde te rig en die Koninkryk van Jesus Christus te bevorder, die Woord van die Evangelie orals te laat preek, sodat God deur elkeen geëer en gedien word, soos Hy in Sy Woord beveel".

- (b) Luther en Melancton het baie apokaliptiese gedink. Die Laaste Dag was vir hulle voor die deur. Gevolglik was daar ook min wêreldbetrokkenheid by hulle te vinde. Hulle sou in elk geval nog so besig wees met hervorming binne die kerk, dat die wêreld nie veel aandag gekry het nie.
- (c) Die Godsdienstvrede van Augsburg (1555) met sy bekende bepaling cuius regio eius religio het protestantse aktiwiteite ook beperk tot net binne protestantse lande.
- (d) Beide Luther en Calvyn was ook besonder pessimisties oor die wêreldverbetering. Die krag van sonde en selfsug in die wêreld was vir hulle oorweldigend (Bosch, 1979 : 126).

Tog moet die punt weer onderstreep word dat die reformasie 'n welkome verandering was op die Roomse wêreldonbetrokkenheid. Die Koninkryk van Christus het die wêreld binnegetree - met die kerk as sy instrument. In embryo-vorm het ons 'n nastrewenswaardige ideaal. Die mens binne sy kultuurverband kom nou tot bekering (Bosch, 1979 : 124). Natuurlik is hierdie ideaal nie altyd bereik nie. Deur die eeue heen moes die kerk maar telkens aangespoor word om die lig en die sout te wees in die wêreld.

Hoekendijk (Bosch, 1979 : 97) sê in sy werk "Kirche im Missionsdenken" dat die eerste geslag van 'n kerk altyd meer Christosentrië as dogmaties is. Die later geslagte raak al hoe meer selfgesentreerd en minder wêreld gerig.

2.6.2 Westerse meerderwaardigheid

Volgens Tutu is "heidene" deur die Westerse sendelinge as totaal minderwaardig en godloos gesien. Hulle is bloot ter wille van die Westerse kultuur bekeer. In die sending kon die Westerse kerke nie meer onderskei tussen Christendom en die Westerse kultuur nie. Tutu (Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979 : 485) haal vir Robert Moffat aan: "Satan has employed his agency with fatal success, in erasing every vestige of religious impression from the minds of the Bechuana, Hottentots and Bushmen, leaving them without a single ray to guide them from the dark ..." Die Westerse kerke het hulself as die enigste ware verteenwoordiger van die kerk gesien, en sy eie foute misgekyk. Selfs waar jonger kerke gestig is, was hulle moeilik vertrou. Verder is daar volgens Tutu ook nooit na 'n modus vivendi gesoek om by die swartman aan te sluit nie. Volgens Tutu is die inheemse religie nooit in diepte bestudeer en erken nie. Die sending het een doel gehad en dit was om die swartman "a chocolate-colored white man" te maak. Tutu se Swart Teologie is 'n reaksie hierteen.

2.6.3 Die Westerse Teoloë steun geweld eensydig

Volgens Biskop Tutu, in 'n toespraak voor die "South African Missiological Conference" (1977) is die Christelike kerke nie heeltemal passivisties nie. Tutu identifiseer blanke "non-violent" steun aan institusionele geweld as implisiet ook gewelddadig (De Gruchy, 1979 : 233). Die swartmense het egter geen weg tot hervorming langs "non-violent" weë nie. Wat staan hulle nou te doen? Die blanke kerke hou vol dat "non-violence" die enigste weg is. Hy vra ook hoekom die kerke sanksie gegee het aan vele weerstandsbewegings in Europa gedurende die Tweede Wêreldoorlog. Sodra dit egter teen blankes gemik is skram hulle weg.

Oor hierdie saak sal die kerk moet uitsluitel kry, sê Tutu.

2.7 Die ontwikkeling binne die ekumeniese wêreld en die invloed daarvan op Tutu se Swart Teologie

Biskop Tutu was nou betrokke by die Wêreld Raad van Kerke en die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke. Gevolglik moes die ekumeniese wêreld se toenemende belangstelling in sosio-politieke sake ook rigtinggewend op hom inwerk. Kortliks word nou 'n oorsig gegee oor die ontwikkeling tot sosiale betrokkenheid in die ekumeniese wêreld.

2.7.1 Binne die sendingbeweging

(a) Edinburgh (1910)

Die sendingbewegings het aanvanklik nie 'n groot belang by die sosiale vraagstukke gehad nie. Tydens Edinburgh (1910) hou hulle hul eerste ekumeniese vergadering. Hier word dit onomwonde gestel dat die kerk se heel eerste taak verkondiging is. Hiermee word nog bedoel geografiese uitbreiding. Sosiaal-ekonomiese betrokkenheid is nog op die agtergrond (Crafford, 1978 : 5).

(b) Die Internasionale Sendingraad (I.S.R.) (1921)

Uit Edinburgh, onder leiding van John R. Mott, kom die inisiatief vir die stigting van die I.S.R. (1921). Hiervolgens moes Sendingrade in verskillende lande gestig word vir permanente samewerking op sendingvlak. Sosiale kwellinge soos opiumhandel, dwangarbeid in Afrika word deur die eerste sekretaris, Warnshuis, beklemtoon. Die tweede sekretaris, Oldham, lê ook meer klem op die rassevrae (Crafford, 1978 : 5).

(c) Jerusalem (1928)

Die tweede sendingkonferensie te Jerusalem het nou die aandag gevestig op die hele mens. Die Woord moet op alle

lewensterreine verkondig word, veral landbou kry aandag. Die sendeling het nou ook 'n sosio-politieke taak.

Na aanleiding van hierdie konferensie word in 1929 die Buro van Sosiale en Industriële ondersoek in Geneve gestig. Baie tyd en aandag word nou gegee aan sake wat ver verwderd is van die tradisionele "verkondiging". Vanuit Finland, Denemarke, Swede en Noorweë kom die aanklag dat hulle nou met "social gospel" besig is. Die kritiek is afgeweer nadat die sekretaris hom openlik van die "social gospel" teorieë gedistansieer het. Die standpunt dat voorkoming beter as genesing is, veroorsaak dat baie langtermyn projekte aangepak word. Aanleidende faktore tot die Jerusalemse standpunt was enersyds die ontwaking van sekularisering in die Weste en andersyds die groeiende teleurstelling na die Eerste Wêreldoorlog en die Russiese Revolusie.

(d) Tamparam (1938)

Agtergrond vir hierdie vergadering word gevind in die ideologieë en diktature van die tyd. Byvoorbeeld Nasionaal-sosialisme (Duitsland), Fascisme (Italië), Marxisme (Rusland) en Sjintoïsme as staatsgodsdien in Japan.

Die begrip "getuie" speel 'n belangrike rol, Maar hierdie getuienis is in wese God se getuienis, deur Jesus Christus. As gevolg van die versoening word die mens ook getuie. Dit is genade om getuie te wees. Dit gaan saam met roeping. As die mens hom onttrek van die getuienis, dan onttrek hy hom ook van die genade. Hierdie getuienis gaan egter nie op in "social gospel" nie. Dit gaan oor die Koninkryk van God binne (maar ook nog bu) die geskiedenis. Hier kry ons nou 'n vars alternatief op die rigiede idee van die pre- of post- of die a-millennialisme. Die Koninkryk van God is alreeds en nog nie. Die Duitse afgevaardigdes gee te kenne dat die Engelse en Amerikaanse lede die eskatologie afgeskeep het. Na die Tweede Wêreldoorlog sou die gedagte van

Missio Dei as sosiale betrokkenheid die ekumeniese wêreld oorneem. Hierdie eksegetiese insig sou helaas nie by Tutu deurkom nie.

(e) Whitby (1947)

Die Tweede Wêreldoorlog het die Westerse wêreld aan skerwe gelaat. Whitby vra nou of die kerk die nodige geneesmiddel het vir 'n stukkende wêreld. Baie klem word nou op koinonia gelê. Die kerk is die nuwe lewe in Christus wat vrug dra binne hierdie wêreld. Die deursneelidmaat se diens in die wêreld raak nou belangrik, sowel as die getuieis en diens van die Jeugkerke. Daar word gepraat van "partners in obedience" (Crafford, 1978 : 7). Die idee dat ons nou in die tussentyd leef, bring enersyds 'n sterk klem op die realisering van die Koninkryk, en andersyds klem op die hoop, wat as gevolg van die kruisgebeure die wêreld ingebring is.

(f) Willingen (1952)

Die tweede vergadering van die I.S.R. het in Willingen plaasgevind in 'n tyd toe dekolonialisasie van Afrika en Asië in die lug was en Mau Tse Toeng Sjina in 1949 oorgeneem het. Max Warren sou 'n prominente rol speel met sy referaat "The Christian Mission and the Cross". Hierin word die sending in die Sending van God (Missio Dei) gefundeer. Die hele probleem van die verhouding heilsgeskiedenis - wêreldsgeskiedenis kry nou aandag.

(g) Ghana (Desember 1958 - Januarie 1958)

Hoofsaaklik word daar aandag gegee aan die integrasie van die I.S.R. by die W.R.K. Dit sou by Nieu-Delhi realiseer. Kritiek teen hierdie eenwording is van baie kante gehoor. Die belangrikste hiervan is dat die ekumene nou óór geïnstitusionaliseer word, en die Heilige Gees aan bande gelê word.

2.7.2 Binne die Rooms Katolieke Kerk

Binne die Rooms Katolieke Kerk sou die jaar 1962 tot 1965 rigtinggewend wees. Die Rooms Katolieke Kerk raak nou oop vir sosiale betrokkenheid. In dié tyd het die "goeie pous", Johannes 23, die tweede Vatikaanse konsilie byeengeroep.

Enkele pogings van die Roomse Kerk tot meer betrokkenheid in die wêreld was die volgende:

- (a) "Lumen Gentim" (die Vatikaanse konstitusie oor die kerk) praat van die Protestantse kerke nie meer as in die duisternis nie - hulle het "afgeskeie broeders" geword. Dus 'n baie minder rigiede benadering.
- (b) Die institutêre kerk word nou ook gesien as die mistieke liggaam van Christus, en as die pelgrimsvolk van God. Hierdie nuwe karakteristieke wat aan die kerk gegee is, gee dit meer 'n dinamiese dienende karakter.
- (c) In "Lumen Gentim" en "Ad Gentes" kom 'n verdere nuwe gedagte na vore: Die lokale kerk is volk van God wat in die wêreld gestuur is. Uit hierdie gestuur-wees moet die kerk uitbrei en wêreldbetrokke raak.
- (d) Meer klem word gelê op die kerk as wêreldbetrokke liggaam, in so 'n mate dat die kerk as aanbiddingsgemeenskap vervaag. Die skeiding tussen die kerk en die wêreld vervaag.
- (e) In die dokument "Nostra Aetate" word 'n nuwe benadering van die nie-Christelike godsdienste gegee. Hulle word nou gesien as gewone weë tot saligheid, 'n anonieme of latente Christendom.

Die invloed van die tweede Vatikaanse konsilie het spoedig uitgekling. Die Roomse Kerk aanvaar waarnemerstatus by die W.R.K. Ook in Suid-Afrika sou die Rooms Katolieke Kerk nou meer profeties in die apartheidssituasie optree. Hy neem leiding in die

integrasie van skole en gee baie aandag aan ekonomiese en arbeidsprobleme. 'n Verteenwoordigende reaksie in die Roomse Kerk in Suid-Afrika, na die tweede Vatikaanse konsilie, vind ons in "A call to conscience addressed to Catholics by their bishops" wat in 1972 uitgereik is, en in 1977 geaktualiseer is.

In Suid-Afrika het die Roomse Kerk egter 'n probleem gehad met sy konsekwente deurvoer van die gees van Pous Johannes 23. Alhoewel daar oor 'n miljoen swart lidmate in die kerk is, bied die sowat 350 000 wit lede geweldige teenstand teen sosio-politiese betrokkenheid. Hierdie toestand is veral deur Aartsbiskop Dennis Hurley van Durban gekritiseer. Swart biskoppe sou egter baie bydra tot 'n meer radikale sosio-politiese betrokkenheid.

2.7.3 Ontwikkelinge binne die ekumeniese kerkvergaderings

(a) "Life and Work" beweging

Naas die sendingbewegings se belangstelling in sosiale vraagstukke het die ekumeniese beweging ook aandag aan die saak gegee in verskeie vergaderings van "Life and Work".

Stockholm (1925)

Die beweging vergader die eerste keer in 1925 te Stockholm. Hierdie is die eerste poging van ekumeniese kerke om koppe bymekaar te sit oor sosiale vernuwing. Van hierdie vergadering af sou die ekumeniese beweging toenemend meer aandag aan die sosiale vraagstukke gee. Die afgevaardigdes bestaan hoofsaaklik uit kerke in die Weste. Slegs ses van die seshonderd afgevaardigdes kom uit die derde wêreld.

Oxford (1937)

Die "Life and Work" groep se tweede vergadering is by Oxford in 1937. Die tema wat bespreek word is "Church, Community and State". Die agtergrond van die vergadering is die Europese depressie, werkloosheid, die opkoms van

sosialisme en die invloed van werkers vakbonde. Die afgevaardigdes is steeds oorwegend Westers. Slegs veertig van die vierhonderd-vyf-en-twintig afgevaardigdes was van die derde wêreld (Crafford, 1978 : 11). Gevolglik het derde wêreldse probleme nog min aandag gekry. Die vergaderingsbesluite behels 'n prominente verantwoordelikheid wat aan gewone kerklidmate gegee word in die kerk se betrokkenheid in die wêreld. Die vergadering was meer realisties oor die sonde, en het gevoel die kerk moet verhewe wees bo rasseverskille en staatsvorme. So sal hy 'n krities-profetiese afstand kan hou. Gevolglik kry ons by Oxford 'n realistiese aktivisme as middeweg tussen die "Social Gospel" en die piëtisme.

(b) W.R.K. Vergaderings

Na die stigting van die Wêreld Raad van Kerke is die werk van die "Life and Work"-beweging voortgesit. Dit blyk uit die volgende W.R.K.-vergaderings:

Amsterdam 1948

Die eerste vergadering van die W.R.K. was te Amsterdam. Die jong kerke uit die derde wêreld was nou meer betrokke by die ekumeniese kerkvergaderings. Die vergadering stel dit dat geen sosiale stelsel vereenselwig mag word met die Koninkryk van God nie. Christene mag wel oral streef na 'n meer regverdige gemeenskap. Hulle skeep die term "verantwoordelike maatskappy" om so 'n kriterium vir die hele wêreld te gee om maatskaplike sake te reël. 'n Nuwe korrelasie word getref tussen vryheid en verantwoordelikheid.

Evanston 1954

Die tweede vergadering van die W.R.K. was in 1954 te Evanston. Die jong kerke is nou goed verteenwoordig en hul probleme kan nou op die tafel kom.

Die sosiale aspekte het nou 'n sending dimensie gekry. Die leek in die gemeente moet die brug kan slaan tussen "work" en "worship". So word Christus se Koningskap oor die wêreld uitgedruk. Hierdie Christokrasie kan egter nie, volgens die vergadering, volledig realiseer nie omdat die volle openbaring deel vorm van die kerk se hoop. Nogtans mag die kerk nie passief raak nie. Hy moet dienend bly (Crafford, 1978 : 12).

Segregasie en rasseprobleme kry nou baie aandag met spesiale verwysing na Suid-Afrika. Gevolglik stig die W.R.K. in 1960 die sekretariaat vir rasseverhoudinge binne die Departement van Kerk en Gemeenskap. Die situasie in die Verenigde State van Amerika en Suid-Afrika kry veral aandag. Net so word daar in 1960 baie aandag van die W.R.K. aan die Cotteloe Beraad gegee. By hierdie beraad word onder andere besluit dat geen kerklidmaatskap op grond van kleur of ras bepaal mag wees nie. Die politiese mede-seggenskap van swartmense kry ook aandag. So het die Suid-Afrikaanse konteks dan in die fokus van die Eku-meniese Beweging gekom. Prakties sou Tutu nou formele aanmoediging vanuit kerklike kringe kry.

Na Evanston word steeds beklemtoon dat Christus Koning is oor die kerk en die wêreld. Die kerk se taak as getuie word nou uitgespel met die woord diakonia. Hierdie ontwikkeling het in die volgende W.R.K.-vergaderings na vore gekom.:

Die Sentrale Komitee van die W.R.K. se vergadering te Davos (1955)

By hierdie vergadering is diakonia as sleutelwoord in die verhouding van die kerk tot die wêreld gebruik.

Thessalonica (1959)

Hierdie is 'n baie belangrike vergadering in die snelle veranderende maatskaplike oriëntasie in die W.R.K. Hier sou die ekumeniese kerkliggaam diepgaande studie doen oor die snelle sosiale veranderinge. Die jong Kerke is sterk verteenwoordig en plaas druk op die Weste vir verandering en 'n betrokkenheid by die politiese en ekonomiese probleme van die arm lande. Diens kry groot prioriteit; maar dan diens as lewe van diens en getuïenis van die hele kerk aan die hele wêreld. Dit gaan nie net meer om 'n boodskap bring nie. Dit gaan nou om 'n boodskap met vele fasette wat in sy geheel gebring moet word aan die hele mens in die hele wêreld. Die hele kerk is hierby betrokke. Die kerk het 'n diakonale roeping tot die wêreld (Crafford, 1978 : 15). Hierdie klem op die hele kerk sou die I.S.R. oortuig om uitendelik by die W.R.K. aan te sluit (Nieu Delhi, 1961).

Nieu-Delhi (1961)

Tydens die derde volvergadering van die W.R.K. te Nieu-Delhi (1961) word die kerk se verantwoordelikheid gesien as getuïenis, diens en koinonia. Onder leiding van Joseph Sittler se referaat word die sending nou gesien as die proklamasie van die hele Woord aan alle mense sodat hulle in totaliteit verlos word (Bosch, 1979 : 188).

Verlossing word net so wêreldomspannend as die skepping self. God is oral handelend in die wêreld besig en Christus word die kosmiese Christus. God word vereenselwig met die historiese ontwikkelingsprosesse. Dialoog word 'n sleutel tot die kerk se sending. Volgens Boshoff (1980 : 118) is hierdie die weg waarlangs die rewolusionêr-eskatologiese model die W.R.K. sou beïnvloed. Hier het Moltmann 'n rigtinggewende invloed gehad met sy idee dat die toekoms baie menslike verbeteringspotensiaal inhou. Bloch se verbinding van rewolusie met die eskatologiese realisering sou ook 'n belangrike neerslag hier vind.

By Nieu-Delhi het die W.R.K. 'n draaipunt bereik in sy teologie. Die benadering is nou meer antroposentriees. Die rewolusionêre invloed van Bloch sou nog nie op die oppervlak aanwesig wees nie. Dit sou eers met die Geneve vergadering in 1966 oorheers.

Nieu-Delhi moet eerder gesien word as 'n (nog positiewe) korrektyf op die piëtistiese benadering se onbetrokkenheid by die wêreld. Die kerk moet diens lewer in hierdie wêreld. In sy dienslewering moet die kerk gedurig nuwe terreine van diens ondersoek - veral waar die regerings die tradisionele terreine sou oorneem. Gevolglik kom die sosio-politieke nood as diensterrein al meer na vore. By Nieu-Delhi is die diens nog meer as filantropie. Dit wortel nog in God se liefde soos Christus dit openbaar het.

By Nieu-Delhi sou die I.S.R. by die W.R.K. ingelyf word, en sou voortaan funksioneer as die D.W.M.E. (Division of World Mission and Evangelism).

Meksiko-stad (1963)

Twee jaar na Nieu-Delhi sou die D.W.M.E. vir die eerste keer vergader in Meksiko-stad.

Die D.W.M.E. kom tot die konklusie dat, as sending dan deel is van die wese van die kerk, dan is sending aanwesig oral waar die kerk is. Daarom praat hulle van sending in al ses kontinente. Hierdie stelling sou die volgende effek hê op die kerk se verhouding tot die wêreld:

Dit sou die Westerse paternalisme beveg waarvolgens sending die geografiese grensoorsteek was van die Christelike Weste na die onchristelike nie-Westerse lande. Die plaaslike gemeente sou 'n groter verantwoordelikheid ten opsigte van wêreldbetrokkenheid kry. Dit is 'n wegstroom van 'n burokratisering van die kerk se verhouding tot die wêreld. Die

hele kerk is nou betrek. Die hele wêreld het ook nou terrein vir kerklike diens geword.

By Meksiko-stad het die ekumeniese beweging ook finaal bevestig dat hy meer belangstel in die breedte van die sendingpraktyk in die wêreld as in die trinitariese diepte daarvan (Bosch, 1979 : 191). Hierdie oppervlakkigheid en gebrek aan 'n trinitariese fundering sou later sy invloed hê in die ontwikkeling van die idee van rewolusie as kerklike werk. Hierdie opmerking is van belang in die evaluering van die W.R.K., veral as in ag geneem word dat dit ontwikkel is in die D.W.M.E. - die afdeling in die W.R.K. wat nog die meeste gerig is op die evangelisering as kerklike diens. Hoeveel meer sou dit nie moes voorkom in die res van die W.R.K. waar evangelisering reeds deur sosiale diens oorweldig is nie?

Die sekularisasie proses sou nou 'n definitiewe stempel op die W.R.K. afdruk. Dit realiseer veral in die volgende vergaderings:

Geneve (1966)

Die tema van hierdie vergadering was "Kerk en Samelewing".

Die lede van die derde wêreld het gevoel dat Nieu-Delhi nie ver genoeg gegaan het nie. Hulle wil, onder invloed van die ontwikkelingsteologie, die kerk se diens nie meer beperk tot evolusie nie, dit moet rewolusie word. Met die begrip rewolusie toon hulle ook hul verset teen die tradisionele skeiding tussen ontwikkelde en onontwikkelde lande, wat nog sterk gefunksioneer het in die evolusionêre begrip van verandering. Die rewolusionêre belangstelling kom veral van Richard Shaull, 'n Suid-Amerikaanse teoloog.

Volgens hom is rewolusie die enigste manier tot herstel. Gutierrez se bevrydingsteologie sou dieselfde rigting ingaan (Crafford, 1975 : 17).

Opvallend van hierdie vergadering is dat die meeste afgevaardigdes nie teoloë was nie. Hulle was antropoloë en ekonome. Meer as die helfte was ook van die derde wêreld. Gevolglik was dit soveel makliker om tradisionele Skrifwaarhede oorboort te gooi en rewolusie te steun. God is besig met sy sending in hierdie wêreld. Die kerk moet daarin deelneem in die wêreld, of so nie sal God sonder hom voortgaan met Sy sending. Die kerk is deel van die wêreld. As gevolg van sy kennis van die heil loop hy voor en lei die wêreld na sy einddoel. God het die hele wêreld met Hom versoen.

Geneve sou as voorbereiding dien vir die baie belangrike vergadering by Uppsala in 1968.

Uppsala (1968)

Sy tema: "Kyk ek maak alles nuut" het Uppsala die Geneefse denke voortgesit. Die begrip rewolusie is nou hersien tot die begrip ontwikkeling.

Teoloë soos Van Leeuwen, Gogarten, Metz, Pannenberg en Cox sou almal skakerings van hierdie gedagte weergee. Na 1968 word hierdie idee voortgesit deur Moltmann en Gutierrez.

Volgens die beginsel van ontwikkeling is die kerk se taak veel meer as barmhartigheid. Dit gaan om sosio-politiese veranderings (Crafford, 1978 : 19). Voorbeelde hiervan is die Program to Combat Racism teen Suid-Afrika; die "special fund" vir terroriste organisasies en oproepe tot disinvestering en stakings.

Hierdie ontwikkeling is egter nie evolusionêr nie, maar beoog die rewolusionêre afbreek van die ou strukture en die vervanging daarvan met nuwes. Die kerk moet positief wees oor die wêreld en trouens ook sy agenda van die wêreld

kry. Die historiese situasies bepaal nou die skrifnorme. So tree horisontalisme, sekularisme en humanisme met altwee voete binne-in die kerklike ekumene. Hoekendijk se rol as lid van die Amerikaanse groep en raadgewer vir die Europese groep in die voorbereidende dokumente kan hier nie geïgnoreer word nie (Bosch, 1979 : 190). Die kerk in die wêreld moet nou bloot wys na God wat werk in die geskiedenis. Die kerk moet wys na die menslikheid van Christus as doel van Sy sending. Die kerk het geen eie missie meer nie. Die kerk is gehumaniseer! Heilsgeskiedenis en wêreldgeskiedenis het vervleg geraak. En Christus het die kosmiese Christus geword wat oral anoniem werkzaam is.

Die vergadering het uit twee seksies bestaan. Die eerste het gehandel oor ontwikkeling en die tweede oor geregtigheid, vrede en internasionale sake.

Seksie twee het uit drie subseksies bestaan. Subseksie twee het gehandel oor "New opportunities for Mission", waar die sosiaal-politieke betrokkenheid in die derde wêreld ter sprake was. Sending is nou nie meer net Woordverkondiging nie. Alles het sending geword - veral sosio-politiese belange. Hierteen sou McGavran ook beswaar maak en vra of die kerk nou die twee biljoen vergeet wat nog nie die Evangelie gehoor het nie.

Beyerhaus maak 'n belangrike punt daarvan dat veral met betrekking tot hierdie subseksie, radikale leiers en lede van kommissies "... strongly influence the theological orientation and the strategy of the W.C.C." (Beyerhaus, 1971 : 74). Hulle het sekere radikale standpunte gemanipuleer en op 'n ontevrede meerderheid afgedwing. Die Geneva personeel het al hierteen kappie gemaak, John V. Taylor het die standpunte haastig herformuleer waar die radikale topstruktuur se minderheidsmenings steeds voorgekom het.

Hiermee het die topstruktuur dan bevestig dat die grootste gevaar in die W.R.K. 'n manipulasie deur 'n burokratiese topstruktuur is, volgens Beyerhaus.

In die herformulering is wel ruimte gelaat vir McGavran se kritiek. Die volgende sin is ingevoeg: "The church has an irrevocable responsibility for the hundreds of million (hulle het intussen bietjie minder geword) to acquaint those who have not yet heard the Gospel of Gods forgiveness in Christ". Die sin staan egter soos 'n seer duim uit tussen die res van die dokument wat suiwer filantropie en sekularisme is (Beyerhaus, 1971 : 74).

Met hierdie twee uiteenlopende beginsels in Uppsala, het 'n groot breuk ontstaan tussen die ekumeniese en evangeliese kerkgroepe. Beyerhaus skryf hierdie sekularisering volledig toe aan die burokrasie in die W.R.K. en die invloed van Latyns-Amerikaanse leerskole. Die saak blyk egter meer ingewikkeld te wees, want die standpunt geniet groot steun van byna alle derde wêreldse teoloë, en hulle afvaardigings domineer die studieprogramme en ekumeniese sendingpogings. Verder is die standpunt ook reg in lyn met die denkkees van die twintigste eeu. Dit word oral weerspieël, byvoorbeeld in die Ekumeniese Katolieke Konferensie van 1968 in Beirut, waar die wêreldwye samewerking in ontwikkelingsvraagstukke bespreek is. Laastens moet ook genoem word dat die algemene gees van Uppsala, wat Beyerhaus aan 'n radikale burokrasie toedig ook sterk steun geniet by verskeie jong jeugorganisasies soos die "World Student Christian Federation" (W.S.C.F.).

'n Aanleidende oorsaak tot hierdie wêreldwye steun aan die gees van Uppsala, is sekerlik die onvermoë van evangeliese kringe om na die Tweede Wêreldoorlog 'n bevredigende antwoord te gee op probleme wat in die ekumeniese kringe geopper word.

Bangkok (1973)

Die Departement van Wêreldsending en Evangelisasie vergader vir die tweede keer in Januarie 1973 te Bangkok, met die tema "Salvation Today" (Crafford, 1978 : 22). "Salvation" word nou niks anders as horisontalisering en humanisering nie. Dit is sosiale rekonstruksie.

Hulle vra die vraag na wat verlossing is. Dit is veel meer as die bevryding van die individu van sonde en 'n ewige dood. Dit behels 'n rewolusionêr-eskatologiese bevryding. Nou sê die kerk nie meer dat geloof tot sosiale betrokkenheid lei nie, nee, sosiale betrokkenheid vra nou 'n bepaalde geestelikheid (Bosch, 1979 : 191). Sosiale bevryding word nou selfs belangriker as bekering en doop.

Nairobi (1975)

Die algemene vergadering van die W.R.K. het 'n sekere aksentverskuiwing veroorsaak. Die ekumene was nou minder optimisties en ywerig oor rewolusie as middel tot verandering. Die evangeliserende rol van die kerk het weer op die tafel gekom.

Redes vir hierdie aksentverskuiwing was die vierde Biskoppe Konferensie in 1974, en die korrektief van Lausanne (1974) se evangeliese kerkkringe. Mortimer Arias se toespraak "That the world may believe" waarin hy pleig vir 'n holistiese benadering tot die sending sou ook 'n rol speel. Die jeug speel tydens die vergadering 'n baie kleiner rol en vroue begin hul teologiese betoog om 'n regverdige behandeling. Afgevaardigdes van die derde wêreld was ook minder radikaal.

Beyerhaus maan dat ons nie oor-optimisties moet wees oor hierdie aksentverskuiwing nie. Crafford (1978 : 23) wil dit ook nie meer noem as 'n aksentverskuiwing nie. Die rede vir hierdie versigtige benadering is dat daar steeds klem gelê

word op fundamentele menseregte as 'n Christen se eerste prioriteit. Dit bly vir die W.R.K. hoofinhoud van die heil. Die W.R.K. aktiwiteite het ook normaal voortgegaan en personeel in Geneve is onveranderd. Die teologiese fundering is steeds geleë in 'n ineengevlegde heilsgeskiedenis en wêreldsgeskiedenis. Tydens die kongres is skerp kritiek uitgebring teen kapitalisme en simpatie is betoon met die sosialisme. Die kongres bevestig ook dat die W.R.K. by uitstek instrument van sosio-politieke rekonstruksie is (Seksie VI). Sterk steun word ook uitgespreek vir Marxistiese en Mosaïstiese organisasies en terroristegroepe (Craford, 1978 : 24, 25).

Hierdie ontwikkeling in die ekumeniese wêreld wat dan 'n hoogtepunt met Uppsala bereik het, sou Tutu direk raak, daar hy in 1971 in Brittanje as direkteur van die "Theological Education Fund" in diens van die W.R.K. was. Verder was Tutu ook as Sekretaris-generaal van die S.A.R.K. nou by die W.R.K. betrek. Tutu het ook in vele omstrede toesprake hom nou geassosieer met idees in die W.R.K.

Byvoorbeeld in 1978 keur Tutu 'n skenking van die W.R.K. aan die Patriotic Front goed. Hy waardeer die W.R.K. se solidariteit met die stryd om menseregte en sosiale orde (The Cape Times, 15/08/78). In 1980 het hy ekonomiese sanksies vir die eerste keer amptelik gesteun. Sy openlike steun aan die saak van die A.N.C. beklemtoon ook sy solidariteit met die hele ontwikkelingsgang in die W.R.K.

Die ekumeniese hulpverleningsorganisasies

In die W.R.K. het verskeie praktiese hulporganisasies ontstaan. Die "International Church Aid" (I.C.A.) is in 1942 deur die W.R.K. opgeneem en konsentreer op na-oorlogse rehabilitasie. In 1955 word meer op skolastiese en landboukundige opvoeding in Afrika en Asië gekonsentreer.

Teen 1961 met die Nieu-Delhi vergadering is die praktiese hulp van die W.R.K. meer sosio-polities van aard. In Montreux (1970) is die horisontale hulp in drie afdelings verdeel. Ekonomiese, sosiale geregtigheid en die strewe na selfstandigheid. Teen 1977 het 'n spesialiteitsafdeling in die W.R.K. ontstaan om na sosiale geregtigheid om te sien. Een van die vier kommissies in die afdeling was gemoeid met die "Program to Combat Racism" (P.C.R.). Kerkfondse is vir wêreldomvattende humanitêre hulpverlening gebruik. Die kerk het al minder iets te doen met Christus, die Groot Dienskneg. Die kerk word al meer kneg van die wêreld.

Ook die praktiese betrokkenheid van die W.R.K. by wêreld-politiek sou op Tutu 'n invloed hê. Vandaar die Hoofminister van Kwa-Zulu, Minister Mongosuthu Buthelezi se stelling dat Tutu doelbewus swart jeugoptogte steun (Hope, M. and Young, J., 1983 : 111). Dit sou ook bydra tot Tutu se vele oproepe om sanksies, wat onder andere deur President Reagan van die Verenigde State van Amerika gekritiseer is (S.A.U.K.T.V. Nuus, 10/04/86). Tutu word ook deur sekere redakteurs beskou as die "Most articulate and most visible spokesman of extra parliamentary dissent in South Africa today" (Hope, M. and Young, J., 1983 : 253).

2.7.4 Die ontwikkeling van die ekumene in Suid-Afrika (S.A.R.K.)

Die S.A.R.K. het aanvanklik ontstaan as die "Christian Council". In 1968 word die naam verander na die S.A.R.K.

Die meeste lidkerke van die S.A.R.K. se lidmate is swart. Gevolglik sou hulle die mees sigbare woordvoerder vir die Suid-Afrikaanse Swart Teologie word. Ses-en-negentig persent van die S.A.R.K. se finansies is volgens Luitenant-generaal Johan Coetzee (Hoof van die Veiligheidspolisie) oorsese bronne (R.D.M., 11/12/83). Die fondse is primêr deur die W.R.K. na die S.A.R.K. gekanaliseer. Meeste Suid-Afrikaanse kerke (ingeslote die Kaapse

en Transvaalse Nederduits Gereformeerde Kerk) was ook stigterslede van die W.R.K.

Voorbeelde van die W.R.K. se invloed op die Suid-Afrikaanse konteks is die volgende:

Die Cottesloe Beraad

Na die Sharpeville opstande (Maart 1960) waarin nege-en-twintig swart opstandelinge geskiet en eenhonderd-ses-en-tagtig gewond is, was die land 'n kookpot. Baie swartes is in hegtenis geneem en verban. Die A.N.C. en P.A.C. leiers is gearresteer (Luthuli, Mandela en Sobukwe) en die organisasies is onwettig verklaar. Baie swartmense verlaat die land om van oorsee die stryd teen apartheid voert te sit. Die vraag na die kerk se rol in die wêreld was belangrik op die W.R.K. agenda. Aartsbiskop Joost de Blank vra dat die Nederduits Gereformeerde Kerk verband moes word, aangesien die kerk apartheid sou inisieer. Die res van die W.R.K. lidkerke sou egter nie hiermee saamstem nie. Die W.R.K. besluit toe op 'n kerkberaad in Suid-Afrika, wat by Cottesloe sou realiseer op 7-14 Desember 1960.

Doktor Franklin Clark Fry van die Verenigde State van Amerika en voorsitter van die W.R.K. se sentrale komitee sou as voorsitter optree. Elk van die agt lidkerke in Suid-Afrika het tien afgevaardigdes gestuur. Die W.R.K. het vyf afgevaardigdes gestuur (onder andere die Algemene Sekretaris, Doktor Visser't Hooft).

Vir die eerste keer het verteenwoordigers van kerke in Suid-Afrika met mekaar gepraat oor die politieke status quo. Hulle het sover gegaan om onregverdige diskriminasie te verwerp. Elke mens het die reg op 'n Godgegewe menswaardige bestaan. Segregasie in die kerk is ook verwerp. Kritiek teen die verbod op gemengde huwelike, trekarbeid, werksreservering en swak betaling van swart werkers is uitgespreek. Behalwe die N.H.K. het al die afgevaardigdes eenstemmig met hierdie sake bereik.

Alhoewel die blanke Afrikanergeledere nog nie ryp was vir so 'n radikale Christelike getuienis nie, het Cottesloe wel sy doel gedien. Dit het die kerk se ekumeniese belange geprikkel in die maatskaplike problematiek. Dit sou ook aanleiding gee tot die C.I. van doktor Beyers Naudé.

Die kerke in Suid-Afrika het in elk geval iets gehoor van die wêreldwye roepstem tot wêreldbetrokkenheid van die kant van die kerke.

"A MESSAGE TO THE PEOPLE OF SOUTH AFRICA"

Die 1966 W.R.K. Kongres oor "Kerk en Samelewing" (Geneve) het die stemme na kerklike deelname in politiek die wêreld ingestuur. Na hierdie konferensie is C.I. en W.R.K. fondse gebruik om in Suid-Afrika streekskonsultasies te hou, en die effek van Geneve op die Suid-Afrikaanse konteks te ondersoek. Die uitwerking hiervan was egter beperk.

Die S.A.R.K. het ná Geneve ook 'n teologiese kommissie benoem om kerklike gehoorsaamheid tot getuienis in Suid-Afrika te ondersoek. Hierdie kommissie het in 1968 die "Message to the People of South Africa" gepubliseer. Dit is aan alle kerklikes in Suid-Afrika gestuur. Die dokument kry volle nuusdekking. Meneer Vorster (Premier) maak dit egter af as 'n poging om orde omver te gooi en chaos te veroorsaak. Net hier bots twee totaal uiteenlopende Skrifinterpretasies: dié van die Afrikaner Kerke wat apartheid Skriftuurlik regverdig en kerklike bemoeienis in die politiek verwerp, en dié van Geneve se idee van verlossing as rewolusionêre bevryding.

So het die W.R.K. dan bygedra tot die inwyding van die radikale sekulêre Skrifinterpretasie binne die Suid-Afrikaanse teologiese opset.

Die inhoud van die "Message" het uit twee dele bestaan:

- (a) Apartheid is onbybels en kontra die versoeningsboodskap van Christus.
- (b) Apartheid is 'n ideologie; 'n substituut evangelie: dit was kettery.

Wat was die effek van die "Message"?

Eerstens die groter kloof wat dit tussen Afrikaanse en Engelse kerke geslaan het. Tweedens vergroot dit die gaping tussen die S.A.R.K. lidkerke en die Suid-Afrikaanse Regering. Derdens die ontstaan van "Obedience to God"-groepe wat die hermeneuse van Geneve in die Suid-Afrikaanse kerkkringe sou indra (De Gruchy, 1979 : 115-123).

"PROGRAM TO COMBAT RACISM" (P.C.R.)

Na die W.R.K. vergadering te Uppsala was die ekumeniese liggaam nie meer tevrede om net te praat nie. Die kerke moes oorgaan tot aksie. Hy moes deelneem aan die bevrydingstryd. Gevolglik steun die sentrale komitee van die W.R.K. die opstel van die P.C.R. Die W.R.K. was nou duidelik meer militant. Die P.C.R. is te Notting Hill naby London in die lewe geroep deur die "Consultation on Racism", wat 'n direkte uitvloeiing van Uppsala was. Dit is in 1970 deur die W.R.K. goedgekeur.

Die inhoud van die P.C.R. kom daarop neer dat die kerk nou geweld moet gebruik in die stryd teen ongeregtigheid. Al die W.R.K. lidkerke in Suid-Afrika sou sterk hierteen kopsie maak, aangesien dit impliseer dat hul eie donasies aan die W.R.K. nou aangewend word in die chaotiese omstandighede in Suid-Afrika, om meer moord en lyding te veroorsaak (De Gruchy, 1979 : 127-138).

Biskop Tutu het hierdie skenkings van die "Special Fund" goedgepraat as direkte invloed van die gees van Uppsala en die P.C.R. op sy teologie (R.D.M., 21/11/83). In geen onduidelike taal het

Tutu hiermee homself vereenselwig met die hele ontwikkelingsgang in die W.R.K.

Die P.C.R. en die daaruit voortspruitende "Special Fund" vir terroriste organisasies het een duidelike effek op swart teoloë in Suid-Afrika gehad:

Dit het hul bona fides by meeste blankes in die land ernstig bevraagteken. As daar een gebeurtenis is wat gesprek van Christene oor die kleurgrens onmoontlik gemaak het in Suid-Afrika, dan is dit die P.C.R. So is 'n W.R.K. afvaardiging om die P.C.R. se agtergrond (Uppsala) te verduidelik nie verder as die "International Hotel" by Jan Smuts Lughawe toegelaat nie. Die kerk in Suid-Afrika, en teoloë soos Tutu, sou nou terroristegroepe steun met die filosofie van "die einddoel heilig die middele". Uppsala met al sy konsekwensies word in Suid-Afrikaanse Swart Teologie beleef.

"APARTHEID AND THE CHURCH"

Hierdie dokument ontstaan uit gekombineerde pogings van die C.I. en die S.A.R.K. Aanvanklik het die twee liggame 'n studieliggaam (Spro-cas) in die lewe groep om moontlikhede te ondersoek waarlangs "The Message" gerealiseer kon word. Verskeie vakdissiplinêre kommissies het onder Spro-cas geval. Byvoorbeeld ekonomie, opvoeding, regte, sosiologie, politiek en die kerk. Die kerklike kommissie het die dokument "Apartheid and the Church" opgestel. Hierdie geskrif sou die kerke oproep tot 'n sosiale verantwoordelikheid. De Gruchy noem self die gevaar met hierdie tipe van geskrifte (1979 : 124). Te veel hoop word op kommissies en verslae gevestig om (uiteindelik die Koninkryk van Geregtigheid) die kerk se werk te doen. Hoop en vertroue op God self het ontbreek.

"CONSCIENTIOUS OBJECTION DEBATE"

Die laaste georganiseerde invloed van die W.R.K. op die Suid-Afrikaanse teoloë wat bespreek word, is die "conscientious objection debate". Die belangrike bespreking is in 1974 te Hammanskraal gehou. De Gruchy (1979 : 140) beskryf dit as 'n "... attempt to confess Christ as Lord in a way that related directly to the situation at large, and to the growing anguish of black fellow Christians". In hierdie gees is die bespreking dan ook teologies geregverdig. In die voorwoord word gesê dat die opstellers (S.A.R.K.) glo dat vrede in Suid-Afrika alleen verkry kan word langs die pad van geregtigheid. Geregtigheid is sinoniem met die wil van God wat "set at liberty those who are oppressed" (LUKE 4:18).

Hiervolgens is die Suid-Afrikaanse status quo onregverdig en word die Suid-Afrikaanse Weermag gebruik om die onregverdige status quo te handhaaf. 'n Christen mag dus nie in die Suid-Afrikaanse Weermag deelneem nie. Die Christen is geroep om God, meer as die mens gehoorsaam te wees, veral as die owerhede nie Sy Godgegewe roeping nakom nie (HANDELINGE 5:29, ROMEINE 13:4). Omdat hierdie nie 'n "just war" is nie, mag die Christen nie daarin deelneem nie.

Met die hele debat het die S.A.R.K.-lede sterk daarop gestaan dat geweld nie 'n Christelike manier is om probleme op te los nie.

Vergete is die P.C.R. en die "Special Fund". Die groot vraag was egter nie of die kerk pasifisties moet wees nie, dit gaan om die beoordeling van die status quo as "unjust". Die kerk het aktief betrokke geraak om geregtigheid te herstel. Weer sien ons die gees van Uppsala en die Shalom Teologie van Hoekendijk lewendig in die Swart Teologie van bevryding van Suid-Afrika.

Om hierdie paragraaf af te sluit word gevra na die invloed van die W.R.K. betrokkenheid in Suid-Afrika op Biskop Tutu se teologie.

Kursories kan die volgende punte uitgelig word:

- (a) Biskop Tutu het as swart teoloog nou 'n platform gekry om sy teologie te verkondig. Dit is grotendeels as gevolg van die genoemde invloed van die W.R.K. dat John Rees in 1976 die wens uitgespreek het dat Tutu hom as Sekretaris-generaal van die S.A.R.K. moes opvolg. Hiervan getuig byvoorbeeld sy toespraak op die 1979 Kongres van die S.A.R.K. Die tema was "The Church and the Alternative Society" (Hope, M. and Young, J., 1983 : 93).
- (b) Die S.A.R.K. het volgens Dr. Motlana (Hope, M. and Young, J., 1983 : 206) geword "a new force in liberation". Hoofminister Buthelezi beskou die S.A.R.K. as "disgusting" (Hope, M. and Young, J., 1983 : 208). Hy beskuldig die S.A.R.K. dat hy besig is met 'n ideologie en nie meer teologie nie. Biskop Tutu is hiermee nie meer gesien as net 'n swart stem nie, maar verteenwoordiger van 'n ideologie.
- (c) Verset van blanke Christene groei teen Biskop Tutu. Dit versterk weer sy kritiek en bevooroordeeldheid wat reeds teen die blanke gerig is. Sy noue verbintenis met W.R.K. ideale is besig om die reeds groeiende polarisasie in Suid-Afrika meer aan te blaas.

2.8 Ontwikkelinge tot sosiale betrokkenheid ook in die evangeliese kringe

Wheaton Deklarasie (1966)

By Wheaton (Illinois) het die evangeliese kringe 'n poging aangewend om die los sending organisasies van die I.S.R. te verenig nadat die I.S.R. by die W.R.K. geaffilieer het. Hierdie groep evangeliese organisasies het noue bande met die "International Foreign Missionary Association" (I.F.M.A.) gehad. Met Wheaton het hulle hul teologie uiteengesit.

Die ontnugtering na die Tweede Wêreldoorlog en die toenemende klem op rewolusie het die Westerse sendingliggame tot besinning gebring. Hulle het hul standpunt heroorweeg met betrekking tot 'n Westerse meerderwaardigheid, en met betrekking tot die verset teen die kombinerende van sosio-politieke verantwoordelikhede en die sendingopdrag. Voor hierdie deklarasie was hierdie evangeliese sendinggroepe meer ingestel op verkondiging as op wêreldbetrokkenheid. Soos Tutu dit stel, dit het vir hulle uitsluitlik gegaan om 'n "pie in the sky when you die". By Wheaton sou hulle hul skuld bely oor hulle onskriftuurlike isolasie van die wêreld. Hulle gee blyke daarvan dat hulle bewus raak van die kerk se verantwoordelikhede ten opsigte van sosiale geregtigheid. Die Wheaton vergadering is in dieselfde jaar opgevolg met 'n vergadering in Berlyn om 'n evangeliese ekumeniese liggaam te stig. Leiers wat in die beweging sou optree is onder andere John Scott, McGaran en Peter Beyerhaus.

Minneapolis (1969)

Die sosiale verantwoordelikhede van die kerk is ook hier weer onderstreep by die Verenigde State van Amerika-kongres oor Evangelisasie in Minneapolis (1969).

Vierduisend-seshonderd deelnemers uit die evangeliese kringe het hier vergader om sosiale verantwoordelikhede te bespreek. Hulle het tot die gevolgtrekking gekom dat die vernuwings op 'n persoonlike vlak lê. Institusionele rewolusie is vermy. Hulle beweer dat 'n Christen deel is van God en Ceasar se ryk. Gevolglik moet hy hier op aarde Christenskap uitleef. So, en alleen so, sal hy konstruktiewe verandering kan teweegbring. Dieselfde tendens sou gevolg word by die Europese Kongres oor Evangelisasie te Amsterdam (1971). Die Evangelie het nou ook vir die "evangelicals" definitiewe sosiale implikasie gekry.

Chicago (1973)

By Chicago het die evangeliese kringe 'n verklaring oor sosiale belange gemaak. Die klem op die praktiese implikasie van die

Evangelie is gehandhaaf (Crafford, 1978 : 37). Die onregverdige verdeling van rykdom in die wêreld kry nou ook aandag.

Lausanne (1974)

Beyerhaus identifiseer 'n hele paar evangelikale groepe (Fundamentaliste, Konfessionele, Charismatiese, Radikale en die Eku-
meniese Evangelikale groepe). Hulle was almal by Lausanne teen-
woordig.

Lausanne (Switserland) was die vergaderplek van die Internasio-
nale Kongres oor Wêreld Evangelisering. Hier het die evangelikale
kringe tot duidelike omskrywing van hul sosiale betrokkenheid
gekom. Derde wêreldse teoloë soos Escobar en Padilla sou hier 'n
groot rol speel. Uit die Westerse geledere sou steun kom van
reverend John Stott, C.F. Henry en G. Hoffman. Onomwonde stel
hulle dit dat evangelisering en sosio-politiese betrokkenheid die
kerk se taak is. Verkondiging bly egter prioriteit. Hier word
ook geen praktiese riglyne gegee oor hoe die kerk sosio-polities
betrokke moet wees nie.

Ottawa (1982)

Die algemene vergadering van die Wêreld Bond van Gereformeerde
Kerke is in Augustus 1982 te Ottawa gehou. Hiertydens verklaar
die vergadering 'n status confessionis, waarin apartheid as 'n sonde
en die teologiese regverdiging daarvan as 'n kettery afgemaak
word. Die Nederduits Gereformeerde Kerk en die Nederduits
Hervormde Kerk se lidmaatskap word opgeskort tot tyd en wyl
hulle apartheid as sonde tipeer, en dit prakties demonstreer met
die volgende dade (De Gruchy and Villa-Vicencio, 1983 : 171).

- (i) Swart Christene mag eredienste en sakramente gebruik.
- (ii) Konkrete steun word verleen aan diegene wat ly onder die
apartheidsistcem.
- (iii) Sinodale besluite moet apartheid verwerp.

Die teenwoordigheid van swart Gereformeerde Kerke sou bydra tot hierdie meer uitgesproke betrokkenheid by sosio-politiese strukture.

Gevolgtrekking

Vir Biskop Tutu is veral die Nederduits Gereformeerde Kerk se sanksionering van apartheid teologies onaanvaarbaar (Mutloatse, M. (Ed.), 1985 : 38). Terselfdertyd is sy hoop op vreedsame verandering in Suid-Afrika juis op die lidmate van die Nederduits Gereformeerde Kerk gevestig (EcuNews, 02/05/80 : 8). Die ontwikkeling binne die evangeliese kringe tot 'n openheid tot sosiale betrokkenheid kan 'n nodige aanknopingspunt bied in 'n gesprek tussen Biskop Tutu en die Nederduits Gereformeerde Kerk. Dit kan verder verhoed dat hy as teoloog sy toevlug in sy pastoraat tot sekulêre liggame en magte (soos geweld en Russiese inmenging) neem.

2.9 Die ontwikkeling in die hermeneutiek

Bosch (1974 : 112) sê: "Wat haar intentie betref, vind de Zwarte Theologie dus haar naas equivalent in die hermeneutiek van Gerhard Ebeling..." Tradisioneel is die hermeneutiek beskou as die hulpwetenskap wat die resep aan die Eksegese (as onafhanklike wetenskap) moes verskaf om tot die dieper bedoeling van die oorspronklike outeur te kom. Gevolglik het die hermeneutiek sy studieveld beperk tot die taal, historiese en kultuurhistoriese agtergrond, asook die literêre genre van 'n geskrif. Later is die vorm historiese bestudeer (Groenewald, 1969 : 4).

Die aangewese metode was die grammaties-historiese. Ongelukkig kan die eksegese nie hierdie ontdekking van Skriftuurlike rykdomme in die hier-en-nou situasie toepas nie. Ons het interpretasie geky, maar geen translatio nie. Gou het die eksegese kontak verloor met die toepassing. Die Woord van God het stom geword vir die gesekulariseerde mens. Die uitleg van die Skrif het vreemd gestaan teenoor die toepassing daarvan. Gevolglik

moes die eksegeet 'n tweede, meer praktiese eksegeese ontwerp om die Woord aan die woord te kry. So 'n toestand is begryplik ongesond - soos F. Torm (1928) ook in sy werk aangetoon het (Pieterse, 1979 : 22). Hierdie gevaar het met name opgeduik waar die teologie die Bybel suiwer as objek van die histories-kritiese ondersoek gesien het.

Bosch (1979 : 126) sê dat die nuwe van die nuwere hermeneutiek daarin geleë is dat dit nie meer 'n hulp dissipline vir die eksegeese was nie. Hermeneutiek het nou ook die leer van die historiese verstaansprosesse self geword. Daar word nou gepoog om 'n verstaanskakel te bou tussen die teks in sy historiese situasie en die kontemporêre situasie van die hoorder. Interpretasie moet nou self ook bydra tot die verstaansproses van die Skrif. Die hermeneutiek is nou veel meer as eksegeese. Dit is ook vertolking. Translatio is nie meer 'n her-interpretasie nie, maar 'n vertaling. Dit is "talende" begeleiding vanuit die teks na die hede. Die teks darf nie net gerepeteer word nie, maar moet ook gerepresenteer word. Woordoordrag neem nou ook kennis van die mens se denksstruktuur, sy nood en magte wat hom bedreig (Pieterse, 1979 : 287). Die verstaansproses word ook getoets aan die mate waarin daad uit die geloof realiseer.

Die nuwere hermeneutiek is dan die eindproduk van 'n lang ontwikkelingsgang wat by Ebeling en Fuchs kulmineer. Op sigwaarde 'n baie lofwaardige ontwikkeling. Tog moet daar teen die volgende probleme gewaarsku word:

- (a) Die eksistensiële interpretasie verskraal die wye veld van God se spreke tot die subjektiewe eksistens van die mens. Alhoewel Ebeling sê dat die teks die interpreteerde interpreteer, kom hy nie weg van die geslote sirkel nie, waar die mens maar weer by sy selfverstaan uitkom (Pieterse, 1979 : 285).
- (b) Die Heilige Gees as beligter van die teksinterpreteerder word misgekyk.

- (c) Ebeling sien ook nie dat die openbaring voltooi is nie. Kreatiewe her-interpretasie kan nooit nuwe openbaring skep, soos hy beweer nie.
- (d) God se openbaringsgebeure is veel groter as die Woordgebeure.

Vervolgens word kortliks gekyk na die ontwikkeling in die hermeneutiek tot die "Nuwere Hermeneutiek".

2.9.1 Karl Barth

Met sy Römerbrief (1919) sou Barth 'n skokgolf deur die teologiese wêreld stuur. Hiermee kom hy in reaksie teen die liberale rigting van sy tyd. Die rigting (waarteen hy sou rebelleer) word verteenwoordig deur van sy leermeesters soos Harnack en Herrmann. Harnack het beweer Jesus is nie die bonatuurlike Seun van God nie, hy is bloot die versinnebeelding van liefde en humaniserende ideale. Herrmann sou sê die Bybel is nie die Woord van God nie, maar slegs 'n buitengewone boek vol foute. Met ervaring as maatstaf moes die ware feite uitgesoek word. Beide Herrmann en Harnack was idealiste. Hulle teologiseer vanuit die Duitse nasionalisme as verwysingsraamwerk. God se immanensie is vir hulle voorop. Hierteen sou Barth weer reageer met sy kreet: "Laat God weer God wees!" Vir hulle het dit gegaan om etiek. Vir Barth om teologie.

In sy "Evangeliese Teologie" sit Barth sy skrifbeskouing uiteen: Die Skrif is nie God se Woord nie, maar word Sy Woord as Hy daardeur praat binne-in ons eksistensie. In die openbaring van God bly Hy altyd subjek. Hy word nooit objek nie. Dit wil sê God kan nooit as objek bestudeer word nie. Ons kan nooit van God praat nie. Ons kan alleen met Hom praat. Ons kan Hom alleen leer ken as Hy self praat.

Gevolgtlik sien Barth die geskiedenis nie as openbaring nie. Ons geloof hang nie van die geskiedenis af nie, die geskiedenis is 'n

vakuum wat gevul word met openbaring van "Bo" en nie met historiese gebeure van "onder" nie. Onder leiding van Frans Overbeck en Kierkegaard deel Barth die geskiedenis in twee dele. Die storie en geschichte. Die "storie" behels die objektief verifieerbare feite van die verlede. Die "geschichte" is feite wat 'n appél op my bestaan het. So 'n geschichte is byvoorbeeld Jesus se opstanding.

Met bogenoemde uitgangspunte het Barth 'n alternatief op die onvrugbare histories-kritiese metodes gebied (Pieterse, 1979 : 24). Dit word die teologiese eksegeese genoem. In dié verband praat Kuyper van die noodsaaklikheid om die "mystical factor" van die Bybel in die eksegeese in aanmerking te neem (Berkhoff, L. 1950 : 133). Die Bybel is nie op dieselfde vlak as ander boeke nie. God as die "auctor primarius" spreek die mens hierdeur aan. Van hierdie aanspreek kan die histories-kritiese ondersoek nie rekenskap gee nie.

As Barth dus in sy Römerbrief aandui hoe die Skrif verstaan moet word, lê hy die volgende vier riglyne neer:

- (a) Mens begin met 'n histories-kritiese metode ter voorbereiding.
- (b) Ons moet rekening hou met die Heilige Gees se inspirasie. Agter die historiese spreek die Heilige Gees die mens aan. Met hierdie spreke kan ons agter die historiese kleed inkyk.
- (c) Om nou die Skrif te verstaan is 'n logiese gevolg van interpretasie daarvan, en dit is alleen moontlik as die mens homself reg verstaan.
- (d) Die objek van die skrifondersoeker (dit wil sê die aanvanklike sprekende subjek) moet weer subjek word wat die ondersoeker in sy eie tyd aanspreek. "... die Fragen des Paulus und des Paulus antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein" (Pieterse, 1979 : 24-26).

Uit Barth se bydrae kan ons twee hermeneutiese winspunte onderstreep:

- (a) Die mens en sy situasie is by die studieveld van die hermeneutiek betrek. Die verstaansprosesse word by die interpretasie prosesse ingesluit, terwyl die mens se selfverstaan deel van die verstaansprosesse is (Groenewald, 1969 : 5).
- (b) Die Woord bly egter steeds uitgangspunt vir die hermeneutiek. Al is selfverstaan 'n komponent van die teksverstaan, moet die teks nog steeds ons bestaan belig voordat ons tot selfverstaan kan kom: "Unsere Fragen des Paulus und des Paulus Antworten sein" (Pieterse, 1979 : 26).

Hierdie ontwikkeling onder leiding van Barth se teologie het ook sy probleme. As reaksie teen 'n liberalisme word dit uiteindelik net 'n nuwe vorm van modernisme:

- (a) Eerstens word die Bybel nou Woord van God as gevolg van die mens se subjektiewe reaksie. Dit is baie subjektivisties.
- (b) God is so transendent dat die mens Hom nooit kon leer nie.
- (c) Sy skeiding van historie en geschichte maak die Christelike geloof los van die geskiedenis.

Die skokgolwe van Barth se teologie sou die wêreld ingedra word. Reeds by Tambaram (1938) sou Hendrik Kraemer Barth se teologie laat invloed uitoefen op die ekumeniese teologie. Nie alleen sou die sosiale situasie teologiese aandag kry nie, maar Barth se siening van die skeiding lig en duisternis as, nie geografies nie, maar in die hart van elke mens, sou ook hier 'n aanhang kry. 'n Verdere invloed van Barth op Tambaram (1938) was sy siening van die begrip getuïenis. 'n Brosjyre van Barth getiteld "die Christen as getuie" (1934) sou hierdie siening propageer. Hiervolgens is God, deur Christus, die oorspronklike getuïenis. As gevolg van die versoening word die mens nou ook opgeneem as getuie. Deur

versoening word die mens getuie. 'n Gebrek aan getuienis impli- seer dan ook 'n gebrek aan genade. Getuie is die wese van Christus se betrokkenheid by die wêreld. Tambaram het getuie gesien as meer as mondelinge getuienis. Dit was 'n "presenting Christ to the world".

By Tambaram sou die Duitse teoloë weer, as reaksie op die Engelse en Amerikaanse lede, die eskatologie beklemtoon. Die eskatologie word egter deur verskillende Duitse teoloë, verskillende interpretasies gegee. Een hiervan is dan die siening dat die eskatologie 'n krisis-ingrype van God is. Barth se dialektiese teologie sou ook hier ingespeel het.

Na Tambaram sou Barth prominent in die ekumeniese teologie funksioneer. Sy invloed sou egter verder gedra word deur dialektiese teoloë soos Bultmann.

2.9.2 Emil Brunner (1889 - 1966)

Brunner sou veral drie gedagtes van Barth beklemtoon:

Dat die openbaring nooit objektief kenbaar is nie, dat daar geen openbaringsgeskiedenis sonder Christus is nie, en die moontlikheid van heilsuniversalisme. Ook teen hom kan die volgende kritiek ingebring word. Sy teologie sentreer in subjektiewe ervaring. Sy skeiding van geschichte en historiese is onhoudbaar. Die siening van Christus as enigste openbaring laat nie reg geskied aan die algemene openbaring nie. Verder minimaliseer heilsuniversalisme die erns van Christus se versoeningswerk sowel as die erns van ongelooft (Conn, 1973 : 23).

2.9.3 Bultmann

In dieselfde jaar as Barth se Römerbrief verskyn "Die Formgeschichte des evangeliums" van Martin Dibelius, en "Der Rahmen der Geschichte Jesu" van Karl Schmidt, wat vanuit liberale kringe die tradisioneel aanvaarbare historiese raamwerk van Markus se evangelie bevraagteken (Conn, 1973 : 26). In 1921 verskyn Bultmann se geskiedenis van die Sinoptiese tradisie waarin die

metode belangriker raak as die boodskap self. 'n Japanese teoloog, Yoshio Noro som die nuwe stroom in die teologie as volg op: "We are no longer likely to accept what the New Testament says just because it says so. We are critically to reflect on whether what the New Testament says is true or false historically" (Conn, 1973 : 27).

Bultmann sou 'n pad saam met Barth loop, maar breek uiteindelik met Barth se siening na aanleiding van die volgende verskilpunte: Hy meen Barth kyk die historiese ontstaansituasie van die Bybel verby. Barth toon ook te min begrip vir die moderne gesekulariseerde mens se situasie. Hy verval in 'n "monoloog im Himmel" (Pieterse, 1979 : 28).

Bultmann wou teologiseer vanuit die situasie van die moderne mens. Hy reken dat geen mens objektiewe kennis van God kan bekom nie. Die vroeëre Heidegger se eksistensiële rigting is 'n bruikbare middel om tot kennis van God te kom. Soos by Barth is selfverstaan ook 'n aspek van die verstaansproses van die teks. Die verskil is egter dat die Skrif by Barth die selfverstaan belig, terwyl Bultmann die selfverstaan sien as die a priori waarmee ek die teks benader. Gevolglik word die antropologie die sfeer waarbinne ons na God se bestaan moet soek. Die Nuwe Testament se mitiese karakter kan volgens Bultmann nie in die a prioriese selfverstaan van die moderne tegnologiese mens pas nie. Gevolglik moet die Bybel gesloop word van alle mites (Pieterse, 1979 : 31). Die Nuwe Testament word hanteer as 'n gewone historiese boek, wat saamgestel is uit los primitiewe mondelinge tradisies wat nie almal histories korrek is nie. Hierdie verbale tradisies moet geanaliseer word om oervorms bloot te stel, wat egte weergawes van die historiese gebeure sou wees. Niks in die Nuwe Testament is betroubaar nie. Die legendes moet eers uitgesif word.

Die teelaarde vir hierdie ontmitologisering van Bultmann lê in die nuwere hermeneutiek soos Schleiermacher en Dilthey dit verteenwoordig in hul poging om die 2 000-jaar kloof tussen die Nuwe

Testament en die moderne situasie te oorbrug. In die proses gaan hy van die volgende uitgangspunte uit:

- (a) Die Transendentalisme - God word gesien as die gans andere (Joubert, 1981 : 92), en die mens kan net in terme van mites van Hom praat. Die Skrifinterpreteerder sal dus weer moet ontmitologiseer om die Skrif se boodskap te ontdek.

Die volgende kritiese opmerking kan oor die transendentalistiese uitgangspunt gemaak word. God se transendensie oorskadu die immanensie, en die inspirasie deur die Heilige Gees word geïgnoreer. Die besondere openbaring kan in objektiewe taal gereproduseer word.

- (b) Die Skrif moet in die lig van sy wesenlike inhoud geïnterpreteer word. Hiermee word ongelukkig nie bedoel die beginsel dat die Skrif homself uitleë nie, maar die antropologie van Heidegger. Andersins kon hierdie beginsel 'n sterk winspunt wees (Joubert, 1981 : 93).

- (c) Die skrifuitlegger kom met 'n voorkennis van die teks:

Ongelukkig is die voorkennis 'n selfkennis (onder leiding van Heidegger) en nie die verligting deur die Heilige Gees nie (Joubert, 1981 : 93).

Wat is die invloed van Bultmann op die moderne teologie?

By Bultmann speel Kant se rasonale outonomie ook weer 'n belangrike rol. Vandaar sy optimisme oor individuele eksistensie. In moderne Europese denke maak hierdie individuele eksistensie plek vir 'n meer sosiaal-georiënteerde ideologiese utopie. Tog is die hermeneutiese sleutel in albei gevalle dieselfde. 'n Radikale literêre- en hoër kritiek. Beide vorm 'n eie hermeneutiek gebaseer op 'n paar geselekteerde, geherinterpreteerde tekste. Die ware Skrifboodskap kom in nie een van die gevalle deur nie.

Bultmann se ontmitologisering is deur Biskop John Robinson van Engeland gepropageer, met sy werk "Honest to God" (1963). Bultmann se kritiese benadering tot die geskiedenis van die Nuwe Testament, het Oscar Cullman beïnvloed in die vorming van sy "Heilsgeschiede". Die teologie van die Hoop sou ook beïnvloed word deur Bultmann se skeiding van die fenomene en noumene Christus. Wat die eskatologie betref sou Bultmann ook sê dat die fenomene geskiedenis nie 'n eskatologie het nie. Die noumene het wel 'n eskatologie.

Ebeling sou korrigerend op Bultmann voortbou in sy poging om die Woord in die situasie te laat spreek. In hierdie poging het hy meer aansluiting by die latere Heidegger gekry. Ook al Bultmann se "erfgename" sou in sy voetspore die volgende hermeneutiese foute maak: (Conn, 1973 : 38)

- (a) Die teks word objek, en die mens subjek.
- (b) Die Skrifinhoud word verskraal en skrywers word net kompilers.
- (c) Taal is die omhulsel waarin die ware feite ontdek moet word.
- (d) Breë eenheidslyne deur die Skrif word misken.
- (e) Hulle steun Bybelsvreemde filosofiese teorieë.
- (f) Hulle ontnem die Christendom sy fundamente in die geskiedenis.
- (g) Christus se betrokkenheid in die kerk word feitlik uitgeskakel.
- (h) Hulle is skepties oor die bonatuurlike in die Skrif.
- (i) Hulle vergeet die Heilige Gees wat die Skrif moet oopsluit.

Hierdie bespreking van Bultmann sal onvolledig wees as daar nie ook kortliks na sy winspunte verwys word nie.

- (a) Heel voorop is sy klem op toepassing en eenvoud en kennis van die moderne mens ten einde die Woord effektief te bedien.

- (b) Hy stel dit duidelik dat die resente teologiese probleem inherent 'n hermeneutiese saak is.
- (c) Hy het ten minste 'n begin gemaak in die proses om die hermeneutiek te sistematiseer.

2.9.4 Ebeling

Met nouer aansluiting by die latere Heidegger, sou Ebeling op Bultmann voortbou. Om die verstaansproses te verduidelik word die Hegeliaanse sintese-denkmiddel gebruik: In die geval van Woordverkondiging is die teks met sy eie verstaanshorison die tese. Die hede waarin die teks vandag moet spreek, met sy moderne gesekulariseerde verstaanshorison vorm hierteenoor 'n antitese. Die sintese tussen hierdie tese en antitese is in die gepredikte Woord geleë. Hier moet 'n horisonsversmelting plaasvind. Die boodskap is binne die taalverpakking opgesluit. Trouens, die hele werklikheid is in taal self geleë. Deur die proses van "Wortgeschehen" (Ebeling) en "Sprachereignis" (Fuchs), verduidelik taal (as subjek) aan ons die werklikheid. As die Woord gespreek word, moet iets altyd gebeur.

Vir die Woord om 'n reële gebeurte te word is die volgende nodig:

- (a) Interpretatio: "... om steurnisse soos die verstaan van 'n vreemde taal op te hef" (Floor, 1981 : 96). Ons moet "... interpreteer wat die geïnspireerde outeur destyds daarmee bedoel het in sy oordrag van die Goddelike boodskap aan sy tydgenote..." (Jonker, W.D., et.al., 1970 : 22).
- (b) Translatio: "... om die boodskap te vertaal in die taal en kultuur van ons tyd" (Jonker, W.D., et.al., 1970 : 220). Volgens Fuchs is dit die taak van die hermeneutiek om die spraakgebeure uit die teks te voorskyn te roep. Daar moet 'n Einverständnis tussen die hoorder in die hede en die teks uit die verlede bewerkstellig word. Vertaling, oftewel translatio, is nodig om die teks te vertaal in die taal van die

hede (al is dit hoe gesekulariseerd). So kom die spraakgebeure dan uit die teks te voorskyn.

- (c) Expositio of Commentatio: Die saak waar dit in die teks om gaan naamlik die mens wat daarin "ter sprake" kom - moet ons ook aanspreek (Floor, 1981 : 99). Die boodskap word toegelig en toegepas, sodat dit verstaanbaar mag wees.
- (d) As hierdie verstaansproses vir Ebeling bevredigend geformuleer is, soek hy 'n kontrole om te bepaal of dit reg geskied het. Hy vind dit in die geloof. "Die verhouding tussen Woord en geloof is die enigste kontak tussen God en die menslike eksistensie. Die kontak vind alleen deur Christus plaas, daarom is die verstaan van die Woord in die geloof gelyk aan 'n logiese vertolking van die Skrif" (Pieterse, 1978 : 285). Christus is die grond van geloof, Hy maak geloof "verstaanbaar".

Die volgende winspunte word by Ebeling en Fuchs aangetref:

- (a) Eksegese raak vrugbaar vir Woordverkondiging. Pieterse (1978 : 286) sê: "Die klem om vanuit die eksegese die teks te laat spreek in vandag se idioom en die totale verwysingsraamwerk van die moderne mens, moet toegejuig word".
- (b) Die hermeneutiek is nou veel meer as eksegese. Dit is ook vertolking. "Translatio is nie 'n nuwe ... herinterpretasie nie, maar 'n vertaling, is talende begeleiding vanuit die teks na die hede. Die teks durf nie net gerepeteer word nie, maar moet ook gerepresenteer word" (Pieterse, 1978 : 287). Hermeneutiek sluit nou die verstaansprosesse in.
- (c) Woordoordrag neem kennis van die mens se denkstruktuur, sy taalstruktuur, sy nood en magte wat hom bedreig (Pieterse, 1978 : 287).

- (d) Die verstaanbaarheid van Woordoordrag moet geverifieer kan word. Dit geskied in dade waarin die geloof moet realiseer (Pieterse, 1978 : 287).

Die volgende kritiek kan ook ingebring word teen Ebeling en Fuchs se nuwere hermeneutiek:

- (a) Die eksistensiële interpretasie verskraal die wye veld van God se spreke tot die subjektiewe eksistensie van die mens. "Alhoewel Ebeling sê dat die teks die interpreteerde interpreteer, kom hy nie weg van die geslote sirkel nie, waar die mens maar weer by sy selfverstaan uitkom" (Pieterse, 1978 : 286).
- (b) Die Heilige Gees as beligter van die teksinterpreteerder word misgekyk.
- (c) Ebeling sien nie dat die openbaring afgesluit is nie. Geen kreatiewe herinterpretasie kan nuwe openbaring skep nie.
- (d) Die openbaringsgebeure is veel groter as Woordgebeure.

2.9.5 Gevolgtrekking

Hierdie verwikkeling in die hermeneutiek sou dan ook op Biskop Tutu 'n invloed hê. Daarom sê hy ook: "The Bible is subversive and a destabiliser in a situation of evel, oppression and injustice" (EcuNews, Julie 1982 : 15).

M. Mutloatse (1983 : XV) sê dat Biskop Tutu se teologie rigting gee in 'n situasie van onreg, "...where the interpretation of scripture needs to be followed by programmes of action aimed at uprooting the apartheid system".

Die situasie het ook by Biskop Tutu 'n prominente plek in sy hermeneutiek ingeneem. Teologie moet situasiegerig wees. Biskop

Tutu sê: "The fact of God's activities in creation and redemption through Christ, and in the sanctification of man through the Holy Spirit, do not change, but their interpretation and their application to man's situation do change" (Mutloatse, M., 1983 : 57).

2.10 Gevolgtrekking

Biskop Tutu, as teoloog, kan nie in isolasie bestudeer word nie.

Die agtergrond, wat tot dusver behandel is, is noodsaaklik om hom as teoloog te verstaan.

Vervolgens word die teologie van Biskop Tutu sistematies uiteengesit.

AFDELING II : DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU : 'N SISTEMATIESE UITEENSETTING

Biskop Tutu is van mening dat die Westerse teologie nooit volwaardig universeel kan wees nie. Trouens, hy beweer geen teologie kan dit wees nie. "Theology is a human activity possessing the limitations and the particularities of those who are theologising. It can speak relevantly only when it speaks to a particular historically and spatio-temporally conditioned Christian community..." (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 57). Geen teologie kan op ewigdurende uitsprake aanspraak maak nie. Daar is geen finale teologie nie. Die biskop motiveer hierdie stelling deur te sê almal beleef God vanuit hul eie situasie anders. So ontstaan verskillende teologieë vanuit verskillende situasies. Hierdie verskeidenheid teologieë kan mekaar positief aanvul. "By the token of particularity, certain parts of the Biblical message will be more apt for certain situations than for others" (Webster, J. (Ed.), 1979 : 166).

Biskop Tutu se teologie word bedryf vanuit die politieke situasie van rassediskriminasie, apartheid en Swart Bewussyn in Suider Afrika. Daarom neem hy bevryding ernstig op in sy teologie. Bevryding is egter nie 'n alternatief op persoonlike verlossing in Christus nie, maar is die noodwendige gevolg van die konsekwente toepassing van die Skrifboodskap (Mutloatse, M., 1983 : 58). Biskop Tutu sê dat die swartman eers volwaardige, bydraende lidmaat van die liggaam van Christus sal wees as hy geestelik, polities en sosiaal vry is.

So speel die Suid-Afrikaanse situasie dan 'n belangrike rol in elke aspek van Biskop Tutu se teologie.

Die volgende aspekte van Biskop Tutu se teologie word vervolgens behandel:

- (a) Teologie van die Ou Testament.
- (b) Teologie van die Nuwe Testament.
- (c) Ekklesiologie.
- (d) Sy leer aangaande die Koninkryk van God.

- (e) Pneumatologie.
- (f) Openbare pastoraat.
- (g) Ontwikkelingsfases in die teologie van Biskop Tutu.

1. TEOLOGIE VAN DIE OU TESTAMENT

Vir Biskop Tutu is die Eksodus gebeure die mees prominente gebeure in die Ou Testament. Die hele Ou Testament word in die lig van die Exodus gebeure gelees (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 73).

1.1 Die Skeppingsverhaal (GENESIS 1 : 1, 2, 4)

Die weergawe van die skeppingsverhaal in Genesis 1 is saamgestel, volgens Biskop Tutu, uit die Priester (P-) bron. Hierteenoor is die weergawe van Genesis 2 uit die Jehawis (J-) bron saamgestel. Die P-bron sou ten tye van die ballingskap geskryf gewees het. Die doel daarvan was volgens Biskop Tutu drieledig. Eerstens moes dit afgodery bestry en die God van Israel as enigste Here voorstel. "And this God is there from the beginning. There is no speculation about His origin and even about the nature of divinity. No, there is no theogony. Quite staggeringly - in the beginning God..." ((Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 24). Tweedens het die P-bron ten doel om die mens as beelddraer van God uit te beeld. Hiermee moes veral die Babiloniese antropologie, van die mens as innerlik swak wese wat deur die sterre beheer word, bestry word. Israel moes meer bewus gemaak word van hul eie innerlike waarde. Derdens het die P-bron ten doel gehad om Israel weer vertrouwe en hoop in die lewende God te gee. "And it is out of such a slough of despond that this marvellous theological tract arises and is addressed precisely to the Jews who were without hope. It is a tremendous credal statement designed to keep the embers of hope in the breast of the Jews from going out completely ((Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 25). Die P-bron moes die volk se geloof opbou in 'n tyd wat hulle "quite down and out" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 26) gevoel het.

Biskop Tutu pas dan die boodskap van die P-bron toe op die polarisasie en hopeloosheid van die Suid-Afrikaanse situasie as hy sê: "The Church of God must declare the Lordship of God and of his Christ - that God is the Lord of history and that this is His world despite all appearances to the contrary (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 26).

1.2 Shalom : God se einddoel met die kosmos

Met die skepping was die hele kosmos in harmonie en vrede (Shalom).

Dit word in Genesis 1:1-2, 4 uitgebeeld. Die skeppingsverhale eindig met die "universe at peace". Na die skepping was die mens ook in shalom met homself (GENESIS 2:5-25). Na die sondeval is die shalom-toestand versteur. Hierdie versteuring vind sy klimaks in Genesis 11:7 waar die skeiding tussen volke plaasvind. Hierdie skeiding is nie deel van die shalomplan van God met die kosmos nie. Dit is 'n versteuring daarvan. Na die sondeval smag die hele kosmos dan weer na "at-one-ment" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 130). Hierdie "at-one-ment" is dan ook Biskop Tutu se interpretasie van versoening.

As die gesalfde van Jesaja 11:4-9 sou Christus Jesus weer die shalom kom herstel. Hiermee het Christus inderdaad die "Endzeit" weer gemaak soos die "Urzeit" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 131). Sodoende sou God weer die wêreld met Homself versoen (2 KORINTIËRS 5:19), en alle lede van Sy volk in een liggaam saamvoeg (1 KORINTIËRS 12:12-26).

1.3 Die Eksodus-gebeure

In 'n preek te Orlando Wes (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 70) gebruik Biskop Tutu Exodus 6:2-9 as Skrifgedeelte. Hierin brei hy dan uit op die Exodus-gebeure wat sentraal in die Ou Testament sou staan. Hierdie gedeelte herinner die swartman in Suid-Afrika

daaraan dat God immanent en betrokke is by Sy volk. Hy het vir Israel omgee ten spyte daarvan dat Israel dit in Egipte nie altyd so ervaar het nie. "But one day He appeared to Moses and He showed that He heard, He saw and that He cared". Hy is 'n God wat nooit die nood van die mens miskyk nie. Hy gee om. Tweedens het die Here in die Exodus-gebeure Homself as die troue verbondsgod bewys. "And so He told Moses that He remembered the agreement which He had made with Abraham and with Isaac and with Jacob and that He would fulfil His promise to them!" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 71).

1.4 Die Profete

Biskop Tutu sê: "You cannot read any of the major prophets without being struck by at least one thing. They all condemned, as worthless religiosity, a concern with offering God, worship when we were unmindful of the socio-political implications of our religion. Such worship and religion they condemned roundly as quite unacceptable to God, and for that reason an abomination and worthless. For Jesus, as for them, all of Life belongs as a whole to God, both in its secular and sacred aspects. They could not have understood our peculiar habit of compartmentalising Life..." (Webster, (Ed.), 1982 : 29). Biskop Tutu haal Jesaja 61:1-3 aan in die konteks van Lukas 4:17-20. Hieroor sê hy dan ook: "...the least of his brethren ... will want their pie here and now and not in some post-mortem heaven with streets paved with gold" (Tutu, 1977 : 12).

Ook as hy 1 Konings 21:1-29 uitleë, kontekstualiseer die Biskop die verhaal binne die leefwêreld van die swartman. As Nabot byvoorbeeld weier om sy wingerd aan Agab af te staan stel hy dit as volg: "Haikona, sorry your majesty. You see this is my ancestral home. It is not just any old property. My family spirits are here. My ancestors have been buried here. I am part of this property and it is part of me..." ((Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 86). Hy pas dan verder hierdie Skrifgedeelte direk toe op die

swartman wat van sy geboortegrond verskuif word na 'n onbekende tuisland, sonder enige lewensvatbare potensiaal. Elia se profetiese boodskap aan Agab is ook op die swartman van toepassing. Onge-regtigheid sal gestraf word. Die swartman moet hom versit teen gedwonge verskuiwings.

1.5 Die Ou Testamentiese beeld van God

(a) God se optrede is "theandric"

"...everything He does with us (man) is theandric - it has a God and a man element about it. He can give us His divine grace but this must co-operate to be efficacious, with our human nature. God, our God, chooses to limit Himself according to our limitations. He is a weak God. His divine omnipotence is in His relation with us conditioned by our human weakness" (EcuNews, 16/05/80 : 9).

Hy motiveer hierdie stelling deur te sê: "God who alone has the perfect right to be a totalitarian has such a profound respect for this free will (of man) that He had much rather see us go freely to hell than compell us to go the heaven" (EcuNews, 16/05/80 : 9).

Aansluitend by hierdie gedagte sê Biskop Tutu dat die Bybelse (Ou Testamentiese) tydsbegrip liniêr is. Dit stuur af op God se doel (telos) met hierdie wêreld. God bereik Sy doel (telos) met antities en tipes. Hy het "human partners" in die proses (Journal of Theology for South Africa, 47 : 73). So byvoorbeeld lei die eerste Moses die volk deur die Rooi See uit die Egiptiese ballingskap, en die tweede Moses (Christus) lei Sy volk uit die ballingskap van sonde.

(b) God is besorg oor die ellende van alle mense

Eksodus 3:7-8 en Jesaja 1:15, 17 stel dit duidelik dat God

omgee. Daarom is geen aanbidding moontlik as die mens se huis nie sosio-polities in orde is nie.

(c) God is genadig

God tree in die Ou Testament op sonder voorbehoude. As Hy Hom oor die mens ontferm is dit bloot uit genade (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 61).

(d) God is aktief in die wêreldgeskiedenis

The Journal of Theology for South Africa (49 : 59) berig dat Biskop Tutu in die jare sestig aktief die God-is-dood-teologie (van onder andere Dorothy Zölle) bestry het deur aan te toon dat Hy steeds belang het by die wêreldgeskiedenis. Hy sê self dat "The Bible is subversive and a destabiliser in a situation of evil, oppression and injustice" (EcuNews, Julie 1982 : 15). As die Here ook die volk Israel in Egipte ontmoet, geskied dit nie in die kultiese rituele nie. Hy ontmoet hulle aktief in hul volksgeskiedenis as hy hulle politieke vryheid skenk (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 133). Hy is inderdaad koning oor elke aspek van die lewe, die sekulêre wêreldgeskiedenis ingesluit, "...including Ceasar's domain; otherwise there would be a part of the universe, of life which did not fall under God's control" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 77).

(e) God diskrimineer nie teen mense nie

Die Here het alle mense na Sy beeld geskape. Biologiese verskille soos velkleur is vir Hom irrelevant. Die Here wil vandag nog hê "...togetherness, without destroying our distinctiveness, our cultural otherness" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 133).

2. TEOLOGIE VAN DIE NUWE TESTAMENT

Die leser van die Nuwe Testament kan nie die boek werklik begryp sonder die Ou Testamentiese agtergrond nie. Die hele Nuwe

Testament is vol subtiele verwysings na die Ou Testament. So, byvoorbeeld, is Jesus se naam die Griekse weergawe van Josua, die een wat die volk in die beloofde land sou inlei. Matteus skets Jesus met die bergpredikasie as die tweede Moses. Moses sou self sy volk vanaf die berg van 'n lewenswet voorsien. Markus 10:45 toon Christus as die een wat die losprys vir ons sondes betaal het. Die loskoop gedagte funksioneer sterk in die Ou Testament. Christus het die mens weer as beelddraer van God herstel. In Christus het God se kinders weer vry geword. Hulle het weer wye toegang tot God gekry. Hul vryheid sluit ook noodwendig vryheid van politieke onreg in, want dit maak hulle minder as God se kinders (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 75).

Net soos die Ou Testament stel die Nuwe Testament ook die Eksodus-gedagte sentraal. Christus as die nuwe Josua bevry Sy volk. Die godsdiens wat Hy vra, het alles te make met horisontale verhoudings. Trouens, dit kwalifiseer die mens vir die hemel of die hel (MATTEUS 25:31-46). As Christus met Moses en Elia praat, praat hy van Sy Eksodus. Vir die Jood moet die Nuwe Testament duidelik binne die konteks van die Eksodus-gebeure val. Wat God in Egipte gedoen het, moet nou in Christus nuwe betekenis kry. Christus het Sy volk vrygekoop uit die slawerny van sonde, om weer te kan leef in die vryheid van nuwe verhoudings. Christus se wonders het tekens van hierdie vryheid opgerig. Intussen smag die hele kosmos na die volheid van hierdie bevryding (ROMEINE 8:18-22) (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 61, 62).

In Lukas 4 vind die leser van die Nuwe Testament die kroon van alles wat in Christus gebeur het. Hier kies Hy kant vir die verdruktes. God sê hiermee Hy is "...biased in favour of the poor..." (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 63).

Jesus was "the man for others" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 7). Hy het alles vir Sy medemens oorgehad. Daarom genees en voed Hy die behoeftiges. Met die begrafnis van Steve Biko sê Biskop Tutu dat hy, soos Christus, ook sy lewe vir die ander afgelê het. Hierin was hy gehoorsaam aan Christus.

2.1 Christologie

Beide die leer en die optrede van Jesus word deur Biskop Tutu se siening van die Nuwe Testament beïnvloed.

(a) Die boodskap van Jesus

Jesus het die Koninkryk van God gepredik. Hierdie Koninkryk word in Matteus 25:31 vv. beloof aan almal wat die sosiale uitgewekenes te hulp gekom het. Hierdie minder-bevoorregtes verteenwoordig Christus op aarde (Webster, 1982 : 28-29). Jesus se aardse optrede was 'n vestiging van die Koninkryk van God op aarde, deurdat Hy die Satan - vader van verdrukking, pyn en lyding - verslaan het (Webster, 1982 : 30). Hierdie Koninkryk word die mens al deelagtig in hierdie lewe. "He (Jesus) knew that people want their pie here and now, and not in some future tomorrow. A post-mortem pie is an oddity in any case" (Webster, 1982 : 28). In ooreenstemming met die profete sê Jesus, ons kan nie God dien, sonder dat dit sosiale implikasies het nie. (Webster, 1982 : 29).

Volgens Lukas 4:17-22 het Christus bevryding gebring aan die gevangenes. Hy het blindes laat sien. Hy het verdruktes bevry, en Hy het aangekondig dat die tyd aangebreek het dat die Here Sy volk sal bevry (Tutu, 1977 : 11).

(b) Die lyding van Jesus

Jesus het gely, maar sy lyding was sinvol: Dit het lyding in wese oorwin.

Hy gee nou Sy volgelinge dieselfde krag - om lyding op te hef. Daarom: "We must do all to alleviate suffering" (Webster, 1982 : 33). Hierdie navolging van Christus word uitgebeeld in die opdrag om die kruis op te neem en Jesus te

volg. Hiermee word veronderstel dat die Christen se stryd teen sosiale misstande vir die ongelowige self lyding mag meebring.

(c) Die lewe van Jesus

Jesus radikaliseer sosiale strukture deur in 'n stal gebore te word, en deur arm ouers opgevoed te word (Webster, 1982 : 27). Hy meng met die skuim van die samelewing: tolle-naars, hoere en Samaritane (Webster, 1982 : 28). Hy gee om vir behoeftige mense. Hy voed die honger skare met vermeerderde brood en vis (Webster, 1982 : 27), en hy genees die siekes. Hy wek dooies op en doen baie wonder-tekens. Jesus het intens belanggestel in die individu. As Hy Hom haas na Jairus se huis het Hy nog tyd om aandag aan die vrou met bloedvloeiing te gee. Hy sien Saggeus in die boom raak. Omdat elke mens vir Hom belangrik is, is daar geen plek vir onderdrukking van mense, of vir 'n slawe mentaliteit nie. In die gelykenis van die barmhartige Samaritaan toon Christus ook dat elke mens op die lewenspad 'n broer is. Hy is meer as 'n kliniese geval (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 91, 92).

Jesus het ook in die fisiese genietinge in die lewe 'n belang gehad. As Hy mense genees het, het Hy nie gesê: "Let's pray about it, and it will be okay upstairs when you die" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 93). Hy het aktief bygedra om die lewe van mense gemakliker te maak. Een van die implikasies van die vergifnis van sondes was ook volgens Biskop Tutu, die bevryding van 'n onnodige las. Christus het wyn gemaak en gedrink "...He celebrated life and the good things that His Father had created" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 93). Christus het geweet dat God die wêreld goed gemaak het en wil hê dat mens dit moet geniet.

(d) Jesus bevestig God se genade

Die vraag kan nou ontstaan of sosiale betrokkenheid dan 'n

vorm van verdienste godsdiens is, soos wat die Fariseërs beoefen het. Biskop Tutu sê egter dat Jesus juis die mens kom leer het: "Hey you don't have to earn God's love. It is not a matter of human achievement" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 90). Jesus het ons geleer dat alles genade is. Die Fariseërs sou juis as reaksie op hierdie boodskap dink: "...any Dick, Tom, Harry, Mary and Jane would soon be jostling with the prim and proper ones" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 90). Biskop Tutu sê dit is deels waar, want Jesus sê juis die sosiaal onaanvaarbares (die sondaars, prostitute en tollenaars) die Fariseërs sal voorgaan in die Koninkryk van God.

Soos die goeie medikus het Christus eers aandag aan die ellendiges gegee. Hy het eers die verlore skaap gaan soek. Maar die verlore skaap is nie die jong lammetjie wat dikwels in kerklike illustrasies uitgebeeld word nie. "It is the dirty smelling riotous creature which the Good Shepherd goes after..." (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 91). Dit is die goeie nuus: Toe ons nog sondaars was, het Christus vir ons sondes gesterf. Dit is dan die gelowige se dankbaarheid vir hierdie genade wat hom motiveer om ook op sosiale terrein God gehoorsaam te wees. Biskop Tutu sê: "All I do now is an expression of my gratitude for what God has already done for me in Christ Jesus my Lord and Saviour" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 91, 92).

2.2 Die Openbaring van Johannes

Vir Biskop Tutu is die einddoel van sy publieke pastoraat nie die bereiking van politiese doelwitte nie, maar dat binne die Suid-Afrikaanse konsep reeds iets van die troonvisie van Johannes (OPENBARING 7:9-12) sal realiseer waar alle nasies en tale voor die troon van die Lam sal staan. In ekumeniese vergaderings ervaar die Biskop reeds iets van hierdie ideaal (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 34).

3. EKKLESIOLOGIE

3.1 Verhouding Kerk en Wêreld

Biskop Tutu noem 'n ondersoek wat die Evangeliese Lutherse Kerke in 1931 in Berlyn gedoen het onder eenduisend lidmate wat die kerk verlaat het. Hulle is gevra na die rede waarom hulle die kerk verlaat het. Die antwoord was duidelik: In tyd van nood het die kerk niks gedoen om hul by te staan nie. Die kerk het kant gekies vir die onderdrukkende hoër klas (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 137). Vandag, sê die Biskop, moet die kerk in Suid-Afrika aktief bystand verleen aan veral die arbeidersklas in Suid-Afrika. Arbeidsprobleme moet 'n aktuele saak op die kerk se agenda wees. Die Biskop gee vyf motiverings hiervoor:

- (a) Die grootste deel van die land se stedelike bevolking. As die kerk hul lojaliteit verloor, verloor hy ook die sosiale klas waaruit Christus self sou stam.
- (b) Die kerk is die enigste liggaam wat nie veronderstel is om politieke aspirasies te hê nie. Hy kan dus onbevange intree vir die mense.
- (c) Die Christelike Leer is die beste teenvoeter vir kommunisme en kapitalisme, wat beide materialistiese ideologieë is. Die kerk kan die boodskap bring dat die mens nie van brood alleen kan lewe nie, maar dat hy ook die Woord van God nodig het.
- (d) Dit is in die kerk se geestelike belang om ook sosio-ekonomies vir sy mense in te tree.
- (e) In Europa het die kerk respek verloor omdat hy onbevange alle vorme van sosialisme verdoem het, en nie die voordele daarin opgesluit vir die arbeider, raakgesien het nie. In Suid-Afrika kan die kerk nog respek wen deur by te dra in die soeke na 'n regverdige bedeling vir die arbeider. In hierdie motivering maak die Biskop, terloops, vrylik gebruik

van die boek "Kerk en Stad" wat as voorbereiding gedien het vir die Volkskongres, Julie 1947 in Suid-Afrika.

Die kerk het dus 'n sosiale, politieke en ekonomiese rol. In die proses moet die kerk egter meer wees as 'n ambulansdiens. Die wortel van die probleem is enige samelewing moet aangeraak word. In dié opsig moet die kerk dus radikaal wees. Die woord radikaal is afgelei van die Latynse "radiks" wat met wortel vertaal kan word (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 67).

Biskop Tutu sê dat die kerk die agenda vir optrede in die wêreld moet kry, want God het die wêreld lief en gee daarvoor om. Maar, sê hy "...we can not denigrate the church and devalue it because we want to enhance the value of the world. The same Bible that points out 'that God so loved the world that He gave His only begotten Son, declares that the Son loved the church and gave Himself up for it to consecrate it, cleansing it by deed and word, so that He might present the church to Himself all glorious, with no stain or wrinkle or anything of the sort, but holy and without blemish' (EPHESIANS 5:25-27)" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 107, 108). Die kerk moet in die wêreld wees maar nie van die wêreld nie (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 65). Die kerk moet 'n profetiese afstand handhaaf. Biskop Tutu sien die profetiese afstand as 'n distansiëring van die status quo en 'n doelbewuste kant kies vir die onderdrukte (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 65).

3.2 Kerkeenheid

Die kerk is vir Biskop Tutu "...the spiritual realm in which the wall of partition has been decisively broken down and now men, woman and children of all races acknowledge one God and Father, one Saviour, Lord and Master and the sanctifying Holy Spirit and paraclete" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 108). Biskop Tutu sien ook die aaneengeweepte kled van Christus as simbool vir kerkeenheid. Hy haal ook Johannes 17:11, 20-23 (die Hoëpriesterlike gebed) aan waarin klem gelê word op die eenheid in die liggaam

van Christus. Hy wys ook op 1 Korintiërs 12:12-13 en Galasiërs 3:26-28 waarin die eenheid van die baie lede van die liggaam voorop staan. Efesiërs 2:11-22 word ook aangehaal waarin die afbreek van die skeidsmuur tussen Jood en heiden genoem word. As een liggaam moet die kerk van Christus hom gehoorsaam wees.

3.3 Die kerk en die Koninkryk

"God wants to establish His Kingdom of shalom, of justice, of compassion, of caring and sharing, of joy and laughter and goodness and reconciliation. That is His telos for South Africa and He waits on us to be His fellow-workers as the confessing church ought to be" (Journal of Theology for South Africa, 1947 : 77).

"It (the church) is an agent and foretaste of the Kingdom of God proclaiming His Lordship over all aspects of life, political, economic and social, destroying all false dichotomies, reminding all that our citizenship is of heaven and that human history matters and counts because it is the arena of the divine activity" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 109). "We look to a city that is not of this world but is to come whose Architect and Builder is God. It holds before its children the joy and attractions of the beatific vision" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 109). Die kerk moet getuig dat die Koninkryk van geregtigheid, vrede, vreugde en lewensvolheid gekom het in Christus. Gevolglik moet die kerk profeties getuig teen ongeregtigheid. In hierdie Koninkryk van geregtigheid moet die kerk in die eerste plek God eer en behaag. Tog mag die vertikale gerigtheid nooit die horisontale oorskadu nie. Nooit mag die kerk só sy horisontale verantwoordelikheid vermy nie. Matteus 5:24 vra immers dat die mens eers met sy broer versoek moet word voor hy sy offers bring. Biskop Tutu is oortuig daarvan dat horisontale verhoudings juis 'n bekragtiging is van die mens se vertikale verhoudings.

3.4 Die alreeds en nog nie van die kerk

"The church of Jesus Christ is thus a divine society with all too human members. It is the school of saints and the home of sinners. It is in this sense an earnest of the Kingdom of God which is both human and divine and in our experience is already present and yet not fully realised - this Kingdom of justice, of compassion, of laughter, of joy, of fellowship, of peace, of caring, of sharing" (EcuNews, 16/05/80 : 9). Biskop Tutu bemerk 'n spanning in die kerk, soortgelyk aan die spanning in die lewe van elke individuele Christen, tussen dood en opstanding, die ou en die nuwe lewe wat daagliks teen mekaar stryd voer. Die kerk is nie volmaak nie. Die Koninkryk is nog nie ten volle gerealiseer nie. Juis hierin moet die kerk sy uitdaging tot aksie sien (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 108).

3.5 Die kerk as dienskneggestalte van Christus

Die kerk moet alles in die stryd werp om sy taak uit te voer. "We must use all non-violent methods..." (EcuNews, 31/03/80 : 18, 19). Al sou dit konfrontasie met die owerhede en onpopulariteit tot gevolg hê. "The church (i.e. Christians) must face up to the possibility that it may die in this struggle" (EcuNews, 16/05/80 : 23). Sodoende sal die kerk Christus as lydende kneg volg. Biskop Tutu haal 1 Petrus 2:19-23 en 1 Petrus 3:13-18 aan hom hierdie stelling te staaf (EcuNews, 16/05/80 : 16). In 'n pragtige besielende boodskap met die ordening van priesters in Lesotho sê Biskop Tutu dat die priester by uitstek sy gemeente moet dien. "Never forget that you exist on their behalf to help them to love God better and so to serve Him by serving their fellow human being" (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 17). Hierdie gesindheid moet deurgaans die kerk vergesel in sy bedinging om beter omstandighede vir sy lidmate.

3.6 Die kerk in Suid-Afrika

Biskop Tutu sê dat die kerk in Suid-Afrika versoening moet bedien, "...but not a cheap and spurious reconciliation which would

vry 'Peace, peace where there is no peace', but a reconciliation that seeks justice and peace..." (EcuNews, Julie 1983 : 10). Die Biskop regverdig dan ook sy politieke betrokkenheid met die woorde "all life belongs to God, including politics" (The Star, 04/12/85 : 1). Die kerk moet aktief toetree om op elke denkbare nie-geweldadige wyse politieke omstandighede vir die swartman te verbeter. Vir die Biskop self is die belangrikste van hierdie intredeing gebed, meditasie en lof aan God (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : 147).

4. DIE KONINKRYK VAN GOD

4.1 Die Koninkryk is gerealiseerd

"The Kingdom of God is not a nebulous platonic ideal state in the hereafter. It is as Jesus said, among us, and its signs are tangible this wordly effects when demons are exorcised, when the hungry are fed and the naked clothed, when lepers are cleansed and the lame made to walk again and the deaf to hear and blind to see, when sins are forgiven and the dead are raised to life again - when all this happens then we are experiencing the Kingdom of God; we are experiencing it when lies are exposed for what they are, when evil is overcome by good, when oppression and exploitation are resisted even at the cost of freedom and life itself then we have a real foretaste of Heaven" (EcuNews, 15/05/80 : 13).

4.2 Die Koninkryk as nog nie volkome nie

Christus het hierdie Koninkryk hede gemaak. "It's signs are available to those with the eyes of faith to see the inner and real significance of what Jesus did" (EcuNews, 02/05/80 : 12). Maar steeds na Christus het die Koninkryk nog nie volledig gekom nie, want Jesus het self geleer om te bid dat die Koninkryk moet kom. "So there is also a 'not yetness' about this Kingdom and we are invited each one of us, to contribute to bringing it about. We belong to two worlds - this passing world and the world that is to

come" (EcuNews, 02/05/80 : 13). Die nog-nie-karakter van die Koninkryk word sigbaar in siekte, armoede en lyding. Hierdie onaangename ervarings gebeur as gevolg van natuurrampe, maar ook as gevolg van mense wat hul medemens onmenslik hanteer. Voorbeelde hiervan word gevind in Suid-Korea, Ethiopië, Uganda, Noord-Ierland en Suid-Afrika (EcuNews, 02/05/80 : 11, 12).

4.3 Die Koninkryk as imperatief

Waar daar wel geregtigheid geskied, sê Biskop Tutu, vind ons vensters in die komende Koninkryk (EcuNews, 16/05/80 : 9). Hierdie vensters is die verantwoordelikheid van alle gehoorsame kinders van God. Hulle is God se medewerkers in die oprigting van die Koninkryk. Hiervoor vra die Here gehoorsaamheid, sonder voorbehoude. Die nog-nie van die Koninkryk moet ons aanmoedig om die Koninkryk verder uit te brei "...for it is a glorious and most worthwhile enterprise" (EcuNews, 02/05/80 : 13).

4.4 Die doel van die Koninkryk

Waar die Koninkryk van God kom beteken dit "fullness of life ... joy and peace and love - there is no sadness, no sorrow, no weeping, no ignorance, no jealousy, no anger, no brutality, no seperation, no allienation, no gap between rich and poor, no have-nots" (EcuNews, 02/05/80 : 12).

Die Koninkryk is gerig op die skeppingsdoel: Dat God weer volkome in beheer sal wees en mense gelukkig sal saamleef (EcuNews, 02/05/80 : 11).

5. PNEUMATOLOGIE

Biskop Tutu sê dat die werk van die Heilige Gees in die hele Bybel gekenmerk word deur:

(a) 'n Toerusting van 'n individu vir 'n sekere taak.

- (b) Hierdie taak waartoe die individu toegerus was, was altyd tot voordeel van die groter groep (volk van God).
- (c) Die toegeruste persoon tree altyd vir die minderbevoorregtes op. Byvoorbeeld Moses wat 'n groep slawe moes bevry; die konings (PSALM 72 en JESAJA 11); die kneg van die Here (JESAJA 42, 61) en Christus (LUKAS 4).
- (d) Die toegeruste persoon se lewe word gekenmerk deur lyding. Die Grieks vir getuie is "martus" (martelaar). Om as getuie gesalf te word impliseer vir elke gelowige lyding. Die lydende kneg (JESAJA 52:13-53 : 12) is 'n verdere voorbeeld. In Suid-Afrika word die kerk ook deur die Heilige Gees toegerus om die Koninkryk uit te brei, met al die genoemde konsekwensies.

6. METODES VAN PUBLIEKE PASTORAAT

Firet (1979 : 126) beweer dat 'n pastorale optrede ook 'n wyse van Woordbediening is. Pastoraat is dus 'n essensiële hermeneutiese aktiwiteit. As Biskop Tutu dan besig is met sy pastoraat - was as 'n publieke pastoraat getipeer kan word - behoort sekere aspekte van sy Skrifhantering ook belig te word.

Biskop Tutu se publieke pastoraat word as volg beskryf:

6.1 Verset teen status quo

Die Journal of Theology for South Africa, 49 : 5) beweer: "Whenever there is action, protest, unrest, police violence, forced removals, strikes or student boycotts, he (Bishop Tutu) is engaged and concerned". (Mutloatse, M. (Ed.), 1983 : xiv) sê: "Tutu believes in and promotes civil disobedience. Thus under his leadership, the S.A.C.C. and other organisations gave financial assistance to the 2 000 Nyanga people".

6.2 Soeke na vrede

Biskop Tutu stel dit baie duidelik dat "The problems of our country cannot be solved by violence". EcuNews (Junie 1983 : 19) berig: "Bishop Tutu said that he was totally committed to reconciliation and peaceful negotiation, and did not believe that it was too late or that escalating bloodshed was necessarily inevitable". Na die ontploffing in die Carlton Sentrum (Johannesburg) sê die Biskop: "We are opposed to all forms of violence..." (EcuNews, Augustus 1983 : 6). Journal of Theology for South Africa (49 : 55) sê dat die Biskop simbool is van vrede, shalom en sosiale harmonie. Dieselfde bron (49 : 58) beskryf hom as "...a man of prayer, meditation and fasting".

Die kerk moet aan vreedsame verset deelneem. Hy stel voor dat kerkklokke elke middag gelui moet word tot die vryheid kom vir swartmense. Die kerk moet bid vir die aangehoudendes (The Star, 17/07/86). Hy sê vrede sal nooit deur die loop van 'n geweer kom nie "...not the guns of security forces nor those of freedom fighters" (The Star, 17/07/86). Vrede sal alleen kom as politiese samesprekings geïnisieer word en politieke gevangenis vrygelaat word.

Professor D. Cloete van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk se Teologiese Skool, Bellville sê hy ken Biskop Tutu as 'n mens wat geweld teenstaan (Rapport, 26/01/86 : 1). Dr. Allan Boesak glo ook dat Biskop Tutu vrede soek. Daarom is sy pleidooie onaanvaarbaar vir die radikale elemente (EcuNews, 18/09/81 : 30, 31).

6.3 Ceregverdigde geweld?

Indien daar geen toegewing aan die behoeftes van swart vryheidsvegters gemaak word nie, sal geweld onafwendbaar wees. "Blacks want a non-racial South Africa. We are going to get it whatever whites do or don't do" ((EcuNews, 29/08/80 : 11). Teen hierdie geweld is Biskop Tutu merkbaar swygsamer. Sunday Times,

26/01/86 berig dat die Biskop gesê het dat dit verrassend is dat swart weerstandsgroepe nog nie blanke skoolbusse met wit kinders opgeblaas het nie. Die Volkskrant van Nederland (15/11/84) berig dat die Biskop gevra het wat sou gebeur as net dertig persent van alle huisbediendes in Suid-Afrika hul wit werkgewers sou vergiftig. Die Daily Telegraph, London, November 1984 haal Biskop Tutu aan as hy sê: "One young man with a stone in his hands can achieve far more than I can with a dozen sermons". Die Sowetan, 09/06/86 berig dat Biskop Tutu tydens die begrafnis van mnr. Diliza Motshoba 'n emosionele pleidooi teen geweld gelewer het. Sy motivering is egter dat dit die saak van die vryheidstryd sou benadeel.

Dit is belangrik om in dié verband op die volgende te let:

- (i) Dit is opvallend dat hierdie uitsprake deur regeringsgesinde koerante en sensasiejagters uitgelig word as die enigste standpunt van Biskop Tutu. Hy stel dit egter duidelik dat hy nie hierdie geweld goedkeur nie. Dit is volgens hom 'n noodwendige gevolg van die regering se onvermoë om kompromieë met die swartman te tref.
- (ii) Biskop Tutu verkies om nie-geweldadige verset toe te pas.

6.4 Sanksies

The Star, 23/07/81 berig dat Biskop Tutu sanksies beskou as 'n baie effektiewe wyse van "peaceful change". The Citizen (15/08/86) berig dat Biskop Tutu sê dat sanksies meer effektief as wapengeweld sal wees. Andrew Young, in 'n ope brief aan Biskop Tutu in die New York Times beveel ook sanksies aan. Hy sê egter dit is altyd 'n middel tot 'n doel en nooit 'n doel opsigself nie (The Star, 08/08/86). In Rapport 08/04/86 onder die berig 'kommentaar' sê Conrad Sidego dat Biskop Tutu sanksies as laaste nie-geweldadige uitweg sien om die status quo te verander.

6.5 Versoening met blankes

Biskop Tutu stel dit duidelik dat hy in geen vorm van apartheid belangstel nie: "...you don't reform a Frankenstein, you destroy it". Die groot nadeel van apartheid is dat dit wit en swart in twee wêrelde laat leef en verhoed dat hulle mekaar ooit werklik as mens kan leer ken ((The Star, 19/04/86 : 6). Vrede kan alleen bereik word as swart en wit met mekaar versoen word, en mekaar se menswaardigheid erken. "All we want is to be seen to be human. We do not want to drive the white people into the sea" (EcuNews, Julie 1984 : 34).

EcuNews (16/01/81 : 8) beweer dat Biskop Tutu 'n belangrike rol kan speel in die versoening tussen radikale swart groepe en die blankes in Suid-Afrika. Daar word gesê dat Biskop Tutu: "...is sickened by the dehumanising effect of apartheid on both victim and its preperator".

6.6 Ideologies?

Die vraag word dikwels gevra of Biskop Tutu nie met 'n ideologie besig is nie. Die vraag word veral gevra as hy sê hy verkies sosialisme bo apartheid, of as hy beweer dat Russiese hulp 'n alternatief is vir Westerse hulp, of as hy samesprekings met A.N.C. leiers het, of as hy sê hy staan rewolusie voor (The Star, 23/07/81, Rapport, 20/04/86). Die volgende gebeurtenisse laat egter tog blyk dat sodanige beskuldiging nie in isolasie bestudeer moet word nie:

- (i) Die Biskop kritiseer Russiese betrokkenheid in Afghanistan, stedelike onrus in Turkye en Italië, en Iran wat Amerikaanse gevangenes aanhou (EcuNews, 22/08/86 : 4).
- (ii) Die Eloff Kommissie vind geen getuienis van manipulasie deur donateurs van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (S.A.R.K.) nie (EcuNews, Februarie 1984 : 10).

- (iii) Die Biskop veroordeel Amin as Biskop Luwum om die lewe gebring word. Hy sê: "...evil is evil whether it is perpetrated by white or black..." (EcuNews, 25/04/80 : 17).
- (iv) 'n Brief van besorgdheid deur Biskop Tutu is aan mnr. Mugabe van Zimbabwe gestuur oor die wanpraktyke in hierdie land (EcuNews, November 1981 : 11). Hy spreek ook sy sorg uit oor die chaos in die res van Afrika, en sê: "...as Christians we must condemn evil and injustice wherever they occur because our standard of judgment is the gospel of Jesus Christ" (EcuNews, Mei 1983 : 9).
- (v) Die Biskop sê self: "We are not and have never before been inspired by an ideology, political or otherwise" (EcuNews, Februarie 1984 : 29).
- (vi) Biskop Tutu sê dat die bewerings van agitatie onder swartmense in Suid-Afrika verkeerd is. Elke vorm van verset is 'n eerlike soeke na geregtigheid.
- (vii) Die mens van Afrika het 'n geskiedenis waarin sosialisme (Afrika sosialisme) en kommuniale sosiale strukture bekende verskynsels is. Waar sosialisme vir 'n man uit Afrika aanneemlik klink, is dit nie altyd 'n gemanupuleerde invloed van buite nie. Volgens Dumas (Verkuyl, 1975 : 507) is 'n ideologie juis 'n bloudruk van die toekoms wat deur 'n "ideoloog" of 'n sekere "elite" uit 'n gemeenskap ontwerp is, met die doel om 'n massa in beweging te bring. Dit kan sekerlik nie van Afrika sosialisme gesê word nie. Afrika sosialisme is deel van 'n natuurlike lewens- en wêreldbeskouing wat eie is aan die swart inwoners van Afrika.
- (viii) Volgens Dumas (Verkuyl, 1975 : 507) is 'n ideologie verder 'n bloudruk wat verwesenlik moet word deur neergelegde

strategieë. 'n Ideologie bestaan uit 'n ontleding van die ellende in die naby verlede om 'n rooskleuriger toekoms-ideaal daar te stel. 'n Ideologie is verder kollektief in dié sin dat dit die massa se stem verteenwoordig. In soverre as wat Biskop Tutu bloudrukke opstel, die ellende van die swartman ontleed en daaruit 'n roos kleuriger toekoms-ideaal daarstel, en aanspraak maak om die spreekbuis van die verdrukke swartman te wees, kan sy teologie as 'n ideologie getipeer word. Verkuyl (1975 : 523-525) identifiseer verskeie soorte ideologieë waarvan Afrika sosialisme een sou wees. As Biskop Tutu dan met 'n ideologie besig is, kan dit verantwoordelik hoogstens as 'n Afrika sosialisme getipeer word. Die rede hiervoor is dat hy sy agenda vir sy teologie uit die situasie van die swartman in Afrika haal. Juis hier ontstaan dan een van Biskop Tutu se grondprobleme: Sy "ideologiese" betrokkenheid versteur die Bybelse waarhede.

7. ONTWIKKELINGSFASES BINNE DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU

Mokgethi Motlhabi identifiseer twee fases in Swart Teologie in Suid-Afrika tot op datum. Die eerste was poleemies en inleidend, besig om definisies te formuleer. Metodiek was op die periferie. Die tweede fase is deels akademies. 'n Marxistiese analise funksioneer nou sterker, en so staan die tweede fase meer in lyn met die Latyns Amerikaanse bevrydingsteologie. Sodoende word metodiek, die akademiese soeke na 'n korrekte wyse van teologiese betrokkenheid, meer dominant in Swart Teologie. In plaas van 'n alles insluitende Bybelse Teologie word sistematiese teologie meer prominent. Etiek en Diakoniologie (praktiese teologie) kry meer aandag. Swart teoloë is in die tweede fase meer akademies onderleg en spesialiseer elk in 'n eie vakgebied. Swart Teologie raak nou meer as net 'n instinktiewe reaksie op die situasie. Dit word 'n akademiese spesialisering (Mosala, I.T. en Tlhagale, B. (Ed.), 1986 : xv).

Biskop Tutu is huidiglik 'n sterk eksponent van die tweede fase. In sy teologisering is hy toenemend aktief besig om 'n agenda op te stel. Die metode van teologiese betrokkenheid kry baie aandag in sy teologie. In 'n sekere sin is hy egter ook nog eksponent van die fase-*een* Swart Teologie in Suid-Afrika: Sy boodskappe en uitlatings is nog nie volledig akademies gesistematiseer nie. Dit is, wat Matlhabi sou noem, grootliks 'instinktiewe' reaksie op sy situasie.

As fases dus onderskei kan word in Biskop Tutu se teologie, dan kan dit as volg beskryf word: 'n Stelselmatige groei in sy betrokkenheid om 'n agenda, of metodiek, op te stel. Hiervoor word die openbare platform veral gebruik. Voorbeelde hiervan is sy toespraak voor die Verenigde Nasies se Komitee teen Apartheid (23/03/81); persoonlike in Nederland (20/03/81); televisie onderhoude in London, Kopenhagen, Nederland en Denemarke (September 1979) en persoonlike in London (November 1984), Washington (Julie 1986), China (Augustus 1986) en Jamaika (Augustus 1986). Oproepe tot sanksies en groter steun aan vakbonde in Suid-Afrika is veral prominent.

'n Verdere aspek wat Biskop Tutu onderskei van Matlhabi se tweede-fase Swart Teologie is die duidelike gebrek aan doelbewuste aandag aan Marxisme. Trouens hy is uitgesproke teen Kommunisme.

Waar Biskop Tutu in sy teologie dan stelselmatig beweeg na 'n meer radikale agenda, gaan dit logies hand aan hand met politiese verwickelinge in Suid-Afrika. Biskop Tutu erken self dat sy teologie reageer op die apartheidsituasie in Suid-Afrika. Teologie is trouens altyd aktueel vir 'n sekere situasie (Tutu, 1979 : 165).

AFDELING III : EVALUERING VAN DIE TEOLOGIE VAN BISKOP TUTU

Biskop Tutu se teologie, met die moontlike beïnvloedende faktore is nou bestudeer. Gevolglik word oorgegaan tot 'n kritiese evaluering van sy teologie. Natuurlik ontken swart teoloë dat 'n Westerse evangeliese teoloog Swart Teologie kan evalueer, aangesien elke mens se teologie uit sy eie ervaring voortspruit. Die ervaring van blank en swart verskil te veel. Tog gaan hierdie studie van die standpunt uit dat teologie geen rasse- en kulturele skeiding ken nie. Teologie is die mens se antwoord op God se sprekende Woord. Hierdie verantwoordelikheid word aan die hele kerk gegee.

Die twee afdelings ter sprake is die beginsels in Skrifverstaan en die Biskop se eksegetiese resultate.

1. BEGINSELS VAN SKRIFVERSTAAN

1.1 Sola Scriptura

Beyerhaus (1972 : 4) sê: "The church is giving its interest so one-sidedly to social and political involvement that the secular analysis of the world situation seems very much more important than biblical orientation". Martin Luther se bepalende vraag was: Wat moet 'n Christen se maatstaf wees in belydenisuitsprake? Sy opponente het die kerktradisie vooropgestel. Vir Luther was dit onweerlegbaar "sola Scriptura". Geen bykomende interpretasies hoef van buite ingedra te word nie. Die Woord van God, en niks anders nie, openbaar Hom aan ons. Dit is God se enigste besondere openbaring aan die mens. Alleen deur die Bybel kan ons God leer ken as die Een wat "is wat EK is".

God openbaar Homself ook in die natuur en geskiedenis en gewete van die mens. Hierdie fundamentele verhouding tot God kan nie geïgnoreer word nie, maar hieruit kan nooit 'n natuurlike kennis van God kom nie. Paulus sê tog dat die heidene God nie ken nie (1 THESSALONICENSE 4:5, GALASIËRS 4:8, EFESIËRS 4:18). Hulle gehoorsaam Hom ook nie (2 THESSALONISENSE 1:8). Tog is

hulle nie verontskuldig nie (ROMEINE 1:19,20). Deur die algemene openbaring weet almal dat God bestaan. Die besondere openbaring is egter nodig om te wys dat God, die God is wat deur Jesus Christus Homself openbaar het aan die mens.

Die Bybel is die Woord van God. Maar Sy Woord word nooit van Sy daad losgemaak nie (Heyns, 1978 : 11).

Sy Woord is vol dinamiek en krag. Heyns praat van God se Woord as kreatief, interpreterend, kommunikerend en appéllerend. As God praat deur Sy Woord het Hy altyd 'n effek op die mens binne sy situasie.

Afgesien van Sy algemene openbaring in die geskiedenis, ondergaan hierdie Woordopenbaring van God ook 'n geskiedenis. Dit is nie net 'n vertikale insny in die wêreldgebeure nie, maar God is ook horisontaal sprekend besig in die wêreld, besig om Homself bekend te stel (Heyns, 1978 : 12), omdat God Hom gaandeweg al dieper na die mens neergebuig het. Die Bybel is dus nie 'n eenmalige insny in die wêreld nie, maar is 'n proses van God se bekendmaking; dit het 'n geskiedenis. Hierdie geskiedenis is opgeteken om vandag gebruik te word as openbaring van God. Volgens hierdie prinsiepe openbaar God Hom genoegsaam, duidelik, hoorbaar deur die Bybel. Wat Hy aangaande Homself wil sê, sê Hy. Maar as Hy spreek, spreek Hy met invloed. Sy Woord sny loodreg, bepalend, effektief in op die situasie. Meer nog. Hierdie openbaring het self 'n historiese ontwikkelingsgang deurgaang - kulminerend in die heerlike nuwe mensheid wat Sy Seun kom moontlik maak het. 'n Heerlikheid inderdaad, met vele fasette.

Met hierdie uitgangspunt is Tutu dit roerend eens: "The Gospel of Jesus Christ is a many-splendoured thing. It is like a jewel with many facets to it ... It assures us that evil and death cannot have the last word, that at the centre of the universe is a heart pulsating with a love..." (De Gruchy and Villa-Vicencio, 1983 : 42). Tutu wil inderdaad hierdie Woord hoor. Hy begaan egter een groot fout. Hy selekteer uit hierdie Woord, wat, volgens sy eie lewensfilosofie relevant is vir die Suid-Afrikaanse

konteks: Bevryding. Hiermee wil nie gesê word prediking moet nie situasiegerig wees nie. Inteendeel! Wat Tutu egter doen is om seleksies te maak uit hierdie Woord, wat sy eie situasie pas. Sy situasie-nood word die sif waarmee hy essensies in die Woord uitsif wat tydelik "irrelevant" (en selfs lastig) sou wees in sy eindlike doel: Bevryding en integrasie.

Die hele gees van die W.R.K. na Uppsala, saam met die teologieë van die sekulêre weste dirigeer lustig aan die Skrif hoe om wat te sê. So word Paulus se klem op eenheid in die gemeente gebruik om apartheid te beveg en as 'n kettery te identifiseer. Sy Hoekendijkse soeke na 'n utopiese shalom is so 'n passie, dat hy inderdaad nie Sola Scriptura laat praat nie, maar enkele dele kom ter sprake, en dan ook nie in hul Christokratiese skopus nie, maar in die skopus van sy eie filosofie en Suid-Afrikaanse politiek. Lategan in sy artikel Hermeneutiek en Geskiedenis (Neotestamentica 4 (1970) : 35) noem die belangrikheid vir die hermeneutiek van die geskiedenis-teologie om rekenskap te gee van sy geskiedenisfilosofie. Dieselfde geld vir Tutu. Hy moet eers 'n eerlike rekenskap gaan soek vir sy intensie, sy filosofiese bril waardeur hy die Skrif lees. Alleen as hy dit gedoen het kan hy sê Sola Scriptura. Dieselfde geld natuurlik vir die wit teoloog wat Skrifgronde soek om apartheid mee te regverdig. Gaan dit om werklik net die Skrif, of gaan dit om die skrif plus my eie filosofie en politiek.

As hierdie beginsel nie nagevolg word nie beland ons in 'n situasie waarin elkeen 'n arsenaal teksies opgebou het en mekaar nou oor 'n afstand bombardeer. Om te sê "Sola Scriptura" beteken nie dat ek vir elke argument 'n teksie het nie, dit beteken dat ek die hele Skrif, met sy hele skopus laat spreek. Hieroor in 'n volgende paragraaf meer.

1.2 Sacra Scriptura Sui Ipsius Interpres

Ons kan net tot die regte insigte (verstaan) van die Bybel kom as ons die Skrifgeworde Woord langs die regte pad tot resente verkondiging begelei. Hierdie regte pad word alleen in die Bybel self

gekry. Die Bybel is immers die "...bron van en norm vir sy eie verstaan" (Pieterse, 1979 : 84). "As die Bybel 'n lamp vir ons voet en 'n lig vir ons pad is (PSALM 119:105) sal hy ... ook die lamp wees vir ons voet op die weg om die lamp te verstaan en die lig om die lig te kan sien..." (Heyns en Jonker, 1974 : 164-165). Biskop Tutu maak hom skuldig aan wat Heyns teen waarsku: "Die teologie mag nie met 'n eie sleutel - waar hy dit ookal vandaan mag haal - na die Bybel gaan om so sy diepste geheime te ontsluit ... nie. Die Bybel self gee aan die teologie die sleutel waarmee hy oopgesluit moet word..." (Heyns en Jonker, 1974 : 164).

Vir Tutu is die teologie "...almost always in respons to the needs of a specific set of circumstances" (1979 : 165).

So word die situasie dan die invalspoort tot die Bybel. Die Bybel word nie meer die ruimte gelaat om onbevange aangaande homself te getuig nie; kan nie meer finaal sê wat hyself is nie, kan nie meer sê wat God wil hê hy moet sê nie. Die situasie moet eers die vrae formuleer - dan kan die Bybel daarop antwoord. Gevolglik word die Skrifinterpretasie verskraal tot net die hier-en-nou behoefte van die situasie.

1.3 Die skopus van die Bybel : Trinitariese diepte en Christosentriese swaartepunt (De Klerk, 1977 : 70)

1.3.1 Wat word bedoel met die skopusbepaling van die Bybel? Dit is die brandpunt waar al die strale van die Bybel saamgetrek word (Heyns en Jonker, 1974 : 170). Die blikrigting waarop alle aandag gevestig word. Die sleutel waarmee die geheim van elke woord, teks en boek ontsluit moet word. Dit is die sentrale goue draad wat dwarsdeur die Bybel loop, selfs deur die Ou Testament en die Nuwe Testament.

1.3.2 Wat word beoog met die skopusbepaling van die Bybel? Die gedagte beklemtoon die organiese karakter van die Bybel, en ruk so die mat, 'n arsenaal tekste opbou wat op alle lewensomstandighede toegepas moet word, uit verband uit. In 'n lesing in die Fakulteit

Teologie (U.O.V.S.) noem Trimp die volgende elemente wat, deur 'n Christosentriese skopus, uit die hermeneutiek geweer kan word:

- (a) Die moderne eksemplarisme van die bevrydingsteologie, wat die swartman wil gelykstel met die volk in Egipte, en God gevolglik sien as die "Spesiale Vriend" van die verdrukke swartman. Hiermee hang nou saam die gedagte dat die openbaringsgeskiedenis 'n groeiproses is wat nog nie afgesluit is in Christus nie, maar wat daagliks voortgaan in bevryding.
- (b) Die sektariese individualisering van die Heilige Gees, wat nie erken dat die Gees ook in die kerkgeskiedenis werk-saam is nie.
- (c) Die ervaringsteologie van Berkhof.

Die skopusgedagte wil beslis nie die aksie van die Bybel beperk nie, maar wil juis die radikale betekenis van die Bybel en die essensiële inhoud daarvan onderstreep.

Die skopusgedagte wil die doel saamvat waarom die Bybel geskryf is (Jonker, 1976 : 58-67). Vriezen (1977 : 129) sien die Ou Testament en Nuwe Testament as 'n twee-eenheid, juis omdat één lyn deur hulle albei loop: Jesus Christus. Die skopus van die Ou en Nuwe Testament lê dus op een lyn. Aan die een kant vind Vriezen 'n "perspektiviese" wesenssamehang, waarin Christus in die perspektief van die Ou Testament preek en werk, maar die Ou Testament en Nuwe Testament ook dieselfde perspektief deel. Aan die ander kant beskryf hy ook die samehang as vervulling. Die Ou Testament stel verwagtinge in die Koninkryk van God en die Nuwe Testament beskryf die vervulling van sondige verwagting in Christus.

- 1.3.3 Wat is dan die skopus van die Bybel? Op hierdie vraag antwoord Smit (1982 : 9) as volg: Die verheerliking van die Naam van God, deur ons te bring tot kennis van God, wat lei tot bekering, en die gelowige verheerliking van Sy Naam. Hierby sluit aan wat Heyns (1978 : 28) noem die gedagte van die Koninkryk van God wat in

Jesus Christus aanbreek. De Klerk (1977 : 70) vat dit mooi saam deur te praat van die trinitariese diepte en Christosentriese swaartepunt van die Skrif. Jonker (1976 : 60) noem die heilshistoriese interpretasie as die enigste korrekte interpretasie van die Bybel. Hiermee word bedoel die eindpunt van die besondere openbaring van God in Jesus Christus. Trimp (in sy lesing aan die U.O.V.S.) omskryf heilshistoriese interpretasie en verkondiging as volg: God openbaar Homself in die feite en woorde van die Bybel. Hy verbind Sy Naam aan die hele geskiedenis - vanaf die skepping, deur die aardsvadergeskiedenis, ballingskap en terugtog, tot, uiteindelik, ook in Jesus Christus, waar die drie-enige Vader, Seun en Heilige Gees saam openbaar word. Hebreërs 1:1 is hier van betekenis: "Nadat God baie keer en op baie maniere in die ou tyd gespreek het tot die vaders deur die profete, het Hy in hierdie laaste dae (afsluitend dus) tot ons gespreek deur die Seun". In Christus lê die eenheid en die sin van die geskiedenis.

Antwoord Tutu op die vraag na die skopus van die Bybel, sê hy: "By the token of particularity, certain parts of the biblical message will be more apt for certain situations than for others. The Gospel of Jesus Christ is many splendoured... For the victims of oppression and injustice it is important for them to hear that the God they worship is the liberator God of the Exodus..." (Tutu, 1979 : 166). Hierteen kan twee punte van beswaar aangeteken word: Eerstens: Die skopus van die Bybel word situasiegebonde gemaak. Wat Scrotenboer (1977 : 279) van die W.R.K. se hermeneutiek sê, is ook op Tutu van toepassing: "Emphasis on situational hermeneutics in which more emphasis is given to the context than the text, more stress is laid on the diversity than the unity..." Vir elke situasie het die Bybel dan 'n ander boodskap, met telkens 'n ander fokuspunt. So word die sentrale boodskap van die Bybel op die periferie geskuif, indien dit nie totaal mee weggedoen is nie. Die gevolg hiervan is dat die organiese karakter van die Bybel verlore gaan. Juis dit waarteen gewaak word in 'n skopus identifisering, gebeur: Tutu verval in 'n atomistiese, biblisistiese en meganistiese Skrifverklaring. Die dele van die

Bybel wat nie op die situasie betrekking het nie, se universele gesag word na die periferie verskuif. Die situasie bepaal wanneer watter Skrifgedeelte gesagvol mag spreek.

Tweedens, as ons wel (te wete van en as gevolg van die aktualiteitsappél) die Bybel wil laat spreek vir "victims of oppression", is die sentrale Bybelboodskap vir hulle tog sekerlik nie dat God in die eerste plek, die "liberator God of the Exodus" is "...who led a rabble of slaves out of bondage into glorious freedom" nie (Tutu, 1979 : 166). Ook nie dat "...according to the Bible, this God is always on the side of the downtrodden" (Tutu, 1979 : 166) nie. Volgens Deist (1977 : 58) is bevryding inderdaad 'n bruikbare teologiese begrip. Hy sê dat gewaak moet word teen 'n verkeerde objek van bevryding. Jesus was wel 'n Bevryder. Maar dan 'n Bevryder uit die slawerny van die sonde. Dit behels wel ook 'n bevryding uit ons eie verwronge bestaanswyse (ROMEINE 8:22), maar dan nie tot 'n moeitevrye eksistensie nie, maar tot kindskap van God. Sodat ons as Koninkryksburgers Hom kan verheerlik en in Sy Koninkryk vir Hom kan lewe. In dié sin klink dit meer gepas om van verlossing, as van totale bevryding (in eksistensiële sin) te praat.

1.4 Die kerugma van die Bybel

- 1.4.1 Wat word bedoel met die term "kerugma"? Jonker (1976 : 59) onderskei skopus en kerugma. Die skopus dui vir hom die doel van die Bybel aan, en die kerugma dui op die boodskap waardeur hierdie doel bereik word. Die woord kerugma word afgelei van die woord keruks wat troongesant of -boodskeeper aandui. Die boodskap (kerugma) staan dus ten volle in diens van die doel van die Bybel. Die kerugma is dan die boodskap waarmee God die mens weer daartoe wil bring om Hom te verheerlik.
- 1.4.2 Wat is die kerugma van die Bybel? Niks anders as die Evangelie van die verlossing in Jesus Christus nie. Hy verlos ons van skuld, die gevolge van, en die mag van die sonde deur Sy lyding

en opstanding. Jonker sê hier tereg dat alvorens die Skrifverklaarder nie hierby uitgekóm het nie, was hy totaal onaangesproke deur die teks (1976 : 63), want God openbaar Homself in woord en daad in Jesus Christus - die Middelaar tussen God en mens.

Wat is vir Tutu die boodskap waarmee hierdie doel van bevryding verwesenlik kan word? Insteede van verlossing in die Here Jesus Christus, vir alle sondaars: "...God is on the side of the oppressed, the marginalised and the exploited" (Webster, 1982 : 36). Insteede van Christus as die Middelaar tussen God en mens: "Jesus Christ - the man for others" (Webster, 1982 : 27). Insteede van 'n persoonlike geloofsverhouding tot God, wat vrug dra in die horisontale verhoudings: "We qualify ourselves for Heaven by whether we have fed the hungry..." (Webster, 1982 : 29). Tutu noem wel dat "...out of our relationship with God should flow our engagement with the recalcitrant problems of our existential situation" (1977 : 12), maar dan word met hierdie "relationship with God" net bedoel liefde tot God omdat God mens bevry het en daarom bevrydende reaksie van jou verwag. Hier is nie sprake van 'n geloofsverhouding op grond van die soenverdienste van Christus nie! Hierdie liefde tot God wat die horisontale medemenslikheid veroorsaak, is nie 'n van-bo-gebore-wees soos Johannes dit uitdruk nie. Dit is bloot God se ingrype om jou eie eksistensie te vergemaklik. Insteede van die Koninkryk van God wat in heerlijkheid volkome nog aan die kom is - en inderdaad nou reeds realiseer - sê Tutu: "He (Jesus) knew that people want their pie here and now, and not in some future tomorrow. A postmortem pie is an oddity in any case" (Webster, 1982 : 28). Die Koninkryk van God hou dus vir die mens niks meer in as bloot 'n "pie" wat sy bestaansbehoefte moet vul nie. Van die konsentrasie op die Hemelvors op die reënboogomspande troon aan wie toekom die heerlijkheid en die eer en die krag, omdat Hy alles geskep het deur Sy wil (OPENBARING 4:11) word hier geen melding gemaak nie.

Dit lyk dus of mens tot die gevolgtrekking kan kom dat die Christus van Tutu niemand anders is as die Messias wat die Selote ver wag het, tydens Jesus se geboorte nie. Hy het gekom om shalom te bring. Vryheid en vrede. Sy koninkryk is van hierdie wêreld, en dit sal polities bewerkstellig moet word. Dit is beslis nie die kerugma van die Bybel nie!

1.5 Die ongelyke relasie woordverkondiger-tek s

Die Bybel ontsluit hom slegs vir diegene wat nederig buig voor God as die Spreekende Subjek in die Skrif (Pieterse, 1979 : 94). Dit impliseer 'n onvoorwaardelike bereidheid om die Bybel op sy eie voorwaardes te verstaan, en te laat sê wat God wil sê - en nie wat ons wil hoor dat Hy sê nie. Ons is niks meer as luisteraars nie. Dit impliseer verder ons eie onmag om tot God te nader en oor Hom te praat alvorens Hy ons nie genader het in Sy Woord nie. Ons praat alleen omdat God die inisiatief geneem het om met ons te praat (Pieterse, 1979 : 94). Dit impliseer ook dat alle dominasie deur eensydige metodes en filosofiese vooropstelling uit die weg geruim sal word en dat die situasie nie die tek s mag domineer nie.

Vir Tutu spreek slegs teologieë hom aan wat: "...addressing themselves to the issues in front of them" (Tutu, 1982 : 35). Slegs waar die openbaring van God op sy antwoorde reageer, wil Tutu luister. Ons vind dus 'n gebrek aan 'n onvoorwaardelike bereidheid om die Bybel op sy eie voorwaardes uit te luister. Tutu wil meer as luisteraar wees - hy wil die inisiatief in hierdie "dialoog" met God neem. Hy wil die vroe vra, en God moet antwoord - alleen dan sal hy luister. Soos Job moet Tutu nog leer om te sê: "Kyk ek is te gering. Wat kan ek U antwoord? Ek lê my hand op my mond. Eenmaal het ek gespreek, maar sal nie meer antwoord nie, ja, tweemaal, maar ek sal nie voortgaan nie" (JOB 39:37v).

1.6 Die belangrikheid van die situasie

Die situasie van die hoorder is om drie redes uiters belangrik:

(a) Teologies;

- (b) Homileties;
- (c) Hermeneuties.

(a) Teologies

Teologie is die mens se wetenskaplike, deur die tyd bepaalde antwoord op die openbaring van God aangaande Homself en Sy direkte verhouding met die kosmos (Heyns en Jonker, 1974 : 137). In hierdie antwoordproses is die teoloog gedurig besig om die Skrifboodskap vir die hede te vertolk. Dit is nie genoeg as die teologie net herhaal wat in die Skrif staan nie, ewe min is dit genoeg as die teologie net herhaal wat teoloë deur die eeue gesê het (Heyns en Jonker, 1974 : 135). Nee, die teologie moet aktueel wees vir sy eie situasie. Die teologie moet die moderne mens en sy probleme verstaan, en in sy idioom kan praat - anders sal sy boodskap nooit tuisgebring word nie (Heyns en Jonker, 1974 : 220). Dit het twee implikasies: Die teologie is op soek na antwoorde vir 'n bepaalde tyd en situasie.

Die teologie moet 'n adres hê - die mens in 'n bepaalde tyd (Heyns en Jonker, 1974 : 220). Tweedens moet die teologie ook vanuit 'n sekere tyd en situasie beoefen word. Dit bly immers 'n mens se poging tot antwoorde vind op God se openbaring: 'n mens wat binne sy historiese konteks staan (Heyns en Jonker, 1974 : 219). In soverre 'n teologie nie meer vanuit sy situasie beoefen word nie, sal dit ook nie meer spreek vir sy bepaalde tyd nie.

(b) Homileties

(i) Ter wille van verstaanbaarheid

Die hoorder van die Woord het 'n bepaalde situasie en 'n bepaalde verstaans- en begrippewêreld. As die woordeverkondiger die Woord by die hoorder wil tuisbring, moet hy sy situasie ken. Elke mens se eiesoortige vrae moet beantwoord word (Pieterse, 1979)

: 100). Volgens Muller (1982 : 53-54) vereis aktuele prediking 'n eksistensiële betrokkenheid in die gemeentesituasie. Hierdie betrokkenheid is veel meer as 'n kennisname van die hoorder se nood, probleme, behoeftes en sondes. Dit vra ook 'n liefde vir die hoorder wat enersyds voorbrand maak teen onregverdige veroordelings en onaangeraaktheid, en andersyds die deur open vir tug en teregwysing.

(ii) As gevolg van die eise van die Skrif

Prediking is op die situasie van die hoorder gerig omdat Gods Woord in die Bybel konkreet in 'n spesifieke situasie uitgespreek was, en nou weer konkreet in 'n spesifieke situasie uitgespreek wil wees. Omdat die Bybel self dus aktueel is en wil wees, benodig die aktuele prediker eerstens 'n blikrigting op die Woord van God, om aktueel te wees. Die Woord moet die lens wees waardeur die situasie beskou word (Muller, 1982 : 27). Nooit mag die situasie daarom in die teks buikspreek nie, en sy eie insette inlê wat vreemd aan die teks sou staan (Muller, 1982 : 4). Die situasie kan nooit die lens word waarmee die teks gelees word nie. Daarom is die Woordverkondiger nie veronderstel om die aktualiteitsgaping te oorbrug nie. Dit wat reeds aktueel is - die Evangelie - moet net bedien word. "Die prediker het nie te doen met 'n woord wat uit die graf van die verlede bevry moet word deur sy eie 'kreatiewe herinterpretasie' nie, maar met reeds voorhande spys wat net uitgedeel moet word" (Muller, 1982 : 48).

(iii) As eis aan die prediker

Die prediker het wel 'n belangrike taak in aktuele prediking. Bijlsma noem drie sake om in ag te neem: Ons kan nooit so aktueel wees dat ons mense laat glo nie. Ons mag nooit so aktueel probeer wees dat ons

mense die ergenis van geloof wil spaar nie. Ons moet so aktueel wees dat ons mense in hul eie gedagte-wêreld op menslike wyse sal aanspreek deur die Evangelie (Muller, 1982 : 49). Die Woord moet so aktueel voorgesit word dat die hoorder se oë sal oopgaan vir die aktuele betekenis van die versoening van Christus vir hom, hier en nou. Die Woord moet hoorbaar, op die man af, sy situasie binnedring.

(c) Hermeneuties

"Ebeling lê groot klem op die analisering en verstaan van die eie tyd. As die eie tyd se verstaanshorison nie ten volle geken en verstaan word nie, kan die translatio nie ten volle uitgevoer word nie en sal die uitleg as uitvoering faal" (Pieterse, 1979 : 96). Die teks is daarom eers "geschichtlich" oorgedra as dit geïnterpreteer is in vandag se taal en eksistensiële situasie. Pieterse wys op die hermeneutiese noodsaaklikheid van die kennis en verstaan van die hoorder se situasie:

"Die prediking is op die situasie van die hoorder in 'n spesifieke gemeente gerig" (Pieterse, 1979 : 96). Hoekom? Omdat God in die Bybel konkreet in die situasie gespreek het en dit nou weer wil doen. Hy soek kontak met die mense van elke tyd. Daarom sê Kuytert (Pieterse, 1979 : 97) dat die teks eers vrugbaar word en spreek, as dit met die konkrete situasie van die hoorder ontmoet word. Pieterse (1979 : 97) sê dat hierdie ontmoeting tussen die huidige hoordersituasie en die teks, geskied in die vorm van 'n "konfrontasie". Hierdie konfronterende verstaansontmoeting van teks en situasie bewerk 'n horisonsversmelting waarin die verstaan moontlik word en die teks tot spreke kom.

Die wyse van horisonskonfrontasie is dan meditasie. Hier word met meditasie bedoel 'n proses waarin die teks en hoordersituasie mekaar in die Woordverkondiger konfronteer en, deur die Woord gedronge, in gedagtes uitkristalliseer,

wat in die taal van die hede uitgedruk kan word (Pieterse, 1979 : 113). In hierdie konfrontasieproses in die Woordverkondiger bly hy net luisteraar. Terwyl hy luisteraar, met sy hele eksistens daarby betrokke is en in 'n ongelyke relasie tot die teks staan, kom die Woord aan die woord (Pieterse, 1979 : 117), en God deel Homself in Jesus Christus deur Sy Gees aan ons te gee. Ten diepste is hierdie verstaansproses dan werk van die Heilige Gees.

Hoe hierdie horisonskonfrontasie presies plaasvind is moeilik beskryfbaar, juis omdat 'n verdeling in verskeie stappe die werklike eenheid van die konfrontasiegebeure verbreek. Pieterse (1979 : 97) sê dat ons die teks benader met die oog op Woordverkondiging aan 'n sekere groep hoorders. Die teks word dus met die kennis van die hoordersituasie ontmoet. In die eksegeese en meditasie vind die konfrontasie dan plaas, wat uitloop op 'n horisonsversmelting en verstaan wat weer die teks aan die woord stel. Eers dan beweeg Gods Woord na die hoorder in sy eie situasie uit.

Dit situasie is dus belangrik vir die teologie, homiletiek en hermeneutiek. Hierin kan ek sterk aansluiting by Biskop Tutu vind. Ek steun hom ten volle as hy sê: "...some of the best theologies have come not from the undisturbed place of a Dons study, or his speculations in a university seminar..." (Webster, 1982 : 35). Sy poging om die swartman in Suid-Afrika Skriftuurlik aan te spreek is 'n sterk winspunt van sy teologie. Die Skrif is egter aktueel en hoef nie aktueel gemaak te word nie. Daar moet egter gewaarsku word dat die situasie van die hoorder nie mag buikspreek in die tekssituasie nie. Die Woord van God moet vanuit die Skrif die gemeente aanspreek. Die situasie mag nooit die lens wees waarmee die Skrif gelees word nie. Dit blyk dat Biskop Tutu hierdie waarskuwing verontagsaam.

Ter illustrasie van die kritiek wat in bogenoemde ingebring is teen Biskop Tutu se teologie, word gekyk na enkele problematiese eksegetiese resultate van sy teologie.

2. EKSEGETIESE RESULTATE

2.1 Die Eksodus-gebeure in die Ou Testament

In Tutu se Swart Teologie van bevryding handel die Bybel ten diepste om die "liberator God of the Exodus ... who led a rabble of slaves out of bondage into glorious freedom" (Tutu, 1979 : 166). Volgens hom is hierdie "liberator God of the Exodus" vandag steeds besig om die slawe en die verdruktes, te lei in hul Eksodus na groener weivelde.

Die volgende beswaar word teen hierdie manier van eksegetiese ingebring:

Tutu verval in eksemplariese prediking wat 'n reguit lyn wil deurtrek van Israel in die Eksodus, na die verdrukke swartman in Suid-Afrika. Hierdie misstap is die noodwendige gevolg van 'n gebrek aan 'n sentrale skopus in die Bybel, en wat Trimp heilshistoriese prediking sou noem, waarin God se historiese betrokkenheid tregter na die verbond, wat in Christus herstel word. Daarom sê Heyns (1975 : 52): "Wie die Exodus losmaak uit die verbondsluiting met Abraham, Isak en Jakob, en wie dit nie sien as die weg waarlangs die verbondsbeloftes gerealiseer is nie, begryp nie die diep religieuse agtergrond van hierdie gebeure nie... Nie die politieke bevryding as sodanig sou tot 'n nuwe lewe gelei het nie - wat in feite ook nie gebeur het nie - maar slegs wanneer die volk hul verbondsverpligtinge sou nakom. Daartoe was hulle bevry, maar daarin was hulle nie gehoorsaam nie". Dit was beslis nie net 'n bevryding van slawe ter wille van hul slawerny nie. Die bevryding wat God, heilshistories, bewerk het in Jesus Christus - naamlik bevryding tot verbondsgehoorsaamheid om Sy Naam te verheerlik, was eenmalig. In Christus Jesus word die bevryding afgehandel. Dit is nie 'n proses wat daagliks in die

eksistensie, soos in die geval van Schleiermacher, herhaal hoef te word nie. In die eksistensie konkretiseer die vrug van Gods "bevryding" wel in geloofsdade.

Tutu het, soos Deist teen waarsku, sekere historiese feite in die Eksodus nie in berekening gebring nie, teweete (1977 : 58-69):

- (i) Die bevryding is nie deur militêre ingrype, opstande en protesveldtogte van Israel bewerk nie, maar deur God se ingrype in tekens en wonders. Dit is 'n belangrike kenmerk van die bevryding, wat God bring, dat dit suiwer Jahweh se inisiatief en magtige ingrype is (PSALM 77 en 136). Trouens, die profete noem vertrouwe op wapenrusting en wapengeweld ongelooft. Lees ook Psalm 20:8-9: "Somnige vertrou op strydwaens en ander op perde, maar óns, ons vertrou op die Naam van die Here ons God. Hulle sal struikel en val, maar óns sal regop en vas bly staan".
- (ii) Jahweh (die Verbondsgod) het ingegryp nadat die verdruktes geroep het - tot die God wat met hul vaders 'n verbond gesluit het (EXODUS 3:9).
- (iii) Die gemeenskap wat in Exodus opgetrek het, was nie eersens 'n politieke gemeenskap nie, maar 'n religieuse gemeenskap (JOSUA 24). Vandaar die prominensie wat aan die Paaslam gegee word (Smit, 1982 : 14).

L. Floor in "De exodus motief in die Swart Teologie" (die "Saailand is die wêreld" (p. 131)) stel dit dat die volk nie sonder versoening en vergewing uit Egipte bevry kon word nie. "Die enigste manier waarop Jahweh Sy volk kon spaar en uitlei uit die slawerny van Egipte het gelê in die Bloed van die Lam (EXODUS 12:13). Daardie Bloed het gewys op Israel se skuld teenoor die Here en tegelyk was dit 'n middel tot versoening. Israel se bevryding is dus gebaseer op versoening. Die versoening van die skuld van die volk is die harde kern van die Eksodus-gebeure".

Toegepas op die nuwe Eksodus is dit die kerk as volk van God en liggaam van Christus wat gered word. Die Bybel ken geen verlossing van 'n volk buite God se verlossingsplan in Christus nie. Die Eksodus-kerk bestaan nou in die "Nuwe Eksodus" uit alle nasies.

Ons kan dus nie anders as om tot die gevolgtrekking te kom dat dit onmoontlik is om te beweer dat die Eksodusstof in die Ou Testament 'n belofte aan alle onderdrukte inhou dat God hulle oral en altyd sal en wil bevry nie. Die Eksodusstof in die Ou Testament is eerder 'n openbaring van God se verbondstrou aan Sy volk - wat daar niks van verdien nie: Hy tree alleen op uit genade.

2.2 Die profetiese prediking en maatskappy kritiek soos Tutu dit sien

(a) Jesaja 58:1-8

Tutu sê: "You cannot read any of the major prophets without being struck by at least one thing. They all condemned, as worthless religiosity, a concern with offering God worship when we were unmindful of the socio-political implications of our religion. Such worship and religion they condemned roundly as quite unacceptable to God, and for that reason an abomination and worthless for Jesus. As for them, all of Life belongs as a whole to God, both in its secular and sacred aspects. They could not have understood our peculiar habit of compartmentalising Life..." (Webster, 1982 : 29). Vervolgens haal hy Jesaja 58:1-8 aan.

Nou kan ons nie anders as om aan Tutu toe te gee dat hierdie begrip in die evangeliese kringe baie verwaarloos is nie (Beyerhaus, 1972 : 57). Verlossing het iets te sê vir my maatskaplike verhoudings. Dit was dan ook die boodskap van Jesaja, en ander profete in die omgewing van 800 v.C. (byvoorbeeld Amos, Hosea en Miga). Hulle het die onsosiale gedrag van die volk sterk gekritiseer. Selfs in die sewende en sesde eeu voor Christus (Jeremia en Esegïel) was dit 'n

algemene profetiese klag dat die maatskaplike gedrag nie na wense was nie (De Ru, 1974 : 27).

(b) Daar word te velde getrek teen die misbruik van mag en rykdom.

(i) Jesaja val die elite in Juda aan (1:10-17; 1:21-28; 5:23; 10:1-4) asook die ryk grondbesitters (1:29-31; 5:8-10).

(ii) Jeremia kritiseer die rykes en welgesteldes (5:26-29; 6:13-15; 34:8-22) en die konings Jojakim en Sedekia (22:13-19; 34:8-22).

(iii) Esegïel (34).

(iv) Hosea (8:3-7; 8:4a; 12:8-10).

(v) Amos (3:9-10; 4:1-3; 6:1-8; 5:11vv.; 8:4-8).

Die profete is uitgesproke teenoor die konsentrasie van rykdom, huise, land en mag in die hande van 'n klein persentasie van die samelewing (JESAJA 1:29-30; 5:8-10), teenoor die metodes waarop hierdie voorregte bekom is, teenoor hebsug en teenoor oormatige weelde (AMOS 6:1-7; JESAJA 3:16vv.) Ook politieke uitbuiting en die ontneming van burgerskapregte van 'n groot deel van die bevolking deur 'n klein magtige kliek" (De Ru, 1974 : 30) kom ter sprake (JESAJA 5:8-10).

(c) Struktuurkritiek word indirek deur die profete toegepas:

Individuele wreedhede hang saam met sosiale moontlikhede. Mense leef immers in strukture, en hou dit selfs in stand. Daarom tree die profete ook teen sosiale strukture op:

(i) (Hosea 13:9-12; 7:3-7; 8:4). Hosea sê dat die koningskap 'n "gawe" van God se toorn is.

- (ii) Jeremia (7:1-15) sê die volk gebruik die tempeldiens as 'n ontsnapmiddel van die afhanklikheid van Jahweh, en hul verantwoordelikheid teenoor hul medemens.

Al hierdie instellings is gesien as medeorsake van die sosiale misstande in Juda en hierteen tree die profete op. Die vraag ontstaan egter of die profetiese reaksies gemik was teen hierdie misstande, omdat "...all of Life belongs as a whole to God, both in its secular and sacred aspects" (Webster, 1982 : 29). Want dit sou impliseer dat die profete daarop gesteld was dat die verdruktes en minderbevoorregtes, die hongeres en huisloses, die "...voiceless ones without power and influence, the starving little ones with potbellies in the midst of plenty", dat diesulkes ook geregtig is op hulle "pie here and now". Dit sou meebring dat God se heerskappy oor sosiale strukture primêr gemoeid is met die opheffing van eksistensiële nood. Dat Hy dus waarlik 'n God vir die verdrukte is.

As Tutu hierop afstuur, is daar weer eens 'n wesenlike aspek wat nie in ag geneem word nie. Die profetiese boodskap staan in die raam van die verbond van Jahweh. Daarom sê Miskotte dat geregtigheid die aandrif is om die verhouding van God en mens asook die verhouding mens-tot-mens na die grondpatroon van die verbond te realiseer (De Ru, 1974 : 34). Die eenheid van die verbond en sosiale etiek is een van die mees kenmerkende trekke van die profetiese prediking. As die profete daarom sosiale onreg hekel, bring hulle dit steeds in verband met die ontrow van die volk jeens Jahweh - hul Verbondsgod.

Ter staving van hierdie stelling word die volgende genoem:

- (i) Onsosiale praktyke word toegeskryf aan 'n gebrek aan kennis van die Here (HOSEA 4:1-3) en nie aan kennis van die nood van ander nie.

(ii) Hierdie kennis van die Here vra reg en geregtigheid (JEREMIA 21:11-22 : 4). Die reg van die mens word dus wel deur die reg van God beskerm. Reg en geregtigheid is God se reëls om orde in die samelewing te handhaaf. Sy reg is die norm vir verandering. Heil kan dus nooit gehorizontaliseer word nie.

(iii) Volgens Von Rad is daar nooit sprake van sosiale kritiek as dit nie gerig is op bekering terug na Jahweh nie. Sosiale kritiek is dus ten diepste 'n kritiek teen ongeloof en ongehoorsaamheid teenoor Jahweh. Daarom kan die oproep tot bekering nooit vanuit menslike nood verkondig word nie. Die mens kan ook nie ingryp in protes teen ongeregtigheid nie, want die appél van die bekeringsoproep lê in God se geweldige toorn oor ongeregtigheid en in God se outonome seën op geregtigheid (De Ru, 1974 : 37).

(d) Jesaja 61:1-3

Tutu verwys na hierdie profetiese gedeelte soos dit in Lukas 4:17-20 deur Jesus voorgelees was. Hierop sê Tutu dan ook dat die verdruktes "...the least of his brethren..." "...will want their pie here and now and not in some post-mortem heaven with streets paved with gold" (Tutu, 1977 : 12). Ook hierin staan dit vir Tutu voorop dat God die minderbevoorregte besonder "bevriend" is.

Hierin blyk egter ook Tutu se onvolledige eksegese. Volgens Deist (1977 : 63-66) bevind ons ons hier in die konteks van die nuwe Exodusmotief, wat by die profete in die ballingskap voorgekom het. Die voor-eksiliese profete het die volk van God gewaarsku dat verbondsongehoorsaamheid (onder andere in die mishandeling van armes, weduwees, wese en vreemdelinge) sou uitloop op die ballingskap. In hulle prediking was egter ook reeds die belofte van 'n nuwe begin. Jeremia (23:7-8) praat van 'n nuwe eksodus. Hierdie

nuwe eksodus het begin waar die ballinge hulleselt weduwee (KLAAGLIEDERE 1:1) en wese (KLAAGLIEDERE 5:3) noem. In ooreenstemming hiermee noem Deutero-Jesaja die ballinge in die nuwe eksodus "blindes, ellendiges, behoeftiges en armes" (JESAJA 35:5; 41:17) wat nie op grond van eie inspanning - maar deur die Verbondsgod self verlos word, ter wille van Sy eer (JESAJA 43:9vv., 25; 48:11). In hierdie ballingskap word die arme en verdrukte dus simbole van 'n bepaalde houding teenoor Jahweh. 'n Houding van magteloosheid en afhanklikheid van Jahweh. Daarom kon die Koning van hierdie gemeenskap ook "arm" genoem word: Hy is ellendig en ry op 'n esel..." (SAGARIA 9:19).

Jesaja 61:1-3 sluit by hierdie identifikasie van gekwalifiseerde armes aan. Sy hoorders is die anawim - letterlik die ellendiges, die armes! Hulle roep tot Jahweh vir uitredding (JESAJA 57:15) as hulle troue Verbondsgod (JESAJA 63:11-13). Lukas 4:18-21 sluit by hierdie eskatologiese gemeente aan en sê dat Christus die Messias van hierdie nuwe gemeenskap is.

Hier is dus eksegeties geen sprake van alle minderbevoordregtes wat reg het op hul "pie here and now" nie, maar die Messiaanse gemeente wat deel in die heil wat Hy gebring het.

2.3 Aangaande die eienskappe van God

Tutu meen dat die volgende tot die wesenseienskappe van God behoort:

- (a) Hy is die Groot Bevryder wat altyd aan die kant van die "underdogs" is.
- (b) God is almagtig en by magte om te reageer op die klag van die verdrukte.
- (c) Hy is die God van hoop wat in die donker dae sê: "Comfort my people..." (Tutu, 1979 : 167).

- (d) Tutu sê ook (De Gruchy and Villa-Vicencio, 1983 : 39): "Gods intention for all his creation and for all humankind is harmony, peace, unity, friendship, justice and righteousness-conditions summed up in the almost untranslatable Hebrew word "shalom". Hy motiveer dit dan met Genesis 1:1-2 : 4; Genesis 11:7 as straf op die sonde en Jesaja 11:4-9. In W.R.K.-geledere word die term ook opgesom met die woord "sosiale geregtigheid". Dit sou dan God se grootste prioriteit op aarde wees. Om dit saam te vat: Tutu beskou God se barmhartigheid tot die armes en verdruktes as Sy wesenseienskap in die Swart Teologie van bevryding. Ek wil aan die hand van Vriezen (1977 : 315-375) toon dat Tutu se eksegeese ook in dié verband ver tekort skiet.

God is inderdaad barmhartig. Sy barmhartigheid word op vele wyse deur die Bybelskrywers beskryf, maar dan met 'n totaal ander aksent as wat Tutu daarop wil lê:

- (a) God se barmhartigheid is meer verreikend as wat Tutu dit sien

- (i) Die doel van Gods barmhartigheid is om deur Sy liefde 'n verbond met Sy volk te sluit.

As God se barmhartigheid met liefde (chesed) uitgedruk word, word met die woord bedoel 'n vaste verbondenheid en trou. God is vas verbonde aan die mens, en die mens aan Hom. Hierdie liefde van God maak 'n lewensverhouding tussen Hom en Israel moontlik (HOSEA 11:1). Op grond van God se liefde is 'n verbond met Israel moontlik gemaak (EXODUS 19:4). Die profete sien God se liefde juis in die verbond met Israel (Hosea, Jeremia en Esegïël). Dit is veel meer as net 'n noodwielverhouding vir die mense se tyd van nood. As God dan in Amos 9:7 vir Israel sou sê: "Is julle nie vir my net soos die kinders van Kus nie?" Sê Hy nie almal is dieselfde in Sy oë nie. Hy maak 'n verbondsappél op Israel!

(ii) Die gevolge van God se barmhartigheid

God se liefde noop Hom ook tot diep smart as Hy die verdorwenheid van Sy handewerk aanskou (GENESIS 6:6). Gevolglik tree God telkens in om weer die mens op te roep tot 'n verbondenheid met Hom - Noag, (GENESIS 8:21vv.), Abraham (GENESIS 12:1vv.) en die profetiese verkondiging aan Israel. Hy doen dus veel meer as om net die mens se korttermyn behoeftes te bevredig. Hy herstel die mens se diepste verdorwenheid.

(b) God het die vrymag om Sy genade uit te deel aan wie Hy wil

Die Here sê in Eksodus 33:19 "...Ek sal genadig wees vir wie Ek genadig wil wees, en My ontferm oor wie Ek My wil ontferm". Gods barmhartige genade is oneindig ryk, maar Hy beslis self daarvoor. God laat Hom nie afpers nie - ook nie deur die mens se eksistensiële nood nie. God se beslissings gaan bo die mens uit. Hierin word God as die Heilige, Transendente ook geken.

(c) Om God te ken is ook veel meer as 'n empiriese waarneming van Sy eienskappe. Dit druk in die Ou Testament 'n unieke gemeenskapsrelasie uit (Vriezen, 1977 : 167). Die kennis van God (da'at elohim) word as lewenseis gestel in die Ou Testament (HOSEA 6:6; 2:22; 4:1; JESAJA 1:3; JEREMIA 2:8; 4:22). Hierdie kennis is daarom veel meer as intellektuele kennis na aanleiding van empiriese gewaarwording (byvoorbeeld as God in jou eksistensie as bevryder sou ingryp).

Dit raak die mens se hele lewe. Dit is wesenlik gemeenskap met God: Geloofsvertroue, hartekennis, 'n inrig van die ganse lewe na God se wil en 'n erkenning van God as God. Dus 'n totale oorgawe aan God as Heer.

2.4 Aangaande die "Shalom"

Tutu se siening van Shalom as die eenheid en vrede tussen alle mense, en die opheffing van apartheid laat ook nie reg geskied aan die betekenis van die woord nie. Die shalom van die Ou Testament kan nie teologies gebruik word as dit nie ook in verband gebring word met die Nuwe Testamentiese weergawe daarvan, eirene, nie. Eirene dui op vrede, maar dan vrede in die mens se verhouding tot God, deur sy geloof in Christus, wat die vertikale versoening bewerk het.

2.5 Die gebruik van sosiale geregtigheid in Ou Testamentiese konteks

Na 'n studie oor geregtigheid in die Ou Testament kom Kloppers (Sosiale Geregtigheid (U.O.V.S.), 1983 : 12) tot die volgende gevolgtrekkings:

- (a) Geregtigheid is eerstens 'n eienskap van God se skepping en regering van alles en almal.
- (b) God se geregtigheid hou ook verband met Sy liefde, Sy verbondstrou en die besondere verhouding waarin Hy tot Sy verbondsvolk staan.
- (c) Dit staan ook in verband met Sy oordeel oor die versteuring en verwerping van Sy norme. Daarin tree Hy dan enersyds straffend op teen hulle wat onreg pleeg en verlossend ten opsigte van hulle wat verdruk is.
- (d) Hierdie handeling van God is egter nie op verlossing en straf self gerig nie. Dit gaan om die herstel van geregtigheid. Dit impliseer herstelde verhoudings met God en tussen mense.
- (e) As enige gevolgtrekking uit die Ou Testament gebruik van geregtigheid gemaak word, moet die Goddelike gerigtheid daarvan voorop staan.
- (f) Geregtigheid is ook gawe van God aan die mens. Veral in die salwing en afsondering van mense vir 'n besondere amp of taak is dit deel van die toerusting daarvoor nodig.

- (g) Geregtigheid is ook 'n gawe waardeur 'n besondere verhouding tussen God en mens geskep word (wat ten nouste met geloof saamhang). In dié opsig lê die term dan reglynig in lyn met die Nuwe Testament idee van "regverdigmaking deur geloof".
- (h) Onlosmaaklik met die vorige is die feit dat God se vryspraak nie net mense regverdig verklaar nie, maar ook regverdig maak (letterlik verander).

So doen die mens dan as beeld van God, Sy geregtigheid. As regverdige reek hierdie geregtigheidseis dan sy hele lewe, in al sy aspekte - ook die sosiaal-etiese.

- (i) So moet mens toegee, het die Ou Testament 'n duidelike sosio-etiese appél op die mens in 'n verbondsverhouding met God. Vanselfsprekend kan dit dan nie in 'n blote horisontale uitlewing van geregtighedsmodelle ontaard nie, "want die vertrekpunt moet steeds wees dat dit God is wat regverdig is en maak en die toerusting en opdrag daartoe gee" (Kloppers, 1983 : 14).
- (j) Geregtigheid mag ook nie vereng word tot bloot 'n vertikale verhouding nie. Dit moet 'n opdrag hê vir elke verhouding waarin die mens staan.
- (k) Die Ou Testament gee geen modelle vir ons moderne samelewing nie, maar dui tog duidelik norme aan wat ook in ons tyd gehoorsaam moet word. Met hierdie gehoorsaamheid word gestalte aan Gods Koninkryk gegee.
- (l) Diegene wat dan geregtigheid beoefen, doen dit as 'n "begeenadigde mens" (Kloppers, 1983 : 14). Hy het God se geregtigheid leer ken, hy het geglo en die rykdom daarvan ervaar in sy verhouding tot God. Hy soek nou op alle lewens-terreine na gehoorsaamheid om as beeld van God geregtigheid te betoon. Dit is dus geen humanistiese beweging nie, maar 'n geloofsbeweging; "n eerlike soeke vanuit die geloof om in hierdie wêreld iets van die geregtigheid van God bekend te stel. Hierin word die egtheid van God bekend gestel. Hierin word die egtheid van die geloof getoets.

Tutu het wel geregtigheid "grond toe" gebring maar so radikaal dat die Goddelike motivering en gawe daarvan verlore geraak het. So loop hy dan gevaar om geregtigheid, in die Uppsala gees te verhorisontaliseer. Dit, terwyl die Ou Testament veel meer in gedagte het met die begrip.

2.6 In verband met die lewe van Jesus

Tutu sê Jesus het die sosiale strukture geradikaliseer deur tussen armes te leef. Hy word in 'n stal gebore, van eenvoudige ouers; en meng met die skuim van die samelewing: Samaritane, hoere en tollenaars.

Jesus gee om vir mense. Hy vermeerder vir die hongeriges brood en vis; Hy genees en wek selfs uit die dode op.

Tutu se hermeneutiek word bevraagteken deur die volgende stellings wat hoofsaaklik van De Ru (1974 : 58vv.) ontleen is:

- (a) Materiële armoede in die gesin van Josef en Maria is deel van die oorromantisering van die kersverhaal:
 - (i) Die grootste deel van die Joodse volk was in Jesus se tyd wel genoop om sober te leef - as gevolg van die swaar juk van die Romeinse oorheersing. Josef en sy gesin moet daarom nie noodwendig 'n verdere uitsondering wees nie.
 - (ii) Die stal as dekor vir die geboorteverhaal dien eerder om die menslike egoïsme en selftevreidenheid aan te dui van die onsimpatieke gaste wat reeds 'n kamer kon huur, as om Josef se armoede uit te beeld.
 - (iii) Doeke en selfs die warm voerkrip wat nie noodwendig dui op eksistensiële nood van Jesus nie - trouens die krip kon 'n snoesige bed vir die Koningskind wees.

- (iv) Maria-hulle het in hoë kringe beweeg - soos afgelei kan word uit die bruilof te Kana, waar goeie wyn nie onbekend was nie.
- (b) Ook in Jesus se lewe self moet mens nie noodwendig armoede en mensonwaardigheid sien nie:
 - (i) Hy was 'n gesiene gas van Lasarus en sy twee susters. Hulle moes vermoënd genoeg wees om in staat te wees om 'n goeie maaltyd voor te sit. Sommige eksegete wil Lukas 10:41 as volg vertaal: "...Marta, jy is besorg en verontrus oor baie geregte", in stede van: "...oor baie dinge".
 - (ii) Jesus is in die welgestelde Josef van Arimathea se graf begrawe.

Toegee, Jesus het nie in koninklike oorvloed geleef nie, maar leef 'n sober, alledaagse bestaan onder sy landgenote.

2.7 Die prediking van Jesus

Jesus se prediking was ook nie eensydig ten gunste van die groep verdruktes nie. Hy was nie uitgesproke teen materiële armoede nie. Hy het nooit beter behuising, hoër lone, of hulp aan die proletariaat bepleit nie. Ter stawing van hierdie stelling word die volgende voorbeelde genoem:

- (a) Die gelykenis van die arm weduwee onderstreep eerder haar offervaardigheid en rykdom in die Here, as wat dit die hoorder van die gelykenis wil aanspoor tot simpatie met haar finansiële nood.
- (b) Die gelykenis van die ryk man en Lasarus beklemtoon eerder die rykman se ongevoeligheid, as Lasarus se armoede.
- (c) Die betekenis van die spysiging van die vyfduisend was nie in 'n maatreël ter bestryding van armoede nie, maar eerder 'n voorsorgmaatreël wat 'n skare aanhoorders van Jesus moes voed voor dit donker word.

- (d) Die vraag na die wyse waarop 'n rykman die hemel sal binnegaan, en die vergelyking met 'n kameel deur die oog van 'n naald, beklemtoon ook die belangrikheid van selfontlediging bo hulpverlening aan armes.
- (e) As Judas kla oor die duur salf, wat oor Christus se voete uitgegooi is, en beweer dat dit verkoop kon word en die fondse aan die armes gegee kon word, sê Christus dat daar belangriker dinge as medelye en sorg van armes is: eerbied, dank en liefde aan God. Die liefde tot God en tot die naaste val nie saam nie. Liefde aan God gaan ook nie in die naasteliefde op nie. Liefde vir God het sy eie aard. Tog het dit belangrike gevolge vir die naaste.
- (f) Nêrens in die Bybel lees ons dat Jesus net arm, verdruktes eerste liefhet nie. Ons lees egter oral dat Hy sondaars liefhet.

De Ru (1977 : 59) meen: "Jesus had betere dinge te verkondigen dan maatschappelijke reorganisasie en strukturele herordening". Aksente op die "underdogs" in Jesus se bestaan en prediking is nie in ooreenstemming met die Evangelies nie. Sodanige aksent lei ons aandag weg van die grootste armoede waarin mens verval het - sonde en godverlatenheid. In sulke armoede moet Jesus uiteindelik verbrysel word (Jesaja 53:10). Hy het gekom om hierdie "radikale" armoede van rykes en armes op Hom te neem, sodat ons almal deur Sy armoede kan ryk word - geregverdig voor God (2 KORINTHIËRS 5:21).

As mens hierdie stelling van De Ru aanvaar, moet egter gewaak word teen 'n goedkoop maak van die Evangelie, en Jesus se sorg oor die armes net vergeestelik. Dit sou so baie ooreenstem met die eeu-oue dosetisme en monofisitisme waarin die materieel ryke hom met gemak by die arme kan skaar en sodoende ontsnap aan die eis vir bekering in sy verhouding tot sy lewensstyl en besittings. Om egter te oorreeger en te sê dit gaan net om 'n passie vir die ellendiges, skakel mens die weg tot berou en bekering vir hulle ook uit. Dan bepaal die mens God se agenda!

Christus som sy die prediking op in Lukas 4:21 as Hy sê: Nou is hierdie Skrifwoord wat julle nou net gehoor het, vervul. Hy sê dit na aanleiding van 'n aanhaling uit Jesaja 61:1-2 en Jesaja 58:6. Daarmee het Hy wel die uittog van die slawevolk in die oog maar Hy sê dat in Hom meer teenwoordig is as die uittog (Bosch, 1979 : 218). In Hom is veel meer as die uittog. Hiermee wil Hy 'n oproep maak tot 'n keuse vir Hom.

Tutu sal ook moet hoor dat dit hier gaan om 'n vervulling - veel meer as net 'n tweede uittog van verdrukte slawe!

2.8 Eskatologie

Van Braaten maak die sinvolle opmerking: "Waar die vuurtoringlig van die eskatologie uitgedoof is, kan die mens nie anders nie as om kaartloos op die see rond te dobber, of in die golwe of op die rotse om te kom" (aanhaling in Bosch, 1979 : 216). Bosch (1979 : 215) vra die vraag of die "ekumeniese" teoloë nie die gevaar loop om die "eskatologiese voorbehoud" prys te gee nie. By Uppsala was dit beslis die geval. Bybelse eskatologie word aan ons voorgedien in 'n spanning tussen die alreeds en die nog nie. Die uiteinde van 'n ontkenning hiervan is Bloch se - die nog nie. As hierdie spanning nie gehandhaaf word nie verval die teoloog in Bloch se rewolusionêre eskatologie of Moltmann se "futurisme". Die mens raak ongeduldig met God wat draai om dadelik te kom, en die mens herformuleer die Koninkryk. Hy neem dinge in sy eie hande en probeer die toekoms met eie middele bou. So verdwyn die heilsgeskiedenis in die wêreldgeskiedenis. Die eerste optimisme oor die toekoms is dit wat ek met my eie hande kan bou. Die mens word norm van wat, hoe verander sal word. Ons kry hier weer 'n piëtistiese ontevredenheid met die wêreld. Die mens neem net nou in die swart bevrydingsteologie die hefboom in sy eie hande, om uiteindelik ook maar weer net 'n "corpus Christianum" te stig waar die bewoonde wêreld sinoniem met die Godsvryk word.

As Tutu die apartheidskettery wil beveg ten einde weer "shalom" te kry probeer hy hierdie nog nie, nou reeds realiseer. Dit lyk eksegeties onhoudbaar te wees.

Dwarsdeur die Skrif loop die lyn van die belofte van 'n nuwe aarde (JESAJA 65:17; 66:22; 2 PETRUS 3:13; OPENBARING 21:1). In die eschaton lê volledige verlossing van die skepping. Dan sal hierdie werklikheid tot God se eer ingestel word. Heyns (1979 : 112) sê: "Die proton moet deur die geskiedenis heen na die eschaton beweeg; die geskiedenis van die skeppingshandelinge; die geskiedenis van die sondeval; van die verlossing van sonde deur die werk van Christus; van die verbond; van die Pinkstergebeure; van die ontplooiing van alle kreatuurlike moontlikhede deur die kultuurarbeid van die mens; en eindelijk die geskiedenis van die finale voltooiing in en met die wederkoms van Christus.

Daarom is die skepping toekomsgerig, onder God se beplanning. Heyns sê voorts: "'n Bybelse skeppingsleer weerhou ons dus van twee eensydighede: 'n ooraksentuering van die eskaton ten koste van die proton, en omgekeerd: 'n oorbeklemtoning van die proton met verwaarlosing van die eskaton" (Heyns, 1979 : 112). Dit impliseer vir Tutu drie dinge:

- (a) Dat hy heeltemal reg is oor sy pessimisme oor die status quo. Selfs die apartheidsbestel in Suid-Afrika is deel van hierdie onvoltooide, gebrekkige, sonde-deurspoelde skepping. God se shalom sal beslis nie op grond van etniese verskille sekere mense sekere voorregte ontnem nie. Voor Sy troon sal al Sy kinders buig: alle verskille totaal getransendeer!
- (b) As nuutgebore kinders van God sal Sy "uitverkore volk" en "koninklike priesterdom" (1 PETRUS 2:9) Sy verlossingsdade verkondig en getuig van Sy wonderbare lig! Maar dan sluit dit nie alle mense en alle gelowe in nie! Dit gaan ook steeds om Sy inisiatief met Sy verbondsvolk as "partners".

- (c) Die spanning tussen die alreeds en die nog nie, sal ook verreken moet word.

2.9 Jesus die Revolutionêr

Tutu sê Jesus was bekend as 'n "...young upstart..." Hy het gekom "...to turn upside down everything they (religious leaders of His day, the prim and proper ones) knew. He came sowing all kinds of confusion" (Webster, 1982 : 28).

So 'n stelling hou weinig rekening met die wyer verband van die teks. Dit is gekleur met die eietydse moderne opvatting van Tutu se denkwêreld. Jesus was beslis nie 'n wêreldse Messias, soos die Selote verwag het nie, wat op humanistiese wyse besig was om "orde" tot stand te bring nie. By Jesus se prediking gaan dit eintlik om bekering om weer te buig onder die gesag van God. En dit het wel deeglik politieke en sosiaal-maatskaplike konsekwensies gehad. In die eerste plek het Jesus dus nie strukture kom verander nie, maar Hy het die mens wat in al die strukture leef, daardeur geraak word, kom nuut maak. Hy wil hê die nuutgemaakte mens moet nou alle samelewingstrukture onder die septer van Gods Woord bring. Maar eerstens moet die mens nuutgemaak word (Heyns, 1975 : 87).

Tutu lê ook in hierdie benadering baie klem op die mens Jesus. Bosch (1979 : 217) maak hieroor die treffende opmerking dat die monofisiete gesê het dat Christus net een natuur gehad het - die Goddelike. Tutu wil weer aan Christus net een natuur toeken: die menslike. So reduceer hy die Evangelie tot 'n anti-apartheidsteologie en die soteriologie word gereduseer tot etiek.

2.10 Die Koninkryk van God

Oor die Koninkryk van God sê Tutu: "Jesus believed that He was fighting against the evil one on behalf of God to establish God's Kingdom. Suffering, hunger, disease, poverty - all these things

were the result of evil. He spoke of disease sometimes as bondage - Satan had enslaved the sick person, because he did not like us to be free. And Jesus came to bring wholeness and healing where there was disease" (Webster, 1982 : 30). Hierdie oorwinning oor die Satan se sosiale en fisiese beperkinge, word vir Tutu die maatstaf vir elke Christen se humaniserende handeling op aarde. As Tutu dit dan in die Suid-Afrikaanse konteks uitleef, doen hy dit met 'n aggressie, 'n "fight for justice". Hy doen dit met steun aan terroriste organisasies, simpatie met die A.N.C., versoeke tot disinvestering en 'n toenemende simpatie met die gedagte van geregverdigde opstand.

Hoe eksegeties verantwoord is hierdie Koninkryksbenadering? Verkondig Jesus 'n wêreld sonder armoede en verdrukking? Die volgende stellings hoort die vraag te beantwoord:

- (a) Jesus se koninkryksoptrede was teken van die volheid van die tyd wat nog sou aanbreek. Daarom genees Hy mense maar nie almal nie. Hy dryf demone uit - maar nie almal nie. Hy rig dooies op - maar hulle sterf later weer. Dus rig Jesus tekens op van die Koninkryk van die Lig; en die val van die koninkryk van die duisternis. Hy verkondig die indikatief - die Koninkryk kom. Hy verkondig ook die imperatief - bekeer julle.
- (b) Bekering is vir Jesus eis tot 'n nuwe verhouding met die Vader. Alleen vanuit die bekering sou die mens lyne van hervorming en vernuwing kon deurtrek na die samelewingstrukture. Sy beginpunt was die verandering van die hart, en sy eindpunt was so wyd as die wêreld self (Heyns, 1977 : 88).
- (c) Vir Jesus was die Koninkryk alreeds teenwoordig in die nuwe lewe van die mens, maar die volheid daarvan sowel as die volheid van die heerskappy van God sal eers aan die einde aanwesig wees. Ons leef tussen hierdie alreeds en die nog nie.

- (d) Die koninkryk is beide 'n indikatief en 'n imperatief. 'n Indikatief van genade en 'n imperatief van gehoorsaamheid. Te veel klem op die imperatief sal lei tot 'n vergeet van die indikatief. Dit sou byvoorbeeld Paulus se groot betoeg teen die Jode wees. Die verband tussen genade en gehoorsaamheid!
- (e) In die Nuwe Testament aanbieding van die Koninkryk word onderskei tussen die aanbod en die aanvaarding (2 KORINTHIËRS 5:18-20). Daar is geen spreke van 'n heilsuniversalisme nie.
- (f) Die verhouding tussen die Koning en die kosmos: Christus is Koning oor die kerk en die kosmos. Sy Koninkryk word beslis nie beperk tot 'n vertikale verhouding met die Here nie. 'n Persoon wat hierdie afleiding maak dat die Koninkryk net vertikaal is, wil hê dat die Koninkryksboodskap niks meer te sê het oor die mens se persoonlike nood nie en dat 'n mens minus al sy verhoudinge gered word. Sou mens nie wil hê dat strukturele en geïnstitusioneerde sonde aan die kaak gestel word nie en hy vergeestelik die heil. So 'n benadering ly hermeneuties skipbreuk en laat beslis nie die Skrif spreek nie. In Matteus 28:18 lees ons: Aan Hom is alle mag gegee in hemel en op aarde. In Matteus 6:10 word ons geleer om te bid dat Sy Koninkryk ook op die aarde geskied. In Efesiërs 1:22 lees ons Christus is Hoof oor alle dinge.

Die Koninkryk kom dan oral waar Christus die borse oorwin. Dit gebeur dan op sy volledigste binne die kerk. Aan die hand van H. Berkhoff se werk "Christ and the Powers" toon Bosch (1979 : 210) aan dat die Pauliniese briewe sinspeel op die wyse waarop die bonatuurlike wesens hulself op aarde in die strukture inkarneer. Hier is sprake van politieke, godsdienstige en denkstrukture (-logieë en -ismes). Christus triomfeer ook oor hierdie strukture en wil dit ook op aarde in sy diens stel.

Ons moet beslis vandag nog waak teen 'n Manichiaanse skeiding tussen natuur en verlossing. Die skepping is nie verby gekyk in God se Koninkryk nie. Dit is deel daarvan. Die Nuwe Testament leer ons van die transformasie van die hele skepping (ROMEINE 8:19, 22). Dit gaan dus om 'n "vernuwing van" en nie 'n "verlossing uit" die wêreld. Die wêreldgeskiedenis self is beweging in die rigting van die eschaton onder Koningsheerskappy van God drie-enig. Dit is die arena van die heilsgeskiedenis. Die ewige ontmoet ons juis binne hierdie tydgebonde wêreld. Openbaring 14:13 vertel van nie net siele van mense wat tel nie, hulle dade tel ook in die komende Koninkryk.

Konkluderend moet ons opmerk die Koninkryk in die Nuwe Testament is nog net in tekens aanwesig van 'n veel heerliker toekomstige ryk. Hierdie Koninkryk kom as indikatief en eers as die indikatief aanvaar is, dan kan sy imperatief tot die wydte van die kosmos uitreik. Anders gestel: die Heidelbergse Kategismus se dankbaarheidsgedagte dien as stukrag vir hierdie Koninkryksbetrokkenheid. Hiermee kry elke nuutgebore kind van God die verantwoordelikheid om alles voor Hom te laat buig. Saam met Tutu wil ek dan onderstreep alles! Maar of almal daarby aktief betrek is, is sekerlik 'n begeerlike ideaal, maar, helaas, die sondeval het ook sy tol geëis.

Ten slotte kyk ons na Tutu se "bediening" van sy bevrydingsteologie: disinvestering, "Special Fund", P.C.R., toenemende simpatie met A.N.C. wat geweld steun, ensovoorts. Bosch (1979 : 129) sê Swart Teologie as 'n verset teen wit rassisme verval uiteindelik in niks anders as swart rassisme nie. Die groot Afrika teoloog Mbiti (Wilmore and Cone, 1979 : 485) het die volgende kritiek teen Swart Teologie. Hy sê Swart Teologie is nie Afrika Teologie nie, want laasgenoemde groei uit die vreugde en beleving (eie maak) van die Christelike geloof. Volgens Mbiti is Swart Teologie niks anders as 'n kreet van pyn en verdrukking nie. Dit is vol verbittering en haat. Hoe eie is dit nie ook aan Tutu nie. Daardie situasie behepthed en onvermoë tot Fillipense 4:4 se "verbly julle". Geen sekerheid wat beloop word nie. Geen hoop. Geen geloof. Geen ... liefde?

2.11 Die rol van die kerk

Tutu interpreteer Matteus 5:13-16 as volg: "The church of God has to be the salt and light of the world. We are the hope of the hopeless, through the power of God. We must transfigure a situation of ... brokenness and separation, of fear and bitterness... He wants us to be the alternative society" (Webster, 1982 : 31). En hoe doen die kerk dit? Deur "lifestyle witnessing". "We must witness by service to others... In our country, South Africa, the church must be there in the poverty and squalor, to bring the love and compassion of God among the sick, the hungry... we must declare that... He (God) is on the side of the oppressed..." (Webster, 1982 : 31-32). Tutu wil hê dat die institusionele kerk in Suid-Afrika, soos deur die S.A.R.K. verteenwoordig, 'n strydende kerk moet wees, wat hom aktief met die bevrydingstryd van die swartmense vereenselwig. Daardeur sal die kerk kanaal van Gods genade en vrede wees (Die Transvaler, 10/05/80 : 5). In hierdie versoeningstaak, voel Tutu, is die kerk vry om saam te werk met enige religie of organisasie wat dieselfde doelwitte voor oë het (R.D.M., 28/11/78 : 11). Hinduïsme, Islam, almal deel saam aan die Missio Dei: God se sending om die wêreld tot shalom te bring.

Ook hier was Tutu se eksegeese onvolledig en eensydig onwillig om die teks uit te luister.

- (a) "Lifestyle witnessing" is inderdaad 'n prominente tema in die Nuwe Testament. Die woord in Matteus 4:25; 5:48 breedvoerig uitgebrei. Matteus 5:13-16 is 'n opsomming van hierdie etiese appél van die Koninkryk van Christus op Sy volgelinge. Die kerk het 'n Godgegewe verantwoordelikheid teenoor die wêreld, naamlik om deur middel van haar kale erga die wêreld te bring tot doksasen ton patera humon ton en tois ouranois. Die doel van die kerk se sout-op-aarde-wees is niks anders as eer aan God nie (Du Toit, A.B., 1980 : 32-45). Die kerk moet die wêreld laat buig voor Christus, die Messiaanse Koning van Israel, maar ook die

universele Koning (MATTEUS 28:18-20). Hierdie doelwit is veel groter as wêreldverbetering. Alhoewel Tutu hier 'n fundering vind vir "lifestyle witnessing", lê hy in sy uitleg soveel klem op die "lifestyle" dat sy "witnessing" nie ter sprake kom nie. Hy het wel iets te sê vir baie Westerse kerke: getuienis beteken die uitdra van die hele Evangelie met al sy konsekwensies.

- (b) In sy wêreldbetrokkenheid en "partnership" raak die kerk so deel van die wêreld - so solidêr - dat hy sy kritiese afstand verloor. So kan hy nie meer sy profetiese amp nakom nie. Die kerk bestaan nie meer as vreemdeling (1 PETRUS 2:11, 12) in die wêreld nie, maar word deur die wêreld tot bevryder gekroon.
- (c) Tutu se begrip van antropos en kosmos is vereng tot die behoefdiges. Matteus 5:13-16 gee opdrag aan die kerk om sy lig vir alle mense te laat skyn - nie net vir die verdruktes nie. Tutu antwoord hierop en sê sy teologie is ook vir die witman - hy moet bevry word van sy sonde (apartheid) en sy vrees. Sy boodskap is dus vir almal. Maar in die lig-wees en getuie-wees wat onder andere in Matteus 5 uitkom, gaan dit om goeie werke wat gesien moet word en die Vader wat daardeur verheerlik kan word. Watter goeie werke vra Tutu van die verdrukke swartman - behalwe om nie wapengeweld te gebruik nie. Die blanke moet "skyn" tot die swartman vry is. Maar watter verantwoordelikheid, getuienisaksie het die swartman vandag in Suid-Afrika?

In Matteus 5 kry die hele kerk dus die verantwoordelikheid om op alle lewensterreine, oor die hele wêreld die hele Evangelie uit te leef. Hierdie holistiese benadering (wat myns insiens 'n winspunt van die ekumeniese kringe is) word deur Tutu implisiet weer vereng tot 'n situasiegebonde (beperkte) Evangelie wat deur die wit gelowige uitgedra moet word. Ek wil byna die vraag vra of Tutu nie nog vasgevang is in 'n paternalistiese verwagting van die blanke kerk nie?

- (d) As Tutu die buite kerklike wêreld innooi tot 'n dialoog moet met hom saamgestem word. Het groot dele van die Nuwe Testament nie ontstaan juis as gevolg van 'n "dialoog" met veral die heidene nie? As hy egter verder gaan en hulle as "partners" nooi om saam "shalom" te stig, kan ek nie saam praat nie.
- (e) Volgens Tutu moet die kerk sy bona fides bewys in die wêreld deur prakties by die verdruktes te staan - anders is hy nie effektief in die wêreld nie. Eksegeties het Tutu beslis 'n waarheid beet. Te lank het die kerk oor te veel probleme te min gesê en te min geluister na wat God oor basiese sosiale norme sê. Beyerhaus (1971 : 64, 65) noem egter dat kerke steeds in getalle groei in derde-wêreldse lande waar die kerke wel geswyg het oor sosiale sake. Voorbeelde hiervan in Suid-Afrika is seker die verskeie onafhanklike kerke. Beyerhaus noem ook soortgelyke kerk-groei in Latyns-Amerika en Indonesië. Sou dit nie 'n bevestiging wees daarvan dat die mens se primêre religieuse behoefte vrede met God is nie? Nie dat mens hiermee die kerk wil vryspreek van 'n sosiale verantwoordelikheid nie. Dit gaan in hierdie kritiek bloot om prioriteite. Soos reeds genoem is die onafhanklike kerke se groei deels toe te skryf aan die bestaande religieuse beleving, egtheid en piëtistiese toewyding. Mens sou dit die vertikale dimensie kan noem. Sou Tutu dit nie ook weer in sy eie bediening ook ervaar nie? In Suid-Afrika groei die inheemse kerke immers steeds.

2.12 Die plek van versoening

As Tutu praat oor God se doel met hierdie wêreld, sê hy dit is shalom, 'n staat van versoening tussen mens en God, mens en mens, en mens en skepping. Hy haal dan 2 Korinthiërs 5:19 aan: "Die boodskap van versoening bestaan daarin dat God deur Christus die wêreld met Homself versoen het en die mense hulle oortredinge nie toereken nie. Die boodskap van versoening het Hy

aan ons toevertrou". Hy pas dit dan toe op die Suid-Afrikaanse konteks as Skrifkritiek teen apartheid. Hy beskou apartheid as 'n kettery wat juis hierdie Bybelse waarheid bestry.

In hierdie paragraaf moet gekyk word of dit inderdaad die konsekwensies van 2 Korinthiërs 5:19 is. Eerstens sal hierdie teks eksegeties ontleed moet word, en vervolgens sal 'n wyer toepassing daarvan ondersoek word.

2.12.1 Eksegetiese studie van 2 Korinthiërs 5:19

Die teks staan in die onmiddellike konteks van 2 Korinthiërs 5:11-21, waarin die klem veral val op die bediening van versoening. Die groter verband waarbinne 2 Korinthiërs 5:11-21 val is 2 Korinthiërs 2:14-7:4 (Barett, C., 1973 : 96). Dit gaan in hierdie gedeelte om die Woordbediening. Paulus motiveer hier as't ware sy bedieningsgesag en roeping tot die bediening. Du Rand (1983 : 20) gee die volgende motiverings aan vir die bediening as hooftema in die gedeelte.

- (a) Dit is veel meer as 'n persoonlike verdediging, Paulus praat in die meervoud van "ons", almal wat in die diakonia opgeneem is.
- (b) Die inleidende paragraaf, 2:14-17 en die slotdeel 6:1-7 : 4 dien as 'n omraming van 2:14-7 : 4 en aksentueer ook die diakonia (diens) van die Woord.

Wat sê Paulus in hierdie gedeelte van diakonia? Hy bind dit aan die waarheid van die Evangelie van Christus (4:2). Die apostoliese gesag lê vir hom alleen in die Woord wat bedien word. Sy diens is gesaghebbend, want dit is Woordbediening.

2 Korinthiërs 2:14-7 : 4 word in drie eenhede verdeel, naas die inleiding en slot:

- (a) 2 Korinthiërs 3:1-11: Die nuwe verbond word as gawe van God bedien.

- (b) 2 Korinthiërs 3:12-5 : 10: Die Woordbedienaar is 'n breekbare kleipot. Hy moet egter moed hou ter wille van die Evangelie. Opvallend hier is sy vertroue op God, as dit kom by die uitoefening van diens. Dit gaan altyd om God se Woord, Sy belange en daarom Sy sorg!
- (c) 2 Korinthiërs 5:1-6 : 10: Die uiteensetting van die "bediening" se boodskap as die Evangelie van versoening deur Christus se offer. Hulle wat in Christus is, is deel van die nuwe skepping. Versoen met God. Hierdie tema staan voorop in Paulus se bediening.

As Paulus van sy bediening praat sê hy dit is gesagsvol (God se Woord) en sentreer in die versoening wat Jesus bewerkstellig het. Dit gaan dus inderdaad om 'n gesagvolle versoeningsbediening.

Volgens Du Rand (1983 : 21) word 2 Korinthiërs 5:11-21 in twee dele uiteengesit:

- (a) : 11-15 as inleiding;
- (b) : 16-21 die uitbouing van die saak.

Die eerste deel (11-15) word as volg onderverdeel:

- (i) : 11-14a: Paulus praat van sy diakonia in Korinthe.
- (ii) : 14b-15: Die grond van sy diakonia is Christus se versoenende dood.

Die tweede gedeelte (16-21) word as volg onderverdeel:

- (i) : 16-17: Die gelowige het 'n nuwe onderskeidingsvermoë, want hy is nuut in Christus.
- (ii) : 18-21: Die klem skuif van die grond van versoening (Christus se sterwe) na die bediening van versoening. Ter wille van die gesag van sy bediening verbind Paulus twee

sake met mekaar. Die bediening van die gelowige en Christus se versoeningsdood. Hoe koppel hy dit? Deur die betekenis van Christus se sterwe: Versoening. Versoening is dan die inhoud, maar ook die fundering van sy apostoliese taak.

Volgens Du Rand (1983 : 21) is die opbou van : 18-21 saamgestel uit 'n vervlegting van die versoeningsdaad van God in Christus, met die versoeningsbediening daarvan in die diakonia. Verse 18b, 19a,b en 21 handel oor die versoeningsdaad. Verse 18c, 19c en 20 handel oor die versoeningsbediening. Hierdie struktuur moet in die eksegesi van die gedeelte in ag geneem word.

Vervolgens 'n nadere studie van verse 11-15: Paulus praat in : 11-14a oor sy bediening in Korinthe. Hy sê dat hy glo dat die Korintiërs in sy bona fides glo. Dat hulle norme om te oordeel nie op die uiterlike berus nie, maar op die innerlike (dit wil sê die invloed van die Evangelie, die versoeningsbediening). Paulus wil die kant van die diakonos duidelik stel. Dit gaan nie om die uiterlike nie, maar om die innerlike.

In : 14b-15 grond hy sy diakonia in Christus se versoening. Hy stel dit duidelik: sy diakonia is alleen moontlik in die kragveld van Christus se liefde. Dit gaan dus nie om eie belang nie. Christus se versoening beteken 'n plaasbekledende sterwe waarmee al die gelowiges saam met Hom gesterf het, hulself verloën het, nuwe mense geword het, mense wat in Christus sterf en leef. Leef sonder eiebelang!

Dit is dan as voorgrond vir : 16-21. Die mens oordeel nou nie meer met eiebelang nie, hy is nuutgemaak. Hy oordeel nie meer met eie norme, wat beïnvloed is met eie swakhede en vooropgesteldhede nie. Die liefde in Christus dwing die mens tot anders wees. My sosiale verhoudings kom op 'n "hemelse frekwensie" (Du Rand, 1983 : 24). Ek sien en beoordeel die ander mens soos God

hom sien en beoordeel. Die mens in Christus kyk nie meer selfsugtig na die mens nie, maar in Goddelike liefde. Dienende liefde word die nuwe lewenskenmerk.

'n Verdere implikasie van Christus se versoening is dat die mens se kriterium van lewe nie net verander nie, sy hele lewe word nuut. Hy word 'n nuwe skepsel. In vers 17 gebruik Paulus hierdie nuutwees as appél tot 'n versoeningsbediening. Die nuwe mens kry 'n nuwe gerigtheid!

In vers 18-21 kry ons dan reedsgenoemde vervlegting van die versoeningsdaad en versoeningsbediening. In vers 18: die versoening in Christus het die mens 'n nuwe status voor God gegee en hierdie status moet nou uitgeleef word. Jesus se eie diakonia gee 'n model (en fundering) van hierdie statusbelewing: Diens. So word die versoeningsbediening 'n gawe en opdrag.

Vers 19 brei die versoening uit tot die wêreld; die kosmos. God se aanbod staan vir alle mense. Die hele wêreld kan deel in die gawe en opdrag van versoening. Hulle moet dit in geloof aanvaar. Omdat die wêreld egter volhard in ongeloof, geld hierdie versoening net vir hulle wat glo. So kry die gelowige nou die opdrag om die versoeningsopdrag in versoeningsbediening voort te sit. Alhoewel die versoening dus eenmalig is, is die voortgesette bediening daarvan deel van God se wêreldplan.

Vers 20 lê klem op die dringendheid en gesag van die versoeningsbediening. Ook vir vandag se situasie in Suid-Afrika geld die gesagvolle, dringende voorsieningsbediening: Die oordrag van die "bloedgekoopte katallagè moet daarom onbelemmerd... nie-vervals of onaanvaarbaar as gevolg van die ambassadeur se optrede..." wees nie (Du Rand, 1983 : 28).

Vers 21 bring die hele versoeningsgedagte in lyn met die plaasbekledende sterwe van Christus te wete van die mens se sonde. Hy het dit eenmalig voltooi, die bediening (diakonia) daarvan moet nou voortgesit word.

2.12.1 Die implikasies van 2 Korinthiërs 5:19

Vir Paulus is versoening dus 'n sterf aan menslike wyses van lewe en 'n lewe in Christus, as nuwe mens in die liefdesperspektief. Hierdie versoening is alleen moontlik omdat Christus plaasbekledend uit die mens gesterf het. Hierdie versoening (eenmalig) moet nou bedien word in 'n nuwe lewenstyl. Die styl staan egter nooit los van die vertikale versoening nie. Dit gaan altyd primêr om die versoeningsverkondiging. Dit bly selfs as daad, verkondigend, nuutmakend, gerig op die wêreld, as ambassadeur van Christus. Dit is in die tweede plek ook nooit sonder God se inisiatief nie. Die bediening (diakonia) is nooit los van die versoening (katalage) nie. Dit is dus ook nie bloot net 'n vertel van die storie van versoening nie, dit gaan om die bekendmaking van God se bedoeling. Dit is God se konfrontasie met die wêreld! Elke gelowige het ook na Pinkster versoeningsbedienaar geword op elkeen se volle lewensontploffing. Die triomf van Christus se versoening moet wêreldwyd uitgedra word. Hiervoor moet die kerk toerusting verskaf.

Alleen so kan versoening die heerlike triomftog van Christus word: Die bediening van Sy ambassadeurs. Dit is tog veel meer as om 'n regering se bewind omver te werp en 'n alternatiewe regeringsmodel daar te stel. Dit is om die selfsugtige eiebelang van die mens (wit en swart) uit bewind te kry en om Jesus Christus se liefdestriomf te bedien. Dit is versoening. Dis is shalom.

Tutu is dus reg as hy beweer dat die hele mens dus oor die hele wêreld betrek moet word. Dit is 'n nodige klem. Hy laat egter na om te sien dat dit die hele kerk is wat die opdrag gekry het vanweë hul, as gelowiges se versoening met God - as gawe. Hy laat ook na om die hele Evangelie se versoeningsbediening te sien. Dit gaan tog ook om 'n sondebewustheid en verlossing as gevolg van Christus se versoeningsdood.

2.13 Antropologie van Biskop Tutu

Van Deventer (N.G.T.T., 4: 500) stel dit duidelik dat dit 'n illusie

is dat apartheid die enigste oorsaak van die verhoudingsproblematiek in Suid-Afrika is. Dat apartheid wel verhoudings ernstig benadeel is 'n feit. Dit is egter ook waar dat verhoudingsprobleme ook voorkom in geïntegreerde gemeenskappe. Daar is immers oral verskillende politieke ideologieë, sosio-ekonomiese groeperings en etno-kulturele werklikhede. Wesenlik lê die probleem van onreg in die hart van die onwedergebore mens, en nie uitsluitlik in die sisteme nie. As Biskop Tutu dan sy heil in sisteem kritiek soek sal hy nooit sy ideale staat van shalom bereik nie. As Nelson Mandela of welke alternatiewe regering in Suid-Afrika leiding gee, sal vrede en geregtigheid (soos Christus dit bedoel het) nie vanselfsprekend gewaarborg word nie.

'n Verdere kritiek teen Biskop Tutu se antropologie is dat hy in reaksie teen apartheid en in simpatie met die swartman, die swart gemeenskap op 'n onjuiste en (helaas) paternalistiese wyse idealiseer. Sy antropologie is on-Bybels. Dit is niks anders as reaksie-teologie nie. Na die skepping en herskepping is die mens goed en nuut. Die letsels van die sonde is egter steeds daar. Daar is inderdaad baie positief in die swart gemeenskap wat ontgin kan word. Biskop Tutu moet egter onthou die mens is beide goed en sleg.

3. GEVOLGTREKKING

Na 'n uiteensetting (eksegese) van Tutu se skriffundering blyk dit duidelik dat hy nie die Skrif enduit laat spreek nie. Dit lyk of die Bybelse eskatologiese en soteriologiese raamwerk waarbinne begrippe soos versoening, bevryding en geregtigheid 'n Bybelse inhoud het, vervang is met 'n raamwerk, wat uit sy ervaring as verdrukke swartman kom. Hermeneuties is hierdie gedrag onhoudbaar. Die hele aksent in die Skrif op sosiale verhoudings is nooit los te dink van hierdie soteriologiese en eskatologiese raamwerk nie. Die gelowige se deelname aan vrede as versoeningsdiens is altyd in gemeenskap met Christus (FILLIPENSE 4:7). Goeie mense-verhoudinge is 'n uitdrukking van die volkomenheid van die nuwe

skepping. Daarom die oproep hiertoe in 2 Korinthiërs 13:11 en Romeine 12:18. Nooit kan hierdie horisontale verhouding egter bepalend word vir my vertikale verhouding nie.

Dit is wel 'n toets daarvan, want my vertikale verhouding bepaal my horisontale verhoudinge. Die horisontale en vertikale is 'n eenheid. Wanneer die vertikale verontagsaam word is die kerk nie meer unieke liggaam van Christus nie. Ignoreer die kerk egter die horisontale imperatief van die Evangelie, verflou sy Evangelie tot 'n stuk goedkoop "pie in the sky when you die". Alleen vanuit die vertikale moet die kerk hom beywer om die Koninkryksboodskap in strukture en elke samelewingsverband te laat gestalte kry. Dit sou dus ook impliseer 'n aaneenlopende ondersoek oor die apartheidstrukture in Suid-Afrika. Maar dan nie om kritikasterig te wees, of om politiek te bedryf nie. Dit gaan om 'n profetiese roeping!!

AFDELING IV : DIE MISSIOLOGIESE RELEVANSIE VAN BISKOP TUTU SE
TEOLOGIE VIR DIE EVANGELIESE TEOLOOG IN SUID-AFRIKA

1. DEFINISIE VAN SENDING

Bavinck (1960 : 62) gee die volgende definisie van wat sending is: "Missions is that activity of the church - in essence it is nothing else than an activity of Christ, exercised through the church - through which the church, in this interim period, in which the end is postponed, calls the peoples of the earth to repentance and to faith in Christ, so that they may be made His disciples and through baptism be incorporated into the fellowship of those who await the coming of the Kingdom". Reeds met die Wêreld Sending Konferensie te Willingen (1952) is dit stellig duidelik uitgebring dat sending wesenlik God se sending is. Ook vir Biskop Tutu het die vertikale element van sending nog 'n bepalende rol. Sy eerste rubriek "The way I see it" in Seek (Mei 1980 : 9) stel dit baie duidelik. Vir Biskop Tutu is dit egter belangrik dat sending meer is as om siele in die hemel te wen. Die verlossing wat verkondig word, "...Total and comprehensive..." Die hele mens word bereik. Die verlossing wat Christus bring verlos die mens van alles wat hom minder maak as wat God bedoel het hy moet wees (Seek, Mei 1980 : 9). In dieselfde rubriek haal hy Efesiërs 6:12 aan deur aan te toon dat sondige strukture ook aangespreek moet word in die sending van die kerk. Nogtans sê die Biskop dat Christus nie 'n politieke bevryder was nie. Hy meen daar is twee redes hiervoor. Eerstens het Christus geweet politieke vryheid is nie die mens se diepste nood nie. Die mens se behoefte om vry te wees van sonde is veel groter. Tweedens, sê die Biskop, het Christus geweet dat politieke vryheid nie altyd 'n utopie skeep nie. Amin en Bokassa word as voorbeeld genoem (Seek, Mei 1980 : 9).

Op die Suid-Afrikaanse situasie toegepas sou dit impliseer dat die kerk hom moet uitspreek teen apartheid en die gevolge daarvan (Seek, Junie 1981 : 1). Ekonomiese, sosiale en politieke verdrukking is manifestasies van sonde (Seek, Mei 1981 : 2). Dit impliseer verder dat die kerk ook oudiovisuele hulpmiddel moet

wees om sodoende aan te toon hoe die menslike samelewing moet lyk. Die kerk het dus 'n profetiese en eksemplariese opdrag.

In die Suid-Afrikaanse kerklike wêreld maak Biskop Tutu 'n belangrike bydrae tot die opstel van 'n definisie van wat sending is: Die gedagte dat sending ook verband hou met sosiale verantwoordelikhede.

Biskop Tutu se inset kan egter nie sonder korreksie aanvaar word nie. Voorop moet gestel word dat sending nooit sosiale betrokkenheid op sigself moet wees nie. Sending is in die eerste plek woordverkondiging. Hierdie verkondiging geskied dan op verskeie maniere. Deur amptelike verkondiging en evangelisering. Hierby sluit die eksemplariese bestaanswyse in die wêreld aan. Sending is ook woordverkondiging deur missionêre diakonaat. Hiermee word bedoel alle vorme van hulp op die terrein van barmhartigheid. Onderwys en mediese hulp word hierby ingesluit. Sending is dan beslis ook woordverkondiging deur sosiale betrokkenheid. Hiervolgens moet die kerk bepaalde verantwoordelikhede nakom. Artikel 5 van die Lausanne vergadering lig nege punte van belang uit (Bockmuehl, 1975 : 17-39):

- (a) Share God's concern for Justice;
- (b) Share God's concern for Reconciliation;
- (c) Share God's concern for Liberation of men from everything of Oppression;
- (d) Respect the dignity of every person;
- (e) Exploit no one;
- (f) Serve every person;
- (g) Denounce evil and injustice;
- (h) Seek to Exhibit the Righteousness of the Kingdom of Christ;
- (i) Seek to spread the righteousness of the Kingdom of Christ.

Ten opsigte van geregtigheid en sosiale verhoudings moet die kerk weer vir homself uitmaak dat hy 'n verantwoordelikheid daarteenoor

het. Aan die een kant moet die kerk waak daarteen om die Evangelie te verskraal tot enkel redding van die siel. Andersyds moet die kerk waak om nie die Evangelie te verwater tot eensydige humanisering, bevryding en horisontalisering nie.

2. DIE GELOOFWAARDIGHEID VAN DIE KERK EN SY BOODSKAP

2.1 Na buite

As A.B. du Toit in N.G.I.T. (Junie 1981 : 166vv.) skryf oor die geloofwaardigheid van die kerk haal hy die tweede Klemensbrief 13:3 aan:

"Wanneer die heidene die woorde van God uit ons mond hoor, staan hulle verbaas oor die skoonheid en grootsheid daarvan. Later wanneer hulle agterkom dat ons dade onwaardig is aan ons woorde, slaan hulle oor na lastering en beweer dat alles 'n blote storie en dwaling is"

Hy gebruik die treffende beeld van die kerk as 'n huis met oop vensters, wat nooit in 'n museum moet verander nie. Dit gaan hier om die "...korrelasie tussen leer en lewe, tussen belydenis en praktyk" (Du Toit, 1981 : 169).

Die kerk het 'n verantwoordelikheid vir diegene buite die kerk. Du Toit (1981 : 176) noem vier gevolge as die kerk geloofwaardig optree:

- (a) God word verheelik;
- (b) Mense word bekeer;
- (c) Kritiek word ontwapen;
- (d) Die gemeente word respekteer.

Indien die kerk nie hierdie verantwoordelikheid nakom nie, volg laster (blasfemeo). Die kerk gee aanstoot (2 KORINTHIËRS 6:3).

Dit moet te alle koste vermy word (Du Toit, 1981 : 177). Die geheim hiervoor is dan ook dat die kerk 'n duidelike alternatief kan bied, as anderse eskatologiese moontlikheid.

Reeds met Biskop Tutu se verkiesing as Biskop van Johannesburg het die sekulêre pers gespekuleer oor die C.P.S.A. se erns as hy apartheid kritiseer en die onreg wat daarmee saamhang bestry. Biskop Tutu se verkiesing het die C.P.S.A. se geloofwaardigheid bevestig. Die sekulêre swart pers kon iets van die kerk se egte bedoelings hierin lees. Biskop Tutu se kommer en bemoeienis met die swartman se probleme het sy boodskap kredietwaardig gemaak.

Ook as die evangeliese kerk by die vensters uitkyk na buite moet hy besef dat versoening en eenheid in God drie-enig alle (helaas bestaande) verskille te bowe gaan. Dit wat saamvoeg is meer as dit wat verskille bring. Die kerk moet as voorbeeld versoening en gemeenskap realiseer.

2.2 Na binne

Die kerk het ook die verantwoordelikheid om na binne geloofwaardig te wees. Te oordeel aan Anglikaanse reaksie op Biskop Tutu se politieke betrokkenheid blyk dit dat hy op hierdie gebied tog te kort skiet.

Die interne C.P.S.A.-reaksie op Biskop Tutu moet ander evangeliese kerke maan om in hul optrede teen onreg tog steeds die agape-beginsel te laat geld. Titus 3:2 lê twee riglyne neer vir kerklike optrede: Hulle moet "inskiklik" (epieikeis) wees en steeds 'n "beskeie vriendelikheid" (praüteta) teenoor mekaar betoon. In 1 Petrus 3:15v word die gelowiges opgeroep om steeds met "beskeie vriendelikheid en respek" antwoord te gee aan die wat van hulle rekenskap eis. Nooit mag die kerk in 'n komplekse politieke atmosfeer soos in Suid-Afrika eensydig opsigtelik kant kies vir of teen die party politieke mening van 'n groep van sy lidmate nie. Nooit mag die kerk bloudrukke voorsien in 'n demokratiese opset

nie. Die kerk moet geestelike tuiste bly van 'n wye spektrum politieke standpunte. Nooit mag een bepaalde politieke standpunt Bybels geroegverdig word nie. Veel eerder lê die kerk se verantwoordelikheid daarin dat hy lidmate sal toerus vir hul taak ten opsigte van geregtigheid, maatskaplike verhoudinge en versoening (Smit, 1985 : 352). Beginselriglyne moet voorgelê word vir geregtigheid in arbeid, menseverhoudings en staatkundige verhoudings. Dit is terreine van Woordverkondiging. Veelseggende sinodale besluite moet grond toe kom en vlees en bloed kry. Dit is nie genoeg dat die kerk net praat nie. Lidmate moet uiteindelik onderling voorbeelde wees van die kerk se suiwer bedoelings.

3. DIE BELANGRIKHEID VAN KERKEENHEID

Biskop Tutu se publieke pastoraat is sekerlik een van die verskeurendste faktore in die ekumeniese wêreld in Suid-Afrika. Opsigtelik polariseer sy optrede die kerke in Suid-Afrika in twee groepe: die voorstanders van politieke revolusie, verandering en een-man-een-stem; en die konserwatiewe versetgroepe. Natuurlik is hierdie polarisasie 'n oorvereenvoudiging van die kerklike opset in Suid-Afrika. Dit is egter 'n noodwendige gevolg van Biskop Tutu se radikale manier van openbare optrede.

Vanuit die wêreld beskou, lyk die twee groepe onversoenbaar en in geen verhouding tot mekaar nie. Die toedrag van sake word ook dikwels deur die sekulêre pers uitgebuit.

Juis ter wille van die kerk se sendingopdrag (gesien in die breër definisie wat Woordbediening deur sosiale betrokkenheid insluit) en die kerk (in die algemeen) se geloofwaardigheid, sal opnuut aandag aan kerklike ekumene en groter eenheid gegee moet word in Suid-Afrika. Dit gaan veral daarom dat die kerk konsensus sal moet soek oor relevante begrippe soos versoening, geregtigheid en bevryding. Die huidige beeld van verdeeldheid is beslis nie tot heil van die kerk van Christus in Suid-Afrika nie.

As Biskop Tutu wel die kerke in Suid-Afrika, met name die Nederduitse Gereformeerde Kerk, uitnoui tot gesprek, sal die kerk die uitnodiging moet ernstig opneem. Weliswaar is daar vaste riglyne vir so 'n gesprek. J.H. Roberts (N.G.T.T., Junie 1981 : 190) lig drie faktore uit wat die erns van ekumeniese kerkeenheid onderstreep.

Eerstens noem hy dat die soeke na kerkeenheid nooit losgemaak kan word van die eenheid in die Skrif nie. Ondanks die diversiteit (wat nooit teenoorstaande kontrastering is nie) is die een God besig om vir Hom een volk te versamel met die doel om 'n versoenende gemeenskap in die eindtyd te wees (Roberts, 1981 : 191).

Tweedens noem hy die hoëpriesterlike gebed van Johannes 17, waarin dit juis om 'n prakties sigbare eenheid gaan. Hier is drie verhoudings ter sprake. Basies is die verhouding Vader en Seun. Hieruit vloei die verhouding tussen Jesus en die gelowiges. Uit hierdie verhouding vloei die eenheid tussen gelowiges onderling. Hieruit maak Roberts twee konklusies. Eerstens dat Christus die bron van die eenheid is en tweedens dat liefde die basiese kwaliteit daarvan is. Jesus is die openbaring van die Vader. As hierdie openbaring geglo word, kom die eenheid tot stand.

Derdens noem Roberts dat die kerk se eenheid eskatologiese teken is. Deur die kerk se eenheid laat God die wêreld sien hoe Hy die vyandskap tussen Homself en die wêreld (en daarmee tussen die mens onderling) tot niet maak (EFESIËRS 2:11vv) (Roberts, 1981 : 193).

As Kritzinger (N.G.T.T., Junie 1981 : 201vv) praat oor die verhouding sending en ekumene, lig hy die volgende punte uit.

1. Die geskiedenis toon aan dat die kerk óf sending óf die ekumene (telkens die een ten koste van die ander) beklemtoon het. 'n Gesonde balans (as ideaal) was selde bereik. As voorbeeld geld die polarisasie "evangelicals" en "ecumenicals".

2. Johannes 17:21-23 toon duidelik die onlosmaaklike band tussen eenheid en "sodat die wêreld kan glo". Fillipense 2:2 en 15-16 word ook aangehaal waarin kerkeenheid en die sendingopdrag (om ligdraers te wees) onlosmaaklik verbind word.
3. In die geskiedenis is voorbeelde van gesonde ekumene ook meestal in sending konteks ontwikkel. As voorbeeld word onder andere die Lausanne Committee for World Evangelization genoem.

Kritzinger (1981 : 207) gee twee waardevolle riglyne, veral in die lig van verskille wat tog 'n werklikheid is. Eerstens noem hy dat die perspektief dié van die Koninkryk moet wees. Nooit mag leerverskille (laat staan nog ideologiese politieke en filosofiese verskille!) belangriker geag word as die gemeenskaplike geloof in Christus as Here en Verlosser nie. Dit is juis in die kerke se gemeenskaplike "gehoorsaamheid aan die Sendingopdrag" dat die ekumene kan realiseer. "Dit is in 'n sendingkonteks dat die perspektief deurbreek dat geen ruimte vir burgeroorlog bestaan wanneer die stryd eintlik tussen Lig en duisternis is nie" (Kritzinger, 1981 : 207).

Tweedens noem hy dat harmoniese verhoudings alleen moontlik word deur die gesindheid van nederigheid wat ruimte gee vir ander se menings. Biskop Tutu sê self in sy intreerede as Aartsbiskop: "Healthy differences of opinion can help the body to be more lively. After all it is unity we are talking about nog uniformity" (Enthronement Charge, 07/09/86 : 13). In hierdie gesindheid moet die kerk dan in gesprek gaan rondom sosio-politieke vraagstukke in Suid-Afrika.

4. HERMENEUTIEK

Roscam Abbing (1974 : 7vv) gebruik die term "Eigentijds verstaan van de Bijbel". Hiermee bedoel hy:

1. Werk met die resultaat van die Bybelwetenskappe. Dit sluit in die filologiese kennis van die grondtale, die geskiedenis van die teks en die literatuursoort. Dit situasie van die teks kom ook ter sprake. Hiermee word bedoel die adres, outeur (redaktor) en oorsprong van die teks. Die historiese feite word ook bestudeer waarin die teks sy oorsprong gehad het. Verder word aandag gegee aan die skopus van die teks.

2. Tweedens word bedoel die gelowige reaksie op die teks. Dit sluit aspekte in soos persoonlike aangesprokenheid, geloof en persoonlike verklaring van die teks. Die belangrike van Roscam Abbing se bydrae in dié verband lê veral in die volgende drie aspekte wat hy ook uitlig in die kerk se hantering van die teks. Hy praat van:
 - (a) die boodskap wat in die eie taalveld vertaal word in eietydse denkmodelle (1974 : 14);
 - (b) die kerk is ook besig om die boodskap "af te tasten op haar consequenties voor het handelen in het heden" (1974 : 14);
 - (c) verkondiging in die hede (1974 : 14).

Om die Bybel in die eie taalveld van die gemeente te vertaal en die konsekwensies daarvan vir die hede te soek en om die boodskap in die hede te verkondig is belangrik - veral in die sendinggerigheid van die kerk. Juis hier maak Biskop Tutu ook Missiologies 'n belangrike bydrae. Ter illustrasie word verwys na 'n onderhoud met Biskop Tutu in Die Volksblad (03/10/86). Gevra na sy kommentaar op Winnie Mandela se uitlatings oor geweldpleging, sê hy: "Ons behoort die noodkreet in daardie verklaring te hoor, dat ons alles probeer het". Die radikale swart gemeenskap in Suid-Afrika praat in terme van bevryding. Die kerk kan aan die een kant ook nie die geleentheid verpas om iets te sê oor bevryding nie.

Ook as Biskop Tutu die A.N.C. empaties probeer oorreed om

geweld af te sweer en nog in gesprek gaan met die A.N.C. is hy besig om hermeneuties brug te bou tussen die Skrifsituasie en die Suid-Afrikaanse situasie. Oor sy resultate is reeds kritiek gelewer. Belangrik egter is die feit dat Biskop Tutu 'n poging aanwend. Dit moet waardeur word. Meer nog. In 'n gesprek met Biskop Tutu sou dit 'n aanknopingspunt wees.

5. MISSIONÊRE TEOLOGIE IN 'N KRISIS?

Die Westers-evangeliese teoloog word in 'n krisis geplaas deur die konfrontering met 'n teoloog soos dié van Biskop Tutu.

Die krisis is vierledig. Enersyds ervaar hy dat sy (voorheen) sendingobjek nou self teologies volwasse raak en aktief 'n teologiese bydrae lewer. Dit geskied in Swart Noord-Amerika, Latyns Amerika, Afrika en die res van die derde wêreld. Alhoewel selfstandigheid 'n basiese missiologiese doelwit was (vergelyk Venn en Anderson se sendingbeginsels), blyk dit tog dat die Westerse teoloog dikwels nog te paternalisties is om hierdie teologiese mondigheid te verwerk. Op sigself is hierdie probleem 'n saak wat elke Westers-evangeliese teoloog met homself sal moet regmaak.

Die tweede aspek van die krisis is die bewuswording dat die produk van hierdie derde wêreldse rewolusionêre teologie "steriel" en "abortief" blyk te wees (Kirk, 1980 : 178). Dit word deels toegeskryf aan 'n onvoldoende mens- en geskiedbeskouing wat veral van humanistiese Europese denkers soos Rousseau oorgeneem is. Alternatiewe sal Bybels uitgewerk moet word.

Hierdie krisisi speel nou 'n bepalende rol in die kontemporêre teologiese debat en kan nie meer goedsmoeds ignoreer word nie. Kirk (1980 : 180) stel dit so: "I cannot see how the practice of theology can remain the same for those who take seriously the questions and answers which revolutionary theory and practice have put to human life in the modern world". Die Westerse evangeliese teoloog besef nou ook dat sy metodes van teologisering nie

meer in die derde wêreld gewig dra nie. Hy sal self moet verander as hy wil bydra tot die moderne teologiese debat! Kirk (1980 : 180, 181) stel voor dat die tradisionele teoloog veral sy metodes moet aanpas. Die "wetenskaplik", kliniese, ivoortoring bestudering sonder in agneming van die interpreteerder se histories-kulturele situasie blyk oneffektief te wees. "This situation has arisen, it would seem, mainly from the distance which the academic pursuit of theology maintains between its particular preoccupations and the human life-and-death struggels going on outside the ivory towers" (Kirk, 1980 : 181). Vir Biskop Tutu is teologie alleen relevant in soverre dit sy situasie aanspreek. Dit moet die swartman se verdrinking en sy probleme met sy selfbeeld ernstig opneem.

Vierdens bestaan die krisis daarin dat die Westerse evangeliese teoloog dikwels teologie beoefen het as 'n doel op sigself. In die derde wêreld word teologie beoefen met 'n doel: "...to serve the task of God's people to make known the gospel of the Kingdom for the poor. Theology's purpose, then is to elucidate this task in particular circumstances. One chief aim of its study of the Scriptures will be to purify all theology of extraneous philosophical, ideological and cultural elements, inherited from the West, enabling it to apply fresh analysis to situations it has never before encountered" (Kirk, 1980 : 183).

Ook die missioloog ervaar hierdie vierledige krisis volledig: die derde wêreldse teoloog word nou as vennoot aanvaar, in die gemeenskaplike gerigtheid na die wêreld. Hiermee saam moet die evangeliese missioloog die verskille met die derde wêreldse teoloog verwerk. Hy sal ook groot genoeg moet wees om na metodologiese kritiek te luister, en om na alternatiewe te soek.

6. RASSEVERHOUDINGS IN DIE KERK

In sy intreerede (07/09/86 : 14) sê Biskop Tutu: "How I pray that our Lord would open our eyes so that we would see the real,

the true identity of each one of us, that this is not a so-called coloured, or white, or black or Indian, but a brother, a sister and treat each other as such". Verder sê hy: "...P.W. Botha is my brother and I must desire and pray for the best for him" (07/09/86 : 13). Dit gaan vir Biskop Tutu daarom dat ons mekaar se menswaardigheid moet erken, dat ons moet weet dat alle rasse-groepe lotsgebonde is in Suid-Afrika, en dat ons alleen sáám kan oorleef. Sy ideaal vir Suid-Afrika is dan ook een Suid-Afrika waarin blank en nie-blank harmonieus naas mekaar 'n menswaardige bestaan voer. Hierdie boodskap van eenheid en begrip word dan ook breedvoerig weergegee met sy intreerede as Aartsbiskop. Hiermee stuur Biskop Tutu ook 'n dringende boodskap na alle kerke in Suid-Afrika. Elke kerk in Suid-Afrika wat uit talle groepringe van die land se bevolking bestaan, is by implikasie vasgevang in die sosio-ekonomiese ontwikkelingsproblematiek.

Die toedrag van sake hoef egter nie vir die kerk 'n dilemma te skep nie. Intendeel, dit kan 'n gulde ontmoetingsvlak word vir die verskillende sosio-ekonomies-politiese groeperinge. Die kerk moet die ruimte wees waar heterogene groeperinge mekaar ontmoet en oor verskille, probleme en frustrasies praat. Van Deventer (1985 : 506) meen dat juis omdat die mense mekaar dan in die Naam van God ontmoet, hierdie ontmoeting groot potensiaal het. Waar mense in God se Naam vergader kan beginsels van versoening, liefde, eenheid, vrede, vryheid, reg, geregtigheid, gelykwaardigheid, menswaardigheid en menseregte verkondig word en konkreet probeer verwesenlik word. Sodoende word die kerk 'n alternatiewe gemeenskap. So lewer die kerk op die felste moontlike wyse kritiek teen die ongeregthede van apartheid en rassisme.

Biskop Tutu sluit hierby aan. Vir hom is dit ook ideaal dat die kerk as ontmoetingspunt sal optree. Biskop Tutu se bydrae word egter weereens met korrekatief aanvaar. Die primêre/enigste onderskeidingsfaktor in die kerk is geloof. Geloof bepaal die groep waaruit die kerk bestaan, sowel as die modus operandi wat die kerk sal volg. Nooit sal die kerk dus in 'n universele nood-verligtingsagenda opgeneem word sonder die geloofskwalifikasie nie.

As unieke anderse gemeenskap moet die kerk egter wel sigbaar getuig van die vernuwing in Christus. Van Deventer meen ten slotte: "Waar daar nie van so 'n dienende en luisterende geloof in die God van Israel sprake is nie, kan daar geen kwessie van bevrydingsteologie in die egte sin van die woord wees nie" (1985 : 352).

Waar die kerk dan bereid is om as ontmoetingspunt op te tree, word die volgende winspunte bereik:

1. Lidmate uit verskillende etniese groepe vertrou mekaar. Hulle leer mekaar kan as nuwe, getransformeerde mense. Vooroordele word uit die weg geneem.
2. Hulle leer mekaar ken. Lidmate oor etniese grense heen leer mekaar as mense ken. Sodoende raak hulle meer toeganklik vir mekaar. Die ander groep se kulturele, tradisionele en sosiale behoeftes word makliker verstaan.
3. Lidmate sal die gemeenskaplike gerigtheid na die wêreld verstaan. Die eenheid van die liggaam van Christus sal meer uitkom teenoor die vyandskap teenoor die wêreld.
4. Lidmate sal nie uit moedeloosheid hul laaste toevlug neem na sekulêre instansie en filosofieë nie. Die geduldige afwag op die finale transformasie sal meer 'n werklikheid word in 'n gemeenskap wat mekaar vertrou en ken.

Die sendinggroepering van die kerk word gestimuleer deur die getuieniskarakter van hierdie nuwe gemeenskap. Die kerk tree verder as 'n interne solidêre gemeenskap op in die wêreld. Verder is die kans beter dat die Evangelie inheems na elke etniese groep oorgedra word. Elke etniese groep kan nou deur sy eie gelowiges aangespreek word, sonder dat hulle in hul eie gemeenskap verdink word.

7. HOOP

Laastens moet genoem word dat Biskop Tutu se teologie die wêreld hoop gee. Missiologies baat die kerk deurdat die wêreld nog

uitsien na dit wat die kerk kan verrig. Sou iets van die ver-sugting in Romeine 8:22 reeds hierdeur gerealiseer word? G.A. Taylor (1966 : 33) stel dit as ideaal dat die kerk Jesus Christus pertinent as hoop van die wêreld sal voorhou. Die wêreld van verarmde, minderbevoorregte, afgeskepte gemeenskappe het 'n behoefte aan hoop. Biskop Tutu bied hoop van bevryding. Hy sê God is aan hulle kant. God is die soort God wat altyd kant kies vir die verdruktes.

Ook hier moet die missioloog kom luister na Biskop Tutu. Weer eens nie sonder korrektyf nie. Kortliks word 'n korrektyf aan-gebring op die hoop wat Biskop Tutu bring:

1. Die sosiaal-etiese voordele van Christenskap vir die wêreld is nooit die kern van die saak nie, maar die vrugte.
2. Die Bybelse hoop is ten diepste gerig op Gods verbondsvolk. Hierdie verbondsvolk was Bybels nooit die meerderheid nie, maar die ballinge, die vreemdelinge in hierdie wêreld.
3. Die hoop in Christus is alleen toeganklik vir hulle wat die krag en opstanding van Jesus Christus ken. Dit gaan om 'n persoonlike verhouding waarin sondebelydenis geen geringe rol speel nie.

Nogtans moet die evangeliese missioloog kennis neem van 'n hoop-lose wêreld. Hy sal sy boodskap moet aanpas vir hierdie groot wêreld.

8. GEVOLGTREKKING

Ten spyte van die baie kritiek wat tereg teen Biskop Tutu inge-bring kan word, sal ten slotte erken moet word dat sy bydrae missiologies nie geïgnoreer kan word nie.

Hy bevestig die nood vir 'n nuwe sendingdefinisie; hy wys die evangeliese kerk op die belangrikheid dat hy geloofwaardig moet bly; hy stel die nood vir ekumeniese betrokkenheid in sosiale aspekte; hy beklemtoon die belangrikheid van die situasie in die hermeneutiese proses; hy wys eerlik op die tekortkominge van die evangeliese teoloë; hy wys op die sensitiwiteit van rasseverhoudings binne die kerk en hy identifiseer die noodkreet om hóóp in die wêreld.

In 'n gesprek met Biskop Tutu sal hieraan erkenning gegee moet word.

AFDELING V

SLOI OPMERKINGE

In hierdie studie is die teologie van Biskop D.M.B. Tutu bestudeer. Sy teologiese agtergrond en biografie is deeglik bestudeer. Daarna is onbevange gepoog om sy teologie te sistematiseer.

Nadat sy teologie volledig op die tafel gebring is, is begin met 'n kritiese ontleding daarvan. Ten slotte is onbevange en met selfondersoek gekyk na die missiologiese implikasie van sy teologie.

Sodoende is 'n akademies-verantwoorde basis geskep waarmee in gesprek getree kan word met Biskop Tutu. Die oogmerk van sodanige gesprek is suiwer ekumenies, met die begeerte van Johannes 17 dat die wêreld kan glo! Sodanige gesprek sal vir enige evangeliese missioloog van waarde wees ten opsigte van sy geloofwaardigheid en sy effektiwiteit as "gestuurde" in die Suid-Afrikaanse konteks.

Die doel van hierdie studie was om 'n akademies-begronde basis te gee vir enige evangeliese missioloog om in gesprek te gaan met Biskop Tutu. Die vertrou word uitgespreek dat aan die doel beantwoord is.

---oOo---

A D D E N D U M

1. BIBLIOGRAFIE

- BARRET, C., 1973, A Commentary on the second epistle to the Corinthians, London Black.
- BARTH, K., 1963, Evangelical Theology : Indroduction, New York.
- BAVINCK, J.H., An introduction to the Science of Missions, New Jersey, Presbeterian.
- BERKHOF, L., 1950, Principles of Biblical Interpretation, Michigan, Baker.
- BEYERHAUS, P., 1971, Missions - which way? Zondervan, Grand Rapids.
- BEYERHAUS, P., 1972, Shaken foundations, Zondervan, Grand Rapids.
- BOCKMUEHL, K., 1975, Evangelical and Social Ethics, A Commentary on Article 5 of the Lausanne Covenant, Illinois, Inter-
iversity press.
- BOESAK, A.A. (Red.)1975, Om het Swart te zeggen, Kampen, Kok.
- BOESAK, A.A. 1976, Farewell to innocence, Johannesburg, Raven.
- BOESAK, A.A. 1984, Farewell to innocence (vierde druk), Orbis, New York.
- BOSCH, D.J., 1954, Het Evangelie in Afrikaans gewaad, Kampen, Kok.
- BOSCH, D.J., 1976, Crosscurrents in modern missions. Missionalia, 4:2.
- BOSCH, D.J., 1979, Heil vir die wêreld, N.G.K.B., Pretoria.
- BOSCH, D.J., 1981, Redaksioneel, Missionalia 9:3.
- BOSHOF, C.W.H., 1980, Swart Teologie, Pretoria, N.G.K.B.
- BUTHELEZI, M., 1975, Black Theology and the Le Grange-Schlebusch Commission, Proveritate, Oktober.
- CALYN, J. Institusie (Vertaling A. Sizoo), Delft, Meinena.
- CLEMENS, R.E. 1978, Old Testament Theology, London, Marshall.
- CONE, J.H., 1970, A Black Theology of Liberation, Philadelphia/New York : lipencot.

- CONN, H.M., 1973, Contemporary World Theology, Presbyterian and Reformed, New Jersey.
- CRAFFORD, D., 1978, Die sosiale betrokkenheid van die kerk in die sending, ekumene en praktyk, N.G.K.B., Pretoria.
- CRAFFORD, D., 1980, Uitdagings van die onafhanklike swart kerke en bewegings aan die kerk in Afrika, N.G.T.T., Maart 1980 : 177vv.
- CRAFFORD, D., 1980, The Ecumene in Africa, Missionalia, Vol. 8, April 1980 : 3.
- DE GRUCHY, J.W., 1979, The church struggle in South Africa, Kaapstad, Philip
- DE GRUCHY, J.W. & VILLA-VICENCIO (Red.) 1983, Apartheid is a heresy, Kaapstad, David Phillip.
- DEIST, F.E., 1977, The exodusmotif in the Old Testament and the theology of Liberation, Missionalia, 5:2, 58-69.
- DEIST, F.E., 1978, Historiese Heuristiek, Teologiese Hermeneutiek en Skrifgesag, Port Elizabeth, U.P.E.
- DE JONG, O.T., 1980, Geschiedenis der kerk, Tiende druk, Callenbach, Nijkerk.
- DE KLERK, J.J., 1977, Prediking, Pretoria, N.G.K.B.
- DE RU, G., 1974, Der verleiding der revolutie, Kampen, Kok.
- DRYER, P.S., 1979, Hoofbronne van sedeleer, HAUM, Pretoria.
- DU PREEZ, J., 1985, Sosiale geregtigheid as motief vir die sending van die kerk? N.G.T.T. XXVI, Julie 1985 : 346.
- DU RAND, J.A. (Red.) 1983, Sosiale geregtigheid, Bloemfontein, U.O.V.S.
- DU TOIT, A.B., 1980, Analysis of the structure of Matthew 4:23-5 : 48, Neotestimentica 11 (1977) : The structure of Matthew 1-13 an exploration into discourse analysis (tweede druk), N.T.S.S.A., Pretoria, V. & R.
- DU TOIT, A.B., 1981, Die geloofwaardigheid van die kerk en sy boodskap - Enkele Nuwe Testamentiese perspektiewe, N.G.T.T., Junie 1981.
- DU TOIT, D.A., 1978, Koninkryk, kerk en eenheid, N.G.T.T., Maart 1978 : 101.
- ELOFF, C.F., Commission appointed 1981, Reports of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches, Pretoria, Government Printer.

- ESTERHUYSEN, W.P., 1979, Swart nasionalisme sedert die sestigerjare met spesiale verwysing na die rol van S.A.S.O., N.G.T.T., XV, 1.
- ESTERHUYSEN, W.P., 1979, Afskeid van apartheid, Kaapstad, Tafelberg.
- FLOOR, L., 1981, Calvyn se hermeneutiek in vergelyking met Ebeling en Fuchs, Neotestamentica 4, (1970), Stellenbosch.
- GRAAFLAND, C., 1973, Waarom nog Gereformeerd, Kampen, Kok.
- GROENEWALD, E.P., 1967, Die tweede brief aan die Korinthiërs, Kaapstad, N.G.K.U.
- GROENEWALD, E.P., 1969, Krisis in die interpretasie van die Heilige Skrif, N.G.T.T., 10,1.
- GUTHRIE, D., 1981, New Testament Theology, London, Intervarsity.
- GUTIERRES, G., 1973, A Theology of Liberation, Oibis, New York.
- HASTINGS, A., 1979, A History of African Christianity, 1950-1975, Cambridge.
- HEYNS, J.A. & JONKER, W.D., 1974, Op weg met die Teologie, Pretoria, N.G.B.
- HEYNS, J.A., 1975, Teologie van die revolusie, Kaapstad, Tafelberg.
- HEYNS, J.A., 1978, Dogmatiek, Pretoria, N.G.K.B.
- HEYNS, J.A., 1982, Teologiese Etiek, Pretoria, N.G.K.B.
- HOPE, M. & YOUNG, J. 1983, The South African Churches in a revolutionary situation, 2nd Edition, Mary Knoll, Orbis.
- JONKER, W.D., et al., 1970, Hermeneutica, Pretoria, N.G.K.B.
- JONKER, W.D., 1976, Die Woord as opdrag, Pretoria, N.G.K.B.
- JOUBERT, 1981, Onmitologisering as hermeneutiese moontlikheid, Neotestamentica 4 (1970), Stellenbosch.
- KAMHO HENOG, 1981, Schwarze Theologie, Zeitschrift für Mission VII, 1.
- KIRK, J.A., 1980, Theology encounters revolution, Leicester, Intervarsity Press.
- KRITZINGER, J.J., 1981, Ekumene en Sending, N.G.T.T., Junie 1981.
- LUCKHOFF, A.H., 1978, Cottesloe, Kaapstad, Tafelberg.

- MBITI, J., 1970, African religions and Philosophies, New York, Garden City.
- MEYRING, P.G.J., 1975, Stemme uit die swart kerk, Kaapstad, Tafelberg.
- MEYRING, P.G.J., 1976, Agtergrond van Swart Teologie in Afrika en Suid-Afrika, N.G.T.T., XVIII, 2.
- MEYRING, P.G.J., 1977, Die kerk oppad na 2 000, Kaapstad, Tafelberg.
- MITCHELL, H.H., 1970, Black preaching, New York, Lippencott.
- MOLTMANN, J., 1967, Theology of hope, New York, Harpet and Row.
- MOSS, C.B., 1957, A christian faith - an introduction to dogmatic theology, London.
- MOTLABI, M., 1972, Black Theology, Johannesburg, I.C.M.
- MULLER, W.C., 1982, Die aktuele prediking, N.G.T.T., XXIII, 1.
- MUTLOATSE, M. (Ed.), 1985, Hope and suffering (sermons and speeches Desmond Mpilo Tutu), (derde druk), Johannesburg, Skotaville.
- NASH, M., 1975, Ecumenical movements in the 1960's, Raven, Johannesburg.
- NIEL, S.C., 1964, A History of Christian Missions, Penquinn.
- PANNENBERG, W., 1972, (Vertaling : M. Kohl), The lapostles creed in the light of today's questions, London, S.C.M.
- PIETERSE, H.L., 1972, Wit/Swart bevrydingsteologie in Suid-Afrika, N.G.T.T., September 1977 : 343.
- PIETERSE, A.J., 1978, Enkele gedagtes oor die implikasies van Gerhard Ebeling se hermeneutiek vir die homiletiek, N.G.T.T. XIX, 4.
- PIETERSE, A.J., 1979, Skrifverstaan en Prediking, Pretoria, N.G.K.B.
- PIKE, J.A., 1951, The faith of the church, (Vol. 3), New York, Protestant Episcopal Church.
- RIDDERBOS, H. 1980, De komst van het Koninkrijk, Kampen, Kok.
- ROBERTS, J.H. 1981, Skriftuurlike grondslae vir die ekumene, N.G.T.T., Junie 1981.
- ROSCAM ABBING, P.J. (Red.), 1974, "Eigentijds verstaan van de Bijbel, Kampen, Kok.

- SAUTER, G., 1981, Exodus and Liberation as Theological Metaphors : A critical case study of the use of allegory and misunderstood analogies in ethics Scottish Journal of Theology, Vol. 34 : 481.
- SCHROTENBOER, P.G., 1977, The Bible in the W.C.C., N.G.T.T., XVII, 3.
- SENTRALE STATISTIEKDIENS, 1982, S.A. Statistieke 1982, Staatsdrukker, Pretoria
- SERFONTEIN, J.H.P. 1982, Apartheid, change and the N.G. Kerk, Emmerentia, Taurus.
- SERNPEBWA, J.W., 1983, Bewegungen und die Zuche nach neuen identitäten in Africa, Zeitschrift für Mission, VIII, 4.
- SETILOANE, G.M., 1986, African Theology - An Introduction, Johannesburg, Skotaville.
- SMIT, J.H., 1981, Teologie van die Sending, Diktaat I, Bloemfontein, U.O.V.S.
- SMIT, J.H., 1982, Swart Teologie, wit teologie en hermeneutiese beginsels, Bloemfontein, U.O.V.S.
- SMIT, J.H., 1985, Gesamentlike sendingwerk N.G. Kerk familie, Die Sendingblad, Junie/Julie 1985 : 188.
- SMIT, J.H., 1985, N.G. Kerk as orgaan vir geregtigheid en versoening in Suid-Afrikaanse konteks, Die Sendingblad, November/Desember 1985 : 350.
- SUNDKLER BENGT, G.M. 1960, (tweede druk), Bantu Prophets in South Africa, London, Oxford.
- TLHAGALE, B. (Ed.) AND MOSALA, I.J., 1986, The Unquestionable right to be free, Essays on Black Theology, Johannesburg, Skotaville.
- TAYLOR, C.A., 1966, The hope of the world, in Reformed Ecumenical Soundings (International Reformed Bulletin Conference papers (R.E.S.)), July 1966.
- TUTU, D.M.B., 1973 in Declen H. (Ed.), Relevant Theology for Africa, Lutheran Publishing House.
- TUTU, D.M.B., Julie 1977, "Ugandan Killings", EcuNews, 27/06/77.
- TUTU, D.M.B., 12/09/77, Steve Biko - A Tribute, EcuNews, Januarie 1982.
- TUTU, D.M.B., 17 tot 23 Desember 1977, Swart Teologie en Swart Bewussyn (lesing tydens P.A.N. African Conference of Third World Theolgians te Accra Ghana) in Eloff-report : 157.

- TUTU, D.M.B., 1977, Concerning the issues for mission in the 1980's, Occasional Bulletin I, New Jersey - Library overseas ministry study centre.
- TUTU, D.M.B., 16/08/78, "Bishop Tutu throws light on matters" Post (16/08/78 : 3).
- TUTU, D.M.B., 21/08/78, "How the S.A.C. functions", Post (21/08/78 : 16).
- TUTU, D.M.B., Oktober 1978, Politics and Religion (Artikel), Kairos (23/10/78).
- TUTU, D.M.B., 21/11/78, "S.A.C.C. has no secrets - Tutu", R.D.M. (21/11/78 : 3).
- TUTU, D.M.B., 22/11/78, S.A.R.K. - geld word so bestee, Hoostad (22/11/78 : 1).
- TUTU, D.M.B., 22/11/78, "Show urges Tutu to accept probe by Govt", The Citizen (22/11/78).
- TUTU, D.M.B., 22/11/78, Blasphemy Shouts greet Tutu's Hinduism remark, The Star, (22/11/78 : 3).
- TUTU, D.M.B., 27/11/78, Tutu wys sy kleure, Volksblad, (27/11/78 : 12).
- TUTU, D.M.B., 28/11/78, "Coetzee hits back at Tutu on Angola Raids", R.D.M. (28/11/78 : 13).
- TUTU, D.M.B., 01/12/78, Waarskuwing aan Blankes (Toespraak) in Eloff-report : 261.
- TUTU, D.M.B., Julie 1979, Die alternatief (Toespraak voor vergadering van S.A. Institute of Race Relations) in Eloff-report : 261.
- TUTU, D.M.B., 05/09/79, Disinvestering (Onderhoud met Deense Televisie) in Eloff-report : 261.
- TUTU, D.M.B., 17/09/79, Biskop Tutu en die S.A.R.K., S.A.U.K. sake van die dag.
- TUTU, D.M.B., 15/10/79, Nie-geweldadige verset (Ontmoeting met S.A.R.K. leiers) in Eloff-report : 217.
- TUTU, D.M.B., in Wilmore, G.S. and Cone, J.H., 1979, Black Theology : a documentary history : 1966-1976, New York, Orbis.
- TUTU, D.M.B., in De Gruchy, J.W., 1979, The Church struggle in South Africa, Kaapstad, Philip : 160.
- TUTU, D.M.B., in Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 1979, The Teology of Liberation in Africa, Mary Knoll, Orbis : 165.

- TUTU, D.M.B., Januarie/Februarie 1980, The way I see it, Seek, Januarie/Februarie 1980 : 5, 8.
- TUTU, D.M.B., 18/03/80, Swart opinie (Toespraak voor studente van Witwatersrand Universiteit) in Eloff-report : 261.
- TUTU, D.M.B., 25/03/80, Population removals and the urban church (Lesing met Algemene Jaarlikse vergadering van Diakonia), EcuNews (31/03/80 : 10-19).
- TUTU, D.M.B., 31/03/80, "S.A. on the way to 2 000 AD" (Toespraak) in Eloff-report : 261.
- TUTU, D.M.B., 23/04/80, Verklaring deur Tutu, EcuNews (April 25, 1980; volume 10, 1980).
- TUTU, D.M.B., 24/04/80, Skool Boikot (Lesing, Witwatersrand Universiteit), EcuNews, (02/04/80 : 4-15).
- TUTU, D.M.B., 25/04/80, "Youth of the Kingdom of God" (Lesing, Home and Family Life Conference at Hammanskraal), EcuNews, (02/05/80 : Volume 11/80 : 10).
- TUTU, D.M.B., 29/04/80, Free Mandela (Lesing, Universiteit van Natal). EcuNews, (02/04/80 : Volume 11/80 : 6).
- TUTU, D.M.B., April 1980, The Challenge of the 80's, (Lesing wat aangebied sou word in Nairobi), EcuNews, 25/04/80 : 11-18.
- TUTU, D.M.B., 29/04/80, Toespraak, Universiteit van Natal, Eloff-report : 263.
- TUTU, D.M.B., 06/05/80, Report of the General Secretary of the S.A.C.C., Bishop Desmond Tutu at the National Conference at Hammanskraal, May 6, 1980, EcuNews, 16/05/80 : 16.
- TUTU, D.M.B., 09/05/80, Bid voor geweld, hoor S.A.R.K., Hoofstad, 09/05/80.
- TUTU, D.M.B., Mei 1980, The way I see it, Seek, Mei 1980 : 9.
- TUTU, D.M.B., Junie 1980, The way I see it, Seek, Junie 1980 : 10.
- TUTU, D.M.B., Julie 1980, The way I see it, Seek, Julie 1980 : 10.
- TUTU, D.M.B., 03/07/80, Uitspraak oor Mandela, EcuNews, 03/07/80.
- TUTU, D.M.B., 04/08/80, Toespraak voor "Pretoria Press Club", Eloff-report : 260.
- TUTU, D.M.B., 11/08/80, Report by Bishop Desmond Tutu, General Secretary of the S.A.C.C., to the executive, August 11, 1986, EcuNews, 22/08/80 : 4-8.

- TUTU, D.M.B., 28/08/80, Talk given by Bishop Desmond Tutu, General Secretary of the S.A.C.C. at "Peil 99" in Rosebank on 20 August 1980, EcuNews, 29/08/80 : 10-12.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1980, The way I see it, Seek, Augustus 1980 : 10.
- TUTU, D.M.B., September 1980, The way I see it, Seek, September 1980 : 10.
- TUTU, D.M.B., Oktober 1980, The way I see it, Seek, Oktober 1980 : 2.
- TUTU, D.M.B., November 1980, The way I see it, Seek, November 1980 : 2.
- TUTU, D.M.B., 14/11/80, Persverklaring, Rapport, 16/11/80.
- TUTU, D.M.B., 1980, Book Review - God of the oppressed by J.H. Cone, Journal of Theology for S.A., XXXI, 1980.
- TUTU, D.M.B., Desember 1980, The way I see it, Seek, Desember 1980 : 2.
- TUTU, D.M.B., Januarie 1981, Statements on banning of Journalists, EcuNews, 16/01/81 : 8.
- TUTU, D.M.B., Februarie 1981, The way I see it, Seek, Februarie 1981 : 9.
- TUTU, D.M.B., 20/03/81, Onderhoud met De Volkskrant, Eloff-report : 220.
- TUTU, D.M.B., 23/03/81, Toespraak voor V.V.O. Special Committee against Apartheid, Eloff-report : 256/7.
- TUTU, D.M.B., 31/03/81, Toespraak voor Britse Raad van Kerke, Eloff-report : 220.
- TUTU, D.M.B., Maart 1981, The way I see it, Seek, Maart 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., April 1981, The way I see it, Seek, April 1981 : 11.
- TUTU, D.M.B., 02/04/81, Persuitlating oor Mandela, R.D.M., 02/04/81.
- TUTU, D.M.B., April 1981, "Bishop Tutu throws gauntlet to S.A.B.C. T.V.", EcuNews, 24/04/81 : 1-4.
- TUTU, D.M.B., Mei 1981, Bishop Tutu's Message, Perskonferensie, Kaapstad, EcuNews, 22/05/81 : 1-3.
- TUTU, D.M.B., Mei 1981, The way I see it, Seek, Mei 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., Junie 1981, The way I see it, Seek, Junie 1981 : 2.

- TUTU, D.M.B., Julie 1981, The way I see it, Seek, Julie 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., 14/07/81, Brief aan president Weatherford van die Berea College, Kentucky, V.S.A., Eloff-report : 222.
- TUTU, D.M.B., 14/08/81, Voorsittersrede tydens die vergadering met swart vakbondleiers te Khotso House, Eloff-report, : 227.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1981, The way I see it, Seek, Augustus 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., September 1981, The way I see it, Seek, September 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., 01/09/81, Bishop Tutu hits back at Dr. Koornhof, Perskonferensie, Khotso House, Johannesburg, Ecu News, 04/09/81.
- TUTU, D.M.B., September 1981, Asingeni Relief Fund, Verslag Nr. 23, Eloff-report : 228.
- TUTU, D.M.B., September 1981, Tutu thanks white Christians for aid, Toespraak tydens 'n byeenkoms in die Holy Cross Church in Nyanga-Oos, EcuNews, 04/09/81.
- TUTU, D.M.B., Oktober 1981, The way I see it, Seek, Oktober 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., November 1981, The way I see it, Seek, November 1981 : 10.
- TUTU, D.M.B., Desember 1981, The way I see it, Seek, Desember 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., Desember 1981, Toespraak, Universiteit van Natal, Durban, Eloff-report : 62, 64.
- TUTU, D.M.B., 1981, The Divine Intention, S.A.R.K. Braamfontein.
- TUTU, D.M.B., 1981, The way I see it, Seek, Desember 1981 : 2.
- TUTU, D.M.B., Februarie 1982, The way I see it, Seek, Februarie 1982 : 1.
- TUTU, D.M.B., 11/02/82, My view by Bishop Desmond Tutu, The Star, 11/02/82 : 22.
- TUTU, D.M.B., Mei 1982, The way I see it, Seek, Mei 1982 : 7.
- TUTU, D.M.B., Junie 1982, Toespraak, Polstu, Stellenbosch, in Eloff-report : 262.
- TUTU, D.M.B., Junie 1982, The way I see it, Seek, Junie 1982.

- TUTU, D.M.B., Julie 1982, Amptelike verslag aan S.A.R.K.
- TUTU, D.M.B., Julie 1982, The way I see it, Seek, Julie 1982 : 7.
- TUTU, D.M.B., 30/0^o/82, Tutu sees himself as Moses", The Star, 30/09/82 : 18).
- TUTU, D.M.B., November 1982, Dr. Boesak se verkiesing tot President van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke (Lesing tydens huldeblyk aan dr. Boesak by Universiteit van Wes-Kaapland), EcuNews (Vol. 9), November 1982 : 14.
- TUTU, D.M.B., November 1982, Verslag aan S.A.R.K.-bestuur, Ecu News (Vol. 9), November 1982 : 11.
- TUTU, D.M.B., 01/12/82, "P.W. stuck in no-mans land - Tutu", (Toespraak, Universiteit van Kaapstad), The Star, 02/12/82.
- TUTU, D.M.B., 21/12/82, A.N.C. en S.W.A.P.O., (Versprei Memorandum van Duitse teoloë waarin simpatie met A.N.C. as versetbeweging uitgespreek word), in Eloff-report : 173.
- TUTU, D.M.B., 03/01/83, Conditional investment the way to reform - Tutu, R.D.M., 03/01/83 : 1.
- TUTU, D.M.B., 21/01/83, "Tutu attacks censors", R.D.M., 21/01/83 : 6.
- TUTU, D.M.B., 01/02/83, "N.G.K. kan bloed keer - Tutu", Beeld, 01/02/83 : 4.
- TUTU, D.M.B., 10/02/83, When strength decides what is right or wrong (Toespraak, R.A.U.P.O.L.S., Randse Afrikaanse Universiteit), The Star, 11/02/83.
- TUTU, D.M.B., Februarie 1983, a. "God is a patient God, b. Weep for Africa, c. A Wilderness experience for leaders (kwartaalverslag voor S.A.R.K.), EcuNews (Vol. 2), Februarie 1983 : 19-21.
- TUTU, D.M.B., 07/03/83, Tutu urges churches to reject constitution, R.D.M., 07/03/83 : 4.
- TUTU, D.M.B., April 1983, April Verslag aan S.A.R.K., EcuNews, (Vol. 4), May 1983 : 9.
- TUTU, D.M.B., 11-12/06/83, Unity and Liberation, (Toespraak voor swart "National Forum" gereël deur A.Z.A.P.O.), in Eloff-report : 266 en 267.
- TUTU, D.M.B., Junie 1983, Laaste getuienis voor Eloff Kommissie, EcuNews, (Vol. 5) Junie 1983.

- TUTU, D.M.B., Julie 1983, Hoofspreker by veelrassige gedenkdiens van S.A.R.K. te Hammanskraal vir drie A.N.C.-lede wat sewe ure van tevore tereggestel is, EcuNews, (Vol. 5), Junie 1983 : 19).
- TUTU, D.M.B., 18/07/83, "Tutu offers to mediate with A.N.C.", The Natal witness, 18/07/83 : 1.
- TUTU, D.M.B., Julie 1983, Jaarverslag aan S.A.R.K., EcuNews, (Vol. 6), Julie 1983.
- TUTU, D.M.B., 29/08/8, "I was like a bird let out of a cage - Tutu, R.D.M.", 29/08/83 : 2.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1983, Perskonferensie na besoek aan Kanada, V.S.A. en New Zealand, EcuNews, (Vol. 7), Augustus 1983 : 5-7.
- TUTU, D.M.B., 20/09/83, "Vote 'no', Christians urged", The Argus, 20/09/83 : 5.
- TUTU, D.M.B., 21/09/83, "Tutu urges 'no' vote by Christians", The Citizen, 21/09/83 : 4.
- TUTU, D.M.B., September 1983, Perskonferensie, Vancouver, W.R.K. Vergadering, "It won't solve chrisis - Tutu", The Daily News, 06/10/83 : 35.
- TUTU, D.M.B., 01/11/83, "Tutu's call to 'obey God'", (Verslag as Sekretaris-generaal aan die S.A.R.K.), EcuNews, (Vol. 10), November 1983 : 19-23.
- TUTU, D.M.B., 01/12/83, "Tutu, the passion behind the smile", The Natal witness, 01/12/83 : 18.
- TUTU, D.M.B., 1983, Liberation as 'n Biblical Theme, (Bandopname van boodskap gerig aan die vierde bestaansjaar van die "All Africa Church Conference" in Nairobi, Kenya, waar Tutu weens inperkings op sy paspoort nie self teenwoordig was nie), in Mutloatse (Ed.), 1983 : 67.
- TUTU, D.M.B., 1983, Outobiografie (onderhoud), Hope M. and Young, J., 1983 : 109-115.
- TUTU, D.M.B., 15/02/84, Bevryding (persverklaring), EcuNews, (Vol. 1), Februarie 1984 : 4.
- TUTU, D.M.B., 15/02/84, Eloff-report (persverklaring), EcuNews, Februarie 1984, (Vol. 1) : 10-11.
- TUTU, D.M.B., 22/02/84, "Rishop Tutu wages long war against apartheid", The Star, 22/02/84 : 18.
- TUTU, D.M.B., Maart 1984, Swart Teologie (boekresensie : Black Theology - A Documentary history, 1966-1979), Journal of Theology for South Africa, Maart 1984, (Vol. 46) : 60.

- TUTU, D.M.B., 21/03/84, Thank God I'm black, says Tutu, R.D.M., 21/03/84 : 5.
- TUTU, D.M.B., April 1984, "Barmen and apartheid", (Preek gelewer met die Marmen Simposium, Seattle), Journal of Theology for South Africa, Junie 1984, (Vo. 47).
- TUTU, D.M.B., 27/06/84, "Objectors act does not cater for S.A. - Tutu", R.D.M., 27/06/84 : 4.
- TUTU, D.M.B., Julie 1984, Jaarverslag aan S.A.R.K. oor internasionale militarisering, gewetensbeswaar, Namibië en die Pous, EcuNews, Julie 1984, Vol. 5 : 29.
- TUTU, D.M.B., Julie 1984, Verandering in vrede, (Toespraak voor S.A.R.K. Nasionale Konferensie), EcuNews, Julie 1984, Vol. 5 : 34.
- TUTU, D.M.B., Julie 1984, Vra vrylating van Biskop Muzorewa in Zimbabwe, (Jaarverslag voor S.A.R.K.), EcuNews, Julie 1984, Vol. 5 : 30.
- TUTU, D.M.B., 28/08/84, Reaksie op verkiesing van Asiate en Kleurlingleiers, (Verslag aan S.A.R.K.), EcuNews, Vol. 7, September - Oktober 1984 : 24.
- TUTU, D.M.B., 03/10/84, Swart Bewussyn, (Aanhaling uit Argus, 03/10/84), Washington Inquirer, 01/08/86.
- TUTU, D.M.B., 17/10/84, "A man of God - a man of peace", R.D.M., 17/10/84 : 13.
- TUTU, D.M.B., 23/10/84, S.A. Politiek (Voordrag aan United Nations Security Council), Sowetan, 05/11/84.
- TUTU, D.M.B., November 1984, Geweld, (Reaksie op gebeure in S.A.), Daily Telegraph, London, November 1984.
- TUTU, D.M.B., November 1984, Russiese hulp (Lesing in die St. Paul's Katedraal, London), U.C.A. New (01/08/86) en Washington Inquirer (01/08/86).
- TUTU, D.M.B., 15/12/84, "Talks begin at home too", R.D.M., 15/12/84 : 7.
- TUTU, D.M.B., 17/12/84, "Tutu's come a long way", Cape Harold, 17/12/84 : 14.
- TUTU, D.M.B., Desember 1984, Autobiografic (Reaksie op ontvangs van die Nobelprys), Journal of Theology for South Africa, Desember 1984, Vol. 49.
- TUTU, D.M.B., 03/01/85, "Tutu ontken dat hy disinvestering bepleit het", Beeld, 03/01/85 : 2.

- TUTU, D.M.B., 03/01/85, "Tutu ontken dat hy disinvestering bepleit het", Beeld, 03/01/85 : 2.
- TUTU, D.M.B., 26/01/85, "Reform nonsense says Tutu", The Citizen, 26/01/85 : 2.
- TUTU, D.M.B., 04/02/85, "'n Groot kruis om bullebak te wees - Tutu", Beeld, 04/02/85.
- TUTU, D.M.B., 07/02/85, "Tutu answers ex-Major's criticism", (Reaksie op kritiek uit Anglikaanse geledere), The Star, 07/02/85 : 13.
- TUTU, D.M.B., Maart 1985, Inhuldigingsboodskap as Eiskop van Johannesburg, (Jesaja 6:5), EcuNews, Maart 1985, Vol. 2 : 19,29.
- TUTU, D.M.B., Maart/April 1985, Kritiek van regering, (Toespraak tydens U.D.F.-vergadering waarin gesimpatiseer is met slagoffers in Uitenhage), EcuNews, Maart/April 1985, Vol. 2
- TUTU, D.M.B., 07/05/85, "Now Tutu blames Senator Kennedy", (Reaksie op wrywing tussen A.Z.A.P.O. en U.D.F.), The Star, 07/05/85 : 15.
- TUTU, D.M.B., 20/06/85, Tutu se gebed, Beeld, 20/06/85 : 15.
- TUTU, D.M.B., 16/08/85, Persuitlatings oor Mandela, The Star, 16/08/85.
- TUTU, D.M.B., Januarie 1986, Persverklaring, Sunday Times, 26/01/86.
- TUTU, D.M.B., 03/04/86, Persverklaring, Argus, 03/04/86.
- TUTU, D.M.B., 15/04/86, "Do not be angry with God over me", The Argus, 15/04/86 : 13.
- TUTU, D.M.B., 19/04/86, "Disobey unjust laws, says Tutu in plan for change", The Star, 19/04/86 : 6.
- TUTU, D.M.B., 20/04/86, Rapport, 20/04/86.
- TUTU, D.M.B., 04/06/86, Omsendbrief uitgegee deur die Reformed Church of America, gedateer 04/06/86, Signpost, Junie 1986.
- TUTU, D.M.B., 09/06/86, Tutu weeps as he appeals for peace, (Begrafnisrede by begrafnis van mnr. Diliza Motshabi, Soweto), Sowetan, 09/06/86.
- TUTU, D.M.B., 17/07/86, 2 000 Jo'burg Anglicans says farewell to Tutu (Afskeidsrede op Ellispark tennisstadion voor Tutu se vertrek na Kaapstad), The Star, 17/07/86.

- TUTU, D.M.B., 23/07/86, West can go to hell, says angry Tutu (Onderhoud met 'Britain's Independent Television News in Washington kort na die Reagan-toespraak ocr S.A.), The Star, 23/07/86.
- TUTU, D.M.B., 28/07/86, Tutu scorns U.S. special envoy (Onderuit vanhoud vanuit Nairobi op die U.S. N.B.C. T.V. program 'Meet the Press"), The Star, 28/07/86.
- TUTU, D.M.B., 01/08/86, Aanhaling uit Sunday Times, 01/26/86 in Washington Inquirer, 01/08/86.
- TUTU, D.M.B., 11/08/86, Persverklaring, China, Star, 11/08/86.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1986, Tutu : impose sanctions before it is too late (persverklaring, Peking), The Zitizen, 15/08/86 : 17.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1986, Non Violence calls have not worked (persverklaring, Kingston, Jamaica), Citizen, 19/08/86 : 17.
- TUTU, D.M.B., Augustus 1986, Sankies, Die Burger, 22/08/86.
- TUTU, D.M.B., 17 Augustus 1986, Intreerede as Aartsbiskop van Kaapstad.
- TUTU, D.M.B., 03/10/86, Ope gesprek met Aartsbiskop Tutu, Volksblad : 11.
- TRIMP. C., 1983, Heilshistoriese prediking. Lesing, Fakulteit Teologie, U.O.V.S., 21 Julie 1983, ongepubliseerd.
- VAN DEVENTER, W.V., 1985, Die Nederduitse Gereformeerde Kerk familie as konkrete ontmoetingspunt tussen swart en wit in Suid-Afrika, N.G.T.T., XXVI, Julie 1985.
- VAN SELMS, A., 1973, Genesis, Tweede Uitgawe, Nijkkerk, Callenbach.
- VERKUYL, J., 1975, Inleiding in de Nieuwere Zending Wetenskap, Kampen, Kok.
- VON RAD, G., 1975, Old Testament Theology, Vol. I, London, S.C.M.
- VRIEZEN, C., 1977, Hoofdlijne der Theologie van het Oude Testament, Wageningen, Veenman.
- VERHOEF, P.A., 1973, Metodiek van die Eksegese, Kaapstad, N.G.K.U.
- WEBSTER, J.C., (Red.), 1982, Bishop Desmond Tutu - the voice of one crying in the wilderness, London, Mowbray.
- WILMORE, G.S. AND CONE, J.H., 1979, Black Theology : a documentary history, 1966-1976, New York, Orbis.
- ZIMMERLIE, W., 1978, Old Testament Thcology in outline, Edinburgh, Clark.

2. LYS VAN TYDSKRIFARTIKELS OOR BISKOP TUTU

1. Aida Parket Letter (The)

Issue no. 89: 1 "None dare call it treason..."
11 "What liberation theology á la Tutu really means"
9 "Africa's Red Saviours"
4 "The China that Tutu admires"

2. Argus (The)

11/04/86: 13 "Who will be Archbishop"
14/04/86: 1 "Anglicans meet to elect on archbishop"
15/04/86: 1 "Tutu : a critical choice for critical times"
"Hopes and fears after Tutu's election"

3. Beeld

15/02/80: 16 "Toenadering"
16/02/80: 4 "W.R.K. se rol oor rassisme"
09/05/80: "S.A.R.K. stem teen optog na Kerkplein"
29/10/80: 11 "Regering hou vas aan mag"
01/08/81: 2 "Mengsport is nie genoeg"
17/02/84: 14 "Dekmantel"
30/03/84: 8 "Namens wie?"
05/04/84: 2 "Skerp reaksie oor bom in motor"
17/10/84: 18 "Vredesprys"
03/01/85: 10 "Nou Tu Nou"
07/02/85: 4 "Baie Anglikane wel uit oor Tutu"
09/05/85: 18 "Vredesaksie"
20/06/85: 15 "Tutu se gebed"
16/04/86: 2 "Gelukwense stroom in vir Tutu"
8 "Hoogste amp"
17/04/86: 15 "Vat vyf"
21/08/86: 1 "Staat kyk na Tutu se hoë gaste"

4. Cape Times (The)

15/02/80: "More favour Motlano"
19/01/83: 2 "Labour under fire at U.C.T."

5. Citizen (The)

28/11/78: "Tut tut, Bishop Tutu"
07/09/83: 12 "S.A.C.C. claims bill not representative of S.A. people"
04/09/86: 1 "Tutu : TV charges upset foreign media"
09/09/86: 4 "Tutu shows of the 'Berlin wall' of S.A.", "No objection to N.G.K. talks - Tutu"
6 Tutu's role

6. Daily News (The)

05/02/83: 3 "Churches to speak with one voice on black issues"

7. Drum

June 1986: 14 "Sizolwa nazo zonke izinkinga"
October 1986: 6 "Happy thousands hail Tutu"

8. Eastern Province Herald
16/08/82: 9 "W.C.C.'s all to act on S.A."
9. EcuNews
40/1979, 17 December 1979: 10 "Some of the motions parsed by the 43rd Provincial Synod of the church of the Province of South Africa (November, 30th to December 9th, 1979)
5/1981, 14 April 1981: 4-6 "Mysterious union trying to blacken Bishop Tutu's reputation"
5/1981, 14 April 1981: 6-8 "Presidium of S.A.C.C. backs Bishop Tutu"
10/1981, 19 Junie 1981: 2, 3 "Anti-Tutu campaign"
14/1981, 18 September 1981: 30-31 "An open letter to Desmond Tutu" (deur Allan Boesak)
15/1981, 2 Oktober 1981: 13-15. "Government may hit back at Anglican church for snubbing it"
8/1982, September 1982: Namibia - Even Marxism would be better
10/1982, Desember 1982: 10-13 "Anglican Synod"
3/1983, Maart 1983: 5, "Surprise anniversary party for Bishop Tutu"
6/1983, Julie 1983: 2,2 "S.A. Government curbs Tutu's worldwide church ministry"
6/1983, Julie 1983: 22, "London support for Tutu"
11/1983, Desember 1983: "U.S. award for Tutu"
1/1984, Februarie 1984: 4, "Honorary Doctorate for Tutu"
3/1984, April 1984: 5, "Tutu meets Toivo ja Toivo"
3/1984, April 1984: 14 "Eloff : S.A.C.C. executive re-affirms full confidence in Tutu and Kistner"
4/1984, Mei/Junie 1984: 9 "Tutu pleased at P.W.'s cool reception"
8/1984, Desember 1984: 4, "A busy month for the Bishop"
8/1984, Desember 1984: 4, 5, "What they said..."
8/1984, Desember 1984: 9, "The Government press on Bishop Tutu"
8/1984, Desember 1984: 9, "October 19 - Scandalous S.A.B.C. journalism"
8/1984, Desember 1984: 12-19 "After the Nobel Prize - Tutu becomes Bishop of Johannesburg"
2/1985, Maart/April 1985: 14, "English Anglicans debate Bishop's role in teaching"
4/1985, Junie/Julie 1985: 5, "Anglican Bishops call for convention"
EcuNews, 4/1985, Junie/Julie 1985: 9, "W.C.R.P. announces Desmond Tutu peac lecture"
10. Financial Mail
18/04/86: 35 "The Paradox of Desmond Tutu"
11. Newsweek
23/01/84: 52 "S.A.'s constitution is a Hoax"

12. Oggendblad
28/11/78: 3 "N.G.K. stem nie saam met Tutu"
03/04/81: 9 "Tutu, S.A.R.K. moet heftig beveg word"
13. Pace
April 1986: 48 "The heat is on the Z.C.C."
14. Post
14/02/80: 8 "Dialogue, not subs"
15. Pretoria News
17/10/84: 18 "Tutu : Peace prize winner"
16. Rapport
09/01/83: 02 "Kerk uitsprake moet vlees en bloed kry"
25/03/84: 13 "Huidige swart politiek is onhoudbaar"
06/04/85: 12 "Biskop Tutu"
12/05/85: 10 "Swart vetes"
07/07/85: 02 "Geweld hang soos 'n wolk oor Sinode"
26/01/86: 02 "Katvoet agter Tutu"
08/04/86: 06 "Met horte en stote"
17. R.D.M.
01/12/78: 14 "Tutu's delemma"
09/12/78: 02 "S.A.C.C. backs Tutu on Kruger attack"
11/02/83: 02 "Security Police chief slams S.A.C.C."
05/04/84: 01 "Death blast earns wide criticism"
05/06/84: 02 "Removals : P.W. challenged"
06/07/84: 02 "Scottish degree for Tutu"
18/07/84: 02 "Parys riots : 51 appear in court"
04/01/85: 10 "Bearing a message"
14/01/85: 02 "Tutu pleads with hostile Kennedy tour factions"
14/01/85: 02 "Nobel prize winner faces black consciousness demonstrators"
04/02/85: 07 "The Bishop's challenge"
04/02/85: 01 "Moving ceremony as Tutu enthroned as city Bishop"
23/02/85: 02 "A struggle of the people, Tutu tells U.D.F. protest"
23/03/85: 05 "Tutu the turbulent priest"
04/04/85: 01 "Priests march through Jo'burg"
18. S.A. International
31/07/82: Church-state relations in S.A.
19. S.A.U.K. sake van die dag (Nuuskomentaar)
19/10/79: "Biskop Tutu se houding"
27/02/81: "Onchristelike Raad van Kerke"
31/03/81: "Geleenthede en verantwoordelikhede van S.A."
07/05/81: "Oproep van ekskommunikasie"

20. Sowetan (The)
03/02/83: 04 "S.A.C.C. inquiry to continue"
29/01/84: 04 "Comment"
17/10/84: 01 "Tutu wins Nobel prize"
21. Star (The)
22/04/82: 24 "Will somebody please explain"
12/08/82: 22 "Into the limbo of visible invisibility"
21/11/83: 10 "Gooses and the year of reform"
24/08/84: "Indians, coloureds co-opted into apartheid"
08/01/85: 04 "Tutu ceremony set for February 3"
02/01/85: 06 "Tutu's Nazi analogy a crime - Jewish paper"
04/02/85: p "Tutu enthroned as Bishop of Jo'burg"
15/02/85: 13 "Bishop Tutu : the church goes wait and see"
12/07/85: 08 "Professor Dugard appointed Bishop Tutu's
legal adviser
26/07/85: 04 "Anglican budget faces deficit"
23/01/86: 01 "Bishop gains political, financial support"
25/01/86: 01 "Whites and blacks divided over Tutu"
27/01/86: 04 "Hurly says he respects Tutu's views"
11/04/86: 14 "Anglicans could again face deadlock on
leader"
14/04/86: 01 "Tutu issue clouds Anglican vote"
11/04/86: 09 "Election of Tutu won't please all"
15/04/86: 09 "Tutu's election evokes praise and concern"
15/04/86: 01 "City gets new bishop"
08/08/86: An open letter from Andrew Young to Desmond
Tutu
22. Transvaler (Die)
29/11/78: "Ook orde Tutu, maan N.G.K."
10/05/80: "S.A.R.K. : Institusionele kerk het misluk"
23. Volksblad (Die)
17/10/84: 14 "Nobel - vredesprys"

ADDENDUM

3. OPSOMMING

In hierdie studie word gepoog om akademiese agtergrond te kry vir die evangelie se missioloog om in 'n ekumeniese dialoog met Biskop Tutu betrokke te raak. Die motief van sodanige dialoog is suiwer Johannes 17 se passie dat die wêreld tot geloof sal kom. Alleen as die kerk in Suid-Afrika sinvolle gesprekvoering en wedersydse bevrugting kan realiseer, sal die kerk 'n hoorbare boodskap vir die Suid-Afrikaanse bevolking kan formuleer.

1. Eerstens word gestel dat Biskop Tutu nie in kliniese isolasie bestudeer kan word nie. Sy agtergrond as teoloog moet in rekening gebring word. Sy lidmaatskap aan die Anglikaanse kerk het 'n groot invloed op hom gehad. Hier word veral verwys na die Anglikaanse kerk se verhouding tot die Staat, die kerk leerstellings, die opkoms van Anglikaanse Christen Sosialisme, die houding teenoor inheemswording, die prominente ekumeniese rol van die kerk, die kerk se leiers en sinodes se houding teenoor apartheid, en die kerk se houding teenoor die Biskop.

Die swart ervaring van strukturele verdrukking en die behoefte aan bevryding, kom ook ter sprake. So ook die herhaaldelike teologiese fundering in Afrika van 'n inheemste AFrika Nasiona- lisme.

Natuurlik speel die Amerikaanse model van Swart Bevryding en die doelbewuste organisering van 'n inheemse Afrikaanse Swart Teologie in Afrika ook 'n rol.

Die tradisioneel Westerse teoloë was ook deur hul eie nalating van sekere prominente teologiese sake besig om frustrasie in swart teologiese geleedere te veroorsaak. Hierteen sou teoloë soos Biskop Tutu in verset kom.

Die opgang in die ekumeniese kringe sou veral deur die W.R.K. en S.A.R.K. ook op Biskop Tutu 'n invloed hê. Ook die evangeliese soeke na sosiale relevansie het help voorberei aan die dekor van Biskop Tutu se teologie.

'n Verdere belangrike aspek is die ontwikkeling van die tradisionele hermeneutiek tot 'n "Nuwere Hermeneutiek" waar die situasie van die leser ook 'n rol speel.

2. Tweedens word gepoog om 'n goeie begrip van Biskop Tutu se teologie te vorm. Dit verg sistematisering en objektiewe luiser.

Belangrike aspekte van sy teologie is sy teologie van die Ou Testament, wat bepaal word deur die Eksodus-gebeure. Verder is sy Christologie, Ekklesiologie, Eskatologie en Pneumatologie van belang. Sy openbare pastoraat word ook bestudeer. Die ontwikkelingsopgang van die Biskop se teologie word ook uiteengesit.

3. Derdens word 'n kriterium opgestel waarmee Biskop Tutu se teologie dan ook krities ontleed word. Hier word getoon dat Biskop Tutu veral met betrekking tot die basiese beginsels van Skrifverstaan tekort skiet. Beginsels soos Sola Scriptura, Sacra Scriptura Sui ipsius interpres, die vasstel van 'n skopus en kerugma en die vereiste ongelyke relasie Woordverkondiger en teks is ter sprake. Krities word sy eksegetiese resultate ook ontleed. Die tekortkominge in sy teologie van die Ou Testament (veral met betrekking tot die siening oor die Eksodus-gebeure, God se eienskappe en sy leer aangaande shalom en sosiale geregtigheid) word uitgelig. So ook sy Christologie, Eskatologie, Ekklesiologie en Antropologie.
4. Eerlik word ook gekyk na die missiologiese relevansie van Biskop Tutu se teologie. Die evangeliese missioloog in Suid-Afrika moet

kennis neem van Biskop Tutu. Hy bring 'n duidelike korrektyef op die tradisionele ewangeliese sendingdefinisie. Hy beklemtoon die belangrikheid van die kerk se geloofwaardigheid en eenheid na binne en poog om dit te realiseer. Hy gee belangrike riglyne vir die hantering van rasseverhoudings in die kerk. Hy plaas die ewangeliese sendingteologie as geheel in 'n krisis. Hy stel die wêreld se soeke na hoop ook op die kerklike agenda, en beklemtoon dat die kerk hieraan moet aandag gee. Die ewangeliese missioloog sal selfondersoekend moet kennis neem van hierdie missiologiese bydrae van Biskop Tutu.

As die ewangeliese missioloog in Suid-Afrika bogemelde vier uitgangspunte volg in sy evaluering van 'n swart teoloog soos Biskop Desmond Tutu, sal hy ekumeniese invalshoeke vind om 'n sinvolle gesprek met die Biskop te voer. Sodoende sal die kerk in Suid-Afrika kan bydra tot die realisering van die hoëpriestelike gebed van Johannes 17:21:

"Ek bid dat hulle almal een mag wees, net soos U, Vader in My is en Ek in U, dat hulle ook in Ons mag wees, sodat die wêreld kan glo dat U My gestuur het."