Isaac da Costa (1798-1860) se besware teen die gees van sy tyd

Die basuinroep van die Nederlandse Réveil en die betekenis daarvan vir vandag

Bennie van der Walt
Skool vir Filosofie
Noordwes-Universiteit
POTCHEFSTROOM
benniejvanderwalt@gmail.com

Abstract

Isaac da Costa's (1798-1860) objections against the spirit of his time: trumpet-call of the Dutch Reveille and its relevance for today

This reconnaissance focuses, firstly, on a today unfortunately little-known but important phase in the development of an integral Christian tradition, viz. the Dutch Reveille (of approximately 1815-1865). Questions like the following are addressed: What characterised this awakening or revival? How did it develop and who were its main representatives? How did it react against the growing secularisation of society in the Netherlands, a result of the European rationalist Enlightenment?

Secondly, the investigation zooms in on the life and work of one of the representatives of this remarkable Christian movement, Isaac da Costa (1798-1860), enabling the contemporary reader to better understand and appreciate his booklet Bezwaren tegen de geest der eeuw. (Objections against the spirit of the time), first published in 1823. In this trumpet-call of the Reveille, the writer analysed various aspects of the Dutch society of his time, indicating the detrimental influence of secular Enlightenment

rationalism. In spite of the assumption of this philosophy to be neutral, tolerant and liberal, it is considered by Da Costa to be intolerant towards Christian influence in the public domain. In this and other respects Da Costa's popular little book bears continuing relevance up to today's increased secular world.

Therefore, the third main section first traces how the idea of secularisation developed up to the present and how it is interpreted in the Western world since Da Costa's wake-up call nearly two hundred years ago. Secondly, it directs attention to the fact that today, in a post-secular world of many competing religions, a secular – neutral-liberal approach (inherited from the Aufklärung and rightly criticised by Da Costa) is unable to provide religious freedom and justice in the public square.

1. Inleidend: agtergrond, motivering en probleemstelling

Êrens lees 'n mens vandag by een van die verskriklike Nazi-konsentrasiekampe ongeveer die volgende klag: Al wat die mensdom uit die geskiedenis leer, is dat hulle niks daaruit leer nie. Hierdie aanklag geld in besonder vir ons tyd wat hoofsaaklik op die hede en vooruitgang vir die toekoms gerig is.

1.1 Verlede, hede en toekoms in 'n tradisie

Hierteenoor het 'n Réveil-denker soos Groen van Prinsterer alreeds die volgende gevleuelde woorde (in sy werk *Ongeloof en revolutie*) neergepen: In die verlede lê reeds iets van die hede en in vandag alreeds die kieme van die toekoms. Hierdie waarheid geld nie net in die geval van biologiese oorerflikheid deur geslagte heen nie, maar vir alle fasette van die menslike bestaan.

Ook 'n geloofs-, lewensbeskoulike, teologiese of filosofiese tradisie strek en ontwikkel oor 'n kort of langer periode. Latere denkers bou voort op die nalatenskap van vroeëres. Op hierdie wyse word 'n bepaalde tradisie voortdurend aangepas, verruim en verdiep. 'n Voorbeeld hiervan is Zylstra (1975:16 e.v.) wat aantoon hoe Kuyper (1837-1920) op die skouers van Réveildenkers soos Groen van Prinsterer (1801-1876) gestaan het en verder

kon sien, asook hoe Dooyeweerd (1894-1977) weer op Van Prinsterer en Kuyper se insigte voortgebou en hulle verder verryk het.[1]

1.2 Moontlike leemtes

Met die voortgaande ontwikkeling van die tradisie mag dit egter ook gebeur dat waardevolle elemente en aksente van voorafgaande fases nie die nodige aandag ontvang nie of selfs verlore raak. So iets kan maklik gebeur in ons eie dinamiese tye, veral by ’n jongere generasie. Daarom bly dit nodig om – sonder om in repristinasie te verval – steeds weer *ad fontes*, na die bronne van ’n tradisie terug te keer, dit te herontdek.

’n Ander fout wat dikwels by die beskrywing van enige tradisie gemaak word, is dat slegs op enkele groot- of hooffigure binne ’n bepaalde tydperk gefokus word. Die sestiende-eeuse Reformasie word byvoorbeeld (veral in populêre geskrifte daaroor) soms uitsluitlik verbind aan die name van Luther, Zwingli en Calvyn. Iemand soos Philip Melanchthon se eweneens belangrike bydrae tot die Reformasie verdwyn in die skaduwee van byvoorbeeld die groot Maartin Luther. Nie altyd is die groot name wat die tand van die tyd oorleef het noodwendig die belangrikste nie of ten minste die enigste nie.

Neem weer die genoemde voorbeeld van die “grote” Kuyper. Hy het nie – soos ’n Melgisedek van ouds – uit die niks en nêrens op die toneel verskyn, sonder geestelike voorouers nie. In sy denke is hy duidelik beïnvloed deur ’n belangrike voorafgaande stroming, die Réveil (vgl. Bratt, 2013:16, 71, 74). Ook Van Dyke (2013:26) skryf:

> Kuyper steeped himself in a tradition that was nearly a century old. He reaped where others had sown ... Of course, he was more than the sum of his inheritance, the upshot of historical antecedents, and a vector of historical forces. He was also unique. But only against the backdrop of his historical context are we able to assess just how unique Abraham Kuyper really was.

Reeds vroeër het Dooyeweerd (1959:244) al op die invloed van Réveil-denkers soos Bilderdijk, Da Costa en Van Prinsterer op die lewensvisie van Kuyper gewys.

1.3 Terug na die historiese bronne

Die huidige skrywer is van mening dat dit steeds die moeite werd is om meer as net terloops belangrike strominge en figure gedurende die lang tradisie van reformatoriese denke, wat reeds by Augustinus (354-430 n.C.) begin

1 Vir ’n uitstekende verduideliking van die rol wat konserwatisme en progressivisme in ’n tradisie speel en waarom dit gebeur, kyk Vollenhoven (2005:11-19).

(vgl. Hengstmengel, 2015), te laat herleef. Na ’n intensiewe studie van die Roomse denker, Thomas van Aquinas (1225-1274), het hy onder andere penne ingeslaan by sekere belangrike bakens van die reformatoriese tradisie soos byvoorbeeld by Calvyn (1509-1564), die Sinode van Dordt (1618-1619), die Nadere Reformasie (18e eeu) en daarna by teoloë soos Kuyper (1837-1920) en filosowe soos Vollenhoven (1892-1978), Dooyeweerd (1894-1977) en Stoker (1899-1993).

1.4 Nuwe aandag vir die Réveil

Met die vorige aflewering (vgl. Van der Walt, 2016), die huidige asook ’n derde bydrae oor Groen van Prinsterer (vgl. Van der Walt, 2017) wil hy ’n belangrike skakel in die historiese legkaart voltooi. Al drie artikels wil opnuut die aandag vestig op ’n (so vermoed hy) vir die meeste Afrikaanssprekende lesers tans taamlik onbekende fase in die geskiedenis van die reformatoriese denke en (in die huidige bydrae) op ’n dikwels verwaarloosde verteenwoordiger daarvan.

Aanvaar ’n mens Van Prinsterer se slagspreuk hierbo, dan moet jy nie net die vraag stel na die historiese wortels van ’n reformatories-Christelike tradisie nie, maar ook hoe die lyne deurloop na vandag. (Vandaar afdeling 5 van hierdie artikel.)

1.5 Probleemstelling en opset

In die lig van die voorafgaande verduideliking beoog hierdie ondersoek dus om die volgende drie vrae te beantwoord.

Eerstens die breër perspektief. Wat presies het die Réveil ingehou? Teen watter konteks speel dit af, wat was die motiewe en karaktertrekke daarvan, die verskillende fases waarvolgens dit verloop het en die belangrikste verteenwoordigers?

Tweedens volg ’n inzoem op ’n spesifieke denker uit die tydperk, Isaac da Costa. Wie was die man? Wat was sy bydrae, veral in sy epogmakende boekie *Bezwaren tegen de geest der eeuw*, wat as die basuinstoot van die Réveil beskou word? Wat het sy ontleding van die groeiende Europese sekularisering behels?

Derdens verskuif die fokus na twee honderd jaar ná die Réveil en Da Costa, na die relevansie van hulle probleme vir vandag. Hoe het die sekulariseringsproses – dit waarteen Da Costa gestry het – sindsdien ontwikkel en word dit vandag geïnterpreteer? Watter implikasies hou dit op politiek-staatkundige gebied in? Die hiervolgende ondersoek verloop aan die hand van hierdie vrae.

Eerstens dus ŉ breë kyk op die Réveil-beweging

2. ŉ Tipering van die Réveil[2]

Hier volg eerstens ŉ kort verduideliking van wat die Réveil behels het, tweedens die verskillende fases wat dit deurloop het en derdens enkele flitse oor die belangrikste figure in die Nederlandse Réveil van ongeveer 1815-1865.

2.1 Konteks en basiese motief

Hovius (1973:14-25) en Van Dyke (1989:7-20) bied belangrike gegewens oor die sosiale, ekonomiese, politieke en intellektuele milieu waarteen die Réveil afgespeel het, asook die basiese motief van hierdie beweging, naamlik ŉ stryd teen die ontkerstening van die samelewing en die agteruitgang selfs in die Hervormde Kerk. (Vgl. ook Van der Walt, 2016.)

Volgens Van Dyke (2013:10) is ŉ neutedop omskrywing van hierdie beweging dat dit ŉ saamvloeiing was van die Calvinisme en piëtistiese opwekkingsbewegings vanaf die eerste kwart van die negentiende eeu. Kluit (1970:80-124 en 264-377) toon aan hoe hierdie herlewing dwarsoor Europa plaasgevind het.[3]

2.2 Besondere trekke

Kluit (1970), Van Lieburg (2012) en Bratt (2013:15-16) noem die volgende kenmerke van die herlewing: (1) Dit was krities ingestel teenoor veral die destydse sekulêre, rasionalistiese verligtingsfilosofie en die invloed daarvan op godsdiens en samelewing. (2) Aanvanklik was dit egter sterk onder invloed van ŉ romantiese onderstroming binne die verligting of Aufklärung (denkers soos Herder en Schleiermacher). (3) Die destydse heersende "koue" gereformeerd-skolastieke ortodoksie in kerk en teologie is bevraagteken

2 Aangesien veral primêre bronne oor die (Nederlandse) Réveil in Suid-Afrika uiters skaars is, word die leser (met die oog op moontlike verdere navorsing) na die volgende oorsese biblioteke (deur die skrywer besoek of gekontroleer) verwys. Die Réveil Archief by die Gemeentelike Universiteit van Amsterdam beskik oor belangrike bronne (vgl. Byvoorbeeld Kluit, 1955). In die biblioteek van die Vrije Universiteit van Amsterdam is daar nog heelwat, veral werke van Willem de Clercq te vinde. Die Hekman Biblioteek van Calvin College & Seminary (Grand Rapids, Michigan) besit ook nog verskeie werke van Willem Bilderdijk, soos sy gedigte en briewe, asook die gedigte, korrespondensie en ander geskrifte van Isaac da Costa.

3 Volgens die jongste uitgawe van die HAT (2015:1059) dui die woord "Réveil" op die godsdienstige herlewing gedurende die 19e eeu, terwyl "reveille" die woord is vir ŉ oggendbeul of trompetsinjaal om soldate of matrose wakker te maak.

asook die doodsheid van talle naamchristene in die Hervormde staatskerk. (4) Dit moes vervang word met hartgrondige persoonlike bekering, warm godsdienstige belewing, innerlike geloofsoortuiging en ŉ vroom lewe. Bratt (2013:15) skryf dat die Calvinistiese *leer* gekombineer is met die ervaring van die *hart* wat gelei het tot ŉ reformasie van die *lewe.* (5) Groot klem is gelê op persoonlike en gemeenskaplike Bybelstudie (lg. In klein groepies) en byeenkomste ("konventikels") in, langs of buite die amptelike kerk. (6) Teenoor die destydse strewe (onder invloed van die verligting) van menslike vervolmaking deur ŉ deugsame lewe is meer klem gelê op Bybelse waarhede soos die vrye genade in Jesus Christus.

2.3 Verskillende fases

Du Bois (2005f) onderskei twee hooffases in die ontwikkeling van die Hollandse Réveil. Die eerste was nog sterk onder die invloed van die Duitse romantiek en die semi-mistiek van die Nadere Reformasie met die klem op individuele Christelike bekering en gevoelsvroomheid.

Na die rasionalistiese denke van die Franse Ensiklopediste en die verligte geeste van die Aufklärung waardeur die koue rede op die troon geplaas is, herneem die warm hart in die Romantiek weer sy plek. Dit word gekenmerk deur klem op die gemoedslewe, ŉ nostalgiese verlange na die verlede en verre, wonderlike, onbereikbare plekke, ŉ grenselose weemoed, die vervanging van die skeidslyn tussen werklikheid en skyn, selfs tussen God en mens (panteïsme).

Kluit bied ŉ vollediger tipering van hierdie beginperiode. Die kritiek wat Réveilers op die gees van die tyd gelewer het, was toe nog meestal reaksionêr, sonder ŉ duidelike alternatief behalwe die toevlug tot ŉ geïdealiseerde verlede (Kluit, 1970:147). Belangrik was wel die herontdekking van die Bybel as God se gesagsvolle openbaring deur gewone (nie-teologies geskoolde) Christene (Kluit, 1970:172).

Samevattend beskryf Kluit (p. 79) hierdie vroeë fase (die bydraes van Bilderdijk en sy leerlinge soos die vroeëre Da Costa, Capadose en De Clercq) soos volg. Hulle het ŉ klip in die stilstaande poel van die Nederlandse geestelike lewe gegooi wat wye kringe gemaak het. Dit was egter net die begin van ŉ réveil, maar nog nie dié Réveil self nie. Daar moes nog heelwat gebeur om Nederlandse harte uit hulle sluimer te wek.

Die tweede fase noem Du Bois (2005f) die maatskaplike Réveil, waarin die beweging sy weg na die breër werklikheid met al sy probleme gevind het (Kluit noem dit die praktiese Réveil.) ŉ Groot aantal aktiwiteite kom tot stand, soos evangelisasie of inwendige sending, sending na buite, armsorg, tehuise

vir verwaarloosde jeug, ongehude moeders, prostitute, swaksinniges, werkskeppingsprojekte en selfs politieke aksies.

Afgesien daarvan het ŉ enorme aantal publikasies verskyn wat gewissel het van traktaatjies, brosjures, tydskrifte, dagboeke, digbundels, opwekkingsliedere en herdrukke van die "Oude Schrijvers" van die Nadere Reformasie van die vorige eeu (vgl. Van den Berg, Johannes, Visser & Vree, 1998 en Réveil Archief, 1980).

Na hierdie algemene tipering volg nou iets meer oor van die belangrikste Réveildenkers.

2.4 Enkele belangrike verteenwoordigers van die Nederlandse Réveil

2.4.1 ŉ Groot verskeidenheid figure

Die Réveilers het hoofsaaklik bestaan uit jong, geleerde elite met duidelike ideale geïnspireer, (Bratt, 2013:15). Bilderdijk het byvoorbeeld oor ŉ doktorsgraad beskik, Capadose was ŉ mediese dokter en Da Costa was op 23-jarige leeftyd al twee maal doktor aan die Universiteit van Leiden. Ook Groen van Prinsterer was ŉ regsgeleerde en historikus.

Hulle het onderling ook noue kontak onderhou deur middel van vriendekringe in Amsterdam en Den Haag (vgl. bv. Du Bois, 1997 oor die vriendskap tussen Da Costa en De Clercq) of gereelde korrespondensie (vgl. bv. Kluit, 1938 oor die briefwisseling tussen De Clercq en Da Costa).

Nogtans was hulle uiteenlopende persoonlikhede. Eerstens Bilderdijk, digter-denker, die vader en leermeester van die jongeres. Dan Da Costa en Capadose, bekeerde Christene uit ŉ belangrike Portugese Joodse geslag. Teenoor die profetiesgedrewe Da Costa, vind ons die introverte, bevindelike De Clercq.

Dit nog afgesien van al die vrouefigure wat in stilte op die agtergrond werksaam was (Kluit, 1970 noem talle name) asook die belangrike voorstanders van buite Nederland wat noue kontak met en invloed op die Hollandse beweging gehad het, soos byvoorbeeld César Malan (vgl. Van der Zwaag, 1997).

Omdat dit onmoontlik is om binne die bestek van ŉ artikel hierdie persone se lewe en werk te behandel, word slegs hulle name genoem, by sommige ander basiese gegewens bygevoeg en (met die oog op verdere leeswerk) na sekondêre bronne verwys.

2.4.2 Willem Bilderdijk (1756-1831)

Heelwat informasie oor hierdie geniale digter, regsgeleerde en historikus, ysbreker van die Nederlandse Réveil, is beskikbaar. Kortere artikels is dié van Smilde (1956) en Du Bois (2005a). Lywiger geskrifte is onder ander die vroeëre werke van Bavinck (1906) en Kuyper (1906) en later Van Reest (1940), Kluit (1943), Bosch (1961) en Van Eijnatten (1998). Volgens Bosch (1961:229) en Van Dyke (2013:9) was Bilderdijk, ten spyte van sy romantiese ingesteldheid, die grondlegger van ŉ werklik integrale Christelike lewensvisie.

2.4.3 Isaac da Costa (1778-1860)

Met hierdie interessante persoon, leerling van Bilderdijk en sy Christelike uitdaging van die gees van sy tyd, sal hieronder nader kennis gemaak word. Voorlopig kan die volgende bronne ter oriëntasie dien: Overduin (1957), Kluit (1961) en Du Bois (2005c).

2.4.4 Abraham Capadose (1795-1874)

Oorsigtelike bydraes oor hierdie figuur is beskikbaar in Kalmijn (1955), Grosheide & Van Itterzon (1957), Van den Berg (1988) en Du Bois (2005b).

2.4.5 Willem de Clercq (1795-1844)

Besonderhede oor hierdie Réveil-man word verskaf deur onder andere Pierson & De Clercq (s.j.), Cantellon (1920), Van Halselen (1937), Stappert-Eggen (1994) en De Clercq (1999), terwyl korter inleidings te vinde is in Volger (1957) en Du Bois (2005d).

2.4.6 Otto Heldring (1804-1876)

Hierdie dominee het wyer begin kyk en die impulse gebied vir gesamentlike Christelike aksies selfs op politieke gebied. Vir meer kan die volgende geraadpleeg word: Kluit (1958), Langedijk (1958) en Du Bois (2005e).

2.4.7 Johan Wormser (1807-1862)

Hierdie regsgeleerde neem nog ŉ stap verder teenoor die wêreldmyding en politokofobie van die destydse ortodokse Christene. Soos wat die Nederlandse volk vroeër hulle heidense geloof vir die Christendom verruil het, is hulle volgens hom tans besig om hulle Christelike oortuigings aan die deïsme prys te gee. Hy pleit dus, behalwe vir persoonlike geestelike ontwaking, ook vir die reformasie van samelewingstrukture op onderwys, politieke en ander terreine. Indien Christelike beginsels nie meer die openbare instellings kan

beïnvloed nie, moet eie, Christelik-georiënteerde instellings in die plek daarvan tot stand kom (die beginsel van konfessionele pluralisme). Vir meer besonderhede oor hom vergelyk Van Dyke (2013:15-16) en ook die artikel van Bos (1961).

2.4.8 Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876)

Hierdie leerling van Bilderdijk verteenwoordig, ten minste wat die teoretiese formulering van die lewensvisie van die Réveil betref, ŉ hoogtepunt. Daarom iets meer oor hom.

Soos Da Costa knoop hy op nonkonformistiese wyse ŉ stryd aan teen die gees van sy tyd. Anders as sommige van sy voorgangers het hy egter nie op kontra-revolusionêre wyse die gees van revolusie probeer beveg nie, maar op ŉ antirevolusionêre manier. In die plek van die ongelowige Franse Revolusie, waarvolgens waarheid en geregtigheid deur die menslike rede bepaal sou word, stel hy dus God se openbaring en verordeninge.

Volgens sy hoofwerk, *Ongeloof en revolutie* (van 1847 met ŉ finale uitgawe in 1868, vgl. Van Prinsterer, 1951) is ongeloof (om nie in God te glo nie), soos wat dit eers filosofies deur die verligtingsfilosofie uiteengesit is en as maatskaplike eksperiment toegepas is, die worteloorsaak van die probleme van die 19e eeu. Daarvolgens is geen waarheid bo die *rede* erken nie en geen gesag bo toestemming van die menslike *wil* nie. Die geloof in ŉ vermeende ongeskonde, outonoom verklaarde verstand het op godsdienstige gebied tot ateïsme gelei en op morele terrein tot relativisme. Die resultaat van die oppergesag van die sogenaamde gesonde menslike wil was die dogma van volksoewereiniteit en gevolglike anargie op politieke gebied. Dit was nie net duidelik tydens die Franse Revolusie nie, maar daarna ook dwarsdeur Europa.

Groen het ook, net soos Da Costa, die swaard opgeneem teen die destydse publieke, sogenaamde neutrale onderwys wat probeer het om alle religieuse verskille te oorbrug en op dié wyse van kinders en die jeug verligte burgers van ŉ verenigde samelewing te maak. Volgens Groen het hierdie “neutraliteit” in praktyk neergekom op partydigheid ten gunste van ongeloof en onverdraagsaamheid teenoor alle ander godsdienste – terwyl dit proseliete vir geloof in die filosofie van die verligting gemaak het. Hy het dus ingesien dat daar nie werklik so iets soos ongeloof bestaan nie, alleen maar verskillende rigtings van geloof waaronder ook die sekularistiese. (Die verligting is dan ook as die geloofsbelydenis van “beskaafde” mense genoem.)

Baie publikasies oor Van Prinsterer is beskikbaar. Inleidend is dié van Scholten (1958) en Kuiper (2005), terwyl Van Dyke (1989) die beste werk in Engels oor hom is. (Meer lektuur in Van der Walt, 2017.)

2.4.9 Isaac Esser (1818-1885)
Van Dyke (2013:16-17) skryf dat hierdie evangelis veral belangrik was omdat hy die geleerde geskrifte van ander Réveilmanne (soos Van Prinsterer) vir die breë publiek gepopulariseer het. (Hy skryf byvoorbeeld ŉ *Anti-revolutionaire Catechismus.*) Verder was hy ŉ praktiese man wat korrupsie beveg het, slawehandel bestry het en sendingwerk onder vreemde volke bevorder het.

2.4.10 Klaas Kater (1850-1916)
Hagoort (1959) skryf net kortliks oor hierdie heelwat later figuur. Van Dyke (2013:17-22) wy egter meer aandag aan hom. Hierdie Christelike "aktivis" sit die werk van die Réveil op die grondvlak voort deur te stry vir die destydse verwaarloosde arbeiders wat onder slegte omstandighede vir lae lone moes werk en ook nie politieke stemreg gegun is nie. Met publikasies soos *De Werkmansvriend* en ŉ organisasie soos *Patrimonium* het hy die arbeiders gemobiliseer.

3. Isaac Da Costa

Nadat met ŉ wyehoeklens vlugtig na die Réveil as beweging gekyk is, word nou, as inleiding tot die tweede hoofafdeling van hierdie verkenning, ingezoem op een persoon en sy bydrae. Omdat sy lewensgeskiedenis en die agtergrond waarteen hy gedink het, kan help om sy besondere boek beter te verstaan, volg hier eers die basiese gegewens daaroor.

3.1 ŉ Kort lewenskets

Gebore in 1798 in Nederland, was Isaac da Costa afkomstig van vooraanstaande Portugees-Joodse voorgeslagte wat gedurende die 17e eeu na Nederland verhuis het. Hy was ŉ besonder begaafde jongman wat reeds in 1818 aan die Universiteit van Leiden (as advokaat) in die Regte promoveer en drie jaar later ook in die Wysbegeerte en Lettere. Teen dié tyd was hy bowendien al ŉ bekende digter.

Met sy neef en boesemvriend, Abraham Capadose (ook van Joodse afkoms en geloof), volg hy by Leiden die privaatklasse van Willem Bilderdijk. Albei van hulle en ook Da Costa se vrou (met wie hy in 1821 getroud is), Hanna Belmonte, bekeer hulle tot die Christelike geloof, volg katkisasieklasse, word

in 1822 gedoop en doen belydenis van hulle nuwe geloof. Slegs ŉ jaar later verskyn uit Da Costa se pen ŉ werkie van 98 gedrukte bladsye met die titel *Bezwaren tegen de geest der eeuw*. (Vir verdere gegewens oor Da Costa se interessante lewensgeskiedenis kan, behalwe die bronne hierbo genoem, ook Kluit (1970) en Hovius (1973) geraadpleeg word.)

3.2 Die destydse tydsgees waarteen Da Costa reageer

As oortuigde Christendenker het Da Costa hom geroepe gevoel om die gees van sy tyd te beproef (1 Tes. 5:21 en 1 John. 4:1). Dit is dus belangrik om vandag te verstaan wat die destydse tydsgees was.

Na die talle Europese oorloë het daar ŉ gees van nuwe optimisme geheers. Dié Westerse geloof in vooruitgang (vgl. Goudzwaard, 1979) was veral die gevolg van vertroue op die menslike, sogenaamde gesonde verstand, ŉ tendens wat alreeds tydens die Renaissance begin het en later as "rasionalisme" (verering van ŉ verabsoluteerde verstand) bekend gestaan het.[4]

3.2.1 Verskillende rasionalistiese strominge

Die rasionalisme het vanaf ongeveer 1600 tot 1900 die Europese geestesklimaat bepaal. Dit kan in twee hoofstrome, naamlik die vroeëre of ouere en latere of jongere rasionalisme ingedeel word. Eersgenoemde fase duur vanaf ongeveer 1600 tot ongeveer 1830 en laasgenoemde vanaf 1830 tot 1900.

Binne die ouere rasionalisme het die volgende drie subfases mekaar opgevolg. Aanvanklik het die sciëntalisme klem op die teoretiese wetenskap gelê. Daarna volg die verligting (of Aufklärung) wat praktiese rasionaliteit benadruk het. Derdens het die idealisme gevolg wat die twee voorafgaande mekaar bestrydende normatiewe rigtings probeer versoen het (vgl. verder Vollenhoven, 2005:78-80 en Van der Walt, 2016). Ten tye van Da Costa het die Aufklärung die Westerse kultuur gestempel.

Terwyl die sciëntalisme die teoretiese beoefening van suiwer wetenskap beklemtoon het, was die verligtingsrasionaliste van oortuiging dat dit (hulle wetenskaplike insigte) ook in die praktyk op die hele samelewing toegepas moes word. Daarom word hulle ook praktikaliste genoem. Rasionele denke, so is geglo, lei outomaties tot die regte gedrag en ŉ beter samelewing. (As jy skole stig, kan jy maar die gevangenisse sluit!)

4 Vgl. Vollenhoven (2005:15) vir ŉ omskrywing van wat rasionalisme inhou.

Réveildenkers soos Da Costa sien en beleef egter die konkrete ontkerstende gevolge van hierdie vergeefse geloof in die menslike outonome verstand en staan krities daarteenoor. Waarom?

3.2.2 Wat verligting werklik beteken het

Volgens die heersende filosofie en kultuur van die tyd was godsdiens iets persoonlik, subjektief, bevooroordeeld, irrasioneel en dus van geen belang vir die (vermeende) neutrale openbare lewe van onderwys, handel en politiek nie. Die verligtingsfilosofie en praktyk self was volgens Da Costa en sy geesgenote egter nie ŉ neutrale beweging nie. Dit het ingehou dat die mens mondig en verlig sou geword het, onafhanklik van enige gesag of norm buite homself, omdat die mens uiteindelik kon durf om sy eie, sogenaamde ongeskonde verstand te gebruik. Dit was ŉ geloof antiteties tot die Christelike, omdat geglo is dat die outonome mens (sy eie wetgewer) in staat sou wees om sonder enige openbaring en verligting van Bo ŉ beter wêreld van vooruitgang te skep. Hierdie verligtingsgeloof het wye invloed op elke sektor van die lewe gehad. Hier volg slegs ŉ voorbeeld van die impak daarvan op godsdienstig-kerklik-teologiese gebied.

3.2.3 Invloed op die geloofslewe

Die invloed van die verligtingsdenke het daartoe gelei dat die een na die ander fundamentele waarheid van die Bybelse geloof oor skepping, sondeval, verlossing en voleinding ondergrawe is. In die prediking het dit bloot gegaan oor medemenslikheid, menslike geluk en sedelike vervolmaking. Die eenheid binne die destydse Hervormde Kerk moes gehandhaaf word ten koste van hierdie Bybelse waarhede, want die sleutelwoord was oral neutrale “verdraagsaamheid”.

Volgens baie behoudende Christene was hierdie sogenaamde toleransie egter slegs ŉ rookskerm vir absolute onverdraagsaamheid teenoor elkeen wat nog aan die gesag en waarheid van die Skrifte vasgehou het. Die hooggeroemde verdraagsaamheid het byvoorbeeld gelei tot ŉ verordening (van 5 Mei 1817) waaraan voornemende predikante van die Hervormde Kerk verbind is en wat bepaal het dat hulle hul daarvan sal weerhou om in hulle preke standpunt in te neem oor die goddelike natuur van Christus, die erfsonde, oor goddelike genade en nog meer kardinale sake. En as gevolg hiervan verlaat talle Nederlanders die staatskerk om agnostici te word of hul heil elders te soek.

3.2.4 Die antitese gestel

Omdat Da Costa as ŉ jong, bekeerde, toegewyde Christen priesterlik-profeties bewoë was oor die heil van die individuele Hollanders en die hele volk, stel hy antiteties teenoor die gangbare sy eie oortuigings. ŉ Latere geesgenoot van Da Costa, Herman Dooyeweerd (1979:3-4) verduidelik hierdie antitese soos volg:

> The antithesis is ... not a dividing line between Christian and nonchristian groups. It is the unrelenting battle between two spiritual principles that cut through the nation and through all mankind ... Is it limited to the secret regions of the human heart, or does it also draw a principial demarcation line in temporal life? Is it limited to the individual or does it also penetrate temporal society in science, culture, politics and economics?

Die Christelike geloof mag ook volgens Da Costa nie piëtisties tot die binnekamer van die hart beperk word nie. Dit blyk duidelik uit sy *Bezwaren*, wat met die kort agtergrondskets nou veel beter verstaan kan word.

4. "Bezwaren tegen de geest der eeuw"

Op 7 Augustus 1823 verskyn by die uitgewer Herdingh & Zoon in Leiden ŉ boekie *Bezwaren tegen de geest der eeuw,* van nie eers honderd bladsye nie, maar wat onmiddellik die hele Nederland in beroering gebring het. Binne ŉ paar dae was die eerste oplaag verkoop en volg verskeie herdrukke. Dit het verskillende soorte reaksies uitgelok.

4.1 Reaksies

Aan die een kant is dit met dankbaarheid deur behoudende Christene begroet. Aan die ander kant is dit in tallose resensies, pamflette en beskuldigings aangeval, beskimp en belaster, soms op erg onfatsoenlike maniere. Die Nederlandse regering het dit selfs oorweeg om die profetiese skrywer te vervolg as gevolg van sy oorlogsverklaring teen die bestaande kerklike en politieke bestel.

Da Costa self word in alle geval ŉ uitgestotene. Ten spyte van die sogenaamde verdraagsaamheid van die verligtes teenoor alle standpunte en ten spyte van sy dubbele doktorsgraad word hy nie ŉ professoraat by die Leidse Universiteit aangebied nie. Hy was ŉ belyder en stryder, maar word as gevolg daarvan ook ŉ martelaar vir sy eie Christelike oortuigings.

4.2 Slegs die eerste basuinstoot van die Réveil

Maar wat was die inhoud van hierdie werkie, vandag aan min van ons nog bekend? Voordat enkele belangrike grepe uit die boekie gemaak word, moet in gedagte gehou word wat reeds hierbo (by 2.3) gesê is oor verskillende fases in die ontwikkeling van die Réveil. Hierdie beginperiode – en ook Da Costa se *Bezwaren* – is nog gekenmerk deur ŉ spontane, maar soms nog naïewe en bloot reaksionêre konfrontasie met die tydsgees, sonder dat altyd ŉ duidelike alternatief gebied word. Da Costa het maar so pas amptelik sy Christelike geloof bely en hy beskou die geskiedenis nog as normatief soos byvoorbeeld blyk uit sy verdediging van ŉ monargale regeringsvorm en selfs van slawerny, sake waaroor hy later sy standpunt sou wysig.

4.3 Die voorrede

Die oorspronklike teks van *Bezwaren* sluit volgens Hovius (1973:31) ook ŉ voorrede in. In die enigste heruitgawe wat in Suid-Afrika beskikbaar was (Da Costa, 1974) ontbreek hierdie vooraf ongelukkig. (Rullman se uitgawe van 1923 kon nie gevind word nie.) Volgens Hovius is dit egter belangrik, omdat die skrywer ter regverdiging van sy besware hom op verskillende Bybeltekste beroep.

Die tekste is Efesiërs 6 vers 12 ("Ons stryd is nie teen vlees en bloed nie, maar teen die bose magte van hierdie sondige wêreld, teen die bose geeste in die lug"); 2 Korintiërs 11 vers 14 ("Satan doen hom voor as ŉ engel van die lig") en 2 Petrus 2 vers 19 ("Hulle belowe vryheid aan hierdie mense, al is hulle self slawe van die verderf; want as iets jou in sy mag het, is jy sy slaaf").

4.4 Kerngedagtes uit die verskillende hoofstukke

Min Suid-Afrikaners lees vandag nog Nederlands. Daar bestaan ook nie ŉ Engelse uitgawe van *Bezwaren* nie. Daarom volg hier ŉ Afrikaanse weergawe van die hooftrekke van die Nederlandse teks om so die werk vir Afrikaanssprekendes te ontsluit.

Da Costa se boekie bestaan uit tien kort hoofstukke met ŉ "besluit" aan die einde. Die oorspronklike opskrifte van die hoofstukke word hier oorgeneem. Dit sal nie moeilik wees vir die leser om by elke hoofstuk sekere ooreenkomste tussen toe en tans raak te sien nie.

4.4.1 Godsdiens

Da Costa begin hier by die kern, die mees fundamentele punt van sy kritiek, naamlik die diepste religieuse verskil en antitese tussen die rasionalisme van sy tyd en sy eie Christelike geloof (p. 9). Die hooggeroemde wysbegeerte van sy tyd beroep sigself daarop dat dit iets neutraals sou wees wat alle bygeloof, die Christelike inkluis, sou uitroei – en daarom geensins neutraal is nie!

In werklikheid glo hulle met hemeltergende hoogmoed hul eie, kortsigtige Rede. Die mens word op die troon van die ware God geplaas. Volgens die Skrif is dit wangeloof. Wat vroeër "ongeloof" genoem is, word in die 19e eeu egter godsdienstige "verligting" genoem (p. 12). Alles moet redelik bewys kan word. Da Costa toon aan hoe dit alle vorme van die Christelike geloof op God se openbaring gegrond ondermyn (p. 12) en sekularisering bevorder.

Dat hy goed met die filosofie van destyds op hoogte was, blyk uit die volgende (uit Nederlands vertaal):

Ons het die metafisiese stelsels van Schelling en Fichte, wat het ons dan nog aan Paulus en Johannes? Ons het die hoogmoedige leer van Kant dat die mens sy eie wetgewer is, waarom sal ons ons dan langer bekommer oor die nederige leer van liefde en selfverloëning van die gekruisigde Jesus van Nasaret? (p. 14).

4.4.2 Sedelikheid

Die filosowe van die tyd preek 'n hoër graad van algemeen-menslike sedelikheid as die Christelike. Da Costa is egter van oortuiging dat ware sedelikheid nie sonder die (Christelike) godsdiens kan bestaan nie (p. 16). Hy toon dit aan deur te wys op die goddelose en sedelose geskrifte van onder andere Voltaire, Rosseau en veral die destydse romanskrywers in Frankryk, Duitsland en Engeland.

Ten slotte vra hy of die eeu van die Rede gelei het tot minder eersug, heerssug, geldgierigheid, nyd, kruipery en troueloosheid. Het dit tot groter dapperheid, regskapenheid, trou, selfopoffering, selfverloëning, liefde en die bedwang van eie drifte en begeerlikhede gelei? (p. 18)

4.4.3 Verdraagsaamheid en (mede)menslikheid

"Verdraagsaamheid" en "menslikheid" was destyds towerwoorde en spruit uit die verligtingsdogma dat die redelike mens neutraal sou kon wees. Da Costa is egter nie deur die gewildheid daarvan geflous nie. Volgens hom is dit geveinsde, bedrieglike, gewaande toleransie (p. 20). Waarom sê hy so? Omdat dit nie 'n verdraagsaamheid teenoor

ander is wat deur liefde geïnspireer is nie, maar uit onverskilligheid, onbetrokkenheid, eie belang en veral uit miskenning van die Waarheid. Hy skryf:

> Daar is 'n verdraagsaamheid van God, daar is een van die bose! Laat ons versigtig wees in ons keuse tussen die twee. Ek glo dat die verdraagsaamheid van die 19e eeu tot die tweede soort behoort (p. 20).

Die sogenaamde verdraagsaamheid blyk ook taamlik onverdraagsaam en dus glad nie vreedsaam te wees nie, soos uit die moord op koning Lodewyk XVI deur die "verdraagsame" Jakobyne, die onmenslikhede van Robespierre en die oorlogsugtige 18e eeu duidelik blyk.

In werklikheid is die (mede)menslikheid wat verkondig word asook individuele menseregte 'n droom. Die eeu van sogenaamde verligting en mensliewendheid was eerder 'n eeu van barbaarse wreedheid, bloeddorstigheid en onmenslikheid. Omdat Da Costa nog sterk reaksionêr en kontra-revolusionêr dink, was hy nog nie in staat om ook die positiewe kant van die strewe na menseregte te waardeer nie.

Hierdie hoofstuk – merkwaardig – bevat ook Da Costa se kritiek op die afskaffing van slawerny van die Negers (p. 23-25). In dié opsig was hy nog 'n kind van sy tyd en het later in sy lewe tot ander insigte gekom. By die skryf van sy boekie was hy nog slegs bekommerd oor die geestelike en nie die materiële nood van die mensdom nie. Die slawe hoef nie bevry te word nie, maar moes slegs bekeer word.

4.4.4 Die skone kunste

In hierdie kort hoofstuk sien ons nog duidelik Da Costa se veridealisering van die verlede. Volgens hom sou al die kunste in die verlede (hy noem talle voorbeelde op p. 27 e.v.) onsterflike manne opgelewer het wie se werke nog nooit oortref is of selfs nie geëwenaar kon word nie. Deesdae is die oppervlakkige Franse materialisme en Duitse neologisme in die mode. Die middelmatigheid op hierdie gebied bied volgens die skrywer geen rede tot die hoogmoed wat die kunstenaars en hulle verheerlikers openbaar nie. Dit spruit uit die siening dat geloof in en gehoorsaamheid aan God verban is en vervang is met die vergoddeliking van die mens en sy kreatiewe vermoëns.

4.4.5 Wetenskappe

Dieselfde tendens tot repristinasie by Da Costa vind 'n mens ook in hierdie hoofstuk. Ten spyte daarvan dat die verligting praat van die domheid van vorige tye, kon dit nie figure soos Calvyn, Copernicus en Newton oplewer nie (p. 31).

Die verligtingsdenke gebruik volgens die skrywer slegs die wetenskap om God se Waarheid en sy gebooie te ondergrawe. Hy noem die volgende voorbeelde van hierdie ongeloof. Die geologie word bestudeer om die Bybelse verhale van die skepping en die sondvloed as vals te verklaar; die sterrekunde om die wonder van die stilstand van die son in die geskiedenis van Josua teen te spreek; die natuurkunde om enige verband met die geesteswêreld af te sny; die natuurreg beteken ʼn opstand teen goddelike instellings; die filosowe het die huwelik en staat tot blote burgerlike verdrae gereduseer (p. 31).

4.4.6 Konstitusie

Hierdie is die langste hoofstuk van Da Costa se geskrif wat daarop dui hoe belangrik die politiek vir hom was (en sluit aan by 4.4.3 hierbo). Hovius (1973:63) vestig weer die aandag daarop dat ons skrywer hier (1823) nog reaksionêr of kontra-revolusionêr dink en dat hy later in sy lewe ʼn beter antirevolusionêre standpunt ingeneem het.

Da Costa se eie visie

Om sy besware te kan verstaan, is dit nodig om eers sy eie visie op die staat en die regering van ʼn staat te verduidelik. Hy was nog ten gunste van ʼn monargie, van ʼn soort hiërargiese regering van bo na onder.

Alle gesag en mag is hiervolgens van die hemele, van God afkomstig. As bewys daarvoor verwys Da Costa na Romeine 13 vers 1-3 (p. 37). Dit sou ʼn oorlogsverklaring teen God self wees om sy soewereine gesag te ontken. Volgens Da Costa se eksegese sou God sy gesag *oorgedra* het aan die vors wat *namens* Hom sou regeer. Die koning kan dus nie aan ʼn menslike grondwet gebind word nie. Hy is selfs nie aan sy eed van getrouheid aan ʼn konstitusie gebonde nie indien hy, volgens sy eie gewete, oortuig is dat dit gedeeltelik of selfs as geheel ingetrek behoort word (p. 43, 44). Want die vors regeer namens God en is alleen aan Hom en nie aan mense verantwoording verskuldig nie (p. 36).

So ʼn hiërargiese visie (van God afgeleide of oorgedraagde gesag), gegrond op ʼn foutiewe interpretasie van Romeine 13, word nie vandag meer in die reformatoriese tradisie aanvaar nie. Dit huldig ʼn ander visie op amp, mag, gesag in regering en staat wat gekwalifiseerd, beperk en menslik feilbaar is (vgl. bv. Van der Walt, 2015).

Da Costa gekonfronteer met volksoewereiniteit

Da Costa trek egter tereg te velde teen die sekulêre soort samelewingsfilosofie van sy tyd wat die finale gesag van God oor

alle lewensterreine verwerp het. Hy het dit veral teen die filosofie van Rousseau (1712-1778) wat die afgelope vyftig jaar groot invloed oor die hele Europa gehad het. Hoewel Isaac in sy *Bezwaren* ’n populêre weergawe van Rousseau se samelewingsfilosofie bied, het hy (’n doktor in Wysbegeerte en Lettere) hierdie verligtingsfilosoof se werk gelees en bied hy ’n goeie populêre weergawe daarvan (vgl. Rousseau, 1963).

Volgens hierdie antichristelike verligtingswysgeer bestaan menslike samelewingsvorme nie van Bo as goddelike instellings nie, maar van onder, vanuit die individuele mense. Die mens word deur redelike verligting uit sy primitiewe natuurstaat verhef deur middel van onderling ooreengekome verdrae tussen individue om ’n huwelik, bedryf of staat te skep.

Hierdie soort denke impliseer op politieke terrein die oppergesag van die volk, volksoewereiniteit, demokrasie en meerderheidsregering. Die verdrag tussen burgers en die regeerders word vasgelê in ’n konstitusie (vgl. opskrif van hierdie hoofstuk) wat die burgers se regte teenoor hul regering moet beskerm.

Da Costa se kritiek

Teenoor die idee van ’n bloot menslike ooreenkoms staan Da Costa afwysend. Mense kan wel op verskillende maniere regeer, maar volgens hom is die staat (regering en burgers) ’n goddelike instelling. Hy stel die vraag of daar nie ’n hoër bron van reg en plig bestaan as menslike verdrae en regte nie (p. 35).

Hoe kan net mense bepaal wat reg en onreg is? Da Costa kritiseer hier tereg die idee van menslike outonomie, met ander woorde die mens sy eie wetgewer sou wees. Ook wys hy die geloof af dat die menslike rede ongeskonde sou wees (nie deur sonde verblind nie) en daarom in staat sou wees om ’n volmaakte samelewing tot stand te bring.

Is dit, so vra hy, byvoorbeeld by wyse van ’n verdrag dat ’n suigeling moedersmelk mag geniet? Is dit ’n reg van die kind of ’n plig en voorreg van sy moeder? Nog meer: Is dit as gevolg van ’n besluit van mense dat God en sy wet bestaan?

Volgens Da Costa beteken hierdie verligtingsgedagtes eintlik dat die regeerders nie langer die belange van hul onderdane moet bevorder nie, maar voor die willekeurige gevoelens van die massas en hulle leiers moet buig.

So ŉ ideologie bied volgens hom ook geen waarborg vir vryheid en geregtigheid nie. ŉ Konstitusie kan slegs ŉ stukkie papier bly. Dit kan verydel word deur omkopery, kruipery, eiebelang of blote onkunde van die volksverteenwoordigers (p. 40). “Reg” kan eenvoudig brute “mag” beteken as die meerderheid byvoorbeeld sou kon besluit wanneer geweld en selfs oorlog gewens is (p. 39).

Da Costa bevestig ten slotte sy kritiek met konkrete voorbeelde van wat die afgelope vyftig jaar reeds in lande soos Brittanje, Spanje, Italië, Duitsland en Nederland op politieke terrein plaasgevind het (p. 41-43).

Daar is langer by hierdie hoofstuk stilgestaan, omdat, ten spyte van die hedendaagse algemene aanvaarding van menseregte, volksdemokrasie, verkiesings en konstitusies, heelwat van Da Costa se vrae nog steeds van toepassing is op liberaal-demokratiese stelsels – ook ons eie in Suid-Afrika vandag (vgl. afdeling 5 hieronder).

4.4.7 Geboorte

Dit is aanvanklik nie duidelik waaroor ŉ hoofstuk met hierdie titel kan handel nie. Volgens Hovius (1973:64) loods Da Costa hier ŉ aanval op die middelste woord in die slagspreuk van die Franse Revolusie (naamlik vryheid, *gelykheid* en broederskap), om aan te toon dat dit (gelykheid) geensins in die praktyk verwerklik word nie.

Die wysgere van die verligting het volgens hom geleer dat geboorte nie (soos volgens die Skrif) ŉ voorreg is nie, maar blote toeval sou wees, en dat alle mense ook gelykwaardig gebore word.

Ook die feit dat sommige mense verder as ander kon vorder, is nie as genade beskou nie (soos die Skrif leer), maar slegs die gevolg van eie prestasie en verdienste (p. 45). Volgens die skrywer het sy reformatoriese voorgeslagte egter nie die woord “verdienste” geken nie, maar wel die woord “gawe” wat terselfdertyd groot verpligtinge ingehou het (p. 46). Hy merk terloops (teenoor die opkomende evolusionistiese denke) op dat dié sogenaamde menslike verdienstes eintlik die eerste aap toekom wat die idee van menswording ontdek het!

Hierna wys Da Costa op die inkonsekwensie by die mense van sy tyd se gelykheidsdogma. Terwyl in teorie absolute gelykheid verkondig word – weer tipies van die destydse hoogmoed oor die sogenaamde (ongeskonde) adel van die mens – nogtans gespog word met allerlei titels soos ridder, baron, hertog, prins en so meer. En het Napoleon die gewone man in die straat as sy gelyke beskou? (p. 47, 48)

Implisiet het Da Costa hier (en ook in die res van sy geskrif) ook die derde gedeelte van die slagspreuk van die Franse Revolusie, naamlik "broederskap", ontmasker wanneer hy wys op menslike ongelykheid, korrupsie, tirannie, geweld en moord.

4.4.8 Publieke opinie

Hierdie hoofstuk begin met enkele Bybelse voorbeelde van hoe die publieke opinie met Noag gespot het toe hy in opdrag van die Here die ark gebou het; hoe korrup die openbare mening in Sodom en Gomorra was; hoe die leiersfigure van sy tyd geweier het om Jesus Christus as Seun van God te erken – alles weereens as gevolg van menslike, sondige hoogmoed.

In alle tye daarna was dit die veronderstelde neutrale openbare mening wat kwaad veroorsaak het, ongeregtigheid bevorder het, menslike verdienste vereer het en mense van ware nederigheid, eerlikheid en godsdienstigheid misken, mishandel en vervolg het (49, 50).

Dan handel Da Costa oor die feit dat die openbare gevoel van die massas ("volksoewereiniteit" genoem) ook as die rigsnoer vir die optrede van regerings geld. Hy skryf:

> Nie reg of billikheid is meer die norm nie, maar die geskreeu van die verdwaalde massa van die volk. Vandag wil hulle ’n koning hê, maar môre bring hulle hom na die skavot en ’n dag later volg sy verteenwoordigers dieselfde pad. Uiteindelik, nadat strome onskuldige bloed reeds gevloei het, word die volk die slaaf van die eerste die beste geluksoeker, wat in sy hart lag oor die dwaashede van die misleide volk – solank hy maar sy doel bereik om oor hulle te heers. Al die mooi teorieë oor die regte van die burger en mens verhinder hom nie om die allerafskuwelikste dwingelandy te beoefen nie (p. 51).

Hierna fokus die skrywer op persvryheid wat hierdie misleidende openbare menings bevorder (p. 52). Hier val hy dus die eerste woord in die slagspreuk van die Franse Revolusie (vryheid) aan. Volgens hom vind ’n mens alleen ware vryheid in die vrese (gehoorsaamheid) aan die Here en nie in die liberalisme van sy tyd nie. (In hoofstuk 10 kom hy weer daarop terug.)

4.4.9 Onderwys

Wanneer ’n mens in gedagte hou wat destyds deur die staat as die doel van onderwys beskou is, word Da Costa se kritiek daarop duidelik. Die nuwe onderwyswet van 1806 (art. 22 en 23) het bepaal dat geen onderwyser Christelike leerstellige onderwys mag gee nie. Dit is vervang met ’n vae algemene soort Christendom waarin God

verander is in ’n opperwese, Christus slegs ’n voorbeeldige leraar was, die mens ’n sondelose en redelike wese en bekering en heiligmaking slegs die aankweek van mooi deugde. Da Costa wys op enkele praktiese gevolge daarvan.

Eerstens lei dit deur middel van die destydse gebruik van ’n erebord (vir presteerders) en ’n skandbord (vir die minder begaafdes) daartoe dat dit sekere kinders se eersug en selfliefde oormatig prikkel, terwyl ander intellektueel minder begaafde kinders minagting moet verduur. In plaas van hierdie ongesonde kompetisie moet kinders geleer word om volgens hulle vermoë hulle bes en plig te doen – nie net om lof en pryse te verwerf nie. (Vier hierdie kompetisiegees nie vandag hoogty nie? Net die wenners word vereer.)

Tweedens kyk van die kinders naderhand neer op hulle minder “verligte” ouers wat nie die voorreg van onderwys kon geniet nie.

Derdens is die onderwys ook te veel net daarop gerig om uiteindelik tot belangrike ereposte, range en stande bevorder te kan word. Goeie landbouers en ambagslui het dus skaars geword.

In die vierde plek word kinders en jongmense volgeprop met nuttelose verstandelike geleerdheid en leer hulle nie ware wysheid waarvolgens hulle kan lewe nie.

Klink dit nie alles baie na die soort onderwys waarmee ons vandag ook in ons eie land te make het nie?

4.4.10 Vryheid en verligting

In hierdie slothoofstuk slaan Da Costa die spykers van sy vorige hoofstukke nog dieper in. Sy radikale verskil met die gees van sy tyd word skerp in vyf punte gestel. ’n Mens sou hulle almal kon saamvat deur te sê dat die 18e eeu volgens hom nie, soos voorgegee, ’n tyd van vooruitgang was nie, maar eerder van agteruitgang.

Eerstens is dit nie (soos hy voorheen ook al betoog het) ’n eeu van vryheid nie, maar van slawerny (p. 59, 60). Die losmaak van alle voorwaardes vir ware menslike vryheid (nl. gehoorsaamheid aan God se riglyne) het alleen tot ’n algemene en denkbeeldige “vryheid” gelei en geensins persoonlike en publieke vryheid bevorder nie.

In die tweede plek is dit nie ’n eeu van wetenskap nie, maar van bygeloof. Daarom al die “wetenskaplike verbeteraars” van algemene welsyn en weldadigheid, terwyl persoonlike liefde tot die naaste nie beoefen word nie (p. 60, 61).

Derdens is dit ook nie ŉ neutrale tyd sonder enige religieuse oortuigings nie. Soos tydens die geskiedenis van oud-Israel floreer allerlei afgodery soos die Baäldiens van hoogmoed en selfsug, die Mologdiens van bandelose sedeloosheid en die Mammondiens van geldgierigheid.

Vierdens is dit ook geensins ŉ tyd van wonderlike verligting nie, maar eerder van onkunde, van waanwysheid. Ten spyte van die verering van die sogenaamde natuurlike, onfeilbare rede was daar agteruitgang – mense kon nie eers meer helder dink nie.

In die laaste plek, sy finale konklusie, beteken die voorafgaande vyftig jaar en sy eie tyd vir Da Costa nie vooruitgang nie, maar verkeer alles in ŉ staat van verwarring, gisting en onsekerheid. Dit oue is afgebreek, maar geen betroubare beginsels is gevind waarop die nuwe gebou kan word nie. En die basiese rede is dat Europa nie meer by die lig wat God bied wil lewe nie.

4.4.11 Opsommend

Die kernboodskap van Da Costa se *Bezwaren* is ŉ populêre oproep aan Christene tot die besef dat Nederland, die hele Europa, die pad van die sekularisme gekies het. Vanuit sy eie Christelike lewensvisie skiet hy sy pyle daarop af, ontbloot dit as ŉ geestelike *cul de sac.*

Van ŉ meer wetenskaplik begronde werk sou ŉ mens – veral vandag op groter afstand – ŉ meer genuanseerde beoordeling van die gees van die verligting kan verwag, omdat dit ook positiewe veranderings opgelewer het. Da Costa het, al is dit nog intuïtief, die negatiewe implikasies van ŉ sekulêre manier van dink en lewe egter skerp raakgesien.

Hoewel hy nie klinkklare *oplossings* daarvoor kon bied nie, het hy die *probleme* wat sekularisme inhou, raakgesien. Stel ŉ mens dus die vraag oor die invloed van sy *Bezwaren* mag dit nie geïsoleerd beskou word nie van die bydraes van veral sy tydgenoot, van Prinsterer, en sy latere geesgenootlike opvolgers, soos Kuyper en ander wat verder besin het oor hoe ŉ Christen op sulke probleme behoort te antwoord (vgl. 1.2 en 1.3 hierbo en 4.5.2 hieronder).

4.4.12 Besluit

Da Costa sluit na al die voorafgaande sy boekie nie op ŉ somber, pessimistiese noot af nie. Uit die duisternis sal weer lig te voorskyn kom (p. 65). Hy noem as bewys daarvan eers gebeurtenisse uit die geskiedenis om aan te toon dat, soos Christus belowe het, die magte

van die hel nie sy kerk sal oorweldig nie (Matt. 16:18). Hy bemerk ook verskillende eietydse tekens van Christelike herlewing. Hy vestig sy vertroue in finale instansie egter op die Almagtige wat in stilte sy werk voortsit:

> Ons is op aarde om te gehoorsaam – nie te bestuur nie; om deur die Heilige Gees vernuwe te word – nie om self te hernuwe nie; om God te eer, dien, loof en lief te hê – nie om vir Hom wette voor te skryf nie (p. 67).

Maar terselfdertyd roep hy op tot bekering, afwagting, vertroue, waaksaamheid, gebed en die daaglikse vervulling van eie verantwoordelikheid (p. 67).

Daarna wys hy die leiers soos staatsliede (regeerders), die krygsliede (soldate), die leraars (onderwysers) en predikante op hulle verantwoordelikhede. Hulle moet onthou

> Dat alle (oordrewe) gevoel van eiewaarde by die verdorwe mens ŉ verloëning van die Vader beteken, alle vertroue op eie geregtigheid ŉ verloëning van die Seun en alle vertroue op eie goeie wil ŉ verloëning van die Heilige Gees is (p. 70).

Alle Christene moet eerder bid om geloof, liefde, nederigheid, selfverloëning, heiliging, ywer, moed, standvastigheid en vertroue. Da Costa sluit af met ŉ aanhaling uit Nahum 2:1: "Bewaak jou vestings, hou dop die pad, maak jou gereed vir die stryd, monster al jou kragte!" (p. 70).

4.5 ŉ Evaluering

Daar bestaan – gelukkig – ook boeke wat nie kort na publikasie al verouderd is nie. So ŉ klassieke werkie was en is nog steeds Da Costa se *Bezwaren.*

4.5.1 Die waarde van toeganklike, populêre publikasies – veral vir die jeug

Vooraf ŉ heel praktiese opmerking: Mense onderskat vandag dikwels die groot waarde van Christelike lewensbeskoulike publikasies wat vir die spreekwoordelike man of vrou in die straat verstaanbaar is. In die gees van ons tyd van verwetenskapliking word ŉ hoë premie op akademiese publikasies geplaas.

Da Costa se geskriffie herinner egter daaraan hoe ŉ onvoorsienbare impak meer populêre boeke kan hê. Terwyl baie lywige en hoogdrawende publikasies uit sy tyd lankal afgeskryf en vergete is, bly sy *Bezwaren* nog steeds relevant.

Wetenskaplik-verantwoorde Christelike teologiese en filosofiese geskrifte het hulle plek. Maar ŉ mens mag nie vergeet hoe belangrik dit is dat ŉ Christelike lewensvisie nie opgesluit sal word binne die kring van ŉ klein groepie elite wetenskaplikes nie. Soos in Da Costa se tyd moet dit die "gewone volk" daarbuite bereik.

Dit is veral belangrik om te populariseer indien die ouere geslag aan jongere generasies ŉ Christelike lewensbeskouing wil oordra. Heelwaarskynlik is die gedrukte woord by die hedendaagse jeug alreeds deur die digitale sosiale media vervang, sodat veel meer daarvan gebruik gemaak behoort te word om effektiewer ŉ integraal-Christelike visie met ons huidige jongmense te deel.

Hierdie oordrag van ŉ kosbare erfenis aan jonger geslagte is vandag van die uiterste belang om te voorkom dat ŉ kosbare erfenis verdwyn. Hierbo is reeds genoem dat die Réveilers jonk was, dinamies gedink het en herlewing gebring het deur byvoorbeeld ook by wyse van gedigte (destyds ŉ populêre medium) hulle boodskap verkondig het.

4.5.2 Voortgesette invloed

Soos reeds genoem, was *Bezwaren* reeds by publikasie ŉ ernstige wekroep wat wye reaksie – positief en negatief – opgeroep het. Dit was egter nie net vir enkele jare van belang nie, maar invloedryk vir nog lank daarna.

Eers bou sy mede Réveildenker, Groen van Prinsterer, in sy *Ongeloof en revolutie* (1868) op ŉ meer akademiese wyse voort op sekere kerngedagtes van Da Costa. Ook later oes Abraham Kuyper (1837-1920) waar Da Costa gesaai het, verbreed sy lewensvisie en pas dit toe op baie terreine (Van Dyke, 2013:26). Ook die latere reformatoriese filosofie, deur Vollenhoven (1892-1978) en Dooyeweerd (1894-1977) ontwikkel, is moeilik verstaanbaar sonder ŉ Réveildenker soos Da Costa.

Soos blyk uit die publikasies van onder andere Du Toit (1947), Jooste (1986) en Van der Schyff (2003:129-131) het die Réveil ook ŉ impak gehad op die gereformeerde kerke en opvoedkundige inrigtings in Suid-Afrika en ook op die Nederlandse emigrante na Noord-Amerika (veral die Christian Reformed Churches).

Idees het voete, dit stap deur die geskiedenis en oor kontinente, sodat daar groter kontinuïteit bestaan as wat meestal vandag besef word.

4.5.3 Nog steeds van betekenis

Die blote feit dat Da Costa ernstig en dapper probeer het om die gees van sy tyd te verstaan en as Christen daarteen in opstand gekom het, stel al ’n navolgingswaardige voorbeeld om ook vandag ’n eietydse kultuurkritiek te beoefen. Natuurlik sal so ’n kritiek vandag, byna 200 jaar na 1823, anders daaruitsien, want elke geslag moet opnuut die gees van sy eie tyd ondersoek om sy eie lewenskoers op relevante wyse daarin te kan bepaal.

Nogtans het Da Costa die prinsipiële vertrekpunt vir so ’n argitektoniese kritiek (’n term van die latere Kuyper) duidelik gestel. Dit moet vanuit ’n integrale Christelike lewensvisie gebeur. Nie vanuit die destydse rasionalistiese neutraliteitsgeloof en sekerlik ook nie (al was dit destyds nog nie in die mode nie) vanuit ’n hedendaagse post-modernistiese relativistiese oortuiging nie.

4.5.4 In ’n neutedop

’n Mens kan die geheim wat Da Costa herontdek het en dit wat ook dié kenmerk van ’n werklik reformatoriese tradisie na hom was eenvoudig soos volg saamvat. *Alle* mense (nie net Christengelowiges nie) is *struktureel* as religieuse wesens deur God geskep, sodat niemand – ook al word dit hoe hewig ontken – in staat is om sonder geloof te lewe nie. Die enigste menslike keusemoontlikheid is om óf in ’n gehoorsame óf in ’n ongehoorsame religieuse *rigting* teenoor God en sy gebooie te lewe (vgl. bv. Josua 24:15). Hierdie twee rigtings lei op *alle terreine* tot totaal verskillende lewensvisies en lewenswandel.

Gehoorsaamheid aan God stel die *positiewe* tese, terwyl ongehoorsaamheid die *negatiewe* antitese oproep. ’n *Sintese* tussen die twee is nie moontlik nie, omdat God *onverdeelde* trou en gehoorsaamheid verlang.

Die belangrike vraag wat Da Costa en ander Réveilers moes beantwoord, was gevolglik of die Christendom en kerke na die Franse Revolusie – die resultaat van sekulêre verligtingsdenke – weer kon herlewe, sodat dit ’n heilsame invloed op die Nederlandse samelewing kon hê.

Soms het hierdie Christenjood daaroor getwyfel. Maar met byvoorbeeld sy *Bezwaren* en ander geskrifte, privaatseminare en gedigte het hy nie moed opgegee nie. Daardeur het hy enersyds die aansprake van die sekulêre gees van sy tyd ontmasker en andersyds

sy medegelowiges aangespoor om hulle omvattende kulturele roeping in God se koninkryk raak te sien en te vervul. Die Christelike geloof was vir hom nie beperk tot binne die kerkmure nie.

4.5.5 Kerkherstel

Dieselfde verskil wat tussen Groen van Prinsterer en Da Costa bestaan het, vind mens vandag weer by baie, ook gereformeerde kerke.

Van Prinsterer was van oortuiging dat die destydse Hervormde Kerk net teologies *gedwaal* het en dat dit herstel kon word deur weer na die gereformeerde belydenisskrifte terug te keer.

Da Costa, daarenteen, was van mening dat die destydse Nederlandse kerk nie net teologies koers verloor het nie, maar ernstig *siek* was. Hy was dus huiwerig om blote konfessionele herstel as oplossing vir die vervalle kerklike lewe te beskou. Daarom word hy 'n "parakerklike evangelikaal" ('n beskrywing van Bratt, 2013:16) genoem.

Wie van die twee was reg? Moet ons ook vandag (soos Groen) ons kerke vernuwe deur hulle van binne te probeer hervorm, of (soos Isaac) poog om hulle van buite te verander? Of is beide weë dalk ewe belangrik?

4.5.6 Drie onontbeerlike, agtereenvolgende vereistes

In die huidige, soms verwarrende debatte oor dringende verandering en selfs oorlewing van die gereformeerde kerke in Suid-Afrika en die Christendom in die algemeen kom nogtans die volgende drie onontbeerlike stappe uit Da Costa se lewe en werk duidelik na vore: bekering, herlewing en reformasie – sake waarvoor ook vandag sonder ophou gebid en gewerk behoort te word.

Die eerste, noodsaaklike vereiste is hartgrondige, persoonlike bekering. Die Heilige Gees moet individue se harte verander, sodat hulle hul koers omkeer deur hulle te onderwerp aan God se Woord en wet en aan Jesus Christus, sy mees konkrete, vleesgeworde Woord. Geen reformasie is moontlik sonder hierdie reformasie van die hart nie.

Soos deur die geskiedenis van die Réveil bevestig, kan dan die tweede stap volg. Die verandering in die rigting of gees van meer as een Christen se lewe, kan soos suurdeeg tot 'n veel breër, algemene Christelike ontwaking of herlewing lei.

Na stap een en twee word dit moontlik – soos weer uit die geskiedenis van die Réveil blyk – dat die samelewingstrukture van 'n kultuur reformeer kan word. Enige vorm van reformasie sal noodwendig

aan die begin ’n reaksionêre element bevat (soos ook duidelik by die vroeëre Réveil die geval was), omdat dit reageer op dit wat verkeerd bevind word. Dit mag egter nie met blote reaksie volstaan en sig laat bepaal deur dit waarteen gereageer word nie.

Behalwe die beperkte kerklik-teologiese betekenis wat meestal aan die woord “re-formasie” geheg word, mag die woord ook die indruk skep dat dit slegs beoog om die verlede in die hede te herstel, met ander woorde repristinasie voorstaan. Daarom verkies sommige resente Christelik-reformatoriese denkers (soos bv. Klapwijk, 1995) om liewer met die woorde “trans-formasie” hul visie te beskryf om duidelik te wys op omvattende (nie net kerklike nie), positiewe en toekomsgerigte verandering as ideaal.

5. Hedendaagse evaluerings van sekularisering en sekularisme

Da Costa se werkie (veral hfst. 3,6 en 10) het belangrike vrae oor die moontlikheid van Christelike godsdiensvryheid in ’n sekulêre liberaal-demokratiese politieke stelsel op tafel gelê. Na hom is so ’n regeringsvorm wyd gepropageer en wêreldwyd as dié model nagevolg. Vandag is dit egter nie meer net een geloof (die Christelike) versus ’n sekulêre bestel nie. In die meeste lande bestaan daar ’n verskeidenheid godsdienste en al meer vrae word gestel of sekulêre regerings vryheid vir alle godsdienste kan verseker, ook op die sogenaamde openbare terrein. (Vgl. bv. Strauss, 2009:540 e.v.) Want, indien dit nie gebeur nie, antwoord sekere godsdienste deesdae met geweld (vgl. bv. Nussbaum, 2014). Hierdie vraagstuk is, na aanleiding van wat by Da Costa gevind is, die onderwerp vir die derde, slotafdeling van hierdie verkenning.

Atereenvolgens kom die volgende aan die orde. (1) Ter oriëntasie ’n kursoriese oorsig oor die ontwikkeling van die sekulariseringsproses wat al voor Da Costa begin het tot op die hede. (2) Dan word gefokus op die groeiende hedendaagse besef dat selfs ’n liberaal-demokratiese regeringstelsel vandag, in ’n veranderende multi-godsdienstige situasie, nog minder as 200 jaar gelede reg kan laat geskied aan godsdienstige mense se regte en vryhede op die openbare terrein.

5.1. Die verloop van die sekulariseringsproses

In ŉ voëlvlug sou vyf opeenvolgende hooffases in die sekularisering van die Westerse denke en kultuur onderskei kan word.

5.1.1 Reeds tydens die Middeleeue

Die kieme van die latere sekularisasie lê reeds in die dualisme van natuur en genade (die bonatuurlike) tydens die Middeleeue waarvolgens ŉ onderskeid (nog geen skeiding nie) getref is tussen ŉ profane terrein (dié van bv. wetenskap en politiek) en ŉ sakrale gebied (dié van bv. geloof en kerk). Omdat die sakrale of heilige nog as die belangrikste, bó die profane of sekulêre beskou is, kon dit nog tot ŉ mate ŉ helende invloed op die laasgenoemde uitoefen en ŉ bolangse kerstening tot gevolg hê.

5.1.2 Die sekulêre rigting kry die oorhand

Teen ongeveer die sestiende eeu begin hierdie onhoudbare "huwelik" of sintese tussen byvoorbeeld die Bybelse geloof en die pagane Grieks-Romeinse denke versplinter en gaan dit in twee verskillende rigtings uiteen. (Die vroeëre onderskeid word nou ŉ skeiding.) Aan die een kant was daar die Reformasie, wat antisinteties teenoor die heidense (profane) element gestaan het en die Christelike element beklemtoon het. Aan die ander kant het die Renaissance-denkers ŉ sekulêr-antisintetiese rigting ingeslaan met al meer klem op ŉ van die Christelike geloof onafhanklike wetenskap. Laasgenoemde word die dominante normatiewe koers in die daaropvolgende Westerse denke.

5.1.3 Deur sogenaamde neutrale rasionalisme versterk

ŉ Volgende (derde) fase breek aan met die rasionalisme wat vir die volgende drie eeue die toneel sou oorheers (vgl. 3.2.1 hierbo). Vanaf die verligtingsrasionalisme word die hele openbare lewe volgens hierdie soort rasionalisme as neutrale gebied beskou, terwyl enige geloof beperk sou wees tot die persoonlike en kerklike geloofsterrein. Dit is hierteen wat die Réveildenkers en hulle navolgers gestry het en – met groot moeite – tog nog byvoorbeeld Christelike skole, politieke partye en meer kon oprig.

5.1.4 Die tyd van die sekulariseringshipoteses

Vanaf die tweede helfte van die twintigste eeu kan ŉ volgende taamlik kort (vierde) fase onderskei word. Dit behels ŉ voortsetting maar ook radikalisering van fase drie. Verskillende sekulariseringshipoteses word deur teoretici in detail uitgewerk en is maklik deur die man in die straat gesluk.

Hulle boodskap was dat ’n post- of a-religieuse tyd in aantog was. Die Westerse mens moet kennis neem van die begrafnis van elke vorm van godsdiens, niks sakraals sal oorbly nie. Uiteindelik sal die mens verlos wees van elke irrasionele religieuse fantasie en mite.

Daar was ’n element van waarheid in hierdie diagnoses. Christelike kerke en ander instellings het inderdaad in veral Europese lande agteruitgegaan. Maar Christelike denkers soos Lyon (1988:124) skryf reeds:

> ... theories of general religious decline or secularization exhibit religious commitment by that very act. The belief in secularization can be used as evidence against the notion that religion is dying.

Volgens Lyon is dus nie religie nie, maar die sekularisasiehipotese oor die onafwendbare agteruitgang van godsdiens ’n fiksie.

Dit hang natuurlik af van wat ’n mens se visie van religie is. Lyon (1988:133) se eie omskrywing (wat ek graag onderskryf) daarvan lui soos volg:

> Religion is no institutional phenomenon (though it takes institutional forms, for example in the church); it is universal, finds its locus in heart commitment, and can be directed either toward the Creator or toward any other creaturely or transcendent object. But no human being is non-religious.

Reeds vroeër het Walter (1979:103) dieselfde standpunt gehuldig met die volgende woorde:

> The historical process usually called secularization does not involve a shift from belief to non-belief, but a shift in what is believed. If people no longer believe in God, there are ... other alternatives for belief ... If people will not worship the Creator, they will worship a creature ...

Dieselfde standpunt is onlangs weer herbevestig deur Volf (2011:124), naamlik dat religie nie weggeredeneer kan word nie:

> If religion ... is driven from the public square, the public square doesn’t remain empty. Instead it becomes filled with a diffuse phenomenon called secularism.

5.1.5 ’n Post-sekulêre tyd

In hoe ’n mate die sekulariseringshipotes dit mis gehad het, blyk reeds vanaf die einde van die vorige eeu en nog veel duideliker vandag. Godsdienstige oortuigings van verskillende aard het nie net begin herleef en wêreldwyd floreer nie, maar ook die idee van sekularisasie begin bevraagteken – selfs op agressiewe en gewelddadige wyses. Ironies moet die voorspelde post-religieuse tyd nou ’n post-sekulêre tyd genoem word.

Selfs al sou ’n mens die postmodernisme se geïntensiveerde neutralisme wat op relativisme uitloop, onaanvaarbaar vind, het hierdie stroming mense se oë dalk daarvoor help oopmaak dat ons nie meer in ’n monoreligieuse nie, maar in ’n multireligieuse wêreld leef waarin reg moet geskied aan verskillende oortuigings.

In die algemeen sou ’n mens kon sê dat die Westerse wêreld in religieuse opsig byna ’n sirkelgang voltooi het. Dit begin tydens die vroeë Christendom met ’n politeïstiese heidendom. Geleidelik het daar oor ongeveer 1500 jaar gedeeltelike kerstening plaasgevind. Daarna neem ontkerstening stadigaan oor. Vandag leef Christene weer in ’n multireligieuse of politeïstiese wêreld. Soos aan die begin tydens die vroeë Christendom, het die Christelike geloof weer net een van baie godsdienstige opsies geword.

5.1.6 Verskillende interpretasies van wat sekularisme behels

Die begrippe “sekularisering” en “sekularisme” kan, soos genoem, nie op ’n neutrale wyse gedefinieer word nie. Verskillende persone sal, afhangende van hulle eie religieus-lewensbeskoulike oriëntasie, dit verskillend beskrywe en evalueer. Sonder om die regte en vryhede van ander gelowe te ontken, betreur sommige dus die sekulariseringsproses, terwyl ander denkers dit as ’n bevryding van die Christelike geloof mag beskou. Ter ondersteuning van my eie standpunt kan ek my egter tot ’n groot mate beroep op iemand met groter outoriteit, die bekende Kanadese filosoof, Charles Taylor, in sy lywige werk, *A secular age* (2007).

Soos in my voorafgaande uiteensetting verbind ook hy die begrip “sekularisme” aan dié van religie. Verder is daar vir hom (as ’n Rooms-Katolieke denker) ’n noue verband tussen sekularisme en die humanisme as geloof. Hy beskou laasgenoemde selfs as die hart van sekularisme (Taylor, 2007:19).

5.1.7 Drie vorme van sekularisasie/sekularisme

Taylor (2007:1, 15) onderskei tussen die volgende drie vorme van sekularisering en sekularisme wat nie geïsoleerd van mekaar ontwikkel het nie.

Eerstens die terugtree van veral die Christelike religie op die publieke terrein, ’n gesekulariseerde openbare sfeer. Tweedens die agteruitgang van geloof en geloofspraktyke soos byvoorbeeld kerklidmaatskap. Derdens die opkoms van allerlei nuwe vorme van spiritualiteit of religieuse ervarings.

Hy vestig veral sy aandag op laasgenoemde waarvoor geloof in die God van die Bybel nie as noodsaaklik beskou word nie. Hoewel hierdie soort spiritualiteit nog steeds probeer om die basiese lewensvrae te beantwoord, moet dit deur eie ervaring getoets word om vas te stel of dit tot persoonlike vervulling lei.

Volgens Taylor kom dit egter neer op selfgesentreerde en selfgenoegsame humanisme, waarin menslike welsyn ("human flourishing") die enigste doel van hierdie soort spiritualiteit is. Volgens hom is dit 'n immanente religie. As Roomse Christen verkies hy self steeds 'n transendente religie wat op Iemand buite die mens self gerig is.

Hy erken nogtans die feit van religieuse diversiteit asook die noodsaak van wedersydse respek en onderlinge vrede tussen alle godsdienste. Ook Volf (2011:211) is van mening dat verskillende lewensbeskoulike religieë behoort saam te werk om die gemeenskaplik goeie ("common good") te verwesentlik.

Volf spreek egter duidelik sy twyfel uit of die heersende, wêreldwye aanvaarding van 'n sogenaamde neutrale liberale en sekulêre demokrasie reg kan laat geskied aan die groot verskeidenheid religieuse oortuigings wat onmoontlik in die openbare sfeer onderdruk kan word sonder dat dit tot geweld lei. Hy skryf:

> ... secularism won't help. It is just another perspective on life that isn't above the clashes but participates in them as one player, as the clashes between secularists and Muslims in Europa clearly show. Moreover, when it comes to violence, the track record of secularism is no better than that of religions. Most violence perpetrated in the twentieth century – the most violent century in human history – was done in the name of secular causes (Volf, 2011:132).

Die belangrike (tweede) vraag waarby dus ten slotte stilgestaan moet word, is of 'n liberaal-demokratiese regeringsvorm – gegrond op die sekulêre, rasionalistiese filosofie van die Aufklärung – wel geregtigheid vir alle godsdienste kan bied.

5.2 Sekulêr-demokratiese regering en regspleging onder die loep

Die huidige kritiek op 'n neutraal-liberale demokrasie, wat al duideliker word, sal kan aantoon dat Da Costa se kritiese beskouing daarvan nie uit die lug gegryp, ongegrond was nie.

5.2.1 Twee vorme van demokrasie

Daar bestaan baie vorme van en teorieë oor demokrasie (vgl. bv. Cunningham, 2002). Dit is selfs moontlik dat 'n land as "demokraties" aangedui word, terwyl dit 'n totalitêre, diktatoriale regering het. Taylor (2009:xi-xxii) onderskei en beskryf egter net die volgende twee hoofsoorte demokrasie.

Die eerste is die klassieke model gebou op die slagkrete van die Franse Revolusie (die konteks van Da Costa se kritiek). Niemand mag aan religieuse dwang onderwerp word nie (die vryheidsidee); geen geloof mag in die openbare domein 'n bevoorregte status geniet nie (die gelykheidsleer); daar behoort na alle gelowe geluister te word (die ideaal van broederskap). Die tweede model, Taylor (2009:xvi) se keuse, is dié van demokratiese onderhandeling in plaas van sogenaamde neutraliteit. Dit is ook die keuse van Venter (2015).

5.2.2 Die liberale logika

Volgens Venter (2015:28, 229)[5], 'n erkende Suid-Afrikaanse staatkundige en regsgeleerde, is die idee van 'n neutrale staat ten opsigte van godsdienstige aangeleenthede (die eerste model hierbo) wel op 'n stewige logiese redenasie gegrond wat soos volg in mekaar sit. Voorstanders van hierdie visie redeneer soos volg: (1) Die burgers van 'n staat sal oor religieuse sake verskil en nie neutraal wees nie. (2) In 'n samelewing kan daar egter gedeelde redelike waardes wees wat die uitoefening van staatsgesag regverdig. (3) Om dit te bereik moet religieuse verskille óf eenkant gehou word óf die staat moet neutraal daarteenoor staan. (4) Om neutraliteit te bereik, mag 'n staat in sy regering, wetgewing en wetstoepassing dus nie toelaat dat een religie bo 'n ander verkies en selfs bevorder word nie. Dit sou vir burgers van ander oortuigings aanstoot gee.

Venter (2015:28) het wel waardering vir so 'n poging tot geregtigheid, maar hy het vrae of dit op 'n godsdienstig-neutrale wyse kan gebeur. Hy merk tereg op dat selfs wanneer byvoorbeeld die oortuigings van sogenaamde neutrale liberaliste, sekulariste, agnostici en ateïste op die staat en sy organe afgedwing word, dit tot die ergernis en protes van ander godsdienste sal lei.

Op die volgende belangrike sake waarop Venter die aandag vestig, word gewys: (1) Die ontmaskering van die idee van sekulêre neutraliteit. (2) Die ontbloting van die diepere grondslae van die gangbare

5 In vervolg word nie net weens ruimtegebrek swaar op hierdie een outeur gesteun nie, maar veral omdat sy geskrifte van die mees resente en deeglikste publikasies in die verband is.

neutraal-demokratiese staatsbeskouing. (3) Die onmoontlikheid om by praktiese wetstoepassing in howe volgens ŉ neutrale instelling werklik reg te kan laat geskied. (4) ŉ Moontlike oplossing.

5.2.3 Neutrale sekularisme ontbloot

“Secularization bears the connotation that religious convictions has no place to play in public affairs, while non-religious considerations must steer the conduct of the state and its organs, as though only religion engenders prejudice and only rational decision-making guarantees justice.”

> Being “secular” is far from being neutral, however, and scarcely conductive of being objective. It is therefore unavoidable that secularism, properly understood, itself essentially expresses a religious stance. Not surprisingly, for those not subscribing to secularism, the notion bears a negative meaning (Venter, 2015:207, 208).

Dwarsdeur sy hele werk toon die skrywer aan dat, ten spyte van die skyn van ŉ neutrale benadering, sekulêre regeringstelsels op bepaalde voorveronderstellings gegrond is – wat ook in die praktyk deurwerk. (Vir talle voorbeelde van laasgenoemde, vgl. Venter, 2016.)

5.2.4 Die teoretiese grondslae van ŉ liberale staatsleer en politiek

Die probleem met ŉ neutrale demokrasie lê egter nie net op die praktiese of toepassingsvlak van byvoorbeeld regverdige regspleging nie, dit spruit uit diep religieuse en filosofiese voorveronderstellings oor mens en samelewing (vgl. Venter, 2015:237).

Venter (2015:182-202, vgl. ook Venter 2017) analiseer dus eers die verskillende teoretiese konsepte waarop neutrale demokrasieë gebou is. Hulle almal kan nie hier behandel word nie, maar daaronder val heelwat wat reeds vir Da Costa problematies was. Die sosiale kontrak wat die meerderheid van die volk moet opstel, beskou Venter byvoorbeeld as ŉ fiksie wat tot ŉ werklikheid gerasionaliseer word. ŉ Meerderheidsregering bevat iets goeds omdat ŉ minderheidsregering nie reg aan almal kan laat geskied nie. Maar kan die verteenwoordigers van so ŉ meerderheidsregering vertrou word met die mag en reg wat in hulle hande geplaas is?

Hierdie skrywer stel ook die kernvraag waarin staatsgesag gegrond moet word. Soos ten tye van Da Costa, word daarvoor nog steeds op algemeen-menslike, neutrale rasionaliteit ŉ beroep gedoen. Venter bevraagteken dit egter of die rede kan verhoed dat byvoorbeeld

eiebelang die oorhand kry. Die menslike verstand alleen kan ook nie verklaar waarom staatsgesag en mag beperk behoort te wees nie.

5.2.5 Regverdige regspleging vereis nie neutraliteit nie

Teenoor die gangbare idee dat neutraliteit 'n voorwaarde vir regverdigheid is, stel Venter (2015:232, 233) dat, omdat die neutraliteitsidee 'n verborge, semi-religieuse standpunt huldig, dit dikwels nie anders kan as om diskriminerend teenoor ander gelowe te wees nie. Dit is dus onregverdig, die verydeling van gesonde regspleging (p. 240).

'n Neutrale houding in 'n hofsaak is onmoontlik omdat regstoepassers in hulle regspleging nie anders kan as om keuses te maak nie – ook in godsdienstige kwessies.

"Neutrality is a cop-out. Neutrality means not taking sides, which implies that a neutral arbiter cannot resolve a dispute … Neutrality entails the supposition that subjectivity can be avoided, or worse, it supposes indifference" (Venter, 2015:238).

Goeie regspleging (regverdigheid) vereis ook nie neutraliteit nie:

> For judges, government and legislators, fairness does not require neutrality. On the contrary, neutrality implies detachment, disinterest, non-engagement, an attitude which one may associate with cybernetics, not with jurisprudence, politics, good governance and constitutional scholarship (Venter, 2015:237).

Selfs sekere liberale regsgeleerdes, skryf Venter, erken vandag dat regslui geen neutrale plekkie het waar hulle kan wegkruip nie – ten minste nie as hulle onpartydig reg wil spreek nie.

5.2.6 Objektiwiteit as oplossing

Gewoonlik word neutraliteit as objektiwiteit of ten minste as voorwaarde vir objektiewe regspleging beskou. Aangesien aangetoon is dat sekularistiese neutraliteit in werklikheid net so subjektief soos enige ander standpunt is, hoe is objektiewe (in die sin van regverdige) wette en wetstoepassing dan moontlik?

Venter se antwoord is dat objektiwiteit of onpartydigheid nie met neutraliteit verwar hoef te word nie. Hy verduidelik:

> Whereas neutrality requires a personal ability to be completely detached from a legal question, objectivity involves the express acknowledgment of anyone's inability to be robotically detached in such a manner, followed by the recognition to find objectively fair solutions … objectivity switches

> on the desire to be even-handed, despite one's own predilections. This is what, for example, good judges do in cases not involving religion (Venter, 2015:238).

Sodanige objektiwiteit beteken ook nie (soos in die geval van die objektiwiteit wat die liberalisme nastreef) ŉ poging tot normloosheid nie. As leidende norm stel Venter (2015:240) die beginsel van wederkerigheid ("reciprocity") voor, ook die "goue reël" genoem (vgl. Wattles, 1996).

Die reël word deur verskillende godsdienste (bv. in die Konfusianisme, Hindoeïsme, Judaïsme en Christelike tradisie) soos volg (positief) geformuleer: "Doen aan ander wat jy aan jouself gedoen wil hê". Of "moenie aan ander doen wat jy nie aan jouself gedoen wil hê nie". Hierdie is dus ŉ positivering of konkretisering van die tweede groot liefdesgebod (Matt. 22:39) en word deur Christus self as riglyn vir alle menslike verhoudings gestel (Matt. 7:12 en Luk. 6:31).

6. Slot

Die finale gevolgtrekking was dat Da Costa nie alarmisties was, dat hy sy basuinstoot in die wind geblaas het nie. Die probleem waarop hy reeds in 1823 in verband met ŉ sekulêr-liberaal-demokratiese sogenaamde neutrale, regeringstelsel gewys het, het vandag net dringender geword.

In beginsel het hy ook reeds die oplossing gebied vir ŉ godsdienstig-plurale samelewing. Dit is later in die Reformatoriese tradisie aangedui as die beginsels van strukturele en konfessionele pluralisme (vgl. bv. McCarthy, Oppewal, Peterson & Spykman, 1981). Dit kan nog blyk die enigste werklike oplossing te wees vir die erkenning van religieuse oortuigings op die openbare terrein asook die groeiende godsdienstige radikalisme wat die wêreld tans aan die brand steek.

Bibliografie

BAVINCK, H. 1906. *Bilderdijk als denker en dichter.* Kampen: Kok.

BOS, F.L. 1961. Wormser, Johan Adam. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Enclyclopedie,* deel 6. Kampen: Kok. 652-3.

BOSCH, J. 1961. Willem Bilderdijk als wijsgerig historievormer. In: Van Dijk, W.K. (Red.) *Perspectief; feestbundel van de jongeren bij het vijfentwintig jarig bestaan van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte.* Kampen: Kok. 228-240.

BRATT, J.D. 2013. *Abraham Kuyper: modern Calvinist, Christian democrat.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

CANTILLON, J.E. 1920. *Willem de Clercq en het Nederlandsche Réveil.* Sonder plek, sonder uitgewer.

CUNNINGHAM, F. 2002. *Theories of democracy.* London: Routledge.

DA COSTA, I. 1923. *Bezwaren tegen de geest der eeuw.* (Red. Rullman, J.C.) Amsterdam: Kirchner.

DA COSTA, I. 1974. *Bezwaren tegen de geest der eeuw.* (Red. Exalto, K.) Bleiswijk: Uitgeverij Tolle Lege.

DE CLERCQ, W.A. 1999. *Willem de Clercq (1795-1844).* Amsterdam: De Bataafse Leeuw.

DOOYEWEERD, H. 1959. *Vernieuwing en bezinning; om het reformatorish grondmotief.* Zutphen: Vanden Brink & Co.

DOOYEWEERD, H. 1979. *Roots of Western culture.* Toronto: Wedge Publishing Foundation.

DU BOIS, O.W. 1997. *Een vriendschap in de Reveilkring; de omgang tussen Isaac da Costa en Willem de Clercq, 1820-1844.* Heereveen: Groen.

DU BOIS, O.W. 2005a. Bilderdijk, Willem (1756-1831). In: Harinck, G. (Red). *Christelijke Encyclopedie,* deel 1. Kampen: Kok. 206-207.

DU BOIS, O.W. 2005b. Capadose, Abraham (1795-1874). In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 1. Kampen: Kok. 280-281.

DU BOIS, O.W. 2005c. Costa, Isaac da. (1798-1860). In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Enclyclopedie,* deel 1. Kampen: Kok. 387-388.

DU BOIS, O.W. 2005d. Clercq, Willem de. (1795-1844). In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Enclyclopedie,* deel 2. Kampen: Kok. 343-344.

DU BOIS, O.W. 2005e. Heldring, Otto Gerhard (1804-1876). In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Enclyclopedie,* deel 1. Kampen: Kok. 771-772.

DU BOIS, O.W. 2005f. Réveil. In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 3. Kampen: Kok. 1536-1537.

DU TOIT, S. 1947. Teen die revolusie die evangelie; die betekenis van Groen van Prinsterer vir ons tyd. Bloemfontein: SACUM.

GOUDZWAARD, B. 1979. *Capitalism and progress; a diagnosis of Western society.* Toronto: Wedge Publishing Foundation.

GROSHEIDE, F.W. & VAN ITTERZON, G.P. 1957. Capadose, Abraham. In: *Christelijke Encyclopedie*, deel 2, Kampen: Kok. 100.

HAGOORT, H. 1959. Kater, Klaas. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 4, Kampen: Kok. 176-177.

HENGSTMENGEL, B. 2015. *Denken met de hart; Christelijke filosofie in de traditie van Augustinus en Calvijn.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

HOVIUS, J. 1973. *Isaac da Costa's bezwaren tegen den geest der eeuw.* 's-Gravenhage: Willem de Zwijger Stichting.

JOOSTE, E.P. 1986. Die Nederlandse Reveil en die Nederduits Gereformeerde Kerk. Pretoria: Univ. Van Pretoria (Ongepubliseerde Doktorsgraad Proefskrif).

KALMIJN, D. 1955. *Abraham Capadose.* 's-Gravenhage: Boekencentrum.

KLAPWIJK, J. 1995. *Transformationele filosofie; cultuurpolitieke ideeën en die kracht van een inspiratie.* (Reds. Van Woudenberg, R. & Griffioen, S.) Kampen: Kok Agora.

KLUIT, M. Elizabeth (Red.) 1961. *Isaac da Costa op 28 April 1960, honderd jaar na zijn overlijden, herdacht.* Nijkerk: G.F. Callenbach.

KLUIT, M. Elizabeth. 1938. *Briefwisseling tusschen Willem de Clercq en Da Costa.* Baarn: Bosch & Keuning.

KLUIT, M. Elizabeth. 1943. *Bilderdijk en het Réveil.* Amsterdam: Paris.

KLUIT, M. Elizabeth. 1955. *Catalogus der Stichting Réveil Archief,* 1930-1955. Hoenderloo: Stichting Réveil Archief.

KLUIT, M. Elizabeth. 1958. *Ottho Gerhard Heldring en het Réveil.* Hoenderloo: Drukkerij Stichting Hoenderloo.

KLUIT, M. Elizabeth. 1970. *Het Protestantse Réveil in Nederland en daarbuite, 1815-1865.* Amsterdam: Paris.

KUIPER, R. 2005. Groen van Prinsterer, Guillaume (1801-1876). In: Harinck, G. (Red.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 2. Kampen: Kok. 715-717.

KUYPER, A. 1906. *Bilderdijk en zijn nationale betekenis.* Amsterdam: Höveker & Wormser.

LANGEDIJK, D. 1958. Heldering, Otto Gerhard. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 3. Kampen: Kok. 420.

LYON, D. 1988. Secularization: process and interpretations. In: Marshall, P.& Vander Vennen, R.E. (Eds.). *Social science in Christian perspective.* Lanhaum: Univ. Press of America. 129-152.

MCCARTHY, R., OPPEWAL, D., PETERSON, W. & SPYKMAN, G. (Eds.). 1981. *Society, state and schools; a case for structural and confessional pluralism.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

NUSSBAUM, M. 2014. *The new religious intolerance; overcoming the politics of fear in an anxious age.* Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press.

OVERDUIN, J. 1957. Costa, Isaac da. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 2. Kampen: Kok. 307-8.

PIERSON, A. & DE CLERCQ, A.E. s.j. (herdruk van 1888). *Willem de Clercq naar zijn dagboek.* Haarlem: Tjeenk Willink.

RÉVEIL ARCHIEF. 1980. *Aspecten van het Réveil; opstellen ten gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van de Stichting het Réveil Archief.* Kampen: Kok.

ROSSEAU, J.J. 1963. *The social contract or principles of political right.* (Trans. and introd. By C.D.H. Cole.) London: Everyman's Library.

SCHOLTEN, G.W.G. 1958. Groen van Prinsterer, Guillaume. In: Grosheide, F.W. & Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Enclyclopedie,* deel 3. Kampen: Kok. 312-313.

SMILDE, H. 1956. Bilderdijk, Willem. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 1, Kampen: Kok. 651-653.

STAPERT-EGGEN, Marijke. 1994. *Dagboek Willem de Clercq.* Amsterdam: LM.

STRAUSS, D.F.M. 2009. *Philosophy: discipline of the disciplines.* Grand Rapids, Michigan: Paedeia Press.

TAYLOR, C. 2007. *A secular age.* Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

TAYLOR, C. 2009. *Foreword: what is secularism?* In: Levey, G. & Moodood, T. (Eds.) *Secularism, religion and multicultural citizenship.* Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1-17.

VAN DEN BERG, A.J. JOHANNES, G.J., VISSER, P. & VREE, J. 1998. *Aspecten van de Réveil in druk.* Zoetemeer: Meinema.

VAN DEN BERG, C.R. 1988. *Abraham Capadose uw heilwenschende vriend.* Zwijndrecht: Van den Berg.

VAN DER SCHYFF, P.F. 2003. Wonderland...! Die Puk tot 1951: wording, vestiging en selfstandigheid. Potchefstroom: Potchefstroomse Univ. vir CHO.

VAN DER WALT, B.J. 2015. Office, authority, power and responsibility. *Woord en Daad/Word and Action,* 54 (428):7-9.

VAN DER WALT, B.J. 2016. Die godsdienstig-teologiese en filosofiese konteks van die negentiende-eeuse Réveil in Nederland. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap,* 52(2):227-250.

VAN DER WALT, B.J. 2017. Reformasie of revolusie? Die betekenis van G. Groen van Prinsterer (1801-1876) se besinning daaroor vir vandag. (In voorbereiding vir publikasie+).

VAN DER ZWAAG, W. 1997. *César Malan (1787-1864); prediker van die Frans-Zwitzers Réveil;* Utrecht: De Banier.

VAN DYKE, H. 1989. *Groen van Prinsterer's lectures on unbelief and revolution.* Jordan Station, Ontario: Wedge Publishing Foundation.

VAN DYKE, H. 2013. Abraham Kuyper: heir of an anti-revolutionary tradition. In: Bishop, S. & Kok, J. (Eds.) *On Kuyper; a selection of readings on the life, work and legacy of Abraham Kuyper.* Sioux Center, Iowa: Dordt College Press. 7-26.

VAN EIJNATTEN, J. 1998. *Hogere sferen; de ideeëwereld van Willem Bilderdijk.* Hilversum: Verloren.

VAN HALSELEN, J.F. (Red). 1937. *Uit het dagboek en brieven van Willem de Clercq; bloemlezing.* Baarn: Bosch & Keuning.

VAN LIEBURG, F. (Red.) 2012. *Opwekking van de natie; het Protestantse Réveil in Nederland.* Hilversum: Verloren.

VAN PRINSTERER, G.G. 1951. *Ongeloof en revolutie; een reeks voorlezingen* (Smitskamp, H. Red.) Franeker: Wever.

VAN REEST, R. 1940. *Een onbegrijpelijk mensch; het leven van mr. W. Bilderdijk.* Goest: Oosterbaan & Le Cointre.

VENTER, F. 2015. *Constitutionalism and religion.* Cheltentiam, UK & Northampton, Massachusetts: Edward Elgar Publishing.

VENTER, F. 2016. Godsdienspluraliteit in die liberale staat: die illusie van sekulêre neutraliteit. *In die Skriflig/In luce Verbi* (vir publikasie aanvaar).

VENTER, F. 2017 Rethinking the language of constitutional comparison. *South African Journal of Human Rights* (vir publikasie aanvaar).

VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005. *The problem-historical method and the History of Philosophy.* (Ed. K.A. Bril). Amstelveen: De Zaak Haes.

VOLF, M. 2011. *Public faith; how followers of Christ should serve the common good.* Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.

VOLGER, W. 1957. Clercq, Willem de. In: Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (Reds.) *Christelijke Encyclopedie,* deel 2, Kampen: Kok. 224-5.

WALTER, J.A. 1979. *A long way from home; a sociological exploration of contemporary idolatry.* Exeter: Paternoster Press.

WATTLES, J. 1996. *The golden rule.* New York: Oxford Univ. Press.

ZYLSTRA, B. 1975. Introduction. In: Kalsbeek, L. *Contours of a Christian philosophy.* Toronto: Wedge Publishing Foundation.