

DIE KERK EN DIE KLEURVRAAGSTUK VANDAG

**Die hantering van die kleurvraagstuk deur
die Wêreldraad van Kerke en die Gereformeerde
Kerke in Nederland teen die agtergrond van
die kontemporêre kultuur**

**Proefskrif ter verkryging van die
graad D.Phil. (Kultuurkunde)**

aangebied deur

Jakobus Marthinus VORSTER, M.A.; Th.B.

**Potchefstroomse Universiteit vir
Christelike Hoër Onderwys**

**Potchefstroom
1977**

VOORWOORD

Met die voltooiing van so 'n studie kom 'n mens weer eens diep onder die indruk van die genade van God. My studieloopbaan is gekenmerk deur tye van moedeloosheid, eiewilligheid, selfsug, opstandigheid en 'n gebrek aan nederigheid. Ten spyte daarvan het Hy tog die middele, krag en die moontlikhede vir die voltooiing daarvan voorsien. Daarom word, in die eerste plek, alle dank aan Hom betuig met die bede dat hierdie studie ook diensbaar sal wees aan sy Koninkryk.

Omdat so 'n studie nooit 'n individuele en onafhanklike poging kan wees nie, wil ek ook graag my dank betuig aan hulle wat direk en indirek daartoe bygedra het. In besonder wil ek my dank betuig teenoor my gesin wat in die afgelope drie jaar baie moes opoffer. Tog was hulle blymoedigheid en die aanmoediging van my vrou vir my 'n belangrike bron van aansporing.

Die leiding van my promotors proff. M.E. Botha en S.C.W. Duvenage het baie beteken. Ek kon baie put uit hulle ervaring, insig in die studieveld en wysheid. Nie alleen was hulle leiding vir my van groot akademiese waarde nie, maar ook van groot persoonlike waarde omdat hulle bereidwilligheid tot diens ook my eie roepingsbesef ten opsigte van die Koninkryk versterk het.

Ek wil graag, die kerkraad van die Gereformeerde Kerk Gobabis bedank vir hulle ondersteuning in die vorm van studieverlof wat aan my toegestaan is. In 'n tyd van moeilike politieke omstandighede in SWA, met die gepaardgaande bedieningsnood, het hulle

dit tog vir my moontlik gemaak om die navorsing te voltooi. Benewens dit wil ek met groot waardering ook die baie aanmoediging, belangstelling en ondersteuning van die gemeente vermeld. Om in so 'n tyd die gemeenskap van die gelowiges so ryklik te ervaar is waarlik geloofsversterkend.

Ook 'n woord van dank aan mnr. en mev. W. Dozy van Naarden, Nederland asook ds. en mev. J.L. Vorster van Potchefstroom by wie ek gedurende my studieverlof kon tuisgaan. Ek stel u vriendelikheid en gasvryheid hoog op prys.

Ten slotte wil ek ook my innige dank betuig teenoor mev. C.S. Kahl van Potchefstroom asook die Ferdinand Postma biblioteek van die PU vir CHO vir die tik en tegniese versorging van die proefskrif. Gesien teen die agtergrond van die moeilike geografiese omstandighede waarin ek die studie moes afhandel, was hulle hulp vir my van groot waarde.

*Gobabis
6 Oktober 1977*

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING

- 1. Probleemstelling 1
- 2. Hipotese 3
- 3. Opset en metode 3

- 1. DIE KLEURVRAAGSTUK 7
 - 1.1 Historiese wendinge 8
 - 1.2 Begripsomlyning 19
 - 1.2.1 Die begrippe: "ras", "rassisme" en "rassevraagstuk" 19
 - 1.2.2 Die begrippe: "volk" en "volkere vraagstuk" 23
 - 1.2.3 Die begrip: "kleurvraagstuk" 29
 - 1.3 Analise 30
 - 1.3.1 Die sosio-politieke faktor 30
 - 1.3.2 Die kulturele faktor 32
 - 1.3.3 Die juridiese faktor 34
 - 1.3.4 Die godsdienstige faktor 36
 - 1.4 Samevatting 38

- 2. DIE KERK 41
 - 2.1 Die koninkryk van God 42
 - 2.1.1 Koningskap 46
 - 2.1.2 Die mens 49
 - 2.2 Die kerk 52

2.2.1	Die tweërlei betekenis van <i>ekklesia</i>	52
2.2.2	Eenheid en verskeidenheid	54
2.3	Die geïnstitueerde kerk en die samelewing	63
2.3.1	Kuyper	64
2.3.2	Verdere besinning in die Calvinistiese Wysbegeerte	65
2.3.3	Verdere besinning in die Calvinistiese Teologie	69
2.3.4	Konklusie	73
2.4	Die funksie van die geïnstitueerde kerk	75
2.5	Samevatting	79

3. DIE HANTERING VAN DIE KLEURVRAAGSTUK DEUR DIE WÊRELDRAAD VAN KERKE (WRK) 81

3.1	<u>Voorspel</u>	81
3.2	<u>Amsterdam 1948 - Evanston 1954</u>	86
3.2.1	Die sitting te Amsterdam	86
3.2.1.1	Teologiese grondwerk	87
3.2.1.2	Verdere verkenning t.o.v. die taak van die kerk in die wêreld	89
3.2.1.3	Konklusie	92
3.2.2	Ontwikkellinge ná Amsterdam	94
3.3	<u>Evanston 1954 - New Delhi 1961</u>	99
3.3.1	Die sitting te Evanston	99
3.3.1.1	Teologiese grondwerk	100
3.3.1.2	Kerk en wêreldgemeenskap	106
3.3.1.3	Kerk en rasse- en etniese spanning	109
3.3.1.4	Konklusie	115
3.3.2	Ontwikkellinge na Evanston	116
3.3.2.1	Reaksies op Evanston	116
3.3.3.2	Die Cotteloeberaad	126
3.4	<u>New Delhi 1961 - Uppsala 1968</u>	132

3.4.1	Die sitting te New Delhi	132
3.4.1.1	Teologiese grondwerk	133
3.4.1.1.1	Christelike "getuigenis" met betrekking tot die rassevraagstuk	133
3.4.1.1.2	Christelike "diens" met betrekking tot die rassevraagstuk	138
3.4.1.1.3	Christelike "eenheid" met betrekking tot die rassevraagstuk	143
3.4.1.2	Vormgewing van optrede deur WRK self	144
3.4.1.2.1	Rapport van die komitee insake "Kerk en Maatskappy"	144
3.4.1.2.2	Verklarings van New Delhi ten opsigte van die kleurvraagstuk	145
3.4.1.3	Konklusie	148
3.4.2	Ontwikkelinge ná New Delhi	150
3.4.2.1	Van die "woord" na die "daad"	150
3.4.2.2	Die wêreldkongres insake "Kerk en Maatskappy" - Genève 1966	156
3.4.2.2.1	Die kerk en rewolusionêre verandering	157
3.4.2.2.2	Die kerk en die rassevraagstuk in die perspektief van rewolusionêre verandering	166
3.4.2.2.3	Reaksies op die kongres	169
3.5	<u>Uppsala 1968 - Nairobi 1975</u>	170
3.5.1	Die sitting te Uppsala	170
3.5.1.1	Teologiese grondwerk	173
3.5.1.2	Die kerk en die vernuwning van die maatskappy	179
3.5.1.3	Konklusie	183
3.5.2	Ontwikkelinge na Uppsala: Die "Programme to Combat Racism" (PCR)	184
3.5.2.1	Ontstaan van die PCR	184
3.5.2.2	Doelstellings van die PCR	189
3.5.2.3	Verdere verloop van die PCR	191

3.5.2.4	Konklusie	194	
3.6	Nairobi 1975	195	
3.6.1	Teologiese grondwerk	197	
3.6.2	Rassisme en bevryding	204	
3.6.3	Konklusie	207	
3.7	Samevatting en beoordeling	208	
3.7.1	Die uitgangspunt	209	
3.7.2	Die deformasie van die kerk	210	
3.7.3	Die politisering van die kleurvraagstuk		213
3.7.4	Verdere besinning	215	
4.	DIE HANTERING VAN DIE KLEURVRAAGSTUK DEUR DIE GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND (GKN)		217
4.1	Voorspel	217	
4.2	Die hantering van die rassevraagstuk deur die GKN in sy verhouding tot die GES		219
4.2.1	Historiese oorsig: Grand Rapids 1946 - Potchefstroom 1958		219
4.2.2	Die GES te Potchefstroom 1958 en die rassevraagstuk		223
4.2.2.1	Teologiese grondwerk	224	
4.2.2.1.1	Verskeidenheid bo die eenheid		224
4.2.2.1.2	Eenheid bo die verskeidenheid		226
4.2.2.2	Standpunte van die GES	232	
4.2.2.3	Reaksie van die GKN	234	
4.2.3	Die sitting van die GES te Grand Rapids en die rassevraagstuk		236
4.2.3.1	Teologiese grondwerk	237	
4.2.3.2	Reaksie van die GKN	239	
4.2.4	Die sitting van die GES te Lunteren en die rassevraagstuk		240
4.2.4.1	Teologiese grondwerk	242	

4.2.4.2	Die nuwe bydrae: "solidariteit" en "strukturele sonde"	248
4.2.4.3	Besluite van die GES	253
4.2.4.4	Reaksie van die GKN	258
4.2.5	Die sitting van die GES te Sydney 1972 en die rassevraagstuk	262
4.2.5.1	Wysigings in die besluite van Lunteren	262
4.2.5.2	Reaksie van die GKN	264
4.2.6	Konklusie	265
4.3	Die hantering van die kleurvraagstuk deur die GKN in sy verhouding tot die WRK	267
4.3.1	Historiese oorsig: Wendinge in die verhouding van die GKN tot die WRK	267
4.3.1.1	Eenheid op grond van die Gereformeerde belydenis	268
4.3.1.2	Eenheid op grond van "Christologiese grondslag"	270
4.3.2	Die GKN en die PCR 1971	273
4.3.2.1	Kritiese vrae	274
4.3.2.2	Standpunt van die GKN	279
4.3.3	Die GKN en die PCR 1973/1975	281
4.3.3.1	"Rassisme" of "diskriminasie"?	284
4.3.3.2	"Kerk en politiek"	286
4.3.3.3	Kerk en geweld	289
4.3.3.3.1	Sosiologiese gegewens	290
4.3.3.3.2	Historiese gegewens	291
4.3.3.3.3	Teologiese gegewens	293
4.3.3.4	Konklusie in verband met steun aan die PCR	297
4.3.3.5	Beleggings in Suid-Afrika	299
4.3.3.6	Emigrasie na Suid-Afrika	301
4.3.4	Die GKN en die PCR 1976	302
4.3.4.1	Prinsipiële oorweginge	306

4.3.4.2	Praktiese oorweginge	309
4.3.5	Konklusie	312
4.4	Samevatting en beoordeling	312
4.4.1	Die GKN en GES voor 1968	313
4.4.2	Die GKN en WRK na 1968	314
4.4.3	Verdere besinning	317
5.	AGTERGRONDSFAKTORE EN GRONDMOTIEWE VAN DIE KONTEMPORÊRE KULTUUR	319
5.1	'n Veranderende kultuur	319
5.1.1	Die verdringing van die Christendom as kultuurdominant deur die Humanisme	322
5.1.2	Die invloed van die Tegnokrasie	330
5.2	'n Kultuur van verandering	336
5.2.1	Verandering deur transformasie	339
5.2.1.1	Immanentisme	340
5.2.1.2	Kritisisme	342
5.2.1.3	Die "kontrakultuur"	346
5.2.2	Verandering deur bevryding	348
5.2.2.1	Die lusprinsipe, die realiteitsprinsipe en menslike leed	351
5.2.2.2	Die voorwaarde vir geluksbeleving	355
5.2.2.3	Die verknegting van die "eendimensionele" mens in die moderne maatskappy	357
5.2.2.4	Die etiek van bevryding	360
5.2.2.5	Tééngeweld en rewolusie	362
5.2.2.6	Konklusie	364
5.3	Samevatting en verdere toespitsing	367

6.	DIE EFFEK VAN DIE KONTEMPORÊRE KULTUUR OP KERK EN TEOLOGIE	369
6.1	Agtergrondsfaktore	369
6.2	'n Veranderende Teologie	377
6.3	Die Teologie van Verandering	383
6.3.1	Die Politieke Teologie	384
6.3.2	Die Teologie van die Rewolusie	386
6.3.3	Die Teologie van die Hoop	397
6.3.4	Die Teologie van Transformasie	399
6.3.5	Die Teologie van Bevryding	401
6.3.6	Die Swart Teologie	406
6.3.7	Konklusie	409
6.4	Verandering van die kerk	412
6.5	Die kerk vir verandering	417
6.6	Samevatting	421
7.	BEVINDINGS	425
8.	SUMMARY	431
9.	BRONNELYS	439

INLEIDING

1. Probleemstelling

Die roeping van die kerk ten opsigte van die kleurvraagstuk is tans een van die mees aktuele probleme op die kerklike terrein. Dit word duidelik bewys deur die breë stroom literatuur wat hieroor in die afgelope dekades die lig gesien het, asook die talle kerklike uitsprake wat hieroor gemaak is. Die groot inspirasie agter hierdie bewuswording van die probleem; kerk en kleurvraagstuk, is die Wêreldraad van Kerke (WRK). Hierdie liggaam het sedert sy stigting in 1948 met die probleem besig gebly en het sy belangstelling via sy ledekerke na feitlik al die wêrelddele herlei.

Suid-Afrika het, vanweë sy komplekse volkerestruktuur, sy omstrede beleid van afsonderlike ontwikkeling van volke en sy sterk kerklike tradisie, in hierdie belangstelling 'n sentrale plek ingeneem. Die belangstelling van die WRK in die kleurvraagstuk is reeds vroeg in sy geskiedenis op Suid-Afrika betrek, maar dit is veral sedert 1968 deur die Gereformeerde Kerke in Nederland (GKN) op verskeie maniere na die subkontinent herlei. Dit het veroorsaak dat die kleurvraagstuk in Suid-Afrika, met alles wat in die land daaraan verwant is, op die oomblik 'n sentrale plek

inneem in die huidige diskussies oor die roeping van die kerk ten opsigte van die kleurvraagstuk.

Die huidige hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en die GKN toon egter verskeie tendense van radikalisme. Dit is opmerklik dat hulle uitsprake in die verband, veral wat die Suid-Afrikaanse situasie aanbetref, in die afgelope dekade begin neig het na rewolusionêre politieke aktivisme. Dit word duidelik weerspieël deur die WRK se opsienbare "Programme to Combat Racism" (PCR) en die GKN se finansiële en morele ondersteuning daarvan. In hierdie aksieprogram word steun aan anti-Suid-Afrikaanse gewelddadige terroristebewegings en subversiewe magte binne Suid-Afrika toegesê, geweld word in sommige gevalle gewettig, die vryheidstryd en vryheidsvegters word geromantiseer en maatskaplike rewolusie word gesien as die wyse van kerstening van die samelewing.

Hierdie opvallende tendens gee dadelik aanleiding tot die vraag: Waaraan moet hierdie radikalistiese inslag van die WRK en GKN, veral t.o.v. hulle hantering van die kleurvraagstuk toegeskryf word? Hierdie vraag behels die probleemstelling vir hierdie studie. Met die navorsing word dus gepoog om vas te stel watter dieperliggende faktore aanleiding gegee het tot die radikalistiese beleid van die WRK en GKN in hulle hantering van die kleurvraagstuk.

2. Hipotese

'n Oorsigtelike analise van hierdie radikalisme en die denksisteem waarop dit berus, toon dat dit verskeie raakpunte en ooreenkomste toon met die tendense van politieke radikalisme en sosiale verandering wat in die afgelope dekade die Westerse kultuur gekenmerk het. Hierdie politieke radikalisme en strewe tot sosiale verandering wat in die laat sestigerjare deur die New Left geïnspireer is, en sedertdien in verskillende vorme oor die hele Westerse wêreld gegroei het, het sodanig inslag gevind dat dit tans as 'n dieperliggende grondmotief van die Westerse Kultuur beskou kan word. Die vraag is: Is daar 'n verband tussen hierdie grondmotief van die kontemporêre kultuur en die radikalisme van die WRK en GKN?

Hierdie navorsing gaan uit van die hipotese dat dit wel die geval is. Die hipotetiese uitgangspunt kan dan by wyse van 'n stelling soos volg geformuleer word: Die WRK en GKN is in hulle huidige hantering van die kleurvraagstuk beïnvloed deur motiewe van die kontemporêre kultuur via die moderne Teologie.

3. Opset en metode

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

In die eerste twee hoofstukke word prinsipiële riglyne neergelê waarmee die WRK en GKN se hantering van die kleurvraagstuk beoordeel sal word. Hierin word

onderskeidelik toegespits op hulle siening van die kerk en hulle siening van die kleurvraagstuk. Dit is, myns insiens, nodig omdat dit juis die twee instansies se kerkbegrip en hulle visie van die kleurvraagstuk is, wat hulle hantering van die kleurvraagstuk bepaal.

In hoofstuk 1 word 'n terminologiese en prinsipiële analise gemaak van die kleurvraagstuk en in hoofstuk 2 word, vanuit Calvinistiese oogpunt, 'n prinsipiële analise gemaak van die aspekte van die kerk wat vir hierdie navorsing relevant is. Albei hierdie hoofstukke trek dan saam in sekere prinsipiële kriteria wat aangewend word vir eventuele beoordeling van die WRK en GKN.

In die derde en vierde hoofstukke word die hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN onderskeidelik bespreek en geanaliseer. In hoofstuk 3 word die WRK behandel vanaf sy stigting in 1948 en die studie word gedoen op grond van al sy studies, besprekings en besluite wat sedert die tyd hieroor verskyn het. Verder word ook besondere aandag gegee aan ander studies van die WRK self en van individue buite die WRK wat moontlik die besluitvorming van die liggaam oor die kleurvraagstuk kon beïnvloed het.

Die GKN word in hoofstuk 4 behandel vanaf 1945, dus pas na die Tweede Wêreldoorlog. In hierdie gedeelte word eers aandag gegee aan besluite van die Gereformeerde Ekumeniese Sinode (GES) omdat dit tussen 1946 en 1968 die besluite van die GKN t.o.v. die kleur-

vraagstuk wesentlik beïnvloed het. Daarna word gewys op die invloed van die WRK op die GKN sedert 1968. Aan die einde van elke hoofstuk word daar 'n kort samevatting en beoordeling gegee waarin die belangrike faktore in die WRK en GKN se hantering van die vraagstuk duideliker omlin word.

Die laaste twee hoofstukke dien as bewys van die hipotetiese uitgangspunt. In hierdie gedeeltes word die tendense onderliggend aan die radikalisme van die WRK en GKN aangewys. In hoofstuk 5 word die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur beskryf. In hoofstuk 6 word die aandag dan gevestig op die deurwerking van hierdie grondmotiewe in die moderne Teologie, kerkbegrip en kerklike praktyk en word ook gewys op die verband tussen hierdie Teologie en die denke van die WRK en GKN, veral soos dit dan vergestalt word in hulle hantering van die kleurvraagstuk.

As vertrekpunt in die beoordeling van die WRK en GKN se hantering van die kleurvraagstuk word daar dus nou eers 'n analise gemaak van die kleurvraagstuk en dan van die kerk, ten einde kriteria vir die verdere beoordeling daar te stel.

1. DIE KLEURVRAAGSTUK

Die begrip: "kleurvraagstuk" word in hierdie studie gebruik as 'n omskrywing van die verhoudingskrisis tussen mense of groepe mense van verskillende huids= kleur. Daar is egter ook ander terme wat meer dik= wels gebruik word as omskrywinge van dieselfde vraag= stuk. Hieronder moet veral genoem word begrippe soos: "rassisme", "rassevraagstuk", "etniese vraag= stuk" en "volkerevraagstuk".

Beskouinge oor die saak en, daarmee saam, die verskil= lende terme wat gebruik word, het in die afgelope eeu en veral sedert die Tweede Wêreldoorlog 'n besondere ontwikkeling deurgemaak. In enige studie wat handel oor hierdie saak, moet hierdie feit in berekening ge= bring word. Alvorens daar dus, vir die doeleindes van hierdie studie, 'n motivering gegee kan word vir die gebruik van die term: "kleurvraagstuk" en 'n analise van dit wat daaronder verstaan word, moet daar eers aandag gegee word aan die historiese wen= dinge en in die lig daarvan, 'n bespreking van die ander begrippe. Daarom word daar nou eers aandag gegee aan die historiese wendinge rondom die saak van spanning tussen Blank en nie-Blank. In die bespre= king word dan eers aangesluit by die terminologie van die betrokke persone en partye wat oor die saak

gehandel het. Daarna word die terminologie krities beoordeel.

1.1 Historiese wendinge

Voor die Tweede Wêreldoorlog het daar relatief min studiestukke oor die vraagstuk verskyn. Die eerste boek wat 'n sistematiese uiteensetting gegee het, was "The races of man" in 1850. In 1854 het Nott en Glideton se "Types of mankind" verskyn (Banton, 1970, p. 19 - 20). Hierdie werke het egter die verskynsel van "rasse" uitsluitlik as 'n biologiese probleem behandel. Dit moet verklaar word teen die agtergrond van die feit dat die Evolusionisme van Charles Darwin, met sy biologiese inslag, in die dekades sterk geleef het en bloeiende belangstelling in die biologiese samestelling van die mens wakker gemaak het. Darwin het reeds in 1842 sy evolusieteorie in 'n kort skets uiteengesit, maar in 1859 het sy hoofwerk: "On the origin of species by means of natural selection" verskyn. Dit was baie invloedryk en het in die eerste dekades van die twintigste eeu nog invloed uitgeoefen.

Benewens hierdie biologistiese uitgangspunt is die vraagstuk ook "filosofies" en "politiees" aangepak. Die Fransman De Goubineau het in sy "Essay on the inequality of Human Races" die eerste poging aangewend om vanuit die filosofie 'n regverdiging vir die prinsipiële ongelykheid tussen mense van verskillende rasse op te stel. Op politieke gebied is dit veral gebruik vir die regverdiging van kolonisasie. "The idea that the Saxon people might be biologically

superior to the Celts and Slaves and white races to black was seized upon, magnified and publicized, because it was convenient to those who held power in the Europe of that day" (Banton, 1970, p. 20).¹⁾ Die blanke Europa het dan sy kolonisasie gebou op 'n "edele roeping" van hoëre Europese "blanke" kultuur ten opsigte van die laere "swart" of "geel" kultuur. Die sendingwerk van die vorige eeu in Suid-Afrika van veral die Londense sendinggenootskap getuig hiervan. 'n Swartman moes eers Engels of Westers gemaak word, voordat hy Christen kon word.²⁾ Die sendeling was dikwels die voorloper van die kolonisasieproses omdat hy gevolg is deur die handelaar en die soldaat (Spoelstra, 1973, p. 151). Hierdie benadering het onteenseglik gelei tot 'n groot polarisasie tussen wit en swart wat aan die kleurvraagstuk groot stimulus gegee het.

Die behandeling van die vraagstuk as 'n biologiese probleem het feitlik deur die hele negentiende eeu voortgeduur. Die eerste nuwe ontwikkeling in die behandeling van die vraagstuk het in 1904 plaasgevind

-
1. Hierdie standpunt word ook gehuldig deur Burns (1948, p. 17) en Franklin (1969, p. 40). Franklin illustreer dit mooi met die uitspraak van T. Cooper, 'n Amerikaner wat in 1826 gesê het dat die Negers sonder twyfel 'n "inferior variety of the human species" is en ook: "not capable of the same improvement of the whites".
 2. Hierdie feite word duidelik uiteengesit in die werke van Du Plessis, J. (1972) en Spoelstra (1973, p. 151 - 192).

met die artikel van Thomas (1951)¹⁾ waarin hy die biologiese argument sterk bevraagteken. Hy sê (1951, p. 462): "In looking for an explanation of the antipathy which one race feels toward another, we may first of all inquire whether there are conditions arising in the course of the biological development of species, which aside from social activities, lead to predelection for those of one's own kind and a prejudice against organically different groups. And we do in fact find such conditions." Hierdie nuwe "conditions" vir 'n noodwendige antipatie tussen rasse, sien hy dan in die psigologiese verskille wat daar tussen rasse bestaan. Elke "ras" "voel" homself meerderwaardig ten opsigte van 'n ander ras.

In die oorlog het die Nazisme met sy sterk etnosentriese aksente en sy anti-semitistiese daade, vele nuwe studies ten opsigte van rasseverhoudinge en rassisme geïnspireer. In 1946 het Maclean (1951, p. 47)²⁾ nuwe perspektiewe by die ou besprekingsmate-riaal gevoeg. Sy sien rasseverskille wel as 'n biologiese feit en erken ook psigologiese verskille, maar vra dan of dit noodwendig moet lei tot verskil in innerlike kapasiteit en of dit noodwendig moet lei

-
1. Hierdie artikel van Thomas getitel "The psychology of Race Prejudice" is vanweë sy historiese belang oorgeneem uit American Journal of Sociology, 9 Maart 1904, p. 563 - 611.
 2. Hierdie artikel is oorgeneem uit "The annuals of the American Academy of Political and Social Science 244" (Maart, 1946) p. 159 - 166.

tot 'n "rassemeerderwaardigheids- of rasseminderwaardigheidsleer". Sy wil self meer klem lê op die kulturele verskille en die daaruit voortvloeiende superioriteitsgevoel wat by 'n ras ontstaan. Verskillende rasse het verskillende kulture voortgebring maar hierdie kulture het, as gevolg van die eise van omgewing, nie op dieselfde paaie ontwikkel nie. Een kultuur kan dus nie noodwendig as "hoër" of "meerderwaardig" teenoor 'n ander kultuur beskou word nie. Met haar standpunt het sy die hele bespreking laat wegbeweeg van die biologistiese en psigologiese dogma van 'n prinsipiële rassemeerderwaardigheids- en minderwaardigheidsleer.

Een van die belangrikste bydraes van hierdie eeu in verband met die vraagstuk, was Ruth Benedict se "Race and racism" wat in 1942 verskyn het en sedertdien verskeie herdrukke beleef het. As uitstaande antropoloog het sy op wetenskaplike wyse die rassevraagstuk ondersoek en daarmee alle vorige teorieë, waaronder die biologiese, psigologiese - en in 'n groot mate - die "kulturele" fundering en regverdiging van "rassisme" die nek ingeslaan. Vanuit haar studie het sy ook 'n eie siening oor die geskiedenis van die vraagstuk uitgewerk. Die vele herdrukke van, en skynbaar onophoudelike sitate uit haar werk, toon duidelik die belangrikheid daarvan aan. Wat in die werk ook opvallend is, is die sterk emosionele reaksie teen die Nazisme.

Benedict noem die "rassevraagstuk" of "rassisme" die "isme" van die moderne wêreld (1942, p. 41) en sy

definieer dit as "The dogma that one ethnic group is condemned by nature to congenital inferiority. It is the dogma that the hope of civilization depends upon eliminating some races and keeping others pure" (1942, p. 97). Rassisme het, volgens haar, 'n lang geskiedenis. Reeds by die primitiefste barbare was die formule "I belong to the Elect" 'n basis vir oor=loë en 'n integrale deel van die hele lewenservaring. Ten diepste was hierdie antagonisme egter kultureel geïnspireer. Hulle het nie net hulle bloed suiwer gehou nie, maar hulle lewenswyse en godsdiens (1942, p. 103). Hierdie vroeëre "rassisme" is vir die eerste keer deur die Romeinse Ryk en die vroeë Christendom deurbreek. In teenstelling met die nasionale kultus van Zoroaster en die Confucianisme in China, is die Christendom bestem om bo grense uit te gaan. Sy grond hierdie standpunt op tekste soos Joh. 4:9; Gal. 3:28; Lev. 19:34; Num. 15:15.¹⁾

Met die tydperk van kolonisasie en die gepaardgaande uitbreiding van die Christendom, is rassisme volgens Benedict deurbreek. Rasseverskille is verklaar as

-
1. Benedict se omgang met die Bybel is baie simplisties en daar kan in hierdie verband ernstige kritiek op haar uitgeoefen word. Daar is by haar geen "openbaringshistoriese" fundering nie, en dit lei daartoe dat sy tekste bloot op hulle gesigswaarde beoordeel, losgemaak van die geheelverband. Die gevolg is dat sy 'n tweeslagtigheid in die Bybelse gegewens oor menseverhoudinge ontdek en selfs die gebeurtenis waar Esra die vermenging met die Moabiete en Ammoniete verbied, as "rassisties" beskou. Haar standpunt oor die Bybelse gegewens is dus aanvegbaar.

godsdienverskille en die bekering van iemand van 'n ander ras het dadelik sy inskakeling by die blanke godsdien teweeggebring. In die sewentiende en agttiende eeue het rassisme as verskynsel in die Westerse maatskappy toegeneem omdat nuwe teorieë vir die regverdiging van die rassemeerderwaardigheids- en rasseminderwaardigheidsleer gesoek is, om as basis te dien vir kolonisasie en slawerny. In hierdie proses het die kwessie van kleurverskil algaande onder die soeklig gekom. Sy sê dan ook tereg dat die eerste spore van die "doelbewuste" moderne rassisme in die Engelse kolonies ontstaan het. As gevolg hiervan en van rassekonflikte in Europa self, is gesoek na 'n filosofiese grond vir 'n rassemeerderwaardigheids- en minderwaardigheidsleer. As bewys vir hierdie stelling, gebruik sy ook die reeds genoemde werk van de Goubineau.

Benedict sê verder dat die Europese nasies in die begin van die twintigste eeu in 'n konflik was en in hierdie konflik was "nasionaisme" die strydkreet. Algaande het die nasionalistiese elemente vervleg geraak met rassistiese elemente sodat: "Racism became the national battlecry in this era of nationalism" (1942, p. 128). Veral in Duitsland het die "Goubineauisme" via die geskrifte van Richard Wagner en die Goubineau Vereniging 'n "paramount cult" geword. Sy gaan selfs voort en sê dat dit sedert 1914 'n nasionale geloof geword het in Duitsland en dat hulle dit 'n basis gemaak het van hulle nasionale beleid. Die wese van Hitler se "Mein Kampf" was juis

'n rassistiese basis vir nasionalisme - "the one and only law which makes life possible on this earth" (1942, p. 134). In hierdie vorm het rassisme die basis geword van Nasionaal-Sosialisme.

Teen die agtergrond van hierdie historiese ontleding het Benedict 'n eie siening ontwerp van die sg. ras=sevraagstuk. Haar uitgangspunt is: "to recognise race doesn't mean to recognise racism" (1942, p. VII). Daarmee verwerp sy dan die "koloniale" standpunt dat rassisme regverdigbaar is op grond van die moontlikheid van die klassifikasie van rasse. Op die biologiese benadering van ras en rassisme het sy ernstige kritiek. Die biologiese verskil in die diereryk kan nie summier, soos die bioloë beweer, op die menseryk toegepas word nie. In die diereryk geld die reël: "the leopard cannot change its spots." Die luiperd sal altyd dieselfde optree. Maar by mense is dit anders: "The non-agressors of yesterday, become the agressors of today; their race has not changed, but their benaviour (1942, p. 10).

Ook die lank aanvaarde oorerflikheidsleer van die Darwinisme, wat ook lank gebruik is as regverdiging vir rassemeerderwaardigheids-ideologieë, het sy die nek ingeslaan. 'n Ras is volgens haar nie 'n vasstaande en onveranderlike entiteit nie. Rasse kan kom en gaan, want beïnvloeding en ontwikkeling deur die omgewing speel die belangrikste rol op mense. As voorbeeld noem sy dan die Kleurling in Suid-Afrika (1942, p. 41). Hulle het as eiesoortige groep ontwikkel, wat nóg deur 'n swart nóg deur 'n wit erfenis

bepaal of beheer word. Vanuit hierdie standpunt verklaar sy dan ook die legio vraagstukke met rasse= klassifikasie. Sommige antropoloë het rasse ge= klassifiseer op grond van geografiese verspreiding, ander op grond van velkleur. Sommige het drie rasse onderskei en ander vier-en-dertig. Dit alles dui daarop dat 'n uitsluitlik biologiese fundering van "ras" nie houdbaar is nie.

Benedict maak onderskeid tussen "ras" en "kultuur". Die ras self kan nog verdwyn, maar sy kultuur kan nog voortduur en die kultuur is die antwoord op die eise van die omgewing. Verskille tussen rasse kan dus alleen teruggevoer word tot verskille in omgewing waarin 'n bepaalde ras hom bevind en leef. "Race therefore cannot account for all human differences" (1942, p. 88).

Sy verwerp ook die gedagte dat 'n ras geklassifiseer kan word op grond van psigologiese verskille. Ook die psigologiese verskille tussen Blank en nie-Blank hang af van die omgewing waarin hulle opgegroeï het (1942, p. 74).

'n Rassemeerderwaardigheids- en minderwaardigheids= ideologie is dus vir Benedict nie 'n biologiese, psigologiese of kulturele noodwendigheid nie. Self beskou sy die probleem as 'n politieke probleem, om= dat volgens haar, rassisme en nasionalisme sinoniem geword het. Rassisme in sy moderne gestalte is dus alleen 'n politieke konflik as gevolg van die feit dat een groep binne 'n bepaalde klas gedwing word om

langs die weg van politieke maatreëls, wat deur die ander groep voorgeskryf word, te ontwikkel.

Die studie van Benedict en die ingrypende gevolge van die Nazisme, het 'n dramatiese wending in die benadering ten opsigte van rassisme meegebring. Die fokus is in die analise van die vraagstuk verskuif van die opeenvolgende biologiese, psigologiese en kulturele verdediging en regverdiging van rassisme na die siening dat dit in wese 'n politieke vraagstuk is, wat 'n politieke hantering vereis.

Hierdie beredenering van Benedict het veral sy neerslag gevind in die studies van Unesco in hierdie verband, en die "politieke" hantering van die rassisme deur die VVO kan ook teen die agtergrond verklaar word.

Na die uitbarstings van konflikte tussen Blank en nie-Blank in Amerika en Suid-Afrika in die dekade sestig, het die stroom literatuur en die belangstelling in die saak toegeneem.¹⁾ In 'n groot mate is voortgebou op die standpunt dat die vraagstuk wesenlik 'n politieke vraagstuk is wat ingebed lê in die

-
1. In hierdie verband kan gewys word op verskillende ontwikkelinge dwarsoor die wêreld. Op kerklike gebied het die WRK en die GES asook verskeie ander invloedryke kerklike bewegings baie literatuur hieroor die lig laat sien. Dit sal later in die studie aangetoon word. Verder kan gewys word op die studies van Unesco en in Suid-Afrika op studies van Spro-cas, die IBC, Sabra, ens.

politieke sisteem van die Westerse maatskappy. Dit kan ook aan verskeie ander faktore toegeskryf word. In die eerste plek moet daarop gewys word dat die deurwerking van die Humanisme¹⁾, veral na die Tweede Wêreldoorlog, menseverhoudinge in die algemeen skerp onder die soeklig geplaas het.

Hierdeur, en ook deur die intense reaksie teen die Nazisme, het daar in die Westerse wêreld 'n kragtige reaksie opgelaaï teen enige vorm van skeiding of handhawing van grense tussen mense. Die Humanisme het met 'n broederskapsidee en 'n gelykskakelingsdogma 'n ideale mens en 'n maatskappybeeld opgebou wat ingehou het 'n eenderse mensegemeenskap wat alle grense soos kleur-, volks-, groeps-, en kultuurgrense oorkoepel. Enige vorm van die erkenning of regverdiging van grense of verskille het dan direk te staan gekom teen die opkomende Internasionalisme.

Vanuit hierdie hoek is deur kritiese analises van die naoorlogse samelewing verskeie verhoudingsprobleme

-
1. Dit is moeilik om die begrip "Humanisme" kortliks te definieer omdat dit in die geskiedenis in verskeie vorme en ander verskillende benaminge na vore gekom het (Duvenage, 1973, p. 324). Ten spyte hiervan erken Duvenage tog 'n verborge ooreenkoms en gemeenskaplike noemer. Hy sê (p. 324): "... alle humaniste het dit in gemeen dat hulle die mens en die menslike in die sentrum stel." Dit gaan dus eintlik in die Humanisme om die ver-absoluttering van die mens. Die deurwerking en invloed van die Humanisme word later waar dit meer ter sake is, breedvoerig bespreek.

blootgelê en daar is direk na die oorlog reeds aandag gegee aan vraagstukke soos "human relations", "inter-human relations" en "social relations" (Bezembinder, 1946, p. 11 - 13). Wat die kleurvraagstuk in hierdie tyd veral ook na vore gedring het, was die snel ontwikkelende Swart Nasionalisme van die vyftigerjare wat uitgeloop het op die bloedige botsings tussen Blank en nie-Blank in die vrywordingsproses van die kolonies in Afrika. 'n Gebeurtenis soos Sharpeville in die RSA het wye aandag getrek.

Voorts moet ook die invloed van die New Left in hierdie verband genoem word. Dit sal in die slothoofstukke indringender bespreek word. Hierdie beweging het die kleurvraagstuk as een van sy groot strydpunte beskou in sy protes teen die status quo. Dit het veral tot vergestaltung gekom in die stryd om die burgerregte van die Neger (Duvenage, 1973, p. 145). Deur die New Left is die krisis in kleurverhoudinge geprojekteer as 'n simptoom van 'n siek samelewing. Hulle het dit dus geheel en al geplaas binne 'n politieke konteks.

Uit bogenoemde oorsig oor die historiese wendinge t.o.v. die vraagstuk is dit duidelik dat die vraagstuk, onder verskeie benamings, 'n besondere historiese ontwikkeling deurgemaak het en dat dit tans uiters aktueel is. Dit het egter ook duidelik geword dat daar ook verskeie probleme t.o.v. die terme en die analisering van die vraagstuk is. Die vraag is of die terme "rassisme" en "rassevraagstuk" korrekte en bruikbare terme is wat as vlae die lading

van die probleem dek. Voorts kan die vraag ook gestel word of die moderne siening dat die vraagstuk uitsluitlik 'n politieke vraagstuk is, werklik houdbaar is. Alvorens daar enigsins verder indringend aan die sake aandag gegee kan word, moet hierdie probleme eers opgeklar word. Vir die doel word daar nou eers aandag gegee aan 'n duideliker omlyning en verheldering van begrippe.

1.2 Begripsomlyning

1.2.1 Die begrippe: "ras", "rassisme" en "rasse-vraagstuk"

In die akademiese wêreld is daar tans nog geen duidelike uitsluitsel oor die begrippe nie. Die redevoeringe omtrent hierdie sake loop uit op verskillende definisies en standpunte, veral omdat verskillende vakwetenskappe en dissiplines met die probleem besig gebly het. Soms word die begrip "ras" slegs "biologies" gedefinieer, maar in ander gevalle ook vanuit antropologiese en kulturele oogpunte.

Volgens Maritz (1976, p. 17) kan die huidige definisies van die begrip "ras" verdeel word in twee kategorieë van standpunte. Dit is:

1. "Ras" is uitsluitlik 'n biologiese term want, "rasse-eienskappe" is bloot fisies van aard en word alleen bepaal deur oorgeërfde gegewens. Volgens hierdie standpunt word menslike, psigiese eienskappe slegs bepaal deur omgewings

faktore.

2. "Ras" is 'n biologiese en "psigologiese" begrip en die klassifikasie van rasse berus op fisiese en psigiese eienskappe.

Hy noem 'n derde standpunt wat deur die fenomenologiese antropologie geïmpliseer word, maar nog uitdruklik gestel moet word en ook 'n vierde standpunt wat hy soek in 'n buite-wetenskaplike konteks: "'n konteks wat daargestel is deur die deelnemers van die sosiale lewe, wat op 'n bepaalde tydstip die objek van wetenskaplike ondersoek vorm." Hierdie erkenning van 'n vierde standpunt deur Maritz, is baie insiggewend veral omdat die wetenskaplike definiëring van "ras" en "rassisme" nog min rekening daarmee gehou het.

Maritz sê verder dat bogenoemde kategorieë van standpunte op 'n algemeen aanvaarbare definisie van "ras" berus. Self definieer hy dit dan so (1967, p. 9): "Die begrip 'ras', wanneer dit van toepassing gemaak word op mense, dui op 'n groep mense wat met mekaar min of meer ooreenstem in bepaalde oorgeërfde eienskappe ('n bepaalde erflike aanleg) wat nie by ander groepe aanwesig is nie, en in terme waarvan die groepe dus verskil van ander groepe." Dit blyk dat hierdie definisie "ras" hoogstens beskou as 'n homogene groep mense wat met mekaar ooreenstem in "oorgeërfde eienskappe".

Die probleem word eintlik groter wanneer die begrippe: "rassisme" of "rassevraagstuk" onder die vergrootglas

geplaas word. Wie is die verskillende partye van "rassisme" in werklikheid? Soos reeds gesien uit die vorige bespreking van die historiese wendinge word daaraan 'n verskeidenheid betekenis gegee. Pas na die Tweede Wêreldoorlog, is dit deur sosioloë gesien as die leer van "rassemeerderwaardigheid en rasseminderwaardigheid". Dit beteken dat een "ras" homself noodwendig a.g.v. sekere "hoëre" natuurlike eienskappe as meerderwaardig bo ander "rasse" ag en dat hierdie natuurnoodwendigheid dan gebruik word as motief van ongelyke beregtiging van "rasse".

In die dekade sestig het daar 'n nuwe siening van "rassisme" ontwikkel hoofsaaklik a.g.v. die maatskappy-kritiese agitasie van die New Left en bewegings soos die Black Power en Swart Teologie. Volgens hierdie siening beskryf die term "rassisme" 'n bepaalde sosio-politieke struktuur waarin die Blankes die bevoordeelde onderdrukkende party is en die nie-Blankes die benadeelde onderdrukte party is. Die struktuur is dan gebou op ongelyke beregtiging van mense van verskillende huidskleur.¹⁾ In hierdie siening word die "rassevraagstuk" dan eintlik gesien as 'n "klassevraagstuk" met die Blankes as die "haves" en die nie-Blankes as die "have-nots".

-
1. Hierdie siening van "rassisme" word tans baie duidelik by die WRK aangetref. Dit sal later aangetoon word. In Suid-Afrika word dit baie aangetref in die publikasies van Spro-cas. Vgl. bv. (Spro-cas, 1973, p. 18 - 31) en (Spro-cas, 1971, p. 24 - 31).

Daar is dus tans verskillende interpretasies van die begrip "ras" en ook van die begrippe "rassisme" en "rassevraagstuk". Dit lei tot baie misverstand op die wetenskaplike en politieke verhoog. In Europa word die stryd tussen die Jode en die Palestyne beskou as 'n "rassevraagstuk". In die VSA word "rassisme" gebruik as omskrywing van enige vorm van differensiasie tussen mense ongeag homogeniteit, kulturele identiteit of ekonomiese en opvoedkundige peil. In Suid-Afrika word die term hoofsaaklik gebruik om die verhoudingskrisis tussen Blankes aan die een kant en nie-Blankes (Swartes, Kleurlinge en Asië) te omskryf. Dit is daarom logies dat iemand uit Europa of die VSA met die terme "ras" en "rassisme" iets heel anders op die oog het as sy Suid-Afrikaanse gespreksgeenoot. Alvorens hierdie kommunikasieprobleem, as gevolg van die terminologiese onduidelikheid, nie opgeklaar word nie, kan geen gesprek daaroor, ook deur die kerke, eintlik vorder nie.

Vanweë hierdie kommunikasiekloof tussen instansies in Suid-Afrika en die buitewêreld oor die vraagstuk en die algemene misnoeë wat terme soos "apartheid", "segregasie" en "rassebeleid" in die buiteland opwek, is daar in Suid-Afrika doelgerigte pogings aangewend om ander terme te gebruik. Die term "apartheid" is vervang met "afsonderlike ontwikkeling", "eiesoortige ontwikkeling" en in die jongste tyd word dikwels in politieke kringe gepraat van "plurale ontwikkeling". Daarbenewens is die terme "rassevraagstuk" en "rassebeleid" ook vervang met "volkerevraagstuk" en "volkebeleid". Die vraag is of hierdie terme die

kommunikasiekloof oorbrug. Om dit vas te stel moet daar eers 'n dieper analise van die begrippe en saak "volk" en "volkerevraagstuk" en in verband daarmee ook die begrippe "ethnic" en "ethnic relations", soos dit veral voorkom in die Amerikaanse spraakgebruik, gemaak word.

1.2.2 Die begrippe: "volk" en "volkerevraagstuk"

'n Vername stukrag agter die aanvaarding van die begrippe "volk" en "volkerevraagstuk" as omskrywing van die Suid-Afrikaanse problematiek is die Instituut vir die Bevordering van Calvinisme aan die PU vir CHO en die Afrikaanse Calvinistiese Beweging met sy lyfblad: "Woord en Daad". Dit het vir hierdie instansies egter nie slegs gegaan om die opklaring van die terminologiese verwarring nie, maar ook om prinsipiële redes. In die prinsipiële begronding van die terme het die studies van Du Plessis (1963), Snyman¹⁾, Duvenage (1962), Coetzee (1965) asook die rapporte van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika (GKSA, 1964) baie bygedra. In die volgende kritiese oorweging van hierdie terme sal ook na sommige van die studies verwys word.

Die HAT verklaar die woord "etnies" met die woord "volkekundig" (Schoonees, e.a., 1970, p. 160). Die

-
1. Snyman het oor 'n lang tydperk sedert die vyftigerjare hieroor geskryf. Sy artikels is almal gebundel in die versamelwerk wat in 1977 verskyn het. (Vgl. Snyman, 1977).

volkekundige, J.H. Coetzee (s.j., p. 6) praat ook van 'n volk as 'n etniese-historiese eenheid. Dit blyk dus dat in Suid-Afrika die terme "volkereverhoudinge" en "etniese verhoudinge" wel as sinonieme gebruik word.¹⁾ In die VSA word die begrip "ethnic relations" nie so gebruik nie, maar eerder in die sin van "groepsverhoudinge". Veral uit die studie van Lane (1969, p. 85) blyk dit dat hy met die begrip "ethnic group" 'n bepaalde homogene groep wil omlin. Dit wys dan nie noodwendig op 'n volk as sodanig nie, maar eerder op enige groep mense wat as groep geïdentifiseer kan word. In terme van hierdie gebruik, sou die Kleurlinge in Suid-Afrika ook as 'n etniese eenheid gesien kan word.²⁾ 'n Etimologiese analise van die woord "etnies" werp ook nie eintlik duideliker lig op die saak nie. Die woord *ethnos* stam weer van die woord *ethos* af wat dui op 'n menigte mense met dieselfde maniere, gewoontes en ander onderskeidende faktore (Smidt, 1964, p. 369). Dit blyk dat die woord *ethnos* in die voor-Homeriese periode gedui het op 'n groep mense, of in die diereryk op 'n "trop" of "swerm". Dit het egter 'n baie plastiese betekenis gehad wat gebruik is om enige groep mense of diere te omskrywe. Die Griekse woord wat eintlik gebruik is om 'n volk aan te dui, was die woord

-
1. Veral die nuutste inligtingstukke wat deur die Suid-Afrikaanse departement van Inligting versprei word, getuig hiervan.
 2. In hierdie verband kan ook gewys word op die werk van Bailey en Katz (1969).

laos , terwyl *glossa* gebruik is om 'n groep mense as 'n linguale eenheid aan te dui. Sedert die tyd van Homeros het *ethnos* egter ook die betekenis begin kry van "volk" of "nasie" (Coetzee, 1965, p. 76). Die bestaande Afrikaanse vertaling van die Bybel vertaal dit dan soms as nasie en soms as volk.

Dit blyk dat die Anglo-Saksiese wêreld die woord "ethnic", soos in die klassieke Grieks, ook in 'n wyer konteks gebruik. In Suid-Afrika word dit gebruik as sinoniem van die begrip "volk". Die Amerikaanse begrip "ethnic relations" kan dan ook nie summier vertaal word met "volkereverhoudinge" nie.

Die huidige terminologie in Suid-Afrika het 'n eiesoortige ontwikkeling deurgegaan, veral teen die agtergrond van die stryd van die Afrikanervolk as volk teen die Britse imperialisme en later teen swart "nasionaisme". Toe die Calvinistiese wysgeer Stoker reeds in 1941 die Nasionaal-Sosialisme behandel het, het hy gesê dat die "volk" 'n eiesoortige eenheid is met 'n eie struktuur, 'n eie sin, 'n eie taak en 'n eie bestemming. Hy onderskei dan vier faktore wat die "volksband" bepaal, nl. die "bloedband", die "kultuurband", die "landsband" en die "historiese band". Die organiese bloedband is prinsipiël nodig. "Neem dit weg, dan vernietig u die volk" (Stoker, 1941, p. 146). Ook die landsband is egter belangrik want daarsonder kan die volk nie bestaan nie. Verder is die kultuurband en die historiese band 'n prinsipiële band waarsonder geen volk kan klaarkom nie. Die bloedband is die "liggaam"

en die "kultuurband" is die siel van 'n volk. Hier=
in verskil hy van die Nasionaal-Sosialisme wat die
kultuurband ondergeskik maak aan die bloedband.

In die sestigerjare het daar in Suid-Afrika weer nuwe
ontwikkelinge in hierdie verband gekom. Daar is 'n
onderskeiding gemaak tussen "volk" en "nasie", veral
teen die agtergrond van die opkoms van die begrip
"Suid-Afrikanerskap" in die Suid-Afrikaanse politiek.
In die onderskeiding van hierdie begrippe, het Duve=
nage (1962, p. 73) e.a. 'n besondere bydrae gelewer.
Die begrip "nasie" is vir hom 'n politieke begrip wat
wys op 'n groep mense wat territoriaal gebind is.
Daarteenoor veronderstel die begrip volk 'n veel
sterker gemeenskapsgedagte; dit is 'n veel intiemer
lewensgemeenskap. 'n Nasie is territoriaal gebind
deur grense van 'n staat, d.w.s. dit is 'n staatkun=
dige begrip; 'n volk is 'n gemeenskap wat kultureel
gebind is. Die faktore wat bepalend is vir 'n volk,
is 'n gemeenskaplike kultuur en 'n gemeenskaplike ge=
skiedenis.

Hy behandel dan voorts die verskillende faktore wat
volgens hom, die eie aard van 'n volk bepaal. In
die eerste plek wys hy tereg die faktor van "bloed"
en "ras" heeltemal af. "Geen enkele volk ter wêreld
kan aanspraak maak op volkome gemeenskaplikheid van
afstamming of op enige inherente rassemeerderwaardig=
heid nie. Gemeenskaplike bloed is slegs 'n medebe=
palende faktor" (p. 71).

Onder die "kultuurverband" verstaan Duvenage taal,

sedes, gewoontes en ook tradisies. Taal is 'n baie belangrike faktor in die bepaling van 'n volk, maar dit is nie die alleenbepalende faktor nie. Volk en taalgemeenskap is nie identiek nie. Ook die geskiedenis is 'n belangrike faktor, want 'n volk is diegene wat saamgegroe het, ontstaan het deur die geskiedenis a.g.v. dit wat hy gedoen het en dit wat aan hom gedoen is. Hy plaas dan al die faktore wat 'n volk kwalifiseer, onder een noemer en noem dit dan "volksbewussyn". Die "volksbewussyn" wortel weer in 'n gemeenskaplike kultuur en 'n historiese erfenis.

In die kring van die Calvinisme in Suid-Afrika is die begrip volk dus hoofsaaklik gesien as 'n kultuurbegrip, waarin die gemeenskaplike geskiedenis dan 'n besondere rol speel. 'n Volk is dus iets anders as 'n nasie of as 'n "ras". Uitgaande van hierdie omskrywing van die begrip volk, is dit logies dat die begrip "volkerevraagstuk" dan die verskynsel van stryd tussen volke moet beskryf. So kan die stryd tussen die Afrikaner en die Engelsman en dié tussen die Zoeloe en die Xhosa as volkerevraagstukke aangedui word. Dit is dus eintlik 'n kulturele spanningsvraagstuk, dieselfde as die stryd tussen Nederlanders en Duitser, Ier en Engelsman, Jood en Arabier ens.

Die term "volkerevraagstuk", soos dit gebruik word in Suid-Afrika, dui dus op 'n verhoudingsvraagstuk tussen verskillende volke. Dit het egter nie dieselfde betekenis as die term: "ethnic relations" wat in die Anglo-Saksiese wêreld gebruik word nie

omdat die term in die Anglo-Saksiese wêreld dui op verhoudinge tussen 'n groep mense wat nie die karakter van 'n volk dra nie. Dit omskryf ook nie die saak wat vroeër in Suid-Afrika beskryf is as 'n "rassevraagstuk" nie, omdat dit nie die spanningsvlak tussen Blank en nie-Blank dek nie. Hieruit blyk dat die terme: "volkerevraagstuk", "ethnic relations" en "rassevraagstuk" nie as sinonieme of plaasvervangend vir mekaar gebruik kan word nie. Dit omskryf nie dieselfde saak nie.

Daar is in Suid-Afrika wel 'n "volkerevraagstuk". Die geskiedenis van Suid-Afrika weerspieël dit baie duidelik. Dit is 'n spanningsvraagstuk tussen Afrikaner en Engelsman, Indiër en Zoeloe ens. Maar benewens hierdie volkerevraagstuk is daar ook 'n ander vraagstuk wat meer omvattend is nl. die spanningsvraagstuk tussen Blank en nie-Blank wat suiwer op kleurbasis geskoei is. Hierdie vraagstuk word nie heeltemal omskryf met die term "volkerevraagstuk" nie. Hoewel die term: "volkerevraagstuk" dus 'n prinsipieël en prakties aanvaarbare begrip is om 'n baie belangrike aspek van die Suid-Afrikaanse verhoudingsproblematiek te beskryf, kan dit nie gebruik word as oorkoepelende term wat die verwarring oor die saak kan opklaar nie. 'n Uitweg uit hierdie dilemma is om die term "kleurvraagstuk" te gebruik. Die moontlikheid word vervolgens kortliks bespreek.

1.2.3 Die begrip: "kleurvraagstuk"

Hierdie begrip word in die algemene besprekings oor die sg. rassevraagstuk in die verlede en tans nie baie aangetref nie. Die nadeel is dus dat die begrip nie wyd bekend is nie. Die voordeel is egter dat die begrip nie erflik belas is nie. Daarom kan dit saam met die begrip "volkervraagstuk" gebruik word om al die aspekte van die Suid-Afrikaanse verhoudingsproblematiek te beskryf. Waar die term: "volkervraagstuk" tereg gebruik kan word om die spanning a.g.v. die handhawing van volksidentiteit te beskryf kan die term "kleurvraagstuk" in 'n meer omvattende betekenis gebruik word nl. as beskrywing van die spanningsverhouding tussen spesifiek Blank en nie-Blank. In hierdie betekenis sal die terme ook in die studie gebruik word as maatstaf vir die beoordeling van die terminologie van die WRK en die GKN.

Daar is nog een saak wat in hierdie verband opgeklaar moet word omdat dit ook vir die beoordeling van die hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN baie relevant en aktueel is. Dit is die bepaling van die belangrikste oorsake en vergestaltungen van kleurspanning in die kontemporêre wêreld. Om 'n antwoord te gee op 'n vraag vereis immers primêr dat die vraag korrek gelees word! Om dus te bepaal of die WRK en GKN die vraag reg lees, moet daar dus eers 'n relevante diepere analise van die kleurvraagstuk gemaak word.

1.3 Analise

Uit die bespreking van die historiese wendinge t.o.v. die kleurvraagstuk het dit duidelik geblyk dat daar in die geskiedenis dikwels gepoog is om die vraagstuk tot 'n bepaalde grondnoemer te herlei. So is dit bv. eers gesien as 'n biologiese vraagstuk, daarna as 'n psigologiese vraagstuk totdat Benedict dit na die oorlog beskryf het as 'n "politieke" vraagstuk. Daar is vir elkeen van hierdie verskillende beklemtoninge 'n saak voor uitgemaak, maar tog het dit duidelik geblyk, juis uit die verskillende beklemtoninge, dat die vraagstuk nie tot een grondnoemer herlei kan word nie. Dit moet eerder s6 gesien word dat al hierdie faktore, en nog ander, deur die jare in die ontstaan en voortbestaan van kleurspanning 'n rol gespeel het. Dit is nodig om op die belangrikste faktore, in die verband te wys en vir die doel word vier faktore uitgesonder. Dit is die sosio-politieke, kulturele, juridiese en godsdienstige faktore.

1.3.1 Die sosio-politieke faktor

Die eerste faktor waarop gewys kan word, is die sosio-politieke faktor. Die kleurvraagstuk het juis begin groei met die kolonisasie van die buite-Europese wêreld. In hierdie proses het Blank en nie-Blank in toenemende mate met mekaar in kontak gekom. Hierdie kontak het egter in 'n bepaalde milieu geskied. Die Blanke het gekom as die "ontwikkelde" met uitsluitlik ekonomiese motiewe en het homself as meerderwaardig teenoor die inboorlinge beskou. Die nie-Blanke het

egter die getaloorwig gehad wat aan hom 'n beding=
ingsmag gegee het. Al mag wat die Blanke koloniste
hierteen gehad het, was om te antwoord met politieke
strukture waarin sy bevoorregte ekonomiese posisie
beskerm is. As gevolg van die feit dat die Blankes
die politieke mag besit het en die ekonomie beheer
het, het daar feitlik in al die kolonies 'n Blanke
besittersklas en 'n nie-Blanke proletariaat ontstaan.
Die kleurvraagstuk het dus ontwikkel in 'n klasse=
vraagstuk wat deur bepaalde politieke praktyke be=
skerm is. In Suid-Afrika word hierdie verskynsel¹⁾
baie duidelik deur Watts (1971, p. 43 - 49) ontleed.

Die sosio-politieke en ekonomiese beperking van die
nie-Blanke volke het verreikende gevolge gehad. Dit
het gelei tot radikale verset.²⁾ Potgieter (1974,
p. 346) sê tereg dat dit gelei het tot die koppeling

-
1. 'n Skerp en duidelike analise hieroor word ook
gedoen in ander Spro-cas publikasies. Wat be=
sondere vermelding verdien is die artikel:
"Apartheid Society: The Social structures"
(Spro-cas, 1973, p. 16 - 38). Soos reeds vroeër
vermeld is, word in hierdie publikasies die hele
kleurvraagstuk egter oor die boeg van 'n sosio=
politieke en ekonomiese vraagstuk gegooi. Hoe=
wel dit duidelik uiteengesit word, gee dit tog
die indruk van eensydigheid.
 2. 'n Baie duidelike en insiggewende analise van
die ontstaan van hierdie verset, veral na die
Tweede Wêreldoorlog is in 1959 reeds gegee deur
die teenswoordige Rhodesiese swart leier
Ndabaningi Sithole (vgl. Sithole, 1959, p. 19
e.v.). Hy sê o.a. (p. 74): "The twentieth=
century African nationalism is indeed the child
of European colonialism."

van die kleurvraagstuk aan, wat hy noem, die revolusionêre sosialisme waarin die klassieke klassestryd=teorie van Marx aangepas word om ook die kleurstryd in te sluit. Die teenstelling kapitalisme en proletariaat word dan geprojekteer op Blank en nie-Blank (p. 349). Die vernaamste gevolg hiervan is dat die lande van die Derde Wêreld, dit is die voormalige kolonies, 'n duidelike affiniteit vertoon met die Marxisme en 'n antipatie het teen die Europese en Amerikaanse kapitalisme. Hierdie verset word veral gesien in die internasionale organisasies soos die VVO en die OAE wat deur die nie-blanke lande gebruik word om hulle eie doelstellinge te verwesentlik (Potgieter, 1974, p. 350). Die politieke anneksasie van die kolonies deur die witman en die verset van die gekleurde daarteen en teen die sosio-ekonomiese strukture wat dit meegebring het, is inderdaad 'n baie sterk en diepliggende faktor ten grondslag aan die teenswoordige kleurvraagstuk. 'n Ander ewe belangrike faktor is, wat genoem kan word die kulturele faktor.

1.3.2 Die kulturele faktor

Publikasies uit Europa en die VSA maak oor die algemeen te min van hierdie kulturele faktor. Daarom kan die Suid-Afrikaanse publikasies, soos wel ook die geval is, hier 'n goeie bydrae lewer. Die oorsprong van hierdie faktor moet ook na die kolonisasieproses van die huidige Derde Wêreld, oor die afgelope drie eeue teruggevoer word. Die kolonisasieproses het groot kulturele botsings tot gevolg gehad. Die

diepste oorsaak lê daarin dat die inboorlingkulture deur die Blanke beskou is as primitief en sonder enige voordeel. Potgieter (1974, p. 347) sê op goeie grond dat hierdie Blanke meerderwaardigheid een van die grondslae was van Europese kolonialisme en imperialisme. Om die nie-Blanke in te skakel by die Westerse sosio-politieke sisteem en die industriële maatskaplike strukture, moet hy van sy stamtradisies, lewenswyse en godsdiens losgemaak word. Hy is ingeskakel by 'n sisteem waarvoor hy geen aanvoeling gehad het nie. Hy moes onder Blanke beheer en op "Blankepatroon" ingehok word in kantore en fabriek ten spyte van die feit dat hy "ruimtemens" en "vlaktemens" is. Hy moes hom klee met Westerse klere wat ontwerp is vir die Europese klimaat, terwyl hy die "natuurmens" van die tropiese wêreld is. Hy moes in die skole Westerse etiese kodes leer, wat hom in sy wese teen die bors gestuit het. In die kerke moes hy dogmas leer wat in Europa uit 'n lang kerklike tradisie gebore is en waarvan hy niks verstaan het nie. Kortom, die nie-Blanke het te staan gekom onder 'n stelsel van Blanke paternalisme wat vandag nog sy effek in die Derde Wêreld het (Sprocas, 1972 b, p. 45 - 48).

Die kulturele paternalisme waarmee Europa die kolonies benader het, het twee ingrypende gevolge gehad. Eerstens het dit gelei tot ontstamming en dekultrasie. Die nie-Blanke het 'n heimatlose swerwer geword, 'n identiteitslose figuur wat deur 'n verskeidenheid kultuurpatrone toegeplak is; 'n trotslose knek wat in die wit vel 'n baas gesien het. Hy het sy "African personality" verloor. (Vgl. in hierdie

verband: Manganyi, 1973, p. 36 - 41). Die ander gevolg was dat hierdie ontstamming en dekultrasie gelei het tot diepe verset teen alles wat "Blank" is - blanke onderwys, blanke leefwyse en selfs die "blanke" kerk en godsdiens (Setiloane, 1971, p. 28 - 30). Hierdie verset was soms so intens dat met die vrywording van baie kolonies die sg. blanke rassisme deur swart rassisme vervang is (Potgieter, 1974, p. 348). Hierdie verset kan tans duidelik gesien word in bewegings soos die Black Power, Swart Teologie en die aggressiewe en soms gelade "black is beautiful"-kultus asook die opkoms van die sg. Black Consciousness. (Vgl. by lg. Kotze, 1974, p. 44 e.v.). Die kleurvraagstuk bestaan dus grootliks uit 'n botsing tussen kulture en 'n wedersydse stryd om die handhawing van kulturele identiteit. 'n Derde faktor is, wat omskryf kan word as die "juridiese faktor".

1.3.3 Die juridiese faktor

Hierdie faktor kan ook logies geplaas word onder die sosio-politieke faktor, maar vanweë die belang hiervan word dit as 'n afsonderlike belangrike faktor in die kleurvraagstuk bespreek. In werke wat handel oor die kleurvraagstuk word egter hieraan nie veel aandag gegee nie. Onder "juridiese faktor" word verstaan die algehele teenstelling tussen die blanke regstelsel wat oor eeue ontwikkel het en die stamstelsels van die nie-blanke volke. Die "reg" van die stamstelsels is gebou op etiese kodes wat eie is aan dié volke en stamme se kulture. Dit kan geen sins versoen word met die Blanke se siening van reg

nie. Verskeie voorbeelde kan genoem word om dit te staaf: In die regsopvatting van die Blanke (d.w.s. die van die Westerse kultuur) word diefstal beskou as 'n misdryf en is dit by tye selfs met die dood gestraf. Die nie-blanke volke van Afrika beskou diefstal van 'n ryker man nie as 'n noemenswaardige misdryf nie, terwyl diefstal van 'n armer man selfs met die dood strafbaar was. Verder kan dit ook genoem word dat 'n menselewe nie in die stamstelsels van soveel belang beskou is as in die regsopvatting van die Blanke nie.

Met die kolonisasie van, spesifiek, die lande in Afrika is die nie-blanke volke dadelik gekonfronteer met heel ander opvattinge van reg en verkeerd. Sy diefstal van die ryker man (veelal die Blanke) is gestraf met opsluiting; een van die hardste strawwe vir die "vlaktemens". Die rituele praktyke van die toordokter het dadelik in botsing gekom met die Blanke se siening van "lewe". So kan daar nog voorbeelde genoem word, bv. die verskil in opvatting van materiële besit, huwelike, die posisie van die vrou, die mag van die hoofman ens. Hierdie botsing van die nie-blanke met die regstelsels wat die Blankes ingestel het, het in die verlede en tans ook in Suid-Afrika tot ernstige kleurspanning gelei. In enige analisering van die vraagstuk mag dit nie verontagsaam word nie. Myns insiens is dit 'n algemene leemte in die werke wat oor hierdie vraagstuk handel.

Die vierde belangrike faktor ten grondslag aan kleurspanning is die godsdienstige faktor.

1.3.4 Die godsdienstige faktor

Die tydperk van kolonialisme is opgevolg deur 'n dinamiese sendingywer vanuit Rooms Katolieke en Protestantse kringe. Die bekende sendinghistorikus Latourette (1953, p. 923 e.v.) gee hiervan 'n deeglike uiteensetting. In 'n betreklik kort tyd, gemeet aan die omstandighede van daardie tyd, is die Evangelie na al die kolonies uitgedra. Hierdie sending het op die inboorlingvolke 'n besondere effek gehad. Volgens Latourette (1953, p. 967 e.v.) het dit 'n effek gehad op die godsdiens, ekonomiese teorieë en praktyke, aspekte van die sosiale lewe en die algemene kultuur van die volke. Hy sê verder: "... it is clear that more of the earth's surface and a larger proportion of mankind had been touched than at any earlier time."

Hierdie sendingwerk het groot voordele aan die kolonies gebring. Benewens die verkondiging van die Evangelie kan in hierdie verband ook gewys word op barmhartigheidsdienste, soos die oprigting van inrigtings, hospitale, die bekamping van epidemiese siektes ens. Dit was ook die kerke en sendinggenootskappe wat met groot opvoedingsaksies begin het. Die christelike leer en lewe het natuurlik in stryd gekom met tradisionele inboorlingpraktyke. Daarop is reeds gewys by die bespreking van die kulturele faktor. Benewens dit was daar egter 'n ander aspek wat baie nadelige gevolge vir die Christendom self en vir die verhouding tussen Blank en nie-Blank gehad het. Dit het daarin gelê dat die sending, veral van die

Britse sendinggenootskappe, nie soseer gegaan het om die uitdra van die Evangelie nie, maar om die oordrag van die blanke Europese kultuur op die inboorling=volke. Die lig van die Evangelie was dus verpak in die Westerse kultuur.

Spoelstra (1973, p. 162 e.v.) wys hierdie tendens baie duidelik aan. Hy sê dat die sendelinge, veral die uit Brittanje, die begrippe "kerstening" en "Anglise=ring" as sinonieme beskou het. Voordat die inboorling Christen kan word, moet hy eers Westerling word. Dit het daartoe gelei dat ander kolonialistiese motiewe ook in die sendingaksies 'n rol gespeel het. Die sendelinge self het aan die kolonialisme gekleef. Dikwels was hulle maar net die voorlopers van kolonialisme, soos dit ook in die bekende woorde van die Indiër Panikkar uitgedruk word: "Eers die sendeling, dan die handelaar, daarna die soldaat" (Spoelstra, 1973, p. 151). Die sending was dan dikwels die voorloper van groter handels- en imperialistiese belange. Dit het daartoe gelei dat die inboorling=volke die Christelike Evangelie geïdentifiseer het met blanke imperialisme wat op sy beurt tot al die reeds besproke, faktore vir die ontstaan van kleurspanning aanleiding gegee het.

Die gevolg hiervan was dat die nie-Blanke in sy nasionale ontwaking en selfontdekking, wat veral na die Tweede Wêreldoorlog plaasgevind het, hom ernstig verzet het teen, soos hy dit sien, die "blanke Christendom". Hierdie verzet word teenswoordig duidelik

beliggaam in die sg. Swart Teologie.¹⁾

Bg. vier faktore moet beskou word as die belangrikste faktore in die ontstaan en eskalering van kleurspanning. Verder weerspieël dit ook die belangrikste sferes en wrywingsvlakke van die teenswoordige kleurproblematiek. Hieruit blyk dat dit eensydig en onrealisties is om die vraagstuk slegs te beskou as 'n sosio-politieke vraagstuk, soos wat dit inderdaad in die afgelope dekades gedoen is nie. Om enige van die faktore ten koste van die ander faktore te beklemtoon, lei slegs tot 'n eensydige en ongebalanseerde analise en omskrywing van die vraagstuk. Dit moet noodwendig ook die antwoord, van watter kant ookal, ingrypend beïnvloed.

1.4 Samevatting

Die gegewens wat in hierdie voorafgaande uiteensetting gegee is, dien as riglyne waarmee die WRK en GKN se analise van die kleurvraagstuk benader word. Ter wille van duidelikheid en logiese toepassing kan hierdie riglyne in die volgende twee punte saamgetrek word:

1. Die terme "kleurvraagstuk" as omskrywing van die verhoudingskrisis tussen Blank en nie-Blank, wat in toenemende mate in die afgelope eeu ontwikkel

1. Vgl. in hierdie verband veral die insiggewende studies Cone, 1975; Moore, 1975 en Setiloane, 1971.

het, is die duidelikste term wat in hierdie verband gebruik kan word. Die terme "rassevraagstuk" en "rassisme" is, vanweë erflike belasting verwarrend en dit lei tot kommunikasieprobleme t.o.v. die vraagstuk. Die term "volkerevraagstuk" wat veral in Suid-Afrika bekend is, is ook nie geheel en al toereikend nie, omdat dit slegs 'n aspek van die kleurproblematiek, nl. die verhoudingskrisis tussen volke beskryf.

2. In die ontstaan, eskalering en teenswoordige vergestaltung van die kleurvraagstuk speel veral vier bepalende faktore 'n belangrike rol. Dit is nl. die sosio-politieke faktor, die kulturele faktor, die juridiese faktor en die godsdiens-tige faktor. Enige analisering van die kleurvraagstuk moet myns insiens o.a. met hierdie faktore rekening hou.

In die lig van hierdie twee riglyne sal die analise van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN ontleed en krities beoordeel word. Ten einde egter verdere prinsipiële kriteria m.b.t. die kerk en sy roeping t.o.v. die maatskappy neer te lê, word in die volgende deel eers 'n prinsipiële uiteensetting gegee van die aspekte van die kerk en sy roeping, wat vir hierdie studie relevant is.

2. DIE KERK

Die aspekte van die kerk wat vir hierdie studie relevant is, kan in die volgende twee punte saamgevat word:

1. Die struktuur van die kerk met besondere verwysing na die eenheid van die kerk; die rol van volkereverskeidenheid, kulturele differensiasies. in die struktuur van die kerk en die verhouding kerk en samelewing.
2. Die funksie van die kerk met besondere verwysing na die onderskeiding van die funksie van die geïnstitueerde kerk en die roeping van die gelowiges in die samelewing.

Die Gereformeerde Teologie het reeds 'n rykdom van literatuur oor die kerk die lig laat sien. Dit lê egter buite die veld van ondersoek van hierdie studie om al die verskillende nuanseringe te ontleed en krities te beoordeel. Daarom word daar in die volgende uiteensetting slegs gehou by die relevante sake en dus ook die literatuur wat daaroor handel.

Dit is egter opvallend dat daar in die Gereformeerde literatuur oor die kerk, veral in Suid-Afrika, in die afgelope twee dekades die neiging is om die kerk

vanuit die perspektief van die koninkryk van God te benader.¹⁾ Hierdie ontwikkeling kan beskou word as 'n reformatoriese ontwikkeling want Ridderbos (1950, p. 296) wys tereg daarop dat die nuwere ondersoek van die evangelies in die Bybel duidelik getoon het dat daar, spesifiek in die prediking van Jesus, 'n organiese band is tussen die kerk (*ekklesia*) en die Koninkryk (*basileia*).

In hierdie analise van bogenoemde aspekte van die kerk wat vir hierdie studie relevant is, word by die nuwere ontwikkeling aangesluit. Daar word dan eers aandag gegee aan aspekte van die Koninkryk vir sover dit vir hierdie analise van toepassing is en daarna word die kerk en die roeping van die kerk in die perspektief van die Koninkryk behandel. Vervolgens word dan aandag gegee aan die koninkryk van God.

2.1 Die koninkryk van God

Daar word tans tereg in die Gereformeerde Teologie veel klem gelê op die koninkryk van God.²⁾ Bright (1953, p. 7) wys daarop dat dit beskou moet word as

-
1. In hierdie verband kan bv. gewys word op die redelik resente werke van Bright (1953) en Zorn (1962), en in Suid-Afrika op die werke van Duvenage (1969) en Bosch (1977). In Lutherse kringe het daar ook in hierdie verband die, reeds bekende, werk van Lindijer (1962) verskyn.
 2. In hierdie verband het daar reeds verskeie belangrike en invloedryke eksegetiese, openbaringshistoriese en dogmatiese werke verskyn. Wat besondere vermelding verdien, is die werke van

'n kerntema van die Skrif.¹⁾ Daar is ook reeds verskeie pogings aangewend om die hele saak eenvoudig te omskryf.

Ridderbos (1950, p. 307) sê bv. dat die Koninkryk 'n alomvattende gesigspunt verteenwoordig, dit beteken die voleinding van die ganse geskiedenis, bring genade en gereg, het kosmiese afmetings en vervul tyd en ewigheid. Op 'n ander plek in dieselfde boek (p. 41 - 43) sê hy dat die begrip "heerskappy" die wessentlike betekenis van die Koninkryk is en dat die ruimtelike betekenis sekondêr is. Lindijer (1962, p. 1) sê dat dit die handeling en heerskappy van God as Koning, die nuwe situasie as Hy sy koninklike heerskappy deurvoer en die gebied wat geheel onder sy heerskappy sal staan, behels. Vir Postma (1969, p. 59) is daar in die uitdrukking koninkryk van God drie begrippe opgesluit nl. die uitoefening van heerskappy (koningskap); die plek waar die heerskappy

Ridderbos (1950); Bright (1953) en Van der Walt (1962). In Suid-Afrika kan ook die werke van Van Wyk de Vries (s.j.) en Du Toit e.a. (1969) vermeld word.

1. Van der Walt (1973, p. 9) sê dat die Gereformeerde Teologie vroeër merendeels klem gelê het op die Verbond as die sentrale gedagtelyn van die Skrif. Dit is egter nie juis om te praat van Koninkryk of Verbond nie. Dit is sake wat mekaar nie prinsipieel uitsluit nie, maar insluit. Van Rooy (1976, p. 6) sê tereg dat dit nie 'n teenstelling is nie, maar aspekte van dieselfde saak. Hy sê "omdat God die groot Verbondsluiter is, is die Verbond 'n Koninkryksverbond en die Koninkryk 'n Verbondskoninkryk."

uitgeoefen word (gebied) en die gemeenskap van dié wat geregeer word.

Uit hierdie drie omskrywinge van die koninkryk van God is dit duidelik dat die saak nie gemaklik onder een noemer gebring of in 'n bepaalde skema ingedruk kan word nie. Van der Walt (1962, p. 32) waarsku dan ook sterk teen enige vereensydiging of sisteem dwang wanneer dit kom by die omskrywing van die Koninkryk. Sy eie omskrywing, wat hy bou op goeie eksegetiese en openbaringshistoriese gronde is daarom, myns insiens, die mees gebalanseerde van al bg. definisies en dit kan gebruik word as die grondslag vir die verdere beredenering in hierdie uiteensetting. Dit lui (p. 32): "Die Koninkryk is iets wat kom (Matt. 6:10 par. Luk. 11:2 ens.), en wel tot mense (Matt. 12:28 par.) - maar dis ook iets waartoe mense kom en ingaan (Matt. 5:20; 7:21; 18:3; Mark. 9:47 ens.) en terselfdertyd ook 'n plek of 'n 'sfeer' (Matt. 5:19; Matt. 8:11. Luk. 13:28 ens.)." Hy sê egter ook dat die gedagte van die heilryke soewereïteit van God eerstens as daad, tweedens as terrein en derdens, wat in die almagsuitoefening gebeur, grondliggend is (p. 33). Hierdie omskrywing word ook met instemming deur die Nuwe Testamentikus Floor (1974, p. 1) aangehaal.

Dit is nie vir die doeleindes van hierdie studie nodig om op al bg. aspekte van die Koninkryk in te gaan nie. Die aspekte wat nie direk van toepassing is in hierdie uiteensetting nie, maar wat tog as agtergrondskennis nodig is om die verdere betoog te

volg en wat reeds in die genoemde werke oor die Koninkryk duidelik uiteengesit is, word hier slegs by wyse van stellings genoem. Aspekte wat meer direk van toepassing is op die verdere betoog, word meer indringend bespreek. Ter wille van duidelikeheid vir die verdere betoog, kan die volgende stellings gemaak word.

1. Die Koninkryk is 'n baie sentrale Bybelse motief. Hoewel die term in die O.T. nie gevind word nie, kom die saak baie duidelik voor (Du Toit, 1969, p. 11 - 13) en (Vriezen, 1966, p. 144 - 150). In die N.T. kom die saak onder 'n verskeidenheid begrippe¹⁾, baie duidelik voor en is dit inderdaad 'n grondlyn van die N.T. (Van der Walt, 1973, p. 9).

2. Die Koninkryk is 'n teenswoordige en 'n toekomstige realiteit. Dit is reeds hier, maar het nog nie ten volle gekom nie. In Christus is die weer gevestig, maar met sy wederkoms bring Hy dit tot voltooiing (Van Wyk de Vries, s.j., Ridderbos, 1950, p. 102 e.v.; Van der Walt, 1962, p. 34 en Bosch, 1977, p. 9).

1. In die N.T. is daar verskeie begrippe wat gebruik word. Matt. gebruik hoofsaaklik die begrip koninkryk van die hemele terwyl die begrippe koninkryk van God en van Christus, koninkryk van die Vader ens. ook verder aangetref word. Van der Walt (1962, p. 32 verw. 1) en Schmidt (1969, p. 582) wys egter duidelik aan dat daar geen wesensverskil met die verskillende begrippe uitgedruk word nie. Dit het almal dieselfde betekenis.

Aspekte wat, vir latere implimentering daarvan, meer indringende aandag verg, is die hele kwessie van die koningskap van Christus en die reikwydte daarvan as= ook die verband van die Koninkryk tot die mens en andersom. 'n Breedvoeriger bespreking hiervan is nodig omdat dit implikasies het vir die omskrywing van die struktuur van die kerk en die verhouding van die kerk tot die samelewing en die roeping van die geïnstitueerde kerk in die samelewing.

2.1.1 Koningskap

Hoewel die begrip koninkryk van God nie in die Ou Testament aangetref word nie, kom die saak tog sterk daarin na vore. Daar word in die Ou Testament baie klem gelê op die regering of heerskappy van God. Dit gaan om die regering van God oor sy volk en die oorwinning deur daardie volk aan die einde van die geskiedenis (Du Toit, 1969, p. 12). Dat die saak 'n belangrike Ou Testamentiese konsep is, blyk daar= uit dat Jesus dit self nooit kwalifiseer wanneer Hy dit gebruik nie. Hy werk dus met 'n saak wat reeds bekend moes gewees het (Van der Walt, 1962, p. 33).

In die Nuwe Testament word die woord *basileia* (konink= ryk) dikwels aangetref. In sy verklaring van die begrip sê Schmidt (1969, p. 579) dat dit eerstens wys op die wese of natuur van die koning. Daar word dus in beide die Ou Testament en die Nuwe Testament, in die uiteensetting van die saak van die koninkryk van God baie klem gelê op die koning en op sy heer= skappy.

Om 'n duidelike beeld te gee van die aard, gestalte en reikwydte van die koningskap, moet die saak myns insiens vanuit 'n openbaringshistoriese oogpunt benader word. In hierdie opsig het Postma (1969, p. 59 e.v.) reeds 'n bruikbare bydrae gelewer. Postma sê tereg dat daar in die Bybel onderskei moet word tussen tweeërlei tipes koningskap. Dit is die koningskap van God drie-enig soos dit o.a. uitgedruk word in Ps. 93:1 en I Tim. 1:17 ens. en die koningskap van Christus soos dit o.a. uitgedruk word in Jes. 9:5; Matt. 2:2 en Luk. 1:33. Uit die gegewens van Ef.5:5 sê hy dat daar wel 'n innige verband is, maar tog ook 'n onderskeid. Hierdie onderskeid bring hy dan aan die lig met 'n openbaringshistoriese ondersoek.

In verband met die koningskap van God drie-enig sê Postma (1969, p. 61-65) dat God drie-enig die eintlike Koning is op grond van die skepping van hemel en aarde. Sy koningskap behels dan die onderhouding en regering van alle dinge. Met die skepping van alle dinge word die mens dan deur God aangestel as onder-koning (Gen. 1:26). Die mens moet alles beheers. God wil sy koningskap regstreeks uitoefen deur middel van die mens. Hiervoor beroep Postma hom op Ps. 8:7.

Met die sondeval is hierdie koningskap van God egter versteur, hoewel nie opgehef nie. Die mens het teen God in opstand gekom - hy wou self koning word om onafhanklik van God te regeer. Hy wou nie meer die wêreld tot eer van God regeer nie, maar vir eie belang. Hy het sy koningsmag teen God misbruik.

God wil egter dat die mens tot erkenning van sy koningskap gebring word. Dit word dan ook in Ex. 19:6 beloof. Vir hierdie doel stuur Hy Christus. Christus kom dan as die tweede Adam om die koningsheerskappy van God weer deur te voer en om die koningsamp van die mens weer te vervul. Sy koningskap kom dan na vore in sy lewe, lyde en verhoor en dit bloei volkome in die opstanding en hemelvaart (p. 69).

Met die oorwinning van Christus word alles dan ook onder sy voete gestel. Hy ontvang alle mag in hemel en op aarde (Matt. 28:18).¹⁾ Met sy koningskap bring Christus dan ook die volle koningsheerlikheid van God na vore. Dit doen hy deur die mens vry te maak van Satan²⁾ en om hom sodoende weer as onderkoning te herstel. As tweede Adam vorm Hy 'n nuwe mensheid wat organies aan Hom verbind is en wat eenmaal as konings onder God oor die nuwe aarde sal regeer (Openb. 22:5).

-
1. In hierdie verband kan ook verwys word na die uiteensetting oor die koningskap van Christus van Duvenage (1964, p. 457 e.v.) en die studie van Potgieter (1965, p. 87). Potgieter stel dit so: "Sy *basileia* strek hom uit oor die hele skepping om alle volke te omvat, dit gaan uit oor die maatskaplike, burgerlike, kerklike en gesinslewe, oor wetenskap en kultuur - geen enkele terrein van die lewe kan daarvan uitge-sluit word nie".
 2. Van der Walt (1962, p. 37) sê dat die heerskappy van God juis blyk uit die feit dat Jesus deur die Gees van God duiwels uitdryf en so toon dat God ook oor die belasteraars van Jesus regeer.

Die Bybelse gegewens oor die koningskap soos dit duidelik uitgewerk is deur Postma en waarmee ingestem word, het verskeie implikasies. Die belangrikste daarvan is dat die heerskappy van Christus uitkring oor die ganse skepping. Dit sluit in kerk en kosmos, wetenskap en kultuur, tegniek, wetenskap en politiek.¹⁾ Die mens en sy wêreld moet hiervoor buig en dit is die taak van die gelowige om mens en wêreld te bring tot onderwerping en gelowige erkenning van die koningsmag van Jesus Christus. Waar hierdie heerskappy erken word en waar die mens homself daaraan onderwerp, daar kom geregtigheid, vrede en blydskap (Rom. 14:17). (Vgl. ook Schmidt, 1969, p. 583). Hieruit word dit dan ook duidelik dat daar 'n besondere verband is tussen die Koninkryk en die mens in die sin dat die mens nie net daarin 'n plek het nie, maar ook 'n funksie. Hierby word in die volgende gedeelte stilgestaan.

2.1.2 Die mens

Soos reeds gesê, is die koninkryk van God iets waaraan die mens deel kan kry. Van der Walt (1962, p. 33) stel hier ook die veelsydigheid so duidelik waar hy sê: "Die Koninkryk kom naby mense (Matt.3:2, Mark. 1:15 par., Matt. 4:17 ens.), maar mense kom ook

-
1. Oor die aksieradius van die Koninkryk sê Floor (1974, p. 6) dat dit 'n "kosmiese" dimensie het. Onder "kosmies" verstaan hy alles - almal en altyd. Die heerskappy van Christus strek hom uit oor alles en almal en dit duur vir altyd.

naby die Koninkryk (Mark. 12:30). Dit is van God, van Jesus maar ook van bepaalde mense (Matt. 5:3 par. ens.): dit moet deur mense gesoek word (Matt. 6:33 par.), word deur hulle verwag (Mark. 5:31 par.), moet ontvang word (Matt. 18:3), word nagelaat (Matt. 25:34), word aan mense gegee (Luk. 12:32) en van mense weggenaam (Matt. 21:43), aan en deur ander mense verkondig (Mark. 1:14, Luk. 4:43 ens.), vir en deur hulle gesluit (Matt. 16:19; 18:17 ens.), word vir en oor mense opgerig (Hand. 1:6)..." Dit gee 'n duidelike beeld van die verband van die Koninkryk tot die mens maar ook van die feit dat dit in die Koninkryk nie net gaan om mense nie.

Oor die "hoe" van deelgenootskap aan die Koninkryk gee die Bybel ook verskillende uitsprake. Dit behoort aan hulle wat arm is van gees (Matt. 5:13), die kinders (Matt. 19:14), aan hulle wat die "dinge van hierdie wêreld" aflê (I Kor. 6:10), wat die wil van die Vader doen (Matt. 7:21), wat volhard tot die einde toe (Matt. 24:13). Aan die grond van al hierdie uitsprake moet egter die uitspraak van Jesus aan Nikodemus in Joh. 3:3 gestel word. Alleen die wat wêër gebore word, sal die koninkryk van God sien. Samevattend kan in hierdie verband gesê word dat die Koninkryk behoort aan almal wat Jesus Christus as die enigste Koning in die geloof omhels en hulle hele lewe onder sy heerskappy en in sy diens stel. Hulle deel in die voorregte van genade, vergewing van sonde, ewige lewe en vrede met God.

Die mens wat toetree tot die Koninkryk word egter nie

'n passiewe deelgenoot nie, maar hy raak direk betrokke by die koms van die Koninkryk. Hy word die *sunergos* (medewerker) vir die Koninkryk (Kol. 4:11). Hy moet ook voortdurend God se regering oor alles soek.

Die beste Bybelse begrip wat gebruik kan word om die mense wat deel is van die Koninkryk te beskryf, is die begrip "volk van God". Ridderbos (1950, p. 305) sê op goeie grond dat die openbaring van die Koninkryk hom rig op die formasie van 'n volk wat die "heilshistoriese" plek van Israel inneem. Dit is egter nie 'n volk in "toekomstig eskatalogiese" sin nie, maar in "toekomstig historiese" sin. Dit gaan om 'n volk wat "die vrugte van die Koninkryk voortbring" en wat hulle reeds nou as nuwe volk van God openbaar. Die term "volk van God" is dus 'n suiwer "Koninkryksbegrip" (Spoelstra, 1970, p. 47).

Hierdie volk van God is in openbaringshistoriese sin ook die *ekklesia* - die kerk. Ridderbos (1950, p. 306) sê: "Zo is de *ekklesia* de gemeenschap dergenen, die als het ware Godsvolk de gaven van het Koninkrijk der hemelen ontvangen, thans bij de verschijsning van de Messias reeds in voorlopige zin, eenmaal bij de paroesie van de Zoon des mensen in volkomenheid." Die *ekklesia* is dus die volk van God, die burgers van sy koninkryk - hulle wat buig onder die heerskappy van Christus en wat poog om alle terreine van die lewe daaraan te onderwerp. Dit word in die volgende deel duideliker aangetoon. Teen hierdie breë agtergrond kan daar nou 'n meer

indringende analise gemaak word van die kerk en sy roeping in die wêreld.

2.2 Die kerk

2.2.1 Die tweërlei betekenis van *ekklesia*

Volgens Snyman (1977, p. 35) kom die woord *ekklesia* in die N.T. 112 keer voor. Dit word drie keer gebruik in die gewone Griekse betekenis nl. as volksvergadering (Hand. 19:32, 39 en 40). Dit word twee keer gebruik as aanduiding van die Ou Testamentiese Israel (Hand. 7:38 en Hebr. 2:12). Die ander 107 keer word dit gebruik as aanduiding van die gelowiges. Ook hier is daar egter verskillende nuanseeringe: Dit word 91 keer gebruik as aanduiding van die samekoms of organisasie van gelowiges op 'n bepaalde plek en 16 keer as aanduiding van die gelowiges oor die algemeen. Snyman onderskei hier tussen plaaslike kerk en universele kerk. Sy konklusie is dat die woord *ekklesia* in die N.T. dui op die gemeenskap van gelowiges soos dit verenig en georganiseerd is in 'n plaaslike gemeente en soos dit verspreid is oor die ganse aarde. Die *ekklesia* is dan al die gelowiges saam, maar ook die gelowiges in hulle samekoms (Snyman, 1977, p. 25). Schmidt (1968, p. 505), Pop (1964, p. 336), Lindijer (1962, p. 54) en De Graaff (1968, p. 59)¹⁾ kom in hulle

1. De Graaff sê egter dat onder die *ekklesia* as samekoms nie verstaan moet word 'n vaste organisasie soos ons dit vandag ken nie, maar eerder

onderskeie analises van die begrip *ekklesia* tot dieselfde konklusie.

Op grond van hierdie analise kan daar dus gesê word dat die kerk enersyds dui op die volk van God in sy totaliteit maar andersyds ook op die kerk as vaste organisasie. In die Gereformeerde ekklesiologie is daar reeds verskeie keer gepoog om hiervoor 'n aanvaarbare terminologiese onderskeiding te vind.¹⁾ Om moontlike verwarring te voorkom word in hierdie uiteensetting sover moontlik aangesluit by bekende terminologie. Vir die *ekklesia* in sy ruimer betekenis, word volstaan met die terme: volk van God. Vir die kerk as vaste organisasie en soos dit in die geskiedenis as kenbare samelewingsverband funksioneer, word die term geïnstitueerde kerk gebruik. Voordat daat

die gemeenskap van gelowiges wat grootliks gesentreer was rondom "worship services and the mutual love and care for one another" (p. 61). Olthuis (1972, p. 3 en 10) huldig dieselfde standpunt. Snyman verskil van hierdie soort eksegeese (hoewel hy dit nie spesifiek rig teen die eksegeese van De Graaff en Olthuis nie). Hy sê op grond van o.a. I Kor. 14:23 tereg dat die *ekklesia* in die N.T. nie met mense was wat saamgekom het nie, maar dat dit 'n organisasie was wat bestaan het. I Kor. 15:9 wys bv. daarop dat Paulus die organisasie vervolg het. Hy het die dissipels in hulle huise vervolg. Hy wou dus die organisasie vernietig, nie net die kultus nie.

1. Daar sal in die volgende afdeling op sommige van hierdie onderskeidings dieper ingegaan word. Vir 'n beoordeling hiervan kan egter veral gelet word op die werk van Buys (1970, p. 83 e.v.).

egter verder stilgestaan word by die geïnstitueerde kerk moet daar eers aandag gegee word aan die verhouding tussen die eenheid van die volk van God en die natuurlike volkereverskeidenheid. Dit is vir die latere beoordeling van die WRK en GKN noodsaaklik.

2.2.2 Eenheid en verskeidenheid

Die Gereformeerde teologie het aan hierdie saak nog nie op 'n breë vlak aandag gegee nie. Daar is in die verlede veel klem gelê op die eenheid en katolesiteit van die kerk wat alle ander grense oorkoepel. Daar is egter in Suid-Afrika hoofsaaklik as gevolg van die Suid-Afrikaanse volkereproblematiek, in die afgelope dekades, ook aandag gegee aan die verband tussen die eenheid en die volkereverskeidenheid.¹⁾ Vanuit die Gereformeerde- en N.G.-Kerke in Suid-Afrika is hierdie belangstelling ook in die Gereformeerde Ekumeniese Sinode (GES) ingedra. Daarop sal in hoofstuk 4 meer in besonder gewys word.

Om die verhouding tussen die eenheid en die verskeidenheid duidelik uit te stippel moet die saak ook openbaringshistories benader word. In hierdie opsig

-
1. In hierdie verband kan veral gewys word op die werk van die Nuwe Testamentikus Snyman wat oor 'n lang tydperk met hierdie vraagstuk besig gebly het (vgl. Snyman, 1977). Die studie is aanvul deur J.H. Coetzee, J.C. Coetzee (1965), Du Plessis (1963) en ook die blad *Woord en Daad* van die Afrikaanse Calvinistiese Beweging. Hierop is ook in die eerste hoofstuk gewys.

het Du Plessis (1963), wat die Ou Testament aanbetref en Snyman (1977) en Coetzee (1965) wat die Nuwe Testament aanbetref reeds deeglike bydraes gelewer. In die volgende bespreking word dan ook hoofsaaklik daarby aangesluit.

Die eenheid van die mensheid is 'n skeppingseenheid, God het die mensdom as 'n eenheid geskape en aan hom die kultuuroopdrag gegee (Gen. 1:28). Hierdie opdrag is na die sondvloed herhaal (Gen. 9:1). In die uitvoering van hierdie opdrag het die mens oor die aarde versprei (Gen. 10:5) as 'n familie van volke met 'n gemeenskaplike oorsprong, met gelyke wette vir die ontstaan en ontwikkeling en met dieselfde doel (vgl. in hierdie verband Frey, 1950, p. 152).

Vanweë sy sondige ongehoorsaamheid het die mens egter teen die divergering in opstand gekom. Hy wou steeds nie onder God se regering staan nie, maar wou self regeer. In Gen. 11 word beskryf hoe hierdie magslus by die mens bestaan het. Hulle wou vir hulleself 'n naam maak (Gen. 11:4). Dit wou hulle doen deur te strewe na eenheid, na massavorming, na sentralisasie; na imperialisme (dus algehele heerskappy) na mag en verlossing deur eie krag (Frey, 1950, p. 153). Die mens wou sy eenheid verabsoluteer as 'n monsterring van mag téén God. Die antwoord wat God hierop gegee het, is verstrooiing en verskeuring van die mensdom oor die hele aarde (Gen. 11:8). Die tale word verwar en die eenheid word versteur. So word Babel die simbool van die verskeuring van die eenheid van die

mensdom en die verstrooiing van die mensdom oor die hele aarde.

Na die Babelgebeure volg egter die roeping van Abram (Gen. 12). Hierdie roeping is eintlik God se genadeantwoord op die verdeelde wêreldsituasie. Hiermee wil God die eenheid herstel in die huishouding van die genade (Snyman, 1969, p. 30). By Babel wou die mensheid self 'n naam maak, vir Abram beloof God 'n naam (Gen. 12:2). So word die geskiedenis van Israel as die nasaat van Abram dan 'n heenwysing na die nuwe verenigde mensheid as die volk van God. Die eenheid van hierdie volk is die antwoord van God op die verskeuring van die mensheid.

Hierdie volk van God moet dan die kultuuropdrag as sy koninkryksroeping ten uitvoer bring. Daarin misluk hy telkens. Israel se geskiedenis is 'n geskiedenis van val en herstel deur God. Hierdie val en herstel veroorsaak verskillende stadia in die Ou Testamentiese openbaringsgeskiedenis. Du Plessis (1963, p. 49) tipeer dit treffend as progressiewe reduksie. Na elke val van die volk herstel God weer die verbond in die koninkryksroeping, maar dan met 'n kleiner deel, 'n heilige res (Bright, 1952, p. 71 e.v.). So word die volk van God voortdurend gereduseer. 'n Oorblyfsel word egter telkens behou (Jes. 10:21,22; 11:11; Rom. 11:10).

Ook die oorblyfsel misluk, sodat net die Knecht van die Here oorbly (Jes. 42). Dit is Jesus Christus, die tweede Adam (Rom. 5:12-21) wat moet vervul waarin die

eerste Adam en sy nasate misluk het. Hy moet die wet vervul, die Satan oorwin en so die heerskappy van God weer deurvoer. In Jesus Christus vind die geskiedenis van die volk van God en die mensheid 'n dieptepunt. Met kruis en opstanding hervestig Hy weer die Koninkryk. So word Hy Hoof van 'n nuwe mensheid. Sy verdienste kring uit na Israel en van Israel na die volke. Hiermee begin daar 'n nuwe stadium in die volk van God, wat Du Plessis (1963, p. 163) tipeer as die fase van progressiewe uitbreiding.

Deur die gelowige omhelsing van die verdienste van Christus, kan die volke toetree tot die volk van God. Die vraag is egter: Geskied hierdie toetrede met behoud of met aflegging van die kulturele identiteit van elke volk? Verkuy1 (1972, p. 51 e.v.) sê dat Christus die skeiding tussen volke opgehef het. Uit die verskillende volke skep Christus 'n nuwe eenheid wat die primêre eienskap van die volk van God word. In hierdie verband het Coetzee (1965) 'n besondere insiggewende openbaringshistoriese studie gedoen wat in hierdie problematiek 'n belangrike bydrae lewer.

Coetzee (1965, p. 83 e.v.) sê dat die prediking van Johannes die Doper en Jesus uitsluitlik tot Israel beperk was. Met Hand. 10 begin daar egter 'n nuwe fase, wanneer die prediking pertinent uitgaan na die heidennasies (p. 132, 139). In Hand. 15:14 word die woord *laos*, wat vroeër uitsluitlik betrekking gehad het op die histories-etniese Israel gebruik om ook die gelowiges uit die heidennasies aan te dui

(p. 140). Hier word dan vir die eerste keer aangedui dat gelowiges uit die heidennasies ook Godsvolk kan wees.

Oor die wyse waarop die volkere tot die Godsvolk toetree sê Coetzee (1965, p. 313) dat die volke nie deel daaraan kry as individue nie, maar werklik as volke. God het in elke volk sy uitverkorenes wat dan die betrokke volk in die volk van God verteenwoordig. Hy kom tot hierdie besluit na deeglike eksegetiese van hierdie betrokke tema dwarsdeur die Nuwe Testament. Tydens en in Jesus se optrede het die begrip volk 'n belangrike rol gespeel. Hier wys Coetzee (1965, p. 264 e.v.) tereg op die sendingbevel in Matt. 28:18-20 en die Profetiese Rede (bv. Mark. 13:10).¹⁾ In Handeling 1 het dit 'n rol gespeel by die program vir die vestiging van die kerk, die Pinkstergebeure, die aanvang van die kerk onder die heidennasies en op die apostelkonvent (p. 278). In die briewe van

1 In sy verklaring van Matt. 28:19 sê Calvyn (1971, p. 617) dat die uitdrukking "alle nasies" daarop wys dat Christus alle onderskeid ophef. Alle volke kan, sonder onderskeid, toetree tot die gemeenskap van die Verbond. Verder het die uitdrukking, volgens hom, ook dieselfde betekenis as die uitdrukking "eindes van die aarde". Dit wys op die totaliteit of universaliteit van die heil in Christus. In sy verklaring van die teks beroep hy hom ook op Ef. 2:14. Hy antwoord hom egter nie oor die feit dat die begrip deurgaans in die N.T. voorkom nie. Wanneer die vers in openbaringshistoriese perspektief gestel word, soos Coetzee dit wel doen, dan blyk dit dat daar meer in die begrip "alle nasies" gelees moet word.

Paulus lê die klem op die gelykheid van die heiden= nasies met die volk Israel in die sin dat deur die verbond met Abraham aan albei dieselfde seën belowe word. Die seën van die verbond kom dan ook tot volke en nie tot individue nie en die voorwerpe van die apostoliese prediking is ook volke en nie indivi= duele heidene nie. Hiervoor beroep hy hom op o.a. Rom. 11:17-24 (wel met sekere versigtigheid - p. 281), Gal. 2:1-16 en op Paulus se visie op sy sendingroeo= ping soos dit o.a. voorkom in Hand. 9:15.

Coetzee (1965, p. 292 e.v.) sê voorts dat, in teen= stelling met die nie-Pauliniese briewe die boek Open= baringe baie sterk werk met volke. Hier kan veral gewys word op Openb. 15:3 waar dit duidelik word dat Jesus Christus Koning word oor die volke. Hiermee word, volgens Coetzee, gewys op die universaliteit van die heerskappy van Christus maar dat die aard daarvan daarin geleë is dat die volke as volke be= trokke raak in die handele van God. Verder wys hy in hierdie verband ook op tekste soos Openb. 13:7; 14:6 e.v.; 20:3. Dit loop dan uiteindelik daarop uit dat die volkere as volkere, in hulle gelowiges die Nuwe Jerusalem binnetree (Open. 21:24-26). Die uitverkorenes uit elke volk dra hulle heerlikheid en eer daarin.¹⁾

-
1. Dahl (1963, p. 201) sê ook dat die uitdrukking "alle volke" dui op die universaliteit van die kerk. Dit druk die totaliteit van die heil van Christus uit. Daar moet nie 'n dieper be= tekenis aan die woordgebruik geheg word nie. Dit is ook opmerklik dat die WRK in sy siening

Op grond van sy eksegetiese ontleding en die openbaringshistoriese uitbouing daarvan kom Coetzee dan tot die gevolgtrekking dat die eenheid van die volk van God wel deeglik rekening hou met die volkereverskeidenheid in die sin dat die gelowiges uit elke volk nie sy kulturele identiteit hoef af te lê om toe te tree tot die volk van God nie. Hy sê voorts dat in die lig hiervan, die Godsvolk in die Nuwe Testament beskryf kan word as 'n "universele volkerekerk" (p. 320).

Die term "universele volkerekerk" moet met versigtigheid gebruik word vanweë die feit dat dit in die Gereformeerde ekklesiologie 'n heel nuwe begrip is. Dit kan lei tot verwarring met die begrip: "volkskerk" waarteen Duvenage (1962) en Buys (1970) tereg gewaarsku het. Tog lewer die indringende eksegeese van Coetzee 'n baie belangrike bydrae in die hele problematiek kerk en volk en is dit ook baie relevant vir hierdie studie. Hoewel hierdie 'n tipiese Suid-

van die eenheid van die kerk ook nie aan hierdie woordgebruik enige aandag gee nie. Dit sal uit die latere bespreking in hoofstuk 3 duidelik blyk. In hierdie studie word egter gekies vir die standpunt van Coetzee, omdat hy sy eksegeese van die gedeeltes ook, tereg, openbaringshistories fundeer. Hy wys aan dat die begrip in sy verband ook saam met die openbaring ontwikkel. Dit is 'n leemte by die ander outeurs wat geraadpleeg is en ook in die rapporte van die WRK hieroor. Dit is interessant om daarop te wys dat in die VSA ook stemme opgaan vir die erkenning van etnisiteit deur die Teologie (vgl. Roberts, 1974, p. 47 e.v.).

Afrikaanse teologiese ontwikkeling is, moet tog daarop gewys word dat ook Ridderbos (1969, p. 38) na 'n baie oorsigtelike analise van die saak, kom tot die volgende uitspraak: "... de kerk in de wereld is geen genootschap waarin een ieder zijn nationale afkomst of kleur of cultuur zou moeten afleggen of verloochenen maar de kerk is in haar eenheid en algemeenheid pluriform, juist krachtens haar samenstelling uit alle volken en talen."¹)

Samevattend kan dus gesê word dat die volk van God 'n eenheid is in Jesus Christus met behoud en erkenning van die verskeidenheid van natuurlike volke. Daar kan dus gepraat word van 'n eenheid met verskeidenheid of 'n verskeidenheid in die eenheid.

Hierby moet myns insiens nog 'n verdere aantekening gemaak word. Dit gaan oor die grond vir die eenheid

-
1. Coetzee (1965, p. 322) sê in dieselfde werk dat die feit dat die "universele kerk" 'n volkerkerk is, daartoe moet lei dat die kerk ook volkereregelys tot sigbare vergestaltung moet kom. Dit is, volgens hom die teken daarvan dat die volk ook deel kry aan die heil van Christus. Hierdie standpunt kan egter net tot op 'n sekerre hoogte aanvaar word. Daar kan wel gesê word dat "etniese kerke" in 'n plurale samelewing 'n "mag" is, maar nie noodwendig 'n "moet" nie. Net soos die eenheid nie ten koste van die verskeidenheid beklemtoon kan word nie, moet die verskeidenheid nie ten koste van die eenheid beklemtoon word nie. Om op grond van die verskeidenheidsbeginsel "etniese kerke" in alle tye en omstandighede te vereis, is myns insiens 'n skending van die eenheid.

in die verskeidenheid. Hier moet klem gelê word op die begrip Christelike gemeenskap (*koinonia* - bv. I Kor. 1:9). Volgens Hauck (1968, p. 789 e.v.) impli= seer die *koinonia* 'n bepaalde band tussen mense.¹⁾ In Bybelse perspektief beteken dit dat daar 'n beson= dere band is tussen gelowiges. Dit oorbrug alle aardse grense. Hierdie band vind egter sy bestaans= moontlikheid in die band van die gelowige met Chris= tus. Dit is 'n gemeenskap in Christus. Dit word mooi geïllustreer met die beeld van die volk van God as die Liggaam van Christus waarvan elke gelowige 'n organiese deel is (I Kor. 12) en deur die vergelyking van die christelike gemeenskap met die wingerdstok en die lote (Joh. 15:1-5). Die *koinonia* is dus eer= stens 'n vertikale gemeenskap tussen Christus en die christen en dit lei noodwendig tot 'n hegte en innige "horisontale" band tussen christene. En hierdie ge= meenskap geskied op grond van die eenheid en ten spyte van die verskeidenheid in die volk van God.

Die samevattende konklusie is dan: die volk van God bestaan uit uitverkorenes, afkomstig uit 'n verskei= denheid volke, heg saamgebind tot 'n nuwe eenheid in die volk van God wat hulle etniese verskeidenheid transendeer, maar nie nivelleer nie: Hierdie ver= skeidenheid is egter in *koinonia* aan mekaar en Koning Jesus Christus gebind en is daarom 'n hegte eenheid in die Liggaam van Christus. Die volk van God is

1. In hierdie verband kan ook gewys word op die verdienstelike studie van Groenewald (1932).

dus 'n eenheid in die verskeidenheid van natuurlike volke. In opvolging hiervan kan nou aandag gegee word aan die verband tussen die geïnstitueerde kerk en die samelewing en daarna aan die funksie van die geïnstitueerde kerk in die samelewing.

2.3 Die geïnstitueerde kerk en die samelewing

Oor die verband tussen die volk van God op aarde, die geïnstitueerde kerk en die samelewing is daar in die kringe van die Calvinisme reeds deeglike aandag gegee. Dit is juis as gevolg van die Calvinisme se verset teen die Rooms Katolisisme se dualisme tussen die ryke van natuur en genade en die daaruitvoortvloeiende skerp skeiding tussen kerk en wêreld. Om die hele ontwikkeling binne die Calvinisme, in hierdie verband, met 'n paar pennestrepe te probeer beoordeel, sal myns insiens daaraan afbreuk doen en hierdie studie ook op 'n syspoor laat beland. Om egter, ter wille van prinsipiële kriteria in hierdie verband, 'n standpunt te stel oor die verband van die geïnstitueerde kerk tot, en sy roeping in die samelewing, moet daar op hierdie Calvinistiese tradisie voortgebou word. Met inagneming van die begrensing vir hierdie studie en ook die nodigheid van die Calvinistiese tradisie vir verdere beredenering word daar in die volgende uiteensetting daarom kortliks stilgestaan by die hoofmomente in die tradisie en dan meer toegespits op resente Suid-Afrikaanse ontwikkelinge in hierdie verband.

In die lig van bg. word daar eers gewys op die stand-

punt van A. Kuyper. Daarna word verdere besinning in die Wysbegeerte van die Wetsidee bespreek met toespitsing op die standpunt van Dooyeweerd en die verdere uitbouing daarvan deur Botha. Vervolgens word dan aandag gegee aan die verdere besinning op Kuyper in die Calvinistiese Teologie en veral die standpunt van Duvenage. Hierop volg 'n eie konklusie. Eers dan die standpunt van Kuyper.

2.3.1 Kuyper

Die onderskeiding wat Kuyper gemaak het tussen sigbare en onsigbare kerk is alombekend en was vir 'n lang tyd die gangbare opvatting in die Gereformeerde ekklesiologie. Om te verstaan wat hy daarmee bedoel, moet daar eintlik onderskei word tussen twee fases in die denke van Kuyper hieroor. Aanvanklik het Kuyper (1892, deel 2, p. 134) dit so gesien. Die onsigbare kerk omvat die uitverkore gelowiges oor die hele wêreld en oor alle tye. Die sigbare kerk is die instelling waardeur die diens van die Woord kan plaasvind. "Meer is de zichtbare kerk niet. Ze is eenvoudig een Instituut voor den Dienst des Woords."

In 'n latere stadium het Kuyper 'n ander onderskeiding gehandhaaf. Hy het steeds onderskei tussen die onsigbare en sigbare kerk. Die onsigbare kerk is dan die *sooma* van Christus vir sover dit verborge is (1909, p. 205). Hiervoor het hy hom ook beroep op die Westminster konfessie (1943, p. 61). Die sigbare kerk is dan vir hom die gelowiges soos hulle op

'n bepaalde tyd in die wêreld teenwoordig is. Hier= die sigbare kerk het twee bestaansvorme t.w. die kerk as organisisme en die kerk as instituut (Kuyper, 1909, deel 3, p. 204). Die instituut is die amptelike organisasie van gelowiges: "voor zoover ze door afzonderlijke inrichting tot een specifieke formatie is gekomen". Die organisme is die gelowiges soos hulle voorkom in die tydelike samelewingsverbande soos huwelik, gesin, verenigingslewe ens. Die kerk as instituut is daar vir die diens van Woord en sakramente, terwyl die kerk as organisme daar is om die ryk van Christus op alle samelewingsvlakke te verbrei.

Hierdie onderskeidings het 'n besondere inslag gevind in die Calvinisme. Buys (1970, p. 144 e.v.) gee daarvan 'n goeie oorsig. Om te kom tot 'n eie konklusie moet daar egter ook kortliks gewys word op die verdere besinning in beide die Calvinistiese Wysbegeerte en Teologie.

2.3.2 Verdere besinning in die Calvinistiese Wysbegeerte

Die denke van Dooyeweerd hieroor lê ook in lyn met dié van Kuyper. Dit is reeds deur o.a. Schilder (s.j., p. 97 e.v.) en Botha (1971, p. 136, e.v.) duidelik aangetoon. Hy het egter ook binne die raamwerk van sy Wysbegeerte van die Wetsidee verder hieroor besin.

In die breë onderskei Dooyeweerd (1936, deel III, p. 451) ook tussen die *ecclesia invisibilis* en die

"*ecclesia visibilis*". Hy gebruik die terme alhoewel hy duidelik laat blyk dat hy nie daaroor heeltemal gelukkig is nie, omdat dit te maklik die idee laat van twee heel afsonderlike kerke. Hy sien die "*ecclesia invisibilis*" as die religieuse wortelgemeenskap in Christus wat bo-tydelik is (p. 480). Die "*ecclesia visibilis*" bevat al die tydelike menslike samelewingstrukture. Eén van hierdie tydelike samelewingstrukture is die kerkinstituut. Die "*ecclesia visibilis*" bestaan dus uit al die tydelike samelewingsverbande soos staat, gesin en o.a. ook die kerkinstituut.

Die verhouding tussen die kerkinstituut en die ander verbande is dan gelykwaardig omdat almal 'n gemeenskaplike religieuse wortel het, nl. die "*ecclesia invisibilis*". Die tydelike strukture is ook onderling onvervangbaar. Dit is elkeen soewerein in eie kring met 'n eie bestemmingsfunksie. Die bestemmingsfunksie van die kerkinstituut lê vir hom in die pistiese en daarom is dit "die moeder van ons geloof in Jesus Christus" (1936, deel III, p. 481). Hierin sê hy dat hy aansluit by Calvin en Kuyper. Dooyeweerd sê sodra hierdie soewereiniteit in eie kring van die tydelike kerkinstituut geskend word, lei dit tot deformasie van die kerk (p. 485). Deformasie tree dus in wanneer daar sprake is van grensoorskryding van ander samelewingsverbande op die terrein van die kerklike instituut (geïnstitueerde kerk). Hy gee dus aan die kerkinstituut 'n eie, maar tog duidelik begrensde struktuur en funksie ten opsigte van die ander samelewingsverbande. Dit is, wat struk-

tuur aanbetref, 'n "belydeniskerk" (p. 486) wat deur die diens van Woord en Sakramente geloof moet laat groei. Dooyeweerd se duidelike afbakening van die begrensde taak van die kerkinstituut en sy siening van deformasie is myns insiens 'n positiewe bydrae wat ook in hierdie studie verder as 'n prinsipiële kriterium aangewend sal word. Hierop sal weer teruggekom word.

Daar word vervolgens gelet op Botha (1971) se kritiese voortbouing op die standpunt van Dooyeweerd. Sy kritiseer Dooyeweerd (p. 156) veral vir sy onkritiese oorname van "gereformeerde skolastiese" elemente van die denke van Kuyper. Sy het dit dan veral teen die dichotomistiese opvattinge van sigbaar-onsigbaar, algemeen-besonder, en instituut-organisme.¹⁾

Botha (1971, p. 161 e.v.) sien 'n uitweg daarin dat die saak uit die perspektief van die Koninkryk benader moet word. Dit is op sigself 'n positiewe ontwikkeling. Ongelukkig gee sy nie 'n uiteensetting van wat sy verstaan onder die Koninkryk nie en omdat die benadering 'n nuwe ontwikkeling ook in die Calvinistiese Wysbegeerte is, is dit moeilik om te bepaal vanuit watter koninkryksbeskouing sy redeneer. Dit blyk egter dat sy by implikasie beweer dat dit

-
1. De Graaff (1968, p. 63) het kritiek op dieselfde punte. Hy sê dat hierdie opvattinge maklik tot die tendens om die kerk in "sentraal-religieuse" sin, d.w.s. die sg. onsigbare kerk te kontrasteer met die instituut en sodoende die instituut te relativer.

in die Koninkryk gaan om die heerskappy van Christus. Die koms van die Koninkryk beteken dan die baanbreking van die heerskappy van die wet van Koning Jesus Christus.

Sentraal in hierdie opset staan vir haar die verbondsrelasie tussen die mens en Christus wat ook impliseer 'n relasie met die medemens: "... in gemeenskap met die Hoof ontstaan en bestaan daar ook tussen die lede onderling gemeenskap" (p. 163). Botha sê tereg dat dit juis hierdie onderlinge gemeenskap is wat in die Bybel met die beeld Liggaam van Christus uitgebeeld word. Dit kry konkrete gestalte in die kerk (p. 164). Dit maak van die kerk meer as net die tydelike geloofsinstituut. Maar dit kry ook gestalte in alle intermenslike relasies, d.w.s. in die samelewing. Haar standpunt is dus dat die Liggaam van Christus as diegene wat in 'n verbondsrelasie aan Christus gebind is, gestalte kry in alle intermenslike relasies (samelewingsverbande) wat, in gehoorsaamheid aan die wet van God en afgestem op die koms van die Koninkryk, ontstaan het.

Benewens dit wat reeds gesê is oor die standpunt van Botha, moet daar verder instemming betuig word met haar beklemtoning van die verbondsgemeenskap wat gestalte kry in alle intermenslike relasies. Sy ontkom daarmee nie alleen aan die dichotomistiese opvattinge van Dooyeweerd nie, maar sy beweeg ook nader aan 'n suiwer Skriftuurlike opvatting: Myns insiens maak hierdie beklemtoning van die gemeenskap ook die kritiek wat Buys (1970, p. 190 e.v.) op die standpunt

van Dooyeweerd, nl. dat dit onskriftuurlik en eksegeties onbewysbaar is, ongeldig. Vanuit die gedagte van die verbondsgemeenskap is daar beslis 'n saak voor uit te maak dat die Liggaam van Christus gestalte kry in die samelewingsvorme waarvan die geïnstitueerde kerk een is. Botha bied dus stof vir verdere gebruik. Voordat gekom word tot 'n eie konklusie word nog eers aandag gegee op die verdere besinning in die Calvinistiese Teologie met besondere verwysing na Duvenage.

2.3.3 Verdere besinning in die Calvinistiese Teologie

In sy: "Kerk, volk en jeug deel 1" wat in 1962 verskyn het, het Duvenage ook kritiek uitgeoefen op die Kuyperiaanse onderskeiding instituut-organisme. Sy kritiek is nie soseer gemik teen die saak nie, maar teen die terme. Die terme lei, volgens hom, daartoe dat die sake eintlik teenoor mekaar gestel word en selfs geskei word. Verder sê hy ook dat die instituut wel ook organies kan wees. Hy sê verder (p. 63): "Om die saak dus suiwer te stel moet die kerk as instituut, beter gestel, die geïnstitueerde kerk, gesien word as een deel of een vorm van die kerk as organisme wat in allerlei gestaltes tot openbaring kom in hierdie bedeling. Die geïnstitueerde kerk sou genoem kon word die sentrale gestalte van die kerk as organisme. Daaruit blyk dan dat nie die kerk as instituut vereenselwig kan word met die sigbare kerk nie, maar wel die kerk as organisme, waarvan die instituut een openbaringsvorm is."

In hierdie werk het Duvenage nog sterk aangeleun teen die standpunt van die Wysbegeerte van die Wetsidee. Hy (1962, p. 53-55) praat eerder van die sigbare en onsigbare aspekte van die kerk. Hiervoor sluit hy ook aan by die Westminster-konfessie. Die onsigbare aspek van die kerk sluit drie sake in: "eers= tens die kerk se bo-tydelike oorsprong (uitverkiesing) tweedens die bo-tydelike grondvester Christus, wat as tweede Adam die Verlosser en Koning van sy kerk is, en derdens die bo-tydelike vervulling in die volein= ding van die eeue, wanneer die ontelbare skare die nuwe aarde sal beërwe."

Die sigbare kerk sien hy as die tydelike aspek van die onsigbare kerk: "Dit moet gesien word as die geheel van die openbaring van die onsigbare kerk of die koninkryk van die hemele in die tyd en dit omvat alle vergestaltinge van die lewe uit Christus. Daartoe behoort dus die Christelike huwelik, Christelike gesin, die Christelike staat, die Christelike skool, die Christelike kerkinstituut ens." Die geïnstitu= eerde kerk is dan één deel of een vorm van die kerk. Dit is die sentrale gestalte van die kerk (Duvenage, 1962, p. 63).

In 'n later werk (vgl. Duvenage, 1969) het hy die gedagte van die Koninkryk sterker na vore gebring. Nadat hy 'n duidelike eksegetiese analise gegee het van die verskil en verband tussen die Koninkryk en die kerk, kom hy tereg tot die konklusie dat Chris= tus die saambindende faktor is tussen Koninkryk en kerk (p. 127). Uitgaande hiervan benader hy dan die

verhouding tussen kerk en samelewing. Dit wil hy illustreer met die beeld van konsentriese sirkels.¹⁾

Hy stel dit s6 voor (p. 128): "Daar is verskillende konsentriese sirkels waarvan Christus die middelpunt is. Die naaste aan hom staan sy kerk, waarvan Hy die Hoof is. Dan volg die koninkryk van die hemele wat meer is as net die geïnstitueerde kerk en wat vergestalt word oral waar Christus as Koning erken word d.w.s. benewens die Christelike kerk ook in die Christelike huis, die Christelike skool, die Christelike universiteit, die Christelike bedryf ens. ens."

Skerp kritiek teen hierdie voorstelling van Duvenage is uitgeoefen deur Spoelstra (1970, p. 48-49). Hy wys die beeld van die konsentriese sirkels af omdat daar, volgens hom 'n groot verskil is tussen die kerk as "toebereide volk van die Here" en "menslike kringe". Met hierdie beskouing bring hy egter self 'n gevaarlike dualisme na vore tussen kerk en samelewing - iets wat Duvenage met die voorstelling juis wou vermy.

-
1. Duvenage (1962, p. 127) ontleen die beeld aan O. Cullmann. Cullmann sê Christus is die middelpunt van twee konsentriese sirkels. Die binneste sirkel stel die kerk, en die tweede sirkel, die wêreld voor. Beide vorm die ryk van Christus. (Vgl. in hierdie verband Cullmann, 1946, p. 33 e.v.). Duvenage het hierop kritiek. Hy sê dat die identifikasie van koninkryk en wêreld kan lei tot die idee van algemene versoening in Barthiaanse sin. Daarom wil hy die voorstelling van Cullmann net tot op 'n sekere hoogte gebruik.

Die voorstelling van Duvenage kan egter, myns insiens, nie, soos hy dit voorstel, aanvaar word nie. Die beskouing van die tweede sirkel as die "koninkryk van die hemele" laat die gedagte ontstaan van 'n verengde en eensydige koninkryksbegrip. Vroeër in hierdie hoofstuk is daarop gewys dat die Koninkryk meer is as net mense. Christus het immers alle mag in hemel en op aarde ontvang en sy heerskappy kan nie ingeperk word tot slegs een sfeer van die kosmos nie. Op hierdie punt het Spoelstra (1970, p. 47) hom ook gekritiseer. Spoelstra sê tereg dat die Koninkryk nie basies aardse sfeer is nie. Dit is egter nie nodig om slegs op grond hiervan die hele voorstelling te verwerp nie. Dit kan wel met vrug gebruik word, maar dan in gewysige vorm. Hierop word in die konklusie teruggekom.¹⁾

-
1. Benewens die lyne van Kuyper en Dooyeweerd, soos verder uitgebou in die Calvinistiese Teologie en Wysbegeerte, is daar ook nog die lyn van Schilder en ander teoloë van die Vrijgemaakte Gereformeerde kerke in Nederland. (Vgl. bv. Schilder, s.j. en Douma, 1966). Daar word egter in hierdie studie aangesluit by die lyne wat in die voorafgaande uiteensettings geskets is en soos dit in die konklusie uitgebou word. Dit word gedoen omdat die samelewingsleer, myns insiens, prinsipiël houdbaar is en belangrike kriteria bied waarmee die WRK en GKN eventueel beoordeel kan word.

2.3.4 Konklusie

Met hulle benadering van die verhouding kerk en samelewing vanuit die perspektief van die Koninkryk het Botha in die Calvinistiese Wysbegeerte en Duvenage in die Calvinistiese Teologie 'n nuwe bydrae gelewer waarop met vrug voortgebou kan word. Met inagneming hiervan word weer eens aandag gegee aan die volk van God, die beklemtoning van gemeenskap en Duvenage se voorstelling van die konsentriese sirkels.

Snyman (1977, p. 33) sê in sy, reeds besproke, eksegese van die begrip *ekklesia* dat die kerk (as volk van God - JMV) sigbaar word in die georganiseerde aksie van gelowiges. Dit is die georganiseerde aksie op enige vlak. Dit sou beter wees om die woord "sigbaar" te vervang met "kenbaar". Die volk van God word kenbaar in die georganiseerde aksie van gelowiges in tydelike verband.

Die vraag kan nou gestel word: Waaraan word hierdie aksie herken as aksie van gelowiges? Om dit te beantwoord moet verder gewerk word met die begrip gemeenskap waarmee Botha in haar uiteensetting ook gewerk het.

Die volk van God as Liggaam van Christus kan slegs kenbaar word in *koinonia*. Anders gestel: waar daar *koinonia* is, daar is vergestaltung van die volk van God. Jesus sê self (Matt. 18:20) "Want waar twee of drie in my Naam vergader, daar is Ek in hulle midde."

In Ef. 5:22 - 6:9 word die *koinonia* d.w.s. die inter=

dimensionele gemeenskap van gelowiges met en deur Christus ook duidelik beskryf as die beginsel van huweliks-, gesins-, en arbeidsverhoudinge. Op grond hiervan kan die volgende stelling gemaak word: Die volk van God word op aarde kenbaar in al die tydelike aksies van gelowiges wat in *koinonia* d.w.s. in ware geloofsgemeenskap of verbondsgemeenskap geskied. Dit kan wees op politieke gebied (politieke party), op arbeidsvlak (vakvereniging), kulturele gebied (kultuurvereniging) en in die huwelik, gesin en geïnstitueerde kerk. Elkeen van die aksies het dan 'n eie taak en roeping om die mens en sy leefwêreld te laat buig onder die heerskappy van Jesus Christus.

Geplaas binne die perspektief van die Koninkryk kan dit met behulp van die voorstelling van die konsentriese sirkels, in gewysigde vorm so gesien word. In die middelpunt staan Christus as Koning oor kerk en kosmos. Die eerste sirkel stel die geïnstitueerde kerk voor. Die tweede sirkel stel die Liggaam van Christus voor; dit is die volk van God op aarde soos dit benewens in die geïnstitueerde kerk ook kenbaar word in al die georganiseerde aksies van gelowiges in *koinonia*. Dit sluit bv. die Christelike gesin, Christelike vereniging ens. in. Die derde sirkel stel die wêreld voor, d.w.s. daardie gebiede waar die koninkskap van Christus nie erken word nie, waar geen *koinonia* is nie; waar die eer en heerlikheid van God nie deur die mens in sy hart en werke - kuns, wetenskap, ekonomie erken word nie. Daar kan ook 'n vierde sirkel gestel word wat die totale kosmos voorstel d.w.s. die reikwydte van die heerskappy van

Christus. Christus is immers ook Koning van die Skepping.

Die taak van die volk van God op aarde lê dan daarin om die wêreld, dit is die gebied tussen die tweede en derde sirkel te bring tot onderwerping en erkenning van die koningskap van Christus. Hieruit vloei logies voort dat die geïnstitueerde kerk 'n tydelike samelewingsverband naas ander samelewingsverbande is, met 'n unieke roeping maar ook 'n eie begrensing in beperking. Dit kan nie die ander verbande oorkoepel nie, maar mag ook nie deur ander verbande oorkoepel word nie. Teen die agtergrond hiervan kan nou aandag gegee word aan die funksie van die geïnstitueerde kerk en in onderskeiding van die funksie van ander samelewingsverbande.

2.4 Die funksie van die geïnstitueerde kerk

Duvenage (1970, p. 210-211) sê tereg dat daar by die bepaling van die roeping van die geïnstitueerde kerk drie sake is om vas te hou. Dit is:

1. Die soewereiniteit in eie kring van die geïnstitueerde kerk. Die geïnstitueerde kerk moet rekening hou met sy eie bevoegdheid. Hy moet nie pretendeer om met alles mee te werk nie. (Vgl. ook sy werk van 1962, p. 245.)¹⁾

-
1. De Graaff (1968, p. 63) waarsku tereg ook teen die verabsoluttering van die geïnstitueerde kerk: "by identifying it with the fulness of the body of Christ." Hoewel De Graaff dit nie sê nie,

2. Die vervlegting van samelewingsverbande. Die taak van die geïnstitueerde kerk moet, soos die ander Christelike verbande afgestem wees op die koms van die Koninkryk.
3. Die geïnstitueerde kerk moet nie pretendeer om alleen die draer van die Woord of die konfessie te wees nie.

Hierdie is belangrike beginsels waarmee rekening gehou moet word in die formulering van die funksie van die geïnstitueerde kerk. Wanneer die soewereiniteit in eie kring van die geïnstitueerde kerk geskend word, lei dit tot, wat Dooyeweerd op dieselfde grond genoem het, deformasie.

Die funksie van die geïnstitueerde kerk lê primêr in die versterking van die geloof van die gelowiges deur die amptelike diens van Woord, sakramente en die gereelde beoefening van sigbare verbondsgemeenskap. Tereg sê Bright (1953, p. 164): "The church lives, let it be repeated, in her preaching ..." Hierdie funksie moet die geïnstitueerde kerk vervul: "korresponderend met die drieërlei amp waarin Christus as die Gestuurde van God die verbondsgeheimenis tot openbaring bring" (Rossouw, 1976, p. 156). Christus was Profeet, Priester en Koning. Op grond hiervan moet

moet bygevoeg word dat so 'n verabsoluttering sal lei tot die Corpus Christianum gedagte van die Middeleeue waarin die kerk gesien is as die oorkoepelende verband.

die geïnstitueerde kerk op sy gebied en die gelowiges in hulle amp as gelowiges binne die verskillende georganiseerde verbande ook profeties, priesterlik en koninklik besig wees.

Die koninklike roeping van die geïnstitueerde kerk behels dit dat hy deur bediening van die Woord en sakramente die koningskap van Christus moet prokla=meer. Die profetiese roeping behels die verkondi=ging van die verlossing in Jesus Christus en die oor=deel oor die ryk van Satan. Die priesterlike roe=ping behels die bediening van die liefde van Christus deur middel van die diens van barmhartigheid. Die optrede van die geïnstitueerde kerk moet dus korres=pondeer met sy unieke roeping. Hy mag nie funksies oorneem van ander Christelike samelewingsverbande nie. Dit is bv. nie die taak van die geïnstitueerde kerk om hom op die gebied van die partypolitiek of kultuurvereniging te begewe nie. Op sy eie gebied moet hy werk vir die koms van die Koninkryk. In die uitoefening hiervan is die kerk soewerein in eie kring. Wanneer hierdie funksies van hom ontnem word, of wanneer nuwe funksies daaraan toegevoeg word, lei dit tot deformasie.

Kragtens die beginsel van die vervlegtheid van die verbande staan die kerk egter ook nie los van die ander verbande nie. As volk van God stry die gelowiges immers saam in al die onderskeie intermenslike relasies vir die koms van die Koninkryk. Die roeping van die geïnstitueerde kerk is hieraan verbind. De Graaff (1968, p. 77) verduidelik hierdie verband so:

Daar is 'n noue band tussen die geïnstitueerde kerk en die volk van God. Die geïnstitueerde kerk moet fundamentele aanwysings gee alleen uit die Woord. Hierdie aanwysings moet weer deur die gelowiges in ander verbande gepositiveer word.

Die verband kan mooi verduidelik word met die beeld van 'n kragstasie. (Vgl. Duvenage, 1970, p. 212). Soos die kragstasie energie opwek om krag en lig te bring in 'n stad, so moet die geïnstitueerde kerk deur die diens van Woord en sakramente die gelowiges opwek om lig - die Lig van die evangelie - te bring binne al die verbande waarin hulle in *koinonia* werk aan die koms van die Koninkryk. Die geïnstitueerde kerk se koninkryksarbeid is om deur die amptelike diens van Woord en sakramente, die lidmate te bewapen vir hulle koninkryksarbeid binne die samelewingsverbande. (Vgl. ook Ef. 4:11).

Samevattend kan dus gesê word dat die funksie van die geïnstitueerde kerk geleë is in die versterking van die geloof (geloofsywer) van sy lidmate deur die amptelike bediening van die Woord en sakramente in koninklike, profetiese en priesterlike hoedanigheid. So dien hy terselfdertyd as kragstasie om die gelowiges te versterk om in die amp van die gelowige binne die georganiseerde samelewingsverbande, op eie gebied, die koms van die Koninkryk te soek. As die geïnstitueerde kerk meer as dit opeis of minder as dit doen, dan is dit 'n gedeformeerde kerk.

2.5 Samevatting

In die lig van hierdie hele uiteensetting kan betref=
fende die kerk en sy roeping die volgende prinsipiële
kriteria neergelê word:

1. Die woord *ekklesia* wat vertaal word met "kerk"
dui sowel op die gelowiges saam as volk van God
en op die gelowiges soos hulle, georganiseerd in
'n vaste organisasie, saamkom op 'n bepaalde plek.
Daar moet dus onderskei word tussen die volk van
God en die geïnstitueerde kerk as een van die
uitdrukkingsvorme of aksieruimtes van die volk
van God.
2. Die volk van God is 'n geloofseenheid wat in wa=
re gemeenskap as die Liggaam van Christus saam=
gebind is. Binne hierdie eenheid is daar egter
ook volkereverskeidenheid. Toetrede tot die
volk van God beteken nie aflegging van volks=
identiteit nie. Die volk van God kan daarom
gesien word as 'n eenheid met verskeidenheid.
3. Die volk van God op aarde kom tot vergestaltung
oral waar *koinonia* beoefen word. Dit is in die
verskillende Christelike samelewingsverbande
soos die geïnstitueerde kerk, huisgesin, bedryf,
verenigingslewe ens.
4. Elkeen van hierdie verbande het 'n eie begrensde
en unieke roeping t.o.v. die koms van die Konink=
ryk van God.

5. Binne hierdie geheelverband het die geïnstitu=eerde kerk ook 'n eie unieke roeping. Dit is die amptelike bediening van Woord en Sakramente in koninklike, profetiese en priesterlike hoe=danigheid. Die doel van hierdie amptelike be=diening is om die geloof van die gelowiges te versterk en om hulle sodoende te bewapen vir hulle stryd, in ander verbande, vir die koms van die Koninkryk. Wanneer hierdie unieke funksie van die kerk geskend word deur die toevoeging van funksies, wat by ander verbande tui=shoort, of deur onderaksentuering daarvan, is daar sprake van deformasie.

Saam met die prinsipiële kriteria wat in hoofstuk 1 uitgewerk is, sal hierdie kriteria gebruik word om die hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN te beoordeel. In die volgende hoofstuk word dan daartoe oorgegaan om die hantering van die kleur=vraagstuk deur die WRK, in die lig van hierdie krite=ria, te beoordeel.

3. DIE HANTERING VAN DIE KLEURVRAAGSTUK DEUR DIE WÊRELDRAAD VAN KERKE (WRK)

3.1 Voorspel

Die stigting van die Wêreldraad van Kerke in 1948 kan gesien word as die vrug van 'n jarelange ekumeniese bewuswording en ekumeniese strewe van die kerke. In die poging om as kerk weer iets te bied vir die moderne wêreld, het die behoefte by kerke ontstaan om hierdie "aanbod" sover moontlik as eenheid deur te gee. Die omvangryke eise van die moderne wêreld het dus gelei tot 'n groter begrip by kerke t.o.v. mekaar, en is kerklike verskille ook so gedevalueer en na die agtergrond verskuif.

In die lang "voorgeskiedenis" van die WRK, onderskei die vader van die twintigste-eeuse ekumeniese strewe, W.A. Visser T'Hooft, drie periodes (1970, p. 3-4). Die eerste fase het geduur van 1910 - 1935 en hy noem dit die fase van die pioniers wat die ekumeniese strewe sterk gesteun het en so die kerke opnuut bewus gemaak het van die ekumene. Dit het daartoe gelei dat allerlei kerklike bewegings ontstaan het. Die bekendste hiervan is sekerlik die bewegings: "Life and work" en "Faith and order". Die tweede fase het geduur van 1935 tot 1948. Visser T'Hooft noem dit die tyd van die argitekte, wat gestrewe het na 'n

duideliker en sigbare beeld van die ekumene. Hier= onder kan genoem word die name van William Temple, J.H. Oldham, W.A. Brown, aartsbiskop Germanos, G. Bell, M. Boegner, A. Koechlin en W. Paton. In 1938 is 'n konstitusie van 'n "Wêreldraad van Kerke" op= gestel, maar a.g.v. die Tweede Wêreldoorlog kon die eerste sitting eers in 1948 gehou word. Hierna het die derde fase begin wat Visser T'Hooft beskryf as die fase van die bouers.

Met die stigting van die WRK in 1948 is die volgende formule as 'n breë basis aanvaar: "The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour" (WRK, 1961c, p. 1). Op grond van hierdie basis is sy funksies soos volg uiteengesit:

1. Om die werk van die bewegings "Life and work" en "Faith and order" voort te sit.
2. Om dit vir kerke moontlik te maak om gesament= like aksies t.o.v. sekere gebiede te loads.
3. Om studie deur kerke te koördineer en te bevor= der.
4. Om die ekumeniese strewe te bevorder en by lid= kerke 'n ekumeniese "gewete" te ontwikkel.
5. Om verbintenisse aan te knoop met ander ekume= niese bewegings en interkerklike verenigings.
6. Om wêreldwye konferensies byeen te roep oor sake rakende die kerk en sy roeping in die maatskap= py, en sorg te dra dat die bevindinge van hier= die konferensies gepubliseer word.

Lidmaatskap van kerke moet gebaseer wees op die aanvaarding van hierdie breë basis van die WRK. Dit is opvallend dat die basisformule in hierdie jare baie "breed" geformuleer is. Dit kan gesien word as 'n doelbewuste poging om iets daar te stel wat vir die meerderheid kerke aanvaarbaar is sodat dit vir hulle geen konfessionele implikasies inhou nie. Die verklaring van die Sentrale Komitee in Toronto in 1950 (WRK, 1954) waarin dit nogmaals duidelik gestel word dat die WRK nie poog om 'n superkerk te wees nie, maar slegs 'n koördinerende liggaam tussen die verskillende kerke, onderstreep die feit.

Dit is egter interessant dat hierdie basisformule in 1961 weer hersien is en nader gespesifiseer is. Sedert 1961 lui dit: "The WCC is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the Scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of one God, Father, Son and Holy Spirit" (WRK, 1961c, p.2). Hierdie nuwe formule bely die drie-eenheid van God deurdat die Heilige Gees ook genoem word. Die belangrikste is egter die "gemeenskaplike roeping" wat ook pertinent genoem word. Sedert 1961 het die ekumeniese verbondenheid van die kerke dan juis ook om hierdie aspek van die basisformule gesentreer. Al hoe meer is die eenheid van die kerke gesien as 'n eenheid in daad en nie noodwendig 'n konfessionele eenheid nie.

Ten slotte kan in hierdie verband ook nog enkele aantekeninge gemaak word oor die gesag van die Sentrale Komitee. Dit is die eintlike beheerliggaam van die

WRK en funksioneer reeds sedert die stigting. Die lede van hierdie Sentrale Komitee word met elke sitting van die WRK, dit wil sê elke sewe jaar, verkies en hy ontvang dan 'n taamlik uitgebreide mandaat van die Raad. Dit sluit hoofsaaklik die volgende in: Eerstens moet die Sentrale Komitee die geleentheid vir die gesamentlike daad en optrede van die lidkerke skep. Tweedens mag hierdie komitee verteenwoordigend namens die WRK optree en mag hy ook optree in belang van 'n lidkerk in sake waarby een of meer lidkerke teenwoordig is. Derdens kan hierdie komitee ook streeks- en wêreldkonferensies oor bepaalde sake uitroep. Dit blyk dus dat hierdie Sentrale Komitee gesag het om namens die Raad self op te tree en verklarings uit te reik, wat later slegs deur die Raad goedgekeur word.

Die kort geskiedenis van die WRK kan allermens aangestip word as 'n tyd waarin weinig plaasgevind het. Beide op die gebied van lidmaatskap en aktiwiteit het groot uitbreiding plaasgevind. Met elke sitting het nuwe lede aangesluit sodat die WRK teenswoordig ruim twee derdes van die kerke in die wêreld insluit. Ook die aksies het toegeneem, soos die talle teenswoordige aksies, uitsprake en programme getuig. Dit is ook so dat die WRK in toenemende mate studieprojekte van ledekerke oorgeneem het en in 'n wyer verband voortgesit het.

Hierdie wye aksieradius van die WRK skep probleme wanneer daar 'n studie gemaak word van slegs één aspek van hierdie aktiwiteit. Ten opsigte van die

kleurvraagstuk blyk dit 'n maklike taak om uitsprake en besprekings oor die saak uit te sonder, omdat studiemateriaal van die WRK oor die algemeen goed gedokumenteer is. Om egter die agtergrond en ontstaansmilieu van hierdie besluite vas te stel, is nie so eenvoudig nie omdat dit gefundeer is in bepaalde teologiese grondwerk, wat sedert 1948 'n dinamiese ontwikkeling ondergaan het. 'n Studie oor die hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK kan dus nie volstaan met 'n oorsig oor die verskillende besluite en uitsprake nie, maar moet uiteraard dieper delf na die motiveringe en funderinge van sodanige besluite. Ten einde dus hierdie ontstaansmilieu te deurgond, word in hierdie studie veral ingegaan op die redenasie ten grondslag aan die besluite, soos dit ontwikkel het sedert 1948. Dit gee aan die studie ook 'n historiese aksent. Ter wille van 'n eenvoudige en logiese uiteensetting word die verskillende sittings van die WRK dan gebruik as bakens vir die onderskeiding van vyf periodes in die ontwikkeling van die "teologie" van die WRK, en die daaruit voortvloeiende uitsprake en besluite oor die kleurvraagstuk. Hierdie periodes is dan:

Amsterdam 1948 - Evanston 1954.
Evanston 1954 - New Delhi 1961.
New Delhi 1961 - Uppsala 1968.
Uppsala 1968 - Nairobi 1975.
Nairobi 1975.

3.2 Amsterdam 1948 - Evanston 1954

3.2.1 Die sitting te Amsterdam

Vir die sitting te Amsterdam is 'n algemene tema gekies wat gelui het: "Man's disorder and God's design" (WRK, 1949, p. 47). Hierdie tema is weer onderverdeel in vier seksies wat elk 'n besondere aspek van die hooftema bestudeer en belig het. Die doel hiervan was om 'n getuienis na vore te bring van God se wil, of bedoeling t.o.v. hierdie ordelose en verskeurde wêreld wat pas onder die Tweede Wêreldoorlog deurgeloopt het.¹⁾

Die eerste seksie moes 'n studie maak van die plek van die "universele" kerk in hierdie model wat God vir die wêreld voorhou. Die tweede seksierapport het gehandel oor die getuienis van die kerk t.o.v. hierdie model, en die derde rapport moes die verhouding tussen die kerk en die "maatskaplike wanorde" belig. 'n Vierde rapport het gehandel oor die kerk en die "internasionale wanorde". Dit blyk dus dat die eerste sitting besig gebly het met 'n algemene toespitsing en hernude betrokkenheid van die kerk t.o.v. die wêreld wat die oorlog oorleef het. In hierdie

-
1. Op hierdie sitting was verskeie Protestantse kerke oor die hele wêreld teenwoordig (WRK, 1949). Die Gereformeerde kerk-familie was egter in daardie stadium sterk gekant teen aansluiting by die WRK. Hulle standpunte hieroor is duidelik verwat in die uitsprake van die GES in hierdie verband. Dit word in hoofstuk 4 aangedui.

stadium is daar nog geen direkte aandag aan die kleurvraagstuk gegee nie. Tog is die eerste fonda=
mente gegrawe vir 'n teologiese grondwerk ten opsigte
van effektiewer algemene kerklike betrokkenheid. Van=
weë die latere invloed daarvan, word daaraan meer in
besonder aandag gegee.

3.2.1.1 Teologiese grondwerk

Die eerste studie het eintlik gedien as 'n inleiding vir die ander seksierapporte. Aan die opstel van hierdie prinsipiële stuk het verskeie vernuwings= teoloë, waaronder K. Barth en M. Ramsey, meegewerk. In hierdie studie word uitgegaan van die stelling dat die eenheid van die kerk 'n Godgegewe eenheid in
Jesus Christus is. Jesus Christus het gesterf en opgestaan, opgevaar na die hemel en sy Heilige Gees gegee om in sy Liggaam, die Kerk, te woon. In die lig hiervan word die verdeeldheid in die kerke dan gesien as verdeeldheid wat ontstaan het a.g.v. ver= skillende beklemtoninge van dieselfde basiese begin= sels. In die algemeen is daar egter in die kerke sekere ooreenkomste wat in beide die struktuur van die kerk en sy funksie na vore kom. Die rapport stel dit so (WRK, 1949, p. 48): "We all believe that the church is God's gift to man for the salvation of the world, that the saving acts of God in Jesus Christ, brought the church into being, that the church per= sists in continuity throughout history, through the presence and the power of the Holy Spirit."

Met bogenoemde kerkbegrip as bepalende beginsel,

bepleit die rapport 'n bestudering van die verhouding van die "sigbare" kerk en die "nuwe skepping" as model van God wat gerealiseer moet word. Voorts moet ook in die lig hiervan die verhouding tussen "objektiewe verlossing" en "persoonlike heil" vasgestel word; die verhouding tussen Skrif en tradisie; die verhouding tussen die kerk soos hy ingestel is en die kerk "as Christ's contemporary act" en die plek van prediking en sakramente. Die rapport bepleit dus 'n algemene ondersoek na die struktuur van die kerk en die aard van sy betrokkenheid in die wêreldgebeure as heilbrengende aktiwiteit.

In verband met die funksie van die kerk lui die uitgangspunt (WRK, 1949, p. 48): "We believe that the Church has a vocation to worship God in his holiness; to proclaim the Gospel to every creature. She is equipped by God with the various gifts of the Spirit for the building up of the body of Christ. She has been set apart in holiness to live for the service of all mankind, in faith and love by the crucified and risen Lord and according to his example."

Ook in hierdie verband bepleit die rapport op grond van bogenoemde uitgangspunt verdere studie. Eerstens moet 'n studie gemaak word van God se roeping van die kerke en daarmee saam die roeping van die mens t.o.v. getuienis en diens. Tweedens moet ondersoek word in hoeverre die koninkryk van God reeds gerealiseer is in die kerk en derdens die aard van die kerk se verantwoordelikheid vir die lewe van mense in die tydelike samelewingsverbande.

Die rapport ruim ook plek in vir 'n skerp kritiese ontleding van die destydse gestalte van die kerk. In hierdie gestalte van die kerk is daar volgens die rapport, baie om te bely t.o.v. wêreldse sondes wat die kerk binnegedring het.

Hieronder word genoem: wêreldse standaarde van sukses, klasseskeiding en die mededingingspraktyk op ekonomiese gebied. In besonder word hieronder dan ook aandag gegee aan rassessekiding binne die kerk. Die rapport noem die kerke wat geen verskille in taal, teologie of liturgie het nie, maar wat tog skeiding toepas op grond van ras: "a scandal within the body of Christ" (WRK, 1949, p. 56). Die uitspraak word egter nie verder omskryf nie.

Die bespreking wat gevolg het op hierdie studiestuk het hoofsaaklik gesentreer rondom die begrip "eenheid van die kerk" en het veral gehandel oor die onderskeid tussen die Rooms-Katolieke en Protestantse Kerke. In die besprekings was daar ook 'n voorstel van Mays (WRK, 1949, p. 60) dat die rapport nie vrygestel word sonder sterker nadruk op die spanning in kerke a.g.v. die rassevraagstuk nie. Aan hierdie voorstel is egter nie verdere aandag gegee nie.

3.2.1.2 Verdere verkenning t.o.v. die taak van die kerk in die wêreld

Die tweede seksierapport handel oor die vraagstuk van die taak van die kerk in die kontemporêre wêreld. Volgens die rapport is so 'n studie wel nodig, want

in die kontemporêre wêreld is die tradisionele kerk: "impotent to deal with the realities of the human situation" (WRK, 1949, p. 65). Daar is 'n totale kommunikasiegaping tussen kerk en wêreld en dit kan oorbrug word as die taak van die kerk weer reg geformuleer kan word.

Hierdie rapport stel egter 'n ander uitgangspunt in verband met die taak van die kerk. Dit lui dat die kerk die voorreg het om Christus bekend te stel en om elke mens te konfronteer met 'n keuse vir of teen Hom. Godsdiens het dus die karakter van getuienis wat geïnspireer moet word deur, en moet uitgaan van die kerk as 'n gemeenskap. Die rapport lê dan besonder klem op die gemeenskapskarakter van die kerk, as voedingsbron van sy getuienis. "It is essential that each group becomes a real fellowship through acceptance and by breaking down the barriers of race and class" (WRK, 1949, p. 67). By implikasie word hier gesê dat 'n kerk wat sy gemeenskap op grond van ras of kleur versteur, ook daarmee sy getuienis na buite versteur. Dit word dan ook pertinent gestel dat geen mens van sy godsdiens uitgesluit mag word op grond van ras en kleur nie. Hierby word egter volstaan.

Volgens die rapport kan die kerk alleen sy taak korrek opneem as daar 'n rewolusie plaasvind in die kontemporêre denke en praktyk t.o.v. die kerk. Hierdie rapport toon ook die karakter van 'n breë veldverkenning en 'n kritiese instelling t.o.v. die gevestigde kerk. Ook hierin word nuwe uitgangspunte gestel maar

daar word nie eintlik verder op voortgebou nie.

Die derde rapport was meer toegespits op die kerk en die sosiale misstande van die na-oorlogse wêreld. Dit begin met 'n diepgaande en deeglike analise van die maatskaplike vraagstukke van daardie tyd. Die rassevraagstuk en die klassevraagstuk word dan uitge-sonder as twee van die knelpunte van die toenmalige maatskappy. Veel meer aandag word egter bestee aan die vraagstukke van ekonomiese en politieke knegskap. Punt 5 van die rapport handel oor die "sosiale" funksie van die kerk. Die kerk kan hiervolgens nie so 'n funksie in die maatskappy vervul as hy homself nie eers vernuwe nie. As 'n belangrike aspek van so 'n vernuwing, word dan gestel dat die kerk, en veral die plaaslike kerk, daarop gerig moet wees om mense van alle groepe in te sluit want: "If the church can overcome the national and social barriers, which now divide it, it can help society to overcome those barriers" (WRK, 1949, p. 67).

In besonder word dan toegespits op rassisme binne-in die kerk. Volgens die rapport het die kerk in die verlede al te veel die rassevooroordeel bekragtig en alvorens die kerk hierdie situasie in sy eie midde nie eers deurbreek nie, kan hy as homogene gemeenskap nie 'n "woord" tot die wêreld in die uitvoering van sy "sosiale roeping" spreek nie.

Die rassevraagstuk het in die bespreking ook merkbaar gefigureer. In die rapport het die woorde: "social idolatry" ook voorgekom as een van die sake waaraan

die kerk moet aandag gee. In die bespreking is 'n voorstel aanvaar om hierdie begrip nader te kwalifiseer met die byvoeging: "based on race or colour" (WRK, 1949, p. 83). Dit toon duidelik dat daar by hierdie sitting reeds sterk stemme opgegaan het vir 'n kerklike betrokkenheid t.o.v. die rassevraagstuk.

Die laaste rapport was eintlik 'n sosio-politieke evaluasie van die algemene wêreldtoestande en veral dié aspekte van die wêreldtoestande wat 'n bedreiging vir wêreldvrede ingehou het. Hierin is positiewe aksie gevra in dié sin dat die WRK moet protesteer teen sulke faktore. Die rassevraagstuk is ook uitgesonder as een van hierdie faktore en die vraagstuk is dan nader gekwalifiseer as "discrimination or segregation on the ground of race or colour" (WRK, 1949, p. 83). Daar is egter nie ingegaan op die wyse waarop die aksie van die kerk moes geskied nie.

3.2.1.3 Konklusie

Die eerste sitting van die WRK te Amsterdam kan t.o.v. die probleemstelling van hierdie studie hoogstens as verkennend aangestip word. Uit die rapporte en besluite kan nog geen duidelike afleiding gemaak word van die gees en karakter van hierdie liggaam nie. Daar is wel sekere "terreine" blootgelê vir verdere ondersoek. Wat veral sterk benadruk is, is die feit dat die struktuur en roeping van die kerk, as samelewingsverband, opnuut bestudeer moet word, veral in die lig van die na-oorlogse samelewing met die eise wat hy stel. In hierdie laaste verband is ook gewys

op die sg. rassevraagstuk as 'n besondere probleem van die na-oorlogse samelewing.

Daar is egter nie op hierdie sitting gekom tot 'n duidelike omskrywing van die kerk nie. Wat wel vele keer gesê is, is dat die gevestigde kerk met sy tradisionele "introvertisme" nie meer 'n rol in die na-oorlogse maatskappy kan speel nie. In die lig hiervan is daar in elke rapport sekere aspekte van die kerk belig. Die eerste rapport het bv. meer klem gelê op die eenheid van die kerk en op grond daarvan breë riglyne neergelê vir die roeping van die kerk. Laasgenoemde is dan weer uit die tweede rapport aangevul. Uit die gegewens alleen kan egter nie 'n duidelike beeld gevorm word van 'n "kerkbegrip" by die WRK in hierdie stadium nie.

Verder is daar ook nie gekom tot 'n duidelike uiteensetting van die sg. rassevraagstuk nie. Die ware aard, karakter en vergestaltungen van die vraagstuk is nie verder uitgewerk nie. Dit word eintlik net genoem as 'n belangrike vraagstuk van die na-oorlogse samelewing. Daar kan dus ook nie in hierdie stadium gepraat word van 'n bepaalde hantering van die vraagstuk deur die WRK nie.

Tog is dit belangrik om ag te slaan op hierdie terreinverkenning omdat dit hier baie duidelik word dat die WRK erns wil maak met die rol wat die kerk kan speel in die na-oorlogse samelewing. Hier het reeds iets deurgeskemer van die rigting waarin die liggaam wou beweeg.

3.2.2 Ontwikkelinge ná Amsterdam

Die rapporte en besprekings van die sitting te Amsterdam het wye reaksie uitgelok. Hierdie reaksie was egter hoofsaaklik gerig op die ekumene. In die artikels wat daarna in: *The Ecumenical Review*, lyfblad van die WRK, verskyn het, is die klem deur leidende teoloë ook hoofsaaklik op die ekumene gelê.¹⁾ Tog is daar ook aandag gegee aan die wêreldsituasie soos blyk uit verskillende verklarings wat deur die Sentrale Komitee uitgereik is t.w. die verklaring oor die waterstofbom te Bossy, Switserland in Februarie 1950; oor Korea te Toronto, Kanada in Julie 1950; die brief van die president van die algemene vergadering van die VVO in sake die groeiende spanning tussen die magsblokke in die wêreld te Lücknow in Januarie 1953 en die brief aan die vier ministers van buitelandse sake van die groot moondhede in Königstam, Duitsland, Februarie 1954 in sake die heropbou van Duitsland. Die belangrikste wat in hierdie tyd uitgereik is, is egter die verklaring oor Korea. Die optrede van Noord-Korea is sterk afgekeur en 'n beroep is op die VVO gedoen om alles in hulle vermoë te doen om vrede te bewerkstellig. Wat belangrik is, is die feit dat die WRK hom hier sterk uitgespreek het teen geweld, want hulle kritiek teen Noord-Korea is gebaseer op die stelling: "Armed attack as an

-
1. Van belang is in hierdie verband die artikels van bekende teoloë. Vgl. Ramsay (1949, p. 389-391); Chao (1949, p. 131-136) en Kraemer (1949, p. 260-265).

instrument of national policy is wrong" (WRK, 1954, p. 110).

In die periode tussen die sittings van Amsterdam en Evanston, het daar ook enkele stemme opgegaan in verband met die taak van die kerk t.o.v. die wêreld=politiek waaronder dan ook die rassevraagstuk. Die indringendste en daarom ook belangrikste bydraes hieromtrent was die van Grubb. Hy het in 1951 ten tye van die Koreakwessie hieroor geskryf en tot die gevolgtrekking gekom dat die kerk wel 'n roeping het t.o.v. die wêreldpolitiek. As voorwaarde stel hy egter: "The first job of the Council, is to maintain its own fellowship" (Grubb, 1951, p. 114). Die eenheid is dus belangriker. Die WRK moet deelneem aan die politiek maar dit mag nie aksies wees wat sy interne eenheid kan skaad nie. Die ekumene is belangriker as die getuienis.

Die weg wat die WRK ten opsigte van die politiek moet volg, is volgens Grubb die weg van dialoog, gegrond op Bybelse insigte en teologiese beginsels. Hy pleit vir 'n basis binne die WRK waarop ledekerke met mekaar oorleg kan pleeg in verband met hulle politieke situasies. In hierdie verband gebruik hy as voorbeeld die N.G. Kerk in Suid-Afrika. Hierdie kerk moet die geleentheid gebied word om binne die raamwerk van die WRK dialoog te voer met ander kerke oor die Suid-Afrikaanse vraagstukke op die gebied van rasseverhoudinge. Hierdie dialoog moet geskied sonder om die lidmaatskap van die WRK te skaad. Grubb se pleidooi vir groter politieke betrokkenheid deur

die WRK is belangrik, veral omdat verskeie aspekte hiervan later verwerklik is.

'n Verdere belangrike verwikkeling in hierdie periode, was die vergadering van die Sentrale Komitee in Toronto, Kanada 1950. Op hierdie vergadering moes die komitee besluit oor 'n tema vir die sitting in 1954. Die tema waarop besluit is, is: "Christus - die hoop vir die wêreld". Hulle wou veral hieruit toesien dat die gesprek moet sentreer rondom die basiese inhoud van die boodskap van die kerk in die moderne wêreld. Daar is veral aandag gegee aan die begrip "Christelike hoop". Hierdie "Christelike hoop" wou hulle dan in verband bring met die geloof; die wêreldsituasie en die kerklike situasie van die betrokke periode. Hierdie verslag is volgens hulle getuienis, gebou op die teologie van die "gekreusigde en opgestane Christus" wat altyd regeer as die Regter en die Redder van die wêreld en daarom die enigste "Hoop" vir die wêreld is (WRK, 1951, p. 76).

In verband met die verhouding kerk - wêreld, sien die rapport die taak van die kerk as: "to show the Lordship of Christ as the hope for the world is meaningfully related to every aspect of the world situation and the human predicament" (p. 76). Vir die kerke self het hierdie standpunte ook betekenis, omdat hierdie hoop die kerke moet uitruk uit hulle ou konformisme of isolasie van die wêreld en hulle aanspoor tot 'n positiewe transformerende getuienis in die wêreld. Die rapport van die Sentrale Komitee het veel duideliker riglyne vir die taak van die kerk

getrek as wat dit by die sitting te Amsterdam gedoen is. Daar is direk verwys na die transformerende getuienis van die kerk, maar daar moet bygevoeg word dat dit nie direk gekwalifiseer word as 'n transformering van maatskaplike strukture nie.

By dieselfde sitting van die Sentrale Komitee is vir die eerste keer doelgerigte aandag aan die rassevraagstuk gegee. Die aandag is ook uitsluitlik toegespits op Suid-Afrika. Die komitee het besluit om 'n dialoog te voer met die lidkerke uit Suid-Afrika en het in hierdie verband 'n deputaatskap na Suid-Afrika gestuur. Die deputaatskap het bestaan uit W.A. Visser T'Hooft. Hy het die opdrag uitgevoer en in 1953 het hy sy bevindinge in 'n baie objektiewe en gematigde rapport weergegee. In hierdie rapport het hy besonder aandag gegee aan die taak van die kerk ten opsigte van die verbetering van rasseverhoudinge, en het hy dit ook beklemtoon dat die WRK 'n besondere belang daarby het om die verhouding tussen rasse te verbeter. Tog het hy geen praktiese voorstelle gemaak oor die vorm wat sodanige kerklike betrokkenheid moet aanneem nie, en het aksie deur die WRK steeds in die lug bly hang.

Verdere belangrike verwikkelinge in hierdie verband was die verslae van Kagi (1953) en Read (1953) oor voorstudies wat deur verskillende aangewese komitees vir die sitting te Evanston gedoen is. Eersgenoemde komitee het die standpunt ingeneem dat dit die taak van die Christene is om 'n vreedsame wêreldsituasie te skep. Die vraagstuk oor hoe die WRK amptelik

hierin betrek moes word, het hy gesien as iets wat op Evanston opgelos moes word. In die tweede verslag formuleer Read (1953, p. 42) die belangrike vraag vir Evanston so: "How can the message of the Gospel be presented so as to affect the deep springs of race prejudice". Self is sy van mening dat in die beantwoording van die vraag eers weer gelet moet word op die onderrig van Christus en dus ook van die kerk in verband met die verhouding God/mens en die verhouding mens/mens. Voorts moet die kerke met erns aandag gee aan die rasseverskille binne sy eie geledere. 'n Verdere moontlikheid vir kerklike optrede ten opsigte van die rassevraagstuk, sien sy daarin dat die kerk moet koördineer met die owerheid om ongeregtheid in menseverhoudinge, spesifiek rasse- en etniese verhoudinge, uit die weg te ruim.

Gedurende die periode tussen 1948 en 1954 is daar dus beslis in toenemende mate aandag gegee aan die rassevraagstuk. Dit het begin by 'n versigtige "kennisname" in 1948 en het ontwikkel tot die aanvra van positiwe getuienis, soos blyk uit die voorstudies van komitees vir die sitting in 1954. Dit is opmerklik dat hierdie ontwikkeling saamgeval het met die reeds besproke aksentuering van die rassevraagstuk in die na-oorlogse jare. Soos blyk uit die amptelike rapporte en tendense binne die liggaam en soos weer=spieël in artikels in die blad: "The Ecumenical Review", het die WRK al hoe meer besef dat die rassevraagstuk 'n politieke probleem van wêreldomvang is, en wat tot op daardie stadium van die kerk se kant

te weinig aandag ontvang het. Die oplewing van die rassevraagstuk in die Westerse politiek het dus in die WRK ook weerklank gevind. Tog kon daar in hier=
die fase nie gekom word tot doelgerigte optrede nie,
omdat sodanige optrede nog deur die reeds besproke
vae begripsontledinge gestrem is.

3.3 Evanston 1954 - New Delhi 1961

3.3.1 Die sitting te Evanston

By hierdie sitting is die sentrale tema "Christus -
die Hoop vir die wêreld", ook verdeel in verskillen=
de ander temas wat deur ses seksies bestudeer en ge=
rapporteer is. Die eerste rapport het gehandel oor
die eenheid in Christus en die verdeeldheid van ker=
ke. Die tweede het gehandel oor die sending van die
kerk, "to those outside her life". 'n Derde rapport
het gehandel oor die verantwoordelike maatskappy in
wêreldperspektief, terwyl die vierde rapport die lig
laat val het op die stryd van die Christen om "wê=
reldgemeenskap". Die vyfde rapport was in besonder
toegespits op die rassevraagstuk en het gelui: "The
church amid racial and ethnic tensions". Laastens
is aandag gegee aan die Christen en sy roeping.

Hierdie seksies was eintlik 'n voortsetting van die verskillende uitgangspunte wat in die vorige periode
geformuleer is. Krüger (1970, p. 40) merk tereg op
dat die verband tussen die sentrale tema en die ver=
skillende seksies, 'n baie losse verband is, en dat
dit moeilik is om die seksierapporte as 'n uitvloe=

sel van die sentrale tema te beskou. Op hierdie sitting is daar weer eens gepoog om 'n teologiese grondwerk te bied om verdere aksies en besluite so op 'n stewige voetstuk te plaas. Dit is veral opmerklik dat hierdie grondwerk meer vaartbelyn is en beter gemotiveer is as wat by Amsterdam die geval was. Ter wille van 'n geheelbeeld word hierdie teologiese grondwerk bespreek.

3.3.1.1 Teologiese grondwerk

Die eerste rapport stel as uitgangspunt die feit van die eenheid van die kerk in Christus, soos dit in die Skrif na vore kom. Hierdie feit is volgens die rapport in die verlede nie reg begryp nie, of daar is nie daarmee erns gemaak nie. Deur allerlei historiese faktore het daar skeuring en verdeeldheid gekom. Hierteenoor stel die Skrif dat Christus die Heilige Gees, die ampte en gawes, die Woordbediening en sakramente gegee het sodat daardeur skuldvergewing verkondig kan word, die mens tot geloof gewek kan word en die eenheid van woord en daad daardeur gebou kan word.

Tot op hierdie punt word nog werklik die riglyne van die Skrif gevolg. Maar op grond hiervan wil die rapport dan die doel van die eenheid bepaal: "But all this cannot be asserted without understanding that the unity given to the Church in Christ, and gifts given to the Church to help and enable it to maintain its given unity, are not for the sake of the Church as a historical society, but for the sake

of the world" (WRK, 1955, p. 85). Die eenheid van die kerk is dus ten diepste 'n Godgegewe eenheid, maar dan 'n eenheid ter wille van die wêreld. Hier= die laaste argument word egter nie duideliker gemoti= veer nie. Later word daar wel weer hierop teruggekom.

Volgens die rapport moet die kerk opnuut erns maak om vas te stel waarom die teenswoordige verdeeldheid van die kerk nog bestaan, in teenstelling met die eenheid wat die Skrif leer. Enige vorm van verdeeldheid word afgewys en tereg gesien as 'n gevolg van die sonde. Besondere aandag word gegee aan die vergestaltung van die eenheid. Hier is die uitgangspunt: "Confession of the oneness with Christ carries with it confession of the solidarity with our brethren in sin" (WRK, 1955, p. 88).

Uitgaande hiervan word dan gesê, dat die eenheid van die kerk nie soseer in organisatoriese struktuur tot uiting moet kom nie, maar in die daad. Die eenheid van die kerk is dus ter wille van die wêreld en hier= die eenheid moet na vore kom in die kerklike daad in die wêreld. In die soeke na hierdie eenheid kan die WRK 'n belangrike rol speel. Enersyds kan dit dien as 'n gespreksbasis vir verdeelde kerke en andersyds as 'n liggaam wat die kerklike daad kan koördineer tot 'n eenheidsdaad van die kerk in die wêreld. In die rapport word wel mooi skriftuurlike riglyne aan= getref, veral ten opsigte van die formulering van die gegewe eenheid van die kerk. In die laaste gedeelte verflou hierdie prinsipiële uitsprake egter, omdat die strewe tot kerklike betrokkenheid in die wêreld,

hierin, myns insiens, die beslissende rol gespeel het. Die vergestaltung van die eenheid van die kerk moet volgens die rapport na vore kom in 'n demonstrasie van die eenvormige daad van betrokkenheid in die wêreld. Dit is duidelik dat nie soseer die Skrif nie, maar die problematiek van die moderne wêreld hier die uitgangspunt was. In die bespreking wat daarop gevolg het, is egter meer aandag gegee aan die Skrifgewe eenheid van die kerk en die eis tot sigbare, strukturele eenheid. Tog is die rapport met enkele wysigings so aanvaar.

Dieselfde tendens word in die tweede rapport agetref wat handel oor evangelisering. Op grond van 'n goeie eksegetiese basis word as beginsel gestel dat Jesus Christus self die Evangelie en die "Evangelis" is. Die sending van die kerk vloei voort uit die sending van Christus deur die Vader. Daarom is evangelisering van die kerk in wese: "to participate in His life and in His ministry to the world" (WRK, 1955, p. 99). Dit moet as inhoud hê die bediening van Christus, wat opgestaan en opgevaar het; die bediening van God wat mens geword het en sodoende sy Koninkryk vir die mens gebring het; die bediening van Christus se lewe op aarde en sy dood aan die kruis, waardeur die sonde van die aarde weggeneem is. Dit is verder die bediening van sy opstanding, waardeur die kragte van dood en kwaad oorwin is; dit is die bediening van Hom wat vir ons intree by die Vader en van die komende Christus, deur wie se genade en oordeel die wêreld ook nou regeer word.

Op grond van hierdie helder prinsipiële analise word die evangelisering van die wêreld deur die kerk ontvou. Ook hier word egter 'n teenstrydigheid tussen die suiwer gestelde beginsel en die praktiese uitbouing daarvan sigbaar. Volgens die rapport staan die kerk nooit geïsoleer - "alone with their Lord" - (WRK, 1955, p. 100) nie, want dit is juis die wêreld wat gered moet word. "Without the Gospel, the world is without sense, but without the world, the Gospel is without reality" (WRK, 1955, p. 100). Evangelisering is daarom nie 'n deel van die kerklike aktiwiteit nie, maar die hele aksie van die kerk moet daarin opgaan en hierdie evangelisering as "sine qua non" van die kerk moet ook bo rasse en klassegrense uitgaan, sodat die solidariteit van Christus met die hele mensdom daardeur tot vergestaltung kan kom. Dit gaan dan nie soseer om die kerk as die sigbare vergestaltung van die volk van God nie, maar om die kerk as 'n "evangeliserende stroming" in die wêreld. Hierin lê merkbaar 'n devaluasie van die kerklike instituut. Die teenstrydigheid lê dan eintlik daarin dat die rapport in gebreke bly om hierdie devaluasie skriftuurlik te motiveer. Eintlik lê die leemte van hierdie hele rapport daarin dat daar nie onderskei word tussen die sg. "evangeliserende" roeping van die kerk as tydelike instituut en die roeping van die christene op alle ander terreine van die samelewing nie. Wanneer hierdie onderskeid nie getref word nie lei dit maklik tot devaluasie of oorspanning van die roeping van die geïnstitueerde kerk, en open dit, soos vroeër aangewys, die deur vir deformasie. In

hierdie geval is daar dus sprake van deformasie a.g.v. die devaluasie van die kerklike instituut.

Die diskussie wat hierop gevolg het, het hoofsaaklik gehandel oor die metodes waarop die evangelisering op alle vlakke van die samelewing gedoen kan word. Die eksegetiese analise het weinig bespreking ontlok. Meer klem is gelê op die daad as op die beginsel van evangelisering.

Die teologiese grondwerk is verder uitgebou in die derde rapport wat gehandel het oor die "responsible society", en het as uitgangspunt gestel: "Christian social responsibility is grounded on the mighty acts of God, who is revealed in Jesus Christ our Lord" (WRK, 1955, p. 112). God het 'n lewende verhouding van belofte en eis met die mens gesluit waardeur hy geroep word om in gelowige gehoorsaamheid t.o.v. God se wil te leef. Die belofte is dan die gawe van oorvloedige lewe as kinders van God aan hulle wat die roeping hoor en navolg. Die eis is dat hulle God en naaste moet liefhê. In die taak tot verantwoordelike maatskaplike optrede loop hierdie belofte en eis saam, en die gelowige moet in elke skepsel die diensmoontlikheid sien wat Christus self opeis. "From Christ men receive the direction for their service, the obligation to share heartily in the world's work and daily tasks and the responsibility to seek a better social and practical life" (WRK, 1955, p. 113).

In die lig hiervan sê die rapport dat die kerk tot die besef moet kom dat hy 'n taak het t.o.v. die

"gemeenskap" as deel van sy sending in die wêreld. Hierdie taak is ten diepste die opbou van 'n "verantwoordelike gemeenskap" en dit is "where freedom is the freedom of men who acknowledge responsibility to justice and public order and where those who hold political authority or economic power are responsible for its exercise to God and to the people whose welfare is affected by it" (WRK, 1955, p. 113). Hierdie ideaal-tipes "verantwoordelike samelewing" moet as maatstaf gebruik word om die bestaande maatskaplike ordes te weeg en te meet. Hierna word verder aandag gegee aan die taak van die kerk t.o.v. die gesin, die staat en die ekonomiese lewe.

Besondere aandag is ook gegee aan die taak van die kerk t.o.v. die sosio-ekonomiese situasie in die kommunistiese en nie-kommunistiese lande, asook in die ekonomies-onderontwikkelde gebiede. In die bespreking wat gevolg het op hierdie verslag, het 'n nuwe aspek na vore getree nl. die vraag of die kerk ook 'n rol kan speel in die opbou van regverdige politieke strukture. Hoewel dit in 'n groot mate die bespreking beheers het, is dit op die stadium tog nog nie in die rapport, wat amptelik op die sitting aanvaar is, opgeneem nie. Nog duideliker as in die ander rapporte word in hierdie rapport die aksentuering van die immanente roeping van die kerk sigbaar. Die immanente "sosiale" aktiwiteit van die kerk word dan gefundeer op die model van die sosiale aksie van Christus. Dit is eintlik 'n voortsetting en duideliker vergestaltung van die riglyn wat reeds in die teologiese grondwerk van Amsterdam na vore gekom het.

In teenstelling met die tweede rapport, waarin die kerklike instituut myns insiens gedevalueer word, vertoon hierdie derde rapport weer juis trekke van 'n oorspanning van die funksie van die kerklike instituut. Allerlei funksies word voor die deur van die kerk gelê bv. die opbou van 'n verantwoordelike wêreldgemeenskap, die bestudering van die sosio-ekonomiese situasie in die wêreld en die opbou van regverdigde politieke strukture. Net soos die leemtes in die tweede rapport kan hierdie tendens toegeskryf word aan 'n onvoldoende formulering van die funksie van die kerklike instituut, en in besonder, die begrensing van hierdie funksie. Dieselfde tendens kom nog duideliker voor in die volgende rapport.

3.3.1.2 Kerk en wêreldgemeenskap

Die eerste drie rapporte is meer toegespits op die teologiese grondwerk en die toepassing van sekere riglyne daaruit op die problematiek van die kontemporêre wêreld. Die vierde rapport lê meer klem op 'n dieper analise van die destydse wêreldtoneel. Volgens die rapport staan die wêreld onder die wolk van 'n dreigende kernoorlog en het die mens, as gevolg daarvan, 'n geweldige oorlogsneurose ontwikkel. 'n Verdere belangrike faset van hierdie wêreld, is die feit dat die mens in opstand kom teen ekonomiese onderdrukking, politieke knegskap en "social inequality" (WRK, 1955, p. 131). Dit is duidelik dat die WRK by die sitting, soos by Amsterdam 'n welkome belangstelling getoon het in die vraagstukke van die na-oorlogse samelewing. Maar: "This troubled world, dis=

figured and distorted as it is, is still God's world. He rules and overrules its tangled history" (WRK, 1955, p. 131). Daarom het die kerk 'n besliste en direkte taak ten opsigte van wêreldvrede en die opbou van 'n wêreldgemeenskap. Die rapport formuleer hierdie taak so: "The foremost responsibility of the Christian Church in this situation is undoubtedly to bring the transforming power of Jesus Christ to bear upon the hearts of men. Christians must pray more fervently for peace, repent more earnestly of their individual and collective failures to further world order and strive more urgently to establish world contacts for reconciliation, fellowship and love" (WRK, 1955, p. 132). Teenoor oorlog moet Christene nie net praat nie, maar 'n houding van passifisme inneem as 'n metode van hierdie getuienis en verder ook poog om die psigologiese, sosiale, politieke en ekonomiese redes van oorlog te verwyder. Daar word egter nie gesê hoe hierdie sake aangepak moet word nie.

In besonder word daar ook gewys op die taak van die kerk tot versoening in 'n magsverdeelde wêreld. Dit kan gedoen word deur die opstel van 'n internasionale Etos. "The world of nations desperately needs an international ethos to provide a sound groundwork for the development of international law and institutions" (WRK, 1955, p. 141). Vir hierdie doel word dan ook verskillende kodes gegee wat opgeneem behoort te word in hierdie internasionale Etos. Een van hierdie kodes is die volgende: "All nations should recognise and safeguard the inherent dignity, worth and essential rights of the human person, without distinction as to

race, sex, language and religion" (WRK, 1955, p. 142).

Die bespreking wat hierop gevolg het, het ook hoofsaaklik rondom die metode waarop die kerk bg. tot uitvoer kan bring gesentreer, en nie soseer oor die beginsel wat daaraan ten grondslag lê nie. Die rapport is in sy geheel aanvaar en dit is van soveel belang gegag dat verskeie verklarings op grond daarvan uitgereik is. Die eerste verklaring was 'n versoek tot owerhede om 'n verbod te plaas op kernwapens. Die tweede verklaring het die verwydering van aggressie tussen die verskillende lande bepleit. Verder is verklarings uitgereik oor die onderdrukking van Christene in verskeie lande en oor die erkenning van godsdiensvryheid en menseregte.

Met die aanvaarding van hierdie rapport, het die WRK 'n eie beskouing aanvaar oor die funksie van die kerk in die wêreld. Volgens hierdie beskouing word aan die kerk 'n breë funksionaliteit toegeken. Hoewel daar mooi prinsipiële lyne neergelê is oor die roeping van die christen en oor kerklike betrokkenheid in die na-oorlogse samelewing, kon hierdie siening van die breë funksionaliteit van die kerk nie voldoende prinsipiël gemotiveer word nie. Dit moet, soos reeds gesê, toegeskryf word aan die onduidelike omskrywing van die struktuur van die kerk in die verskillende rapporte en aan die totale gebrek aan 'n samelewingsleer. Omdat daar nie onderskei word tussen die eiesoortige funksies van die verskillende samelewingsverbande, naas die van die geïnstitueerde kerk nie, lei dit daartoe dat funksies wat eintlik tuishoort

by die onderskeie verbande, oorgedra word op die kerk.

3.3.1.3 Kerk en rasse- en etniese spanning

In teenstelling met die sydelinge verwysings van Amsterdam, het die WRK by Evanston by wyse van 'n seksierapport direkte aandag gegee aan die sg. rasse- en etniese spanning, as een van die uitstaande vraagstukke van die wêreld. Hierdie rapport begin ook eers met 'n analise van die toestand van die wêreld (WRK, 1955, p. 151). Deur middel van hierdie analise word die "rasse- en etniese vraagstuk" dan uitgewys as 'n kernprobleem van die moderne wêreld. "The hatreds, jealousies and suspicions with which the world has always been afflicted are deepened by racial prejudices and fears rooted in the sinful human heart and entrenched in law and custom. In some situations men come to accept race conflict as inevitable and lose hope of a peaceful solution" (WRK, 1955, p. 152).

Die versoeningswerk van Christus word gestel as die beginsel waaruit gewerk moet word om rasse- en etniese spanning te verlig. Hierdie versoening oorkoepel volgens die rapport, alle grense omdat daar deur Christus se versoening uit alle rasse 'n nuwe mensheid geskep word. Hy het eintlik die eenheid herstel, wat van die begin God se "bedoeling" was. In die opbou van wêreldeenheid en in besonder die verbetering van rasseverhoudinge, het die Christen en die kerk 'n besondere roeping, want: "their calling requires

Christians to witness to the Kingship of Christ and political action to secure justice, freedom and peace for all, as a foretaste of the Kingdom into which the faithful shall be gathered" (WRK, 1955, p. 153). Dit bring mee dat alle kerke betrokke is by rasse- en etniese spanning, en in besonder die kerke waarin segregasie self gehandhaaf word.

In die rapport word sterk te velde getrek teen enige vorm van rasse-segregasie: "because in our own hearts we know that separation solely on the grounds of race is abhorrent in the eyes of God" (WRK, 1955, p. 153). Argumente ten gunste van segregasie, soos kultuurverskil, verskil in lewenspatroon, gebiedsverskil ens. word ongenuanseerd afgemaak as konformering met die "wêreld". In die lig hiervan word ook 'n skerp aanval gedoen op kerke wat segregasie in eie geledere toepas. Hulle word ook beskuldig van konformisme met die wêreld en vermaan tot selfondersoek want: "it is the duty of those few churches, which has given segregation, the status of a principle, to search themselves continually whether their theology is not the child of fear, and meanwhile to test every application of segregation by the standard of christian love" (WRK, 1955, p. 155). Die verligting van rasse- en etniese spanning word deur die rapport beskou as die grootste uitdaging waarvoor die kerk nog te staan gekom het, en as die mees dringende en onmiddellike saak waaraan die kerk aandag moet gee.

Oor hierdie rapport moet ook enkele kritiese aanmerkinge gemaak word. Dit is opmerklik dat daar gepraat

word van "rasse- en etniese spanning". Dit blyk dat die WRK in hierdie stadium wel onderskeie vraagstukke in die oog het en nie eensydig praat van slegs 'n rassevraagstuk nie. Hierdie terminologiese onderskeiding word egter nie in die rapport beredeneer nie en is dit daarom nie moontlik om dit verder te beoordeel nie. Met die standpunt dat die versoening van Christus alle grense oorkoepel, kan op die oog af geen fout gevind word nie. Die vraag is egter wat presies hiermee bedoel word. Uit die verdere beredenering in die rapport blyk dit dat hiermee bedoel word dat die versoening van Christus alle grense relativeer en dat die kerk, op grond daarvan, geen vorm van enige segregasie mag toelaat nie. Dit is duidelik dat hier geen ruimte gelaat word vir die standpunt dat daar volkereverskeidenheid binne die eenheid van die volk van God is nie. Dit moes noodwendig implikasies hê vir die WRK se benadering t.o.v. die kleurvraagstuk.

Hierdie rapport het tot 'n lewendige bespreking gelei en is gekenmerk deur die diskussie tussen die Amerikaanse Presbiteriaan Mays en Marais van die N.G. Kerk in Suid-Afrika. In aansluiting by die rapport, het Mays sterk standpunt ingeneem teen enige vorm van segregasie en gesê dat wetenskaplike ondersoek i.v.m. die rassevraagstuk geen grond bied vir 'n "rassemerderwaardigheids- of rasseminderwaardigheidsleer" nie. Die Bybel gee ook geen steun aan so 'n teorie nie, want in beide die Ou Testament en die Nuwe Testament is skeiding toelaatbaar alleen op grond van godsdienslike verskille en nie op grond van rasse- of

etniese verskille nie. Ook in die Kerkgeskiedenis vind hy geen bewys dat onderskeid gemaak is op grond van land of ras nie. Die erkenning van rassegrense in die kerk, is vir hom 'n heel nuwe on-Bybelse ontwikkeling. Dit het eers begin met die kolonisasie van Amerika en Afrika deur Europa, toe Blank en nie-Blank met mekaar in aanraking gekom het. Hierdie rassesseiding in die kerk het somber gevolg, want 'n kerk wat dit toepas, kan eintlik nie 'n profetiese woord t.o.v. die probleem spreek nie. 'n Kerk moet immers 'n "universele" boodskap bring, wat vereis dat die daad die teorie moet weerspieël. 'n Verdere negatiewe gevolg daarvan is dat diskriminasie: "sears not only the soul of the segregated, but the soul of the segregator as well" (WRK, 1955, p. 44). Op grond van bg. redes sê Mays dat die kerk hom moet verset teen enige vorm van skeiding van mense "For the church is God's creation and not man's and it belongs to God. And in God's domain all men are equal" (WRK, 1955, p. 44). Hy trek eintlik maar net die standpunte van die rapport tot sy verdere konsekwensies deur.

Marais het 'n baie ewewigtige standpunt weergegee wat daarvan getuig dat hy hom in besonder met die vraagstuk, soos dit in Suid-Afrika tot vergestaltung gekom het, besig gehou het. Hy het eers die standpunt gestel van diegene wat op grond van sg. Skrifuitsprake segregasie as die wil van God en dus as 'n eis vir alle tye en alle volke beskou. Aardse skeidings kan, volgens hierdie standpunt, alleen verwyder word wanneer die Koninkryk van God in sy volkomenheid gekom het. Teenoor hierdie rigoristiese segregasiestand=

punt en die ongenuanseerde integrasiestandpunt van Mays, het Marais (WRK, 1955, p. 45) 'n derde standpunt gehuldig. Dit hou in: "that Christian responsibility may lead us to acknowledge that while separate churches for different racial, ethnic, colour or language groups are not the ultimate ideal, it may in certain situations be at present the lesser of two evils". Akkomodasie van rasseskeiding in die kerk is dus geregverdig maar: "This accomodation must be seen clearly as a temporary measure, justified only on the ground that the ultimate goal may be missed if we proceed over-hastily to reach it" (WRK, 1955, p. 45).

In die rapport en die bespreking is dus, drie verskillende standpunte gestel nl. dat die Skrif alle vorme van skeiding in die kerk ten alle tye verbied; dat die Skrif skeiding in die kerk ten alle tye vereis en laastens dat skeiding onwenslik is, maar dat die kerk dit tog as tydelike maatreël kan gebruik om die eintlike doel te bereik.

Die standpunt van Marais het geen invloed op die rapport uitgeoefen nie en dit is aanvaar, sonder ingrypende wysigings. So sterk was die gevoel vir hierdie saak dat die WRK ook 'n verklaring uitgereik het, wat die volgende ingehou het:

1. Die tweede vergadering van die Wêreldraad van Kerke veroordeel enige vorm van segregasie gebaseer op rasse, etniese of kleurverskille op grond daarvan dat dit indruis teen die evangelie.

Voorts versoek die Raad ledekerke om alle vorme van segregasie en diskriminasie teen te werk.

2. Rassisme lei daartoe dat volle geleenthede vir mense en die vrye uitoefening van verantwoorde=like burgerskap skipbreuk lei. Kerke en Chris=tene moet daaraan daadwerklik aandag gee.
3. Die vergadering spreek hom ook teen enige vorm van anti-semitisme uit en beskou dit as iets wat in stryd is met die Evangelie. Daar is ook be=sluit dat 'n studie gemaak moet word van anti-semitisme.
4. Die vergadering beveel aan dat in oorleg met die IMC 'n departement in die lewe geroep word om hulp aan kerke te gee in hulle stryd teen ras=sisme en om die evangelie meer effektief te laat spreek t.o.v. verhoudinge tussen rasse en etnie=se groepe.

As gevolg van hierdie rapport is daar dan ook daad=werklik oorgegaan tot die konstruering van 'n self=standige departement vir "racial and ethnic tensions" (Krüger, 1970, p. 41). Na hierdie gebeure is ook 'n verklaring deur twee ledekerke nl. die N.G. Kerk in Suid-Afrika en die N.H. of G. Kerk van Suid-Afrika uitgereik waarin hulle die hoop uitspreek dat hierdie verklarings nie die diskussie oor die aangeleentheid sal sluit nie. Hulle was ook, myns insiens, tereg van mening dat hierdie saak op Evanston nie deeglik bespreek is nie.

3.3.1.4 Konklusie

Oor die algemeen het die rapporte en besprekings van Evanston meer om die lyf gehad as die by Amsterdam. Dit kan toegeskryf word aan die feit dat daar in die kringe van die WRK 'n groter doelgerigtheid aanwesig was. In sy geheel gesien, is daar twee aspekte van hierdie sitting wat besondere vermelding verdien.

In die eerste plek kan daarop gewys word dat die WRK begin het met die konstruksie van 'n eie kerkbegrip. Die kontoere daarvan het in die rapporte sigbaar geword. In die uitbou van hierdie kerkbegrip word die klem gelê op die daad. So word bv. die eenheid van die kerk geheel en al geplaas binne die konteks van "eenheid in optrede". Met ander woorde die kerk kan en moet sy eenheid demonstreer met eenvormige en gesamentlike optrede op sosiale erf.

Dit is dan ook die eensydige beklemtoning van die kerklike betrokkenheid wat gelei het tot die verskillende beklemtoninge t.o.v. die kerk waarop in die bespreking van die rapporte reeds gewys is. Enersyds is die kerk as instituut geheel en al gedevalueer deurdat die kerk gesien is as 'n soort evangeliserende stroming in die wêreld maar andersyds is die funksie van die instituut weer oorbeklemtoon deurdat daaraan allerlei funksies toegeken is. Hierdie tendense het dan ook daartoe gelei dat die WRK by Evanston verskeie ingrypende besluite geneem het t.o.v. sy eie betrokkenheid.

In die tweede plek moet daarop gewys word dat by hierdie sitting besondere klem gelê is op die sg. rassevraagstuk as 'n besondere probleem van die moderne maatskappy. Die probleem is egter nie duidelik geanaliseer nie, soos veral blyk uit die feit dat slegs klem gelê word op die sosio-politieke faktor van die kleurvraagstuk. Geen aandag is gegee aan die ander faktore nie, ten spyte van die, reeds genoemde, verslag van Visser T'Hooft en die insigte van Marais. Daar kan in hierdie stadium reeds gekonkludeer word dat die WRK werk met 'n sterk eensydige analise van die kleurvraagstuk. Hierdie twee aspekte het na Evanston nog duideliker aan die lig gekom.

3.3.2 Ontwikkelinge na Evanston

3.3.2.1 Reaksies op Evanston

Soos verwag kan word, was daar baie reaksie op die besluite van die WRK se sitting te Evanston. Des te meer omdat hier, veral met betrekking tot die sg. sosiale roeping van die kerk, heeltemal nuwe riglyne neergelê is. Dit het aanleiding gegee tot nuwe verkenning deur individue en ledekerke. Volgens Wendland (1956, p. 125-142) was die Evanston-byeenkoms dan ook verantwoordelik vir vordering op die gebied van die sosiale etiek. Hy sê egter dat daar, voor die sitting en tydens die bespreking, 'n duidelike polarisasie sigbaar was tussen die Anglo-Saksiese Christelike sosiale etiek en die Duitse reformatoriese erfenis. Eersgenoemde: "were decried as idealistic, utopian and pacifist", en laasgenoemde: "might

be accused of betraying the world of ethical defeatism and of denying Christ's lordship over the whole of life" (Wendland, 1956, p. 128). Die eerste rapport op Evanston het, volgens hom, egter die polarisasie te bowe gekom en sy effek: "has been deeper and more lasting than was perceptible at Evanston itself". Wendland (1956, p. 128) is dan van mening dat die kerk hiervandaan verder moet gaan om sy eie gewete te ondersoek en hy poog dan self om 'n bydrae daartoe te lewer. Die eintlike vraag waarvoor die kerk te staan kom in sy betrokkenheid t.o.v. die moderne wêreld is, volgens hom, die vraag of die Christendom versoen kan word met die basiese elemente van die Humanisme wat vandag sterk figureer in die Westerse denke. Sy eie standpunt is dat so 'n versoening noodsaaklik is, want die tradisionele "etos" van die Christendom het eintlik nie meer 'n aanslag op die moderne mens nie, terwyl die sosiale Humanisme van Marx, Nietzsche, Kierkegaard en Burkhardt nie daarin slaag om die "Heillosigheid" van die moderne mens te verstaan nie. Wendland pleit dan self vir 'n soort Christelike Humanisme, want: "how could there be any theology of society or any christian social doctrine without it" (Wendland, 1956, p. 132).

Hierdie Christelike Humanisme van Wendland bedoel egter nie om bloot 'n sinkretisme te wees tussen humanistiese en christelike motiewe nie, maar: "it means full realising that man is lost in the world, it means making valid the justice which God (as the man-God) bestows upon man as his Redeemer" (Wendland, 1955, p. 133). Die eintlike doel van die Christelike Humanisme

lê dan volgens hom in die re-integrasie van die ge=disintegreerde samelewing.

Wendland se standpunt is 'n onverbloemde poging om riglyne uit die antroposentriese Humanisme te verbind met die tradisionele teosentriese Christendom. Dit is moeilik om te bepaal in hoeverre hy 'n invloed ge=had het op die verdere debatering in die WRK omdat sy standpunt op hierdie stadium nog 'n individuele poging was. Belangrik is egter dat hy eintlik net die riglyne t.o.v. die betrokkenheid van die kerk, soos dit neergelê is by Evanston, tot hulle volle konsekwensies deurgetrek het.

In opvolging en aansluiting by die riglyne van Evan=ston, met betrekking tot die sosiale roeping van die kerk, het die WRK in 1955 begin met 'n studie i.v.m. snelle sosiale en maatskaplike verandering. Dit kan aangestip word as 'n baie belangrike baken in die ge=skiedenis van die WRK. Hiertoe het veral Bilheimer (1956 en 1957) bygedra. Hierdie studies het uitge=loop op 'n internasionale studiekonferensie, wat van 25 Julie tot 2 Augustus 1959 in Thessalonika, Grieke=land, gehou is. Wat op hierdie konferensie aandag gekry het, was die aard van die Christen en die kerk se verantwoordelikheid t.o.v. die vinnige dekolonisa=sie en opkomende nasionalisme van die Derde Wêreld. Op hierdie konferensie is dan ook verskeie lesings gehou deur lede van die kerke uit die sg. Derde Wê=reld. In hierdie lesings is 'n heel nuwe benadering van die kerk t.o.v. maatskaplike verandering bepleit.

Veral die lesing van G. Kiano van Kenia, is deur hier= die konferensie as uitstaande beskou. Hy het gepleit vir meer doelgerigte aksie van die kerk om "sosiale verandering" te bevorder en het gesê: "Today most nationalist leaders have respect for the church, but this respect will be lost if Africans are not helped toward economic advance and, freedom ... The chris= tian church must be peaceful but militant. We are not" (WRK, 1959a, p. 95).

Die konferensie het aan ander verwante sake aandag gegee. Nuwe weë is gesoek vir die kwessie van sen= dingwerk toegespits op maatskaplike verandering, en kerntoetse in die Sahara is verdoem. Besondere klem is egter in die lig van die formule "rapid social change" op die rassevraagstuk gelê. In hierdie ver= band het die konferensie besluit om opnuut by die WRK aan te dring om weë te bewerkstellig vir die deurvroe= ring van die "rapid social change" t.o.v. die rasse= vraagstuk. Die uitstaande kenmerk van hierdie kon= gres is sy totale armoede aan teologiese grondwerk en daarteenoor die snelle uitbreiding van die besluite van Evanston t.o.v. die "sosiale roeping" van die kerk.

Die belangrikheid van hierdie konferensie lê, soos reeds gesê, in die beklemtoning van die sg. "rapid social change", en die rol wat die kerk daarin moet speel. Die kerk word hier dus gesien as 'n instru= ment waardeur die verandering gestimuleer moet word. Dit is 'n treffende voorbeeld van die konsekwensies van die kerkbegrip wat op Evanston geyk is. Omdat

die funksie van die geïnstitueerde kerk nie begrens word nie, word allerlei nuwe funksies wat eintlik tuishoort by ander samelewingsverbande, aan hom toegevoeg. Die vraag kan hier reeds gestel word: Op grond waarvan word hierdie breë funksionaliteit aan die kerk toegeken? Daar is, immers ook op hierdie konferensie nie 'n duidelike prinsipiële uiteensetting gegee van wat die kerk in werklikheid is nie. Teen die agtergrond van die denkrigting van Evanston en Thessalonika kan ten opsigte hiervan, die vraag gestel word: Het die WRK, in sy formulering van die roeping van die kerk in die samelewing, hom nie te veel laat lei deur die problematiek van die moderne wêreld nie? Benewens hierdie konferensie, was daar egter ook ander reaksies op Evanston.

Meer gematigde reaksie het gekom van Brennecke (1954). Hy het waardering getoon vir die teologiese grondwerk van die vyfde rapport van Evanston. "One might venture the opinion that the theological section of the report has been worded in a consciously Christo-centric way and that sin was held to be the root of all tensions in inter-group relations" (Brennecke, 1954, p. 51). Die kerk moet daarom aandag gee aan die probleem. Brennecke gee egter ook aandag aan die verklarings van die twee Suid-Afrikaanse kerke en aan die rede van Marais by die Evanstonsitting. Op grond hiervan erken hy dat daar in die hantering van die rassevraagstuk deur die kerk, verskeie praktiese oorewegings is wat in ag geneem behoort te word. Hy waarsku egter tereg daarteen dat die Suid-Afrikaanse

kerke nie later aan hierdie praktiese oorweginge teologiese steun moet gee nie.¹⁾

Die bespreking van Evanston i.v.m. die kerk en rasse- en etniese spanning, is in 1956 verder gevoer in 'n spesiale uitgawe van die lyfblad van die WRK ter herdenking aan die tiende verjaarsdag van die CCIA. In hierdie uitgawe het Marais (1956) weer 'n artikel geplaas waarin hy die probleem in verband met die verhouding - kerk tot volk - bespreek. Hy formuleer (1956, p. 413) die probleem so: "Will my christian beliefs be determined by my nationalism or will my nationalism be fashioned by my christian beliefs". Sy eie standpunt is dat die Christendom nie ras of volk vernietig nie, maar sūiwer van die deurwerking van die sonde. Voorts kan ras en volk nie die kerk beperk of inperk asof dit slegs kerk vir 'n bepaalde ras of volk kan wees nie. Uitgaande van bg. twee stellings, kom hy dan tot die belangrike gevolgtrekking (1956, p. 414): "For this reason the church, must be organised on national or racial lines". Hy sluit dan die moontlikheid van volkerekerke en rassekerke in. Sy voorwaarde is egter, tereg, dat die grense tussen sulke kerke vloeibaar moet wees, want geen mens mag slegs op grond van ras of kleur uitge-

-
1. In dieselfde uitgawe van *The Ecumenical Review* is ook 'n baie objektiewe en gematigde resensie gegee van die boek van Marais, B.J.M. "Colour, unsolved problem of the West". Hierdie resensie is gedoen deur M.R. Souter, professor in Antropologie en Paleontologie van die Universiteit van Genève, Switzerland.

sluit word van enige Christelike kerk nie. Afsonderlike (wel nie gesegegreerde) kerke kan dus in sommige situasies geregverdig word op grond van kultuur, taal en kleur maar: "on condition that there is no exclusion of people from any church on any of these grounds" (1956, p. 415).

Nog 'n Suid-Afrikaner, Webb, het in die feesuitgawe oor die onderwerp geskrywe en veral die leemtes in die hantering van die rassevraagstuk deur die kerk en politici aangedui. Enersyds beskou hy self die Suid-Afrikaanse beleid van apartheid as 'n beweging in die verkeerde rigting (Webb, 1956, p. 458). Andersyds wys hy ook op die ondoeltreffendheid van die politieke stappe teen SA in die VVO en die beoogde ekonomiese sanksies deur verskeie wêreldlande. Volgens hom word die stappe gebou op 'n onewewigtige en eensydige analise van die vraagstuk en hy kom tot die slotsom (p. 461): "We have still much to learn as to the way by which the church in a multi-racial society can become not only multi-racial; but also a church that knows no race or nation, no class nor tribe nor caste, but only individual men and women and their need of God." Sy eie standpunt is dat daar, ook deur die WRK, gesoek moet word tussen die uiterstes van apartheid aan die een kant en die protes van die wêreld daarteen en aan die anderkant vir 'n benadering wat moet rekening hou met die realiteite in die wêreld en die vereistes vir kerkwees.

In 1957 het die WRK 'n publikasie die lig laat sien waarin die reaksies van die ledekerke, individue en

studiedepartemente op besluite en besprekings van
Evanston vervat is. In verband met die rapport van
seksie vyf oor die kerk en rasse- en etniese spanning,
het sewentien kerke en ekumeniese rade gereageer.
Die kommentaar kan, op grond van inhoudelike verskil,
in drie groepe ingedeel word, nl. die kommentaar van
kerke, die kommentaar van die N.G. Kerke in Suid-
Afrika en die kommentaar van die individue.

Wat eersgenoemde betref is dit duidelik dat die kerke
hoë prioriteit verleen het aan die saak. Die United
Presbyterian Church of North America (WRK, 1957, p.
40) het die rapport beskrywe as: "The most dynamic,
forthright and uncompromising of all the reports ...
and the briefest". *The International Review of*
Missions het ook in sy uitgawe van Januarie 1955
gesê (WRK, 1957, p. 87): "The discussion and report
on the racial problem has been more favourably
received than any other of the sectional reports".
Daar het egter ook kritiek ingekom, en veral teen die
teologiese grondwerk onderliggend aan die besluite.
Kritiek van die Ekumeniese Raad van Nederland in
hierdie verband het gelui (WRK, 1957, p. 42): "The
report has not entered into the fundamental biblical
data concerning race relations". Ook die "Congrega=
tional Union of England and Wales" en die "Interna=
tional Convention of Christian churches" het veel
meer aandag gevra vir teologiese besinning aangaande
die rassevraagstuk. Veral is daar ook kritiek gele=
wer teen die feit dat baie kerke die besluite aanvaar
het, maar in die praktyk nie self beoefen het nie.

Van agter die ystergordyn het daar ook skerp reaksie gekom van die Ekumeniese Raad van Hongarye. Die liggaam het die probleem so geformuleer: "The churches are often almost absolutely helpless in the face of the scandalous campaigns against racial or ethnic minorities and honest men who speak up for them" (WRK, 1957, p. 44). Die Raad bepleit 'n verenigde aksie in hierdie verband wat van die hele kerk moet uitgaan. Die skerpheid van hierdie versoek is nie mis te kyk nie: "The WCC must utilize the energies of the fellowship as this has already been done in other matters, to combat also these phenomena in a serious and increasingly effective way" (p. 44).

In die tweede afdeling word 'n baie breë en deeglike uiteensetting gegee van die standpunt van die N.G. Kerk in Suid-Afrika soos dit op daardie stadium reeds deur die Sinodes van die OVS en Transvaal aanvaar is. Eers is 'n uiteensetting gegee van die historiese ontwikkeling van die N.G. Kerk sedert die begin van die 18e eeu tot en met die stigting van die N.G. Sendingkerk in 1950. Die bestaan van hierdie kerk is dan verdedig met historiese en praktiese gronde.

In die rapport van die N.G. Kerk is ook aandag gegee aan 'n beleid i.v.m. die verhouding tussen Christene van verskillende rasse. Die kerk erken wel die eenheid van die kerk, maar: "can by no means associate itself unreservedly with the general cry for equality and unity in the world today" (WRK, 1957, p. 46). Verder mag die eenheid nie die identiteit van die volk of ras vernietig nie. "The church of Christ is

therefore supra-national but not a national church (p. 46). Daarom aanvaar hulle die bestaan en die voortgesette behoud van onafhanklike volke en rasse binne die kerk van Christus. Die kerk is daarvan oortuig dat: "different independant indigenous churches can arise within the same geographical area without denying or disturbing the essential unity of God's people". Oor gesamentlike aanbidding is die standpunt van die kerk, dat 'n mens in beginsel nie slegs op grond van ras en kleur van gemeenskaplike aanbidding uitgesluit mag word nie. Tog kan die beginsel nie in Suid-Afrika toegepas word nie: "We deeply regret that in South Africa there is such a great discrepancy in our race relations between principle and practice, charge and obedience, ideal and reality". Die rapport haal ook Skrifgedeeltes aan (Hand.6:1 en Gal. 2:12) om te bewys: "that circumstances often obstruct the application of the principle" (WRK, 1957, p. 47). Om die beginsel effektief toe te pas neem tyd, soos gesien is in die emansipasie van die vrou en die vrymaking van die slaaf. Dit is duidelik dat hierdie standpunte van die N.G. Kerk baie op die voetspoor van Marais beweeg, hoewel dit in daardie stadium nie baie gewild onder die Afrikanervolk was nie.

In die derde afdeling is ook reaksies en aanbevelings van individue behandel. Soos die reeds besproke reaksies van Brennecke, Marais en Webb, was hierdie reaksies ook gematig en genuanseerd. Die algemene gevoel was egter dat die WRK in hierdie verband verdere organisatoriese en finansiële voorsiening moes

maak in 'n gees van: "hurry slowly" (WRK, 1957, p.49).

Uit bogenoemde uiteensetting blyk dit duidelik dat daar vele reaksies was op Evanston se siening oor die sosiale roeping en die taak van die kerk t.o.v. rasse- en etniese spanning. Die reaksies, op laasgenoemde veral, het 'n wye spektrum behels. Daar was kritiek teen die teologiese grondwerk, maar ook groot waardering daarvoor. Daar is sterk gepleit vir viniger en effektiewer aksie, maar daar is ook gepleit vir 'n gees van: "hurry slowly". Dit is duidelik dat daar diepe verskille in die kringe van die WRK oor hierdie saak was.

Wat egter ook in hierdie reaksies opvallend is, is dat daar nêrens 'n vraagteken geplaas is agter die kerkbegrip waarmee in die rapporte van Evanston geopereer is nie. Daar is ook nie 'n dieper ontleding van die wese van die rassevraagstuk gedoen nie. Die vele reaksies, insluitende die uit Suid-Afrika, kon dus nie eintlik lig werp op die saak om die WRK uit sy dilemma van Evanston te help nie. Nog steeds het die vraag na die effektiewe "hoe" van kerklike betrokkenheid t.o.v. die rassevraagstuk onbeantwoord gebly.

3.3.2.2 Die Cottesloeberaad

'n Belangrike ontwikkeling na Evanston was die sg. Cottesloeberaad. Dit is 'n beraad wat plaasgevind het tussen afgevaardigdes van die WRK en die kerke in Suid-Afrika in verband met die roeping van die

kerk t.o.v. die rassevraagstuk in Suid-Afrika. Die doel van hierdie konsultasie was om die kloof tussen die WRK en veral die Afrikaanse Calvinistiese lede=
kerke te oorbrug. Soos verwag is, het hierdie beraad vanweë uiteenlopende uitgangspunte nie tot 'n versoe=
ning gelei nie.

Op grond van hierdie byeenkoms is weer verskillende verklarings deur die verskillende partye uitgereik. Die eerste verklaring is uitgereik deur die vergade=
ring as 'n geheel en is deur ongeveer tagtig persent van die lede aanyaar. Hierdie verklaring bestaan uit drie hoofdele. Die eerste deel gaan uit van die stelling (WRK, 1961b, p. 244): "We are united in re=
jecting all unjust discrimination". Daarom het die kerk 'n besliste taak t.o.v. enige vorm van diskrimi=
nasie teen mense.

Die tweede deel van die verklaring handel oor ver=
skeie knelpunte van die Suid-Afrikaanse beleid. Pleidooie word gelewer vir gelyke regte aan alle in=
woners; duideliker getuienis van die kerk t.o.v. die groeiende frustrasie van nie-blanke groepe in Suid=
Afrika; gesamentlike aanbidding; groter sendingywer; groter samespraak tussen die regering en die nie=
blanke leiers; groter aandag aan die disintegrerende aspekte van trekarbeid; meer aandag aan die verskaf=
fing van beter moontlikhede vir 'n menswaardiger be=
staan van die swartman en nuwe oorweging vir direkte verteenwoordiging van kleurlinge in die blanke parle=
ment.

Wat gemengde huwelike betref, was die standpunt dat die Skrif dit nie verbied nie, maar dat dit in die besondere Suid-Afrikaanse omstandighede nie wenslik is nie. In hierdie deel van die rapport is ook gestel dat die kerk die taak het om nasionalisme te beheer en te lei na 'n regverdigde verwesentliking daarvan. In hierdie saak het die vergadering 'n duidelike waarskuwing laat hoor: "The danger of nationalism is however that it may seek to fulfil its aim at the expense of the interests of others and that it can make the nation an absolute value which takes the place of God" (WRK, 1961b, p. 246).

Die derde deel van die verklaring het spesifiek gehandel oor die roeping van die kerk in hierdie verband. Waardering is uitgespreek vir die ondersoek i.v.m. die gebeurtenisse by Langa en Sharpeville en daar is gepleit dat versigtiger te werk gegaan moet word met die beginsel van aanhouding sonder verhoor. Aandag van die kerke word verder gevra vir die posisie van Asië. Die deel van die verklaring pleit vir vryheid van aanbidding en verkondiging van die Woord en ook vir 'n beter verhouding tussen kerke en kerkleiers oor aktuele sake in die verband. Onderhandelinge op gesamentlike en "veelrassige" grondslag met die regering word bepleit. In hierdie onderhandeling moet verskeie sake aandag geniet, soos 'n konstruktiewe Christelike benadering t.o.v. swart separatisme; die opvoeding van die Bantoe; die verskaffing van Christelike lektuur aan die swartman; die konsep van 'n Christelike gemeenskap in alle gebiede in Suid-Afrika, insluitende die reservate, en die toestand

van die Islam in Suid-Afrika.

Verder vra die vergadering ook dat aandag gegee word aan die behuising van die swartman - nadat hieroor ook waardering betuig is vir dít wat reeds gedoen is. Daarna het trekarbeid weer aan die orde gekom (WRK, 1961b, p. 246): "The consultation urges the appointment by the Government of a representative commission to examine the migrant labour system, for the church is painfully aware of the harmful effects of this system on the family life of the Africans. The church sees it as a special responsibility to advocate a normal family life for the Africans who spent considerable periods of time or live permanently in white areas".

Hierdie verklaring is amptelik namens die WRK self gedoen. Veral twee sake is hierin opvallend. Eerstens het die fokusgebied heelwat wyer gestrek as slegs die sg. "rassevraagstuk". Dit spreek veral daaruit dat wetgewing soos aanhouding sonder verhoor, onder skoot gekom het. Die belangstelling van die konsultasie was dus eintlik op die hele sosio-politiese opset in Suid-Afrika gerig. Tweedens blyk dit dat die konsultasie wat hierdie rapport aanvaar het, homself beskou het as die gewete van die kerk. Hulle het dan ook ongenuanseerd en ongekwalifiseerd namens die "kerk" gespreek.

Hierdie rapport het 'n groot storm in die Suid-Afrikaanse kerklike en openbare lewe ontketen. In plaas van 'n versoening het dit tot 'n verdere skeuring in

die ekumeniese geledere gelei deurdat die N.G. en N.H. Kerke in Suid-Afrika hierna hulle verbintenisse met die WRK verbreek het. Dit moet egter bygevoeg word dat die gebeure plaasgevind het pas na die swart-wit= konflikte van Sharpeville en Langa en dat die gevolg= like polarisasie tussen swart en wit en spesifiek tus= sen die Swartes en die Afrikaner tot 'n groter agter= dog teenoor die "politieke" hantering van die rasse= vraagstuk deur die WRK gelei het.

Na die destydse opsienbare "Cottesloe verklaring" het beide die N.G. Kerk van Kaap en Transvaal en die Nederduitsch Hervormde Kerk hulle eie verklarings uitgereik. Die uitgangspunt van die N.G. Kerk was (WRK, 1961b, p. 268): "We wish to confirm that, as stated in the preamble, a policy of differentiation can be defended from the christian point of view, that it provides the only realistic solution to the problems of race relations and is therefore in the best interests of the various population groups". In die lig van hierdie stelling kan die kerk hom nie versoen met die verklarings van die konsultasie nie. Ook op ander kleiner punte lê die verklaring dan ook ander aksente.

In die verklaring van die N.H. Kerk het die verskil nog skerper na vore gekom. Die uitgangspunt was (WRK, 1961b, p. 249): "We wish ... to state quite clearly that it is our conviction that separate development is the only just solution of our racial problems. We therefore reject integration in any form, as a solution of the problem. The agreement that has been

reached contains such far reaching declarations that we cannot subscribe to it. We can therefore not identify ourselves with it". Hierdie verklaring het ook openlik sy steun vir die Suid-Afrikaanse regering uitgespreek en sy dank teenoor die regering betuig vir wat reeds gedoen is om die rassevraagstuk te oorbrug.

Dit is duidelik dat die WRK met sy Cottesloe-verklaring die standpunt van 'n breë funksionaliteit van die kerk gehandhaaf het. Hulle het, daarom, groter sosio-politieke betrokkenheid van die Afrikaanse Calvinistiese kerke vereis. Dit is verder ook duidelik dat hulle, soos in die betrokke rapport en besluite by Evanston, geen oog gehad het vir kulturele differensiasie en volkere verskeidenheid nie. Hulle het die Suid-Afrikaanse situasie vanuit hierdie voorveronderstellings benader. Hierdie twee tendense in die benadering van die WRK moet, myns insiens, aangestip word as die groot redes waarom die WRK-afvaardiging aan die eenkant en die afvaardiging van die N.G. en N.H. Kerke aan die anderkant, mekaar nie kon vind nie.

Die belangrikste gevolg van die Cottesloe-beraad in Suid-Afrika was die stigting van die Christelike Instituut in Augustus 1963. Die doel van hierdie Instituut was: "to unite Christians and to make Christianity more a living force in society" (Birley, 1975, p. 9). In die kringe van die Afrikaanse kerke is hierdie Instituut met agterdog bejeën, maar dit is ook deur Naudé (1963, p. 3) beskou as iets wat nog: "'n groot en beslissende rol in die Christelike lewe en denke

van Suid-Afrika sou speel".

Hoewel die doelstellings van die Christelike Instituut aanvanklik gerig was tot algemene vraagstukke in die Suid-Afrikaanse samelewing, het dit eintlik in die praktyk net toegespits op rasseverhoudinge. In hierdie verband het dit ook reeds sedert sy beginjare die gees van die Cottesloeverklaring geadem. Dit het enersyds dadelik gelei tot 'n konfrontasie met die drie Afrikaanse kerke, maar andersyds het dit groot aanklank gevind by die Engelstalige kerke. Deur middel van hierdie Christelike Instituut, wat hom dus merendeels gestel het agter die besluite van die WRK, is die bespreking oor die rassevraagstuk in Suid-Afrika wat by Cottesloe begin is, in 'n groter mate in die Afrikaanse kerke voortgesit (Kommissie van ondersoek na sekere organisasies, 1974, p. 39-41).

3.4 New Delhi 1961 - Uppsala 1968

3.4.1 Die sitting te New Delhi

Die derde sitting van die WRK is gehou te New Delhi tussen 19 November en 5 Desember 1961. Dit is bygewoon deur 577 afgevaardigdes van net onder 200 ledekerke, sowel as 'n groot getal belangstellende instansies en individue. Die hooftema was: "Jesus Christus - die Lig vir die wêreld". Anders as die geval by Evanston, is daar nie 'n reeks voorstudies gedoen nie en is slegs die hooftema gegee as 'n leidende beginsel. Daar is ook gepoog om 'n duideliker organiese verband tussen die hooftema en die verskil-

lende seksies te stel. In die lig van die algemene tema is onderskeidelik aandag gegee aan die drie be- grippe "witness, "service" en "unity". Die uiteinde=
like rapporte het ook 'n basiese teologiese grondwerk gebied, waaruit verder geredeneer is en wat ook van toepassing gemaak is op die rassevraagstuk.

In hierdie stadium het die WRK ook reeds 'n wye aksie=
program gehad wat uitgegaan het van verskillende komi=
tees en departemente. Ook hierdie departemente en
komitees moes rapporte lewer oor hulle onderskeie ter=
reine en toekomstige beplanning. Hieronder was ook
die Komitee vir Kerk en Maatskappy waarby die Sekreta=
riaat vir Rasse- en Etniese Aangeleenthede geassosieer
was. Wat egter by hierdie sitting duidelik was, was
dat die rassevraagstuk weer sterk gefigureer het beide
in die drie studierapporte, asook dan in die verslag
van die sekretariaat wat daarvoor aangewys was.

3.4.1.1 Teologiese grondwerk

3.4.1.1.1 Christelike "getuienis" met betrekking tot die rassevraagstuk

Die eerste seksie op New Delhi het 'n rapport uitge=
bring wat handel oor die begrip "witness". Dit is
betrek op die uitdra van die Christelike getuienis
want: "The task of Christian witness is to point to
Him as the true light, which is already shining"
(WRK, 1961a, p. 77). As grondbeginsel word die stel-
ling gemaak dat God sy eie getuienis uitdra in die
skepping en onderhouding van die wêreld. Hierdie

getuigenis word voortgesit deur Christus en die Heilige Gees en moet dan ook herhaal word in die lewe van die kerk.

Die rapport gaan verder uit van die beginsel dat die mens in Christus sy ware natuur en bestemming gevind het. Hierdie nuutgevonde natuur van die mens is sy "true humanity" en sy bestemming is die "eternal destiny". Wat sy nuwe natuur van ware humaniteit betref, is dit gebou op die feit dat Christus deur sy versoening Hom solidêr met die mens betoon het en dat die mens homself dan weer solidêr met die medemens moet betoon. "God has not condemned us, we must not condemn any man" (WRK, 1961a, p. 80).

Van hierdie solidariteit moet die kerk gedurig getuig want: "solidarity with all men of every nation, class, colour and faith without distinction in our common manhood is a starting point of the renewal of the life and witness of our churches by the Holy Spirit" (WRK, 1961a, p. 80). Om die solidariteit te verwesentlik, het Christus juis die kerk vergader om mense uit isolasië en sondige skeiding te lei in 'n broedergemeenskap onder die Vaderskap van God. Daarom: "In Jesus Christ, there is no place for pride in race, language, authority or sex" (WRK, 1961a, p. 80). Die kerk mag in sy struktuur geen ruimte laat vir enige vorm van diskriminasie nie.

Hierdie rapport lewer 'n nuwe bydrae tot die besprekings wat die WRK hieroor op sy ander sittings gevoer het. Eerstens kan gesê word dat bg. beredenering

trekke vertoon van 'n versoeningsleer wat impliseer dat die soenverdienste van Christus vir alle mense effektief is, d.w.s. dat alle mense deur Christus verlos word en alle mense dus so 'n nuwe natuur ont=
vang. Hierdeur word die heilskarakter van die Skrif oorbeklemtoon ten koste van die ewe belangrike oor=
deelskarakter. Die gevolg hiervan is dat die mensdom dan gesien moet word as 'n potensiële wêreldwye
Christelike eenheid, en dat bekering tot die evange=
lie dan ook die opheffing van grense tussen mense be=
teken. Toegepas op die rassevraagstuk beteken dit dat die soenverdienste van Christus moet lei tot
inter-rasiale solidariteit. Hier is dit weer eens baie duidelik dat die WRK geen oog het vir die volke=
reverskeidenheid in die eenheid van die mensheid en dus ook in die eenheid van die volk van God nie.

Tweedens word hier 'n welkome bydrae gemaak tot die, tot nog toe ondervoede kerkbegrip in die besprekings van die WRK. Klem word gelê op die kerk as "broeder=
gemeenskap" onder die Vader. Hierdie is op sigself natuurlik 'n eg skriftuurlike gedagte. Word dit egter in die perspektief van bg. versoeningsleer gestel, dan verwater hierdie eg skriftuurlike element omdat dit dan eensydig beklemtoon word ten koste van ander karaktertrekke van die kerk. As die kerk gesien word as 'n wordende potensiële wêreldomspannende mensege=
meenskap, dan moet die eg skriftuurlike gedagte van die kerk as strydende kerk tot aan die voleinding toe, noodwendig verwerp word. Hierdie twee standpunte staan reglynig teenoor mekaar. Die kritiek kom dus basies daarop neer dat die realiteit van die sonde

as verknegtende mag in die wêreld, nie genoegsaam erken word nie. Hierdeur word op die rassevraagstuk dan ook 'n baie idealistiese antwoord gegee. Alle mense is immers nie christene nie: Daarom is dit idealisties om te sê dat die broedergemeenskap in Christus die sg. rassesspanning sal oorbrug.

Die tweede deel van die rapport handel oor die wyse waarop die getuienis moet geskied deur die uitdra van die evangelie. Die grondstelling hier lui, dat die evangeliedraer homself móét identifiseer met diegene aan wie hy die evangelie verkondig. Dit handel verder ook oor die verband tussen die mondelinge getuienis en die "daad" van die kerk. In die optrede van die kerk moet in die daad gesien word wat met die mond gepreek word. Daarbenewens moet die kerk en sy getuienis ook waak teen 'n identifisering met of 'n sanksionering van die status quo: "... we must firmly reject all those revolutionary movements in all parts of the world which claim a half religious sanction for a political or nationalistic end, and which pretend to a 'Messianic' significance that justifies even their excesses" (WRK, 1961a, p. 85).

Die derde deel van die rapport handel oor die belangrikheid van 'n totale herwaardering van die funksie van die kerk as 'n getuiende gemeenskap. Die kerk moet opnuut besef dat hy kerk is vir die wêreld om die volle evangelie aan die hele wêreld te verkondig. Die seëninge van die evangelie van Christus moet gebring word aan elke mens. Hiermee word eintlik slegs voortborduur op die patroon van die kerkbegrip wat op

Evanston reeds die eiendom van die WRK geword het. Op grond van die besondere klem op die kerk as getuende gemeenskap wat moet getuig met die woord, maar veral met die daad, is dit dan begryplik dat die kerk so 'n wydlopiige aksieprogram kry soos wat reeds op Evanston uitgestippel is. Volgens die rapport sluit die funksie van die kerk dan in: die uitroeiing van armoede, siekte en honger en die daarstelling van ware gemeenskap wat die mens losmaak van die eenzaamheid van die moderne samelewing. Die getuende kerk moet dus bereid wees om toe te tree tot die stryd om sosiale geregtigheid en vrede en om aanhoudend te getuig teenoor: "those who are enslaved to the gods of this age, race, wealth, power and privilege" (WRK, 1961a, p. 86).

Om dan hierdie effektiewe evangeliserende funksie in die wêreld te vervul, moet die strukture van kerke hersien word sodat hulle nie 'n hindernis vir die getuienis in die wêreld is nie: "We must inquire of ourselves whether our present structures do not preserve our provisions in a fossilized way, instead of enhancing the unity of the witnessing community" (WRK, 1961a, p. 89). Hierop kan weer eens die vraag gevra word: Word die problematiek van die moderne wêreld nie te veel gebruik as motivering van kerklike strukturele en funksionele vernuwing nie? Anders gestel: Het die beklemtoning van strukturele en funksionele vernuwing van die kerk, wat by die WRK so sterk figureer, gegroei uit die eise van die moderne samelewing of uit werklike prinsipiële studie oor die kerk? In die bestudering van die rapporte van die

WRK sedert 1948, bly hierdie vraag altyd latent teenwoordig. Hieraan sal later meer aandag gegee word.

3.4.1.1.2 Christelike "diens" met betrekking tot die rassevraagstuk

Die tweede rapport het gehandel oor die begrip "diens". Na aanvaarding, is hierdie rapport ook na die kerke verwys vir studie en veral diensooreenkomstige aksie. Hierin is ook in besonder stilgestaan by die rassevraagstuk en veral by die verskillende aksiemetodes van die kerk in sy stryd om gelykheid te bewerkstellig.

As vertrekpunt stel die rapport tereg "Christian service, as distinct from the world's concept of philanthropy, springs from and is nourished, by God's costly love as revealed by Jesus Christ" (WRK, 1961a, p. 93). In hierdie feit moet elke Christelike etiek van diens gewortel wees. Nader omskryf is die diens van die mens dan die reaksie op God wat die mens eerste liefgehad het. Hierdie reaksie is wederliefde tot God en tot die naaste, en dit moet in wese tot uitdrukking kom in die strukture van menslike samelewing. Om diens te lewer aan God en mens, moet ons die Christus volg wat doelbewus gekies het teen die weg van geweld en vir die rol van 'n kneg. Vir hierdie diens is die Heilige Gees ook die krag wat die kerk gebruik as 'n instrument om die koninkryk van God te laat manifesteer in alle menseverhoudinge en sosiale strukture.

Die rapport gaan dan voort om die aandag te vra vir

sekere aspekte van die kontemporêre wêreld, wat vra na daadkragtige en gehoorsame diens en aksie deur die kerk. Hieronder word ingesluit: die vinnige tegnologiese verandering, rasse- en etniese vraagstukke, internasionale verhoudinge, bewapening en wêreldvrede, en verder alle ander moontlikhede vir Christelike "diens" in die moderne wêreld. Aan verskeie van hierdie sake gee die rapport dan indringender aandag.

In verband met die rassevraagstuk sê die rapport dat al die beginsels, soos dit geformuleer is by Evanston, nog steeds geldig is. Tog het daar sedertdien baie gebeur en daar word in besonder gewys op die verskerping wat daar in rassesspanning ingetree het. Hierdie verskerping het ontstaan a.g.v. die politieke vrymakingsproses van die swartman in 'n nuwe verdiepte stryd tussen: "old privileged groups and the new aspiring ones" (WRK, 1961a, p. 103).

'n Afsonderlike afdeling word dan gewy aan die metodes van aksie wat gevolg kan word. Christene moet op verskeie maniere veg vir geregtigheid tussen "rasse", deur gebruik te maak van bemiddeling, regsprosesse, bevordering van versoening op verskeie vlakke, protes, ekonomiese sanksies en nie-gewelddadige aksie, asook koördinasie met nie-kerklike groepe wat dieselfde ideale ten doel stel. Daarbenewens moet die kerk ook toesien dat in betrokke lande die immigrasiewette nie gebaseer word op rassediskriminasie nie. In wêrelddele waar daar onderdrukking, diskriminasie en segregasie heers, moet die kerk homself identifiseer met die onderdrukte groep in sy stryd om gelyke beregtiging.

Die Christen moet ook in die toenemende rassespansing en rassestryd die leiding neem, anders kan die onafwendbare rewolusie in rasseverhoudinge ontaard. In die rapport roep die WRK ook alle maghebbers op om hulle te weerhou van enige vorm van geweld en om ook uitlokking tot geweld te vermy. Hierdie oproep word gebou op die evangelieboodskap dat haat met liefde beantwoord moet word. Dit word so gestel: "Therefore we call upon christians to encourage and support all efforts which seek through the non-violent way to combat human indignities and to construct a community permeated by justice and reconciliation" (WRK, 1961a, p. 103).

Dit blyk dus dat die diens van die kerk hier gesien word as 'n positiewe daad van protes teen onreg en diskriminasie. Hierdie daad kan verskeie vorme aanneem, soos die tyd dit vereis. Oor die vorme word nie 'n beginseluitspraak gemaak nie. 'n Duidelike voorwaarde is egter dat die diens van die kerk nie gewelddadig moet wees nie. Daar word spesifiek op gewys dat Christus gekies het teen die weg van geweld en dat die Christen, as navolger van Christus, dit ook so moet doen. Haat moet met liefde beantwoord word.

Daar word ook aandag gegee aan die rol van die kerk t.o.v. rasse- en etniese spanning. In die eerste plek moet die kerk sy eie huis in orde bring. Die kerk mag nie 'n gesegregeerde gemeenskap wees nie en dit is juis hier waar Christene konkreet met die vraagstuk te doen kry. "No one should be denied the

right of worship, membership, service and full participation in the activities of any church because of race" (WRK, 1961a, p. 104). Dit blyk dat die WRK hierdie saak in 'n ernstige lig beskou omdat dit reeds in 1948 en 1954 beklemtoon is. Dit is te verstaan, omdat 'n kerk wat self segregasie toepas moeilik daarteen standpunt kan inneem, en as so 'n kerk ook lid is van die WRK verswak dit enersyds die getuienis van die WRK self, en skaad dit andersyds die beeld van die WRK in die oë van die groeiende getal jong kerke in die Derde Wêreld. Uit die voorafgaande het dit ook reeds duidelik geblyk dat die WRK nie daarin belang gestel het om standpunte vir segregasie in die kerk deeglik te beredeneer in dieselfde mate as die oorweldigende kontrastandpunte nie. Hiervan was die hantering van die standpunte van Marais en die Afrikaanse kerke by Cottesloe treffende voorbeelde.

In hierdie rapport word net sover gegaan om te erken dat daar wel, op grond van taal, verskillende eredienste gehou kan word, maar dit word vereis dat die lidmate van onderskeie rassegroepe nog aan dieselfde gemeente moet behoort. Die taak van die plaaslike kerk is verder: "the creation of a climate of warm acceptance to minority groups which may have different ways of worship, and other gifts, that will enrich the whole church" (WRK, 1961a, p. 104). Dit hou ook in dat die leierskap in die kerk "oop" moet wees vir mense van alle "rasse".

Daar word ook 'n uitspraak gedoen teen enige politieke

beleid van afsonderlike ontwikkeling in die lig van wat hierbo gesê is. Die feit dat elke groep 'n eie bydrae tot die gemeenskap lewer, bied geen regverdiging vir 'n beleid van afsonderlike ontwikkeling nie. Die hele begrip "afsonderlike ontwikkeling" is 'n "contradictio in terminus" omdat die mens alleen dinamies kan presteer in gemeenskap met 'n ander groep. Hoewel dit nie so gestel word nie, blyk dit tog dat hierdie deel van die rapport toegespits is op die Suid-Afrikaanse situasie as 'n nabetragting op die Cottesloeberaad.

In die bespreking van hierdie rapport is veral aandag gegee aan die begrip "non-violence" met betrekking tot die diens van die kerk. Daar was veral by M.M. Thomas die gevoel dat die beklemtoning van geweldlose verset oormatig was. Die algemene gevoel was egter dat gewelddadige optrede nie met die kerk versoen kan word nie. Dit is opvallend en belangrik om daarop te let, dat beide in die rapport en gedurende die bespreking daarna, 'n direkte en duidelike "nee" uitgespreek is t.o.v. die ondersteuning van geweld deur die kerk.

Dit is opmerklik dat daar, in hierdie rapport, onderskei word tussen dit wat Christene moet doen en dit wat die kerk moet doen. Tog word daar nie 'n duidelike grensonderskeiding gemaak nie. Aan die kerk word steeds 'n breë funksionaliteit toegeken en veral word "sosio-politieke" optrede deur die kerk bepleit. Die "kerkbegrip" van Evanston is dus steeds kenbaar.

3.4.1.1.3 Christelike "eenheid" met betrekking tot die rassevraagstuk

Die derde rapport handel oor die begrip "eenheid" en dit word dadelik duidelik gestel dat die eenheid van die kerk alle grense, dus insluitende rassegrense oorkoepel en nivelleer. Hierdie eenheid moet sigbaar tot vergestaltung kom in die "eenheid" van geloof, die verkondiging van één evangelie, eenheid van die tafel van die Here en eenheid in die gebed. Eenheid moet dus gedemonstreeer kan word. Voorts moet die kerke streef na 'n vorm van bediening wat vir almal aanvaarbaar is. Hierdie vorm van bediening moet ook die ekumeniese eenheid demonstreer, veral in gesamentlike optrede.

Hierdie rapport het alleen maar voortgebou op die teologiese grondwerk wat reeds oor die eenheid van die kerk gedoen is by Evanston. Die riglyne van hierdie teologiese grondwerk is tot verdere konsekwensies deurgetrek. Positief kan hieroor aangemerkt word dat die WRK dit tereg stel dat kerklike eenheid, volgens die Skrif, nie maar net beteken 'n geestelike onsigbare eenheid nie, maar dat dit o.a. prakties na vore moet kom in die kerklike instituut. Tog word die gedagte van demonstrasie te veel beklemtoon. Ver al kom hierdie oorbeklemtoning na vore by die beskouing oor die Nagmaal. Hiervolgens is die Nagmaal dan nie 'n "gedagtenismaal" aan die versoening van Christus en 'n "eenheidsmaal" van gelowiges nie maar 'n demonstrasiemaal wat die eenheid van die mensheid moet demonstreer. Die Nagmaal as simbool van eenheid

word te veel beklemtoon ten koste van die Nagmaal as "gedagtenis" aan die versoening van Christus. (Vgl. I Kor. 11:23-29). Die kerk moet dan 'n vertoonvenster wees waarin die nuwe mensheid in Jesus Christus vertoon moet word. Steeds word, egter, niks gesê van volkereverskeidenheid nie.

3.4.1.2 Vormgewing van optrede deur die WRK self

3.4.1.2.1 Rapport van die komitee insake "Kerk en Maatskappy"

'n Belangrike rapport, waarin intensiewe aandag gegee is aan die rassevraagstuk, was die rapport van die komitee in verband met die departement: "Kerk en Maatskappy", waarby die sekretariaat vir "rasse- en etniese" aangeleenthede geassosieer is. Hierdie komitee het die opdrag gehad om die werk van die departement vir die komende periode te ondersoek. As een van die belangrikste velde vir verdere ondersoek is genoem "Racial and ethnic tensions in a changing world community" (WRK, 1961a, p. 176).

Die rapport het ook aangesluit by die beginsels soos dit uiteengesit is by Evanston, maar daar is bygevoeg: "Since Evanston, however, much has happened. Rapid social change the world over has made the confrontation and inter-action among people of the various races and ethnic groups more dynamic than ever before and conflicts more acute" (WRK, 1961a, p. 182). Vele fasette vir verdere studie in hierdie saak word dan aangedui, waaronder 'n studie van die

teologiese basis van "non-violence" en die Christelike benadering tot geweld.

In die rapport word die volgende riglyne neergelê vir die sekretariaat om hulle optrede daarop te baseer: Eerstens moes hulle verdere studie oor die hele aanleentheid doen. Verder moes hulle hulle veral toespits op die spanning hieroor in verskillende lande. Dan moes hulle ook streeks- en wêreldkonferensies oor die saak reël en ook dien as skakel waardeur gesaghebbende personeel en kennis oor die saak, wedsyds deur kerke uitgeruil kon word. Hulle moes ook alle instansies wat met dieselfde studies besig was, hier ten volle gebruik. Dit blyk dus dat die WRK nou ook self vorm wou gee aan 'n aksieprogram ter bestryding van rasse- en etniese spanning, en dat hulle dit nie meer beskou het as 'n saak net van die individuele ledekerke nie. Die grootsheid waarin hulle hierdie optrede beplan het, blyk veral uit die laaste aanbeveling aan die betrokke sekretariaat waar hulle versoek: "to establish working relationship according to the accepted procedure of the WCC with other ecumenical, international and non-governmental agencies" (WRK, 1961a, p. 185). In die lig van hierdie rapporte, het die WRK verskeie verklarings t.o.v. die kleurvraagstuk die lig laat sien.

3.4.1.2.2 Verklarings van New Delhi ten opsigte van die kleurvraagstuk

In die lig van die verskillende rapporte op die sitting het die vergadering ook weer 'n afsonderlike

verklaring i.v.m. rasse- en etniese aangeleenthede uitgereik. Eerstens word alle kerke opgeroep om opnuut aandag te gee aan die toenemende rassesspanning. Tweedens is dank uitgespreek teenoor:

1. die getuienis wat kerke reeds gelewer het in baie moeilike situasies om die ras- en etnies= oorkoepelende eenheid van die Christelike gemeenskap te bewaar.
2. die offervaardigheid van individue en groepe, Christelik en nie-Christelik, om ten spyte van opwellende geweld, leierskap te aanvaar in die stryd om menseregte in 'n gees van vergewens= gesindheid en geweldloosheid.
3. die kerke wat ten spyte van verskillende standpunte oor hierdie saak, nog bereid is om gesprek te voer om die wil van God in hulle getuienis t.o.v. die gemeenskap na te speur.

In die verklaring verwelkom die WRK ook die totstandkoming van die algemene sekretariaat vir "rasse- en etniese" aangeleenthede en roep die kerke op om ondersteuning te gee in die ontwikkeling van die program van die sekretariaat. Voorts word die ledekerke weer herinner aan die Evanstonverklaring en word dringend versoek: "to act more resolutely than they have heretofore, to renounce all forms of segregation or discrimination and to work for their abolition within their own life and within society (WRK, 1961a, p. 188).

Die vergadering het ook 'n ope brief aan alle lede=kerke gerig. Hierin word waardering uitgespreek teenoor alle kerke vir die toenemende bewuswording van die ekumene en die belangrikheid van volle oor=koepelende Christelike eenheid. Verder word die kerke hierin opgeroep tot 'n gesamentlike getuienis en diens t.o.v. die mensdom in sy geheel. "There is no greater service to men than to tell them of the living Christ and no more effective witness than a life offered in service". In verband met hierdie "effective witness" sê die boodskap o.a. ook "We have to take our stand against injustice caused to any race or to any man on account of his race" (WRK, 1961a, p. 321).

'n Afsonderlike boodskap is ook aan die Christene in Suid-Afrika gerig na aanleiding van die gebeure vān en sēdert die Cottesloeberaad. Die vergadering het die stelling van Cottesloe i.v.m. die universele een=heid van die kerk onderskryf. Die boodskap wys ook op die besluite van Evanston en op die toenemende rassesspanning en sē vervolgens: "Christians every=where are involved in the struggle for the elimina=tion of segregation or discrimination on the grounds of race or colour" (WRK, 1961a, p. 324).

Op grond hiervan word die kerke en individue in Suid-Afrika opgeroep om toe te sien dat menswaardigheid en eenheid bewerkstellig word.

3.4.1.3 Konklusie

Die tema van die sitting te New Delhi was: "Christus - die Lig vir die wêreld". In die teologiese grondwerk het dit dan uitsluitlik gegaan om die uitdra van die Lig in die wêreld deur die kerk. In besonder is klem gelê op die "true humanity" wat Christus aan die mens gee en die daaruit voortvloeiende solidariteit van die ganse mensdom. Die kerk het 'n besondere roeping om van hierdie solidariteit te getuig en dit ook te verwerklik en te manifesteer. Aan die tradisionele kerk in sy sosio-kulturele gewaad, stel dit egter die eis van funksionele vernuwning en strukturele verandering. Daar is ook klem gelê op die dienskarakter van die kerk, wat dan beteken dat die kerk op die geweldlose weg as navolger van Christus moet veg téén onreg en onderdrukking en vir welvaart en vrede.

Hierdie uiteensetting van die taak van die kerk in die wêreld is in besonder betrek op die rassevraagstuk. Die kerk moet ook die solidariteit van rasse, ongeag grense, bevorder en dit self manifesteer. Daarby moet die kerk, as dienskneg, ook self op alle moontlike geweldlose maniere enige vorm van "rasse-skeiding", segregasie of diskriminasie beveg, selfs al is dit in samewerking met ander organisasies. Dit word veral bewys deur die verklaring van die komitee vir "Kerk en Maatskappy"; die ope brief aan alle kerke en die boodskap aan Christene in Suid-Afrika.

Daar is drie sake in hierdie rapporte waarop weer eens gewys kan word. In die eerste plek moet daarop gewys word dat die WRK steeds 'n standpunt oor die eenheid van die kerk en die mensheid gehandhaaf het, waarin die ewe belangrike Bybelse visie op die volkerekereverskeidenheid nie verwerk word nie. Soos in die vorige rapporte speel dit by New Delhi geen rol nie. Dit het natuurlik implikasies vir sy siening op die oplossing van die sg. rassevraagstuk. Wanneer die mensdom gesien word as 'n grenslose eenheid dan is dit voor die hand liggend dat enige poging om grense te handhaaf teengestaan moet word. Telkens word dan ook duidelik die standpunt aangetref dat die oplossing vir rassetenspanning geleë is in die ontkenning en nie in die handhawing van etniese grense nie.

Tweedens is die breë funksionaliteit wat aan die kerk toegeken is weer eens sonder Bybelse beredenering van die struktuur en roeping van die kerk gehandhaaf. Steeds word dit ook gebou op die argument dat die moderne samelewing 'n ander betrokkenheid en aksieradius van die kerk vereis. Oor hierdie duidelik aanwysbare tendens hoef in hierdie stadium egter niks meer gesê te word nie.

Derdens moet ook gewys word op die feit dat die sg. rassevraagstuk ook nie realisties ontleed word nie. Soos by Evanston word dit eerstens as rassevraagstuk beskou (natuurlik mede as gevolg van die feit dat daar glad nie met die volkerebegrip gewerk word nie) en tweedens slegs gesien as 'n sosio-politieke vraagstuk.

Daar word geen aandag gegee aan die kulturele, juri=
diese en godsdienstige faktore onderliggend aan
kleurspanning nie. Dit word al hoe duideliker dat
die WRK, spesifiek in sy hantering van die kleur=
vraagstuk in 'n bepaalde rigting beweeg. In die ont=
wikkelinge na New Delhi word hierdie rigting nog dui=
deliker uitgestippel.

3.4.2 Ontwikkelinge nã New Delhi

3.4.2.1 Van die "woord" na die "daad"

In die periode direk nã New Delhi het verskeie kerke
en ekumeniese rade hulle, op grond van die teologiese
grondwerk van die WRK, met die sg. rassevraagstuk
besig gehou. Die belangrikste hiervan is die verkla=
rings van die "All Africa Conference of Churches" en
die "All Africa Christian Youth Assembly".

Op die "All Africa Conference of Churches" het die
Swart Afrika Nasionalisme merkbaar deurgeslaan. Naas
die politieke eenheidstrewe van die swartman in die
aktivistiese nasionalisme van swart Afrika, pleit
hierdie konferensie vir 'n sterker nadruk op die
ekumene in Afrika. Dieselfde tendens het ook by die
"All Africa Christian Youth Assembly" voorgekom. In
dieselfde jaar, tydens 'n sitting in Nairobi, is meer
klem gelê op die eenheid van jong Christene in Afrika
t.o.v. die eiesoortige vraagstukke in Afrika, en dit
sluit 'n wye spektrum in. "We share as christians
the destiny of Africa, and the responsibility to help
in developing our nations" (1963, p. 332).

Hierdie "nations" dui dan eintlik op die swartman. In hierdie laaste boodskap is sterk gepleit vir 'n struktuurverandering in die kerk, sodat die kerk effektief kan wees in die moderne tyd en vir die aspirasies van die "African personality".

Hoewel hierdie twee uitsprake nie in werklikheid 'n groot reikwydte gehad het nie, is dit belangrik in die sin dat die riglyne wat die WRK in New Delhi neergelê het, duideliker uitgestippel is en tot verdere konsekwensie getrek is. Die eerste verklaring dui hoe die kerk deur die politieke strewe van Afrika op sleeptou geneem word. Die kerk ontvang dan sy doel van die Afrikapolitiek en word gesien as 'n strydmiddel van een groep mense teenoor 'n ander groep. Die tweede verklaring stel dit in soveel woorde, dat die struktuur van die kerk afgelei en geformuleer word vanuit die eise van die situasie waarin hy hom bevind. Die kerk is dus situasioneel gebonde en gemotiveer. Sy struktuur word bepaal volgens die vraag van die mens.

In hierdie periode het die WRK self ook verskeie boodskappe d.m.v. komitees en verklarings van komitees die wêreld ingestuur. In al hierdie verklarings het die toenemende beklemtoning van die taak van die kerk t.o.v. die politiek na vore gekom. As voorbeeld kan genoem word die verklaring van die Komitee vir Wêreldsending en Evangelisasie wat in 1963 in Mexikostad vergader het. In 'n boodskap aan alle "fellow christians" lê die komitee sterk nadruk op die taak van die individuele Christen in die sekulêre wêreld. Sy

basiese roeping is dat hy hom moet identifiseer met die stryd vir vrede, d.w.s. "horisontale" politieke vrede en 'n regverdigde orde in maatskaplike en rasseverhoudinge (WRK, 1964b, p. 304).

Die Uitvoerende Komitee van die WRK het op 27 - 31 Julie 1964, soortgelyke reaksies van kerke behandel wat gekom het na die oproep van die WRK in New Delhi. Dit het gelui dat die kerke meer aktief moet wees in die stryd teen "rassisme". Met dank verklaar die komitee dat daar reeds veel gedoen is, maar is terselfdertyd van mening dat daar nog veel oorbly wat gedoen moet word. Daarom dring die Sentrale Komitee nog verder by die kerke aan: "to stand more firmly for reconciliation and justice and to ask themselves more urgently what they ought to do" (WRK, 1964a, p. 566). Daarna spits die verklaring hom meer spesifiek toe op Suid-Afrika en die VSA.

Betreffende die VSA, verwelkom die komitee die burgerregwet en spreek hom uit teen alle vorme van geweld wat uitbreek a.g.v. rassiespanning. Dit lê in lyn met die standpunt van New Delhi oor "non-violence". Wat Suid-Afrika betref, is met dank kennis geneem van die Mindolo-konsultasie onder leiding van die Departement: "Kerk en Maatskappy" van die WRK in samewerking met die sg. "Mindolo Ecumenical Foundation" en die "Suid-Afrika Instituut vir Rassebetrekkinge in Suid-Afrika". Hierdie konsultasie het gehandel oor die Christelike aksie en optrede met betrekking tot sosiale verandering in Suid-Afrika, toegespits op rassebetrekkinge. Die konsultasie is dus gehou deur

kerke en instansies wat die politieke beleid in Suid-Afrika sterk teengestaan het. Die komitee het lede=kerke opgeroep om hierdie konsultasie te ondersteun en terselfdertyd sy afkeur uitgespreek teen die feit dat kerkleiers in Suid-Afrika aangehou word terwyl hulle, volgens die komitee, slegs hulle Christelike plig gedoen het.

Hierdie verklaring van die Sentrale Komitee gee ver=gestalting aan 'n tendens wat op New Delhi reeds na vore gekom het, nl. dat die WRK algaande begin optree het as 'n oorkoepelende "superkerk". Dit kom na vore in die optrede t.o.v. die VSA en SA. Wat verder weer opvallend is, is die toenemende politieke gerigtheid van hierdie internasionale "kerk" en dan in besonder die gerigtheid op die Westerse politieke strukture, waar die Blanke verantwoordelik gehou word vir ras=sisme. Geen belangstelling is getoon vir die kokende Afrika waar swart geïnspireerde rassisme en nasiona=lisme juis in daardie tyd 'n bloedspoor agter gelaat het nie. Dit is moeilik om in hierdie stadium te verklaar waarom die WRK sy oë gesluit het vir dié veel groter gewelddadigheid en sosiale onreg.

Hierdie verklaring is opgevolg deur 'n veel sterker bewoorde verklaring, wat ook aan die adres van die VSA en SA gerig is. Weer eens is aangesluit by die besluite van Evanston oor rasse- en etniese verhou=dinge. Op grond daarvan is die VSA en SA skerp aan=geval oor die verslegtende rasseverhoudinge. Ten opsigte van Suid-Afrika word die politieke beleid aangeval en in besonder die tuislandkonsep van

afsonderlike ontwikkeling en die sg. "deur-die-wet" gedwonge isolasie van elke rassegroep. Die verklaring waarsku verder dat volharding met die beleid van afsonderlike ontwikkeling sal lei tot isolasie vir Suid-Afrika van die res van die wêreld want: "that policy is one with which peoples throughout the world are in profound disagreement" (WRK, 1963c, p. 103). As oplossing vir die situasie in Suid-Afrika, vereis die komitee eers die herstel van kommunikasie en ontspannende verhoudinge tussen die groepe en konkludeer dan sonder verdere kwalifikasie: "The solution demanded required radical change in long established patterns of thought and action" (WRK, 1963c, p. 103).

Ook in 1965 is opnuut aandag gegee aan die Suid-Afrikaanse samelewingsituasie. Dit is egter ook uitgebrei na Rhodesië en die toenmalige blank beheerde Angola en Mosambiek. Basies het dit aangesluit by bg. verklaring van die Sentrale Komitee. Weer eens is gepleit vir verandering in die maatskaplike opset in Suider-Afrika, maar daar word pertinent bygevoeg dat hierdie verandering op 'n nie-geweldadige manier moet geskied. "It asks its officers to continue to explore every possibility for bringing about changes to majority rule by means of avoiding violence, and at the same time to seek safeguards of individual and group rights, and justice for all irrespective of race" (WRK, 1965b, p. 392).

Hierdie rapporte is verdere sprekende voorbeelde van die verdringing van 'n "evangeliese" gerigtheid deur 'n politieke gerigtheid. Dit gaan nie (meer) om 'n

evangelie wat harte moet verander en daardeur mense tot versoening moet bring nie, maar om die vreedsame verandering van politieke strukture ter wille van politieke versoening. Hierdie standpunt is verder gevoed deur die volgehoue onberedeneerde analise van die rassevraagstuk as 'n uitsluitlik sosio-politieke vraagstuk waarvoor politieke verandering alleen die oplossing is.

Tereg kan gesê word dat die WRK volgens sy eie maatstawwe, na New Delhi vordering gemaak het op die gebied van rasseverhoudinge. Daar is inderdaad beweeg van die "woord" na die "daad" en dan, soos reeds gesê, die daad as 'n daad van die WRK as oorkoepelende handelende kerk. Hierdie daad het sedert New Delhi in toenemende mate sigbaar geword.

Dit kan egter ook omskryf word as 'n ontwikkeling van die Woord na die daad. Nader gekwalifiseer: Die Woord van God na die (politieke) daad van die mens. Dat hierdie kritiese uitspraak nie slegs woordespel is nie, blyk daaruit dat die struktuur en funksie van die kerk nie meer afgelei word van die Woord van God nie, maar uitsluitlik vanuit die situasie waarin die kerk hom bevind. Die kerk word dan 'n sosio-kulturele instelling wat nie op die Woord gebou is nie. Dit verklaar ook die toenemende neiging van die WRK om as 'n oorkoepelende entiteit op te tree. Van die evangelieboodskap word dan ook in hierdie "superkerk" al hoe minder waargeneem, omdat nie die sondedoodsheld van die mens nie, maar die "sonde" van politieke knegskap of beter gestel, politieke inperking die

skyf van kerklike betrokkenheid word. Omgekeerd beteken dit dat die effektiwiteit van die kerk gemeet word aan die politieke "does it work" van sy uitsprake en nie in die geestesbevrydende en die diep insnyding in die hart van die mens, deur die hantering van die swaard van die onvervalste Woord van God nie.

Dit sou egter in hierdie stadium onbillik en kras wees om ongenuanseerd te verklaar dat die Woord van God geheel en al onsigbaar geword het in hierdie optrede van die WRK. Om dit meer genuanseerd te stel kan gesê word dat die Woord wel aanwesig is, maar dan hoogstens 'n "gereduseerde" Woord ontdaan van sy geheimenisvolle metafisiese en bo-historiese karakter en deurgaans geklee in die kenbare, tasbare, immanente toepasbaarheid, in hedendaagse politieke kategorieë.

'n Uitiers belangrike ontwikkeling na New Delhi, was die kongres insake "Kerk en Maatskappy" wat die WRK in 1966 in Genève gereël het. Hierdie kongres het die verdere diskussies oor die kerk en sy roeping t.o.v. die sg. rassevraagstuk wesentlik beïnvloed. Dit is derhalwe nodig om dieper daarop in te gaan.

3.4.2.2 Die wêreldkongres insake "Kerk en Maatskappy" - Genève 1966

As deel van die vormgewing van die "daad" van die kerk in die maatskappy, is daar reeds sedert 1961 by New Delhi die behoefte gevoel vir die reël van 'n internasionale konferensie met die tema: Kerk en

Maatskappy. Hierdie behoefte is veral blootgelê en versterk deur Kotto (1963) en Von Bismarck (1963).

By hierdie kongres is breedvoerige en intensiewe aandag gegee aan die taak van die kerk t.o.v. verskillende samelewingsverbande en aktuele vraagstukke van die moderne wêreld, soos bv. voedselvoorsiening, ekonomiese omstandighede, die gesagskrisis op verskillende vlakke en nog vele ander aktuele sake. Al hierdie sake is beredeneer vanuit 'n basiese grondstelling nl. die realiteit van die dinamiese veranderingsproses in die kontemporêre wêreld. In die benadering van die vele etiese kwessies, moet die kerk met hierdie rewolusionêre veranderinge deeglik rekening hou. Die kongres het ook deeglik aandag gegee aan die rassevraagstuk, maar ook hierdie benadering kan eers duidelik verstaan word wanneer dit geplaas word op die voetstuk van bg. grondstelling. Vanweë die belangrikheid van hierdie kongres, word daar in die volgende twee onderafdelings meer in besonder op die uitbouing van hierdie grondstelling ingegaan.

3.4.2.2.1 Die kerk en rewolusionêre verandering

Vir die kongres is 'n wye reeks voorstudies gedoen wat verskillende politieke, teologiese en etiese probleme behandel het. In hierdie voorstudies is feitlik deurgaans 'n radikale vernuwing van die Teologie bepleit. Wat veral belangrik is, is die feit dat nuwe belangstelling gewek is vir die verband tussen Christelike geloof en die rewolusionêre verandering van maatskaplike strukture. Dit het veral geskied

deur die toedoen van R. Shaull met sy referaat:
Rewolusionêre veranderinge in teologiese perspektief
(1968).

Shaull poog in hierdie referaat om die rewolusionêre veranderinge in die moderne wêreld te plaas in 'n teologiese konteks. Hy gaan van die standpunt uit dat die rewolusie eintlik daaruit bestaan dat dit 'n soeke is na 'n beter wyse van lewe binne 'n regverdi= ger samelewingstruktuur. Die moderne maatskappy word gekenmerk deur stryd tussen mense: In elke land is daar 'n stryd tussen groepe wat tot 'n besef gekom het van hulle benadeelde posisie, en die wat weier om mee te werk aan 'n nuwe orde. Hierdie is die uit= staande realiteit van ons samelewing waarmee die Christen rekening moet hou. As die Christen dan enig= sins wens om in hierdie rewolusieproses van betekenis te wees, en terselfdertyd deel wil hê aan 'n beter toekoms kan hy hom nie buite die rewolusionêre stryd hou of hom daaraan onttrek nie.

As gevolg van die realiteit van hierdie rewolusie moet kerk en Teologie dus eerstens soek na nuwe denk= kategorieë betreffende sosiale en politieke probleme om sodoende nuwe perspektief te gee in die verhouding tussen stabiliteit en verandering. Shaull begin dan self met so 'n soektog. Hy sê dadelik dat die teens= woordige, politieke kategorieë in hierdie verband weinig hoop bied, omdat dit self nie rekening hou met die dinamiese veranderingsproses nie.

Net so kan konserwatiewe "ideologieë" die probleem

en sy verbonde eise nie begryp nie. Ook kan kontem=porêre liberale opvattinge ons nie verder bring nie, omdat die liberalis hom slegs beywer vir 'n ordelike verandering in 'n wêreld waarin hy die tekens waar=neem van 'n gestadige vooruitgang na 'n beter maat=skappy, en die spoor byster raak as hy met die rea=liteit van rewolusionêre verandering gekonfronteer word. Volgens Shaul1 kan alleen die Marxisme 'n by=drae lewer tot hierdie denkkategorieë, omdat hierdie Marxisme besef dat rewolusie 'n noodsaaklikheid is in die opbou van regverdiger samelewingstrukture. Die probleem van die Marxisme lê egter vir hom daarin dat dit nie met die verandering volhard nie, maar heelte=mal stagneer wanneer dit eers eenmaal die bewind voer.

Na sy evaluering van hierdie verskillende denkkatego=rieë vra Shaul1 dan of die Christen in hierdie situa=sie 'n bydrae kan lewer. Die situasie was, volgens hom, altyd so dat die Christen die status quo be=skerm het teen rewolusionêre kragte. Die kerk het hom dus met die bestaande orde geïdentifiseer.¹⁾

Die toenemende sekularisasie het egter die gesag van

-
1. Hierdie ongenuanseerde stelling van Shaul1 hou beslis nie steek nie. In die kerkgeskiedenis is daar etlike voorbeelde waar die kerk reglynig teenoor die status quo te staan gekom het. Hier kan veral gedink word aan die vroeë Christelike kerk teenoor die Romeinse "keiserkultus"; die Reformasie teen die rewolusie van die agtiende eeu en die kritiese weerstand van die kerk teen=oor die opkomende industrialistiese maatskappy van die negtiende eeu.

die kerk ondermyn en sy taak om die status quo te bou, het na ander bewegings oorgegaan sodat hy nou vry is om weer 'n rewolusionêre krag te wees. Op grond hiervan, pleit Shaul dan vir 'n soepeler benadering t.o.v. rewolusie deur die kerk. Die kerk moet die waarde van rewolusie by die Marxisme leer, maar moet terselfdertyd waak teen 'n soortgelyke stagnering wanneer die rewolusie deurgevoer is. Self poog hy dan om so 'n "Teologie van Rewolusie" te ontwerp.

As teologiese grondbeginsel in hierdie verband stel Shaul die standpunt dat daar deur die hele Bybelgebeure, 'n eskatalogiese beklemtoning gelê word op die dinamiese natuur van God. Dit word duidelik gestel dat God se handeling in die geskiedenis op 'n einddoel gerig is. "Alle instanties heeft zij hun sacrale karakter ontnomen en zij heeft het verlangen gewekt naar een nieuwe vormgeving van het menselijk handelen" (1968, p. 20). Hierdie houding van die Bybel t.o.v. die wêreld, maak dan die moderne rewolusie nie net moontlik nie, maar selfs onvermydelik. Vernietiging en herstel van die orde is in die Bybel 'n sentrale tema, en dit kry veral in die sterwe en opstanding van Jesus nuwe betekenis en beligting. Jesus self was in die wêreld dan juis niks anders as 'n sosio-politieke rewolusionêr nie (1968, p. 20).

Volgens hierdie Teologie van die Rewolusie van Shaul, lê die taak van die kerk t.o.v. die maatskappy dan daarin, dat die kerk rewolusionêre veranderinge moet stimuleer en ondersteun, want hierdie rewolusionêre veranderinge is die weg tot die beter regverdiger

maatskappy.

Met hierdie redenasie en uiteindelijke standpuntstelling, het Shaul die "geestesklimaat" van die hele kongres oorheers. Tog moet ook die bydraes van teoloë Lochmann (1968), Wendland (1966) en Blake (1966) nie gering geskat word nie. In dieselfde voorstudies waarsku Lochmann (1968, p. 36) ook teen die versoeking om die kerk te identifiseer met die "Christelike beskawing" sodat die kerk dan eensydig die status quo sanksioneer. Hy pleit vir 'n "histories onverbonden" kerk, wat in die moderne wêreld, nuwe paaie moet betree. En hierdie nuwe paaie is solidariteit met die armes en verdruktes. Die moontlikheid vir die kerk om weer 'n institusionele greep op die samelewing te kry, is gering en geïsoleerd. In hierdie "na-Konstantynse" periode kan die kerk alleen getuig met 'n soort "Sokratesevangelie": "waarin de evangelist eerder, voedster dan prediker is" (p. 37). So bied die kerk 'n geleentheid vir 'n hoopvolle en aanvaarbare diensbetoon aan die mensheid van ons maatskappy.

Op die kongres self, het veral Wendland gepleit vir 'n positiewe en daadwerklike benadering t.o.v. rewolusie deur die kerk. Sy standpunt (1966, p. 452) was, dat die sending van die kerk in die wêreld eerstens moet lei tot 'n rewolusionêre sosiaal-etiese aksie: "Thus the church itself becomes the source of constant revolutionary changes in state and society".

Blake het sy standpunt nie tot sulke radikale konsekwensies deurgetrek nie, maar hy het tog dieselfde

uitgangspunte as Shaul, Lochmann en Wendland gehand= haaf. Hy (1966, p. 461) sien die lewende Christelike kerk as 'n: "... stimulus, a critic, an inspirer, a value setter of the society". Verder bespreek hy ook die metodes wat die kerk in hierdie gestalte kan toe= pas om die samelewing te transformeer. Benewens die tradisionele funksies van die kerk (wat hy nie sum= mier verwerp nie) bepleit hy ook meer daadwerklike aksie deur die kerk, soos identifisering met die ver= worpenes van die moderne samelewing deur betogings, "sit-ins" en ander teenswoordige protesmetodes.

Reeds in die eerste rapport op die kongres self, het hierdie grondstelling duidelik deurgewerk. Die rap= port het gehandel oor die ekonomiese ontwikkeling in wêreldperspektief. Die teenswoordige wêreld word be= skryf as 'n dinamiese wêreld, wat nuwe eksperimente vereis in sosiale organisasie en ook nuwe strukture van samelewing aanvra. "The role of christians is to be critical participants in the societies in which they find themselves" (WRK, 1967b, p. 57 en 200). Hierdie kritiese deelname moet ten diepste gaan om die uitwerking van die welsyn van alle lede van die wêreldgemeenskap en die kerk: "should advocate an ethic of human solidarity and justice" (WRK, 1967b, p. 92). Daarbenewens moet die kerk in die wêreld 'n groot belangstelling in die mens wakker hou.

Die tweede rapport het dit nog duideliker getoon. Dit het gehandel oor die aard en funksie van die staat in 'n rewolusionêre era. In hierdie rapport word egter ook die metodes bespreek vir die kerk se

deelname aan die politieke lewe. Op die voetspoor van veral Shaul en ook Lochmann, word in die rapport ook die standpunt gehuldig dat die kerk in die verlede al te dikwels verval het in die "teologiese dwaling" om homself te identifiseer met die bestaande politieke en maatskaplike strukture en het hy sodoende die dinamiese karakter van God verloën. Die eerste taak van die kerk t.o.v. die politieke sisteem is om die "sosiale gewete" van die gemeenskap waarin hy fungeer, te vernuwe en lewend te hou. Daarbenewens moet die kerk stry vir menswaardigheid (human dignity) dwarsoor die wêreld en sy getuienis as kerk koppel aan hierdie stryd.

Die taak van die individuele Christen is om altyd 'n plek te soek in die struktuur, wat aan hom die grootste belofte bied in sy stryd om die realisering van 'n regverdige en verantwoordelike samelewing. Die Christen moet besef dat sy verantwoordelike deelname in die maatskaplike lewe nie net in sy stem by die stembus uitgedruk word nie (WRK, 1967b, p. 113).

Wanneer die rapport dan voorts die metodes van Christelike deelname in die politiek bespreek, word daar 'n positiewe waardering van radikalisme gegee. In hierdie verband word gesê dat die deelname van die Christen streng gesproke volgens "clear christian teaching", 'n nie-gewelddadige optrede moet wees. Aan die ander kant moet egter gesê word dat geweld 'n teenwoordige werklikheid in die wêreld is. Dit is teenwoordig as sigbare geweld vir of teen 'n bepaalde struktuur, maar dit is ook teenwoordig as *violencia*

blanca of onsigbare geweld wat voorkom in 'n samelewingstruktuur wat op die oog af vreedsaam en rustig is, maar ten diepste ekonomiese en politieke verdrukking van die meerderheid van mense inhou. In die lig van hierdie diagnose, word dan gesê: "Therefore the question often emerges today whether the violence which sheds blood in planned revolutions may not be a lesser evil than the violence which, though bloodless, condemns whole populations to perennial despair" (WRK, 1967b, p. 115).

Christelike deelname aan die politiek kan dus nie altyd net geweldloos wees nie, omdat dit dikwels die vorm sal moet aanneem van téengeweld teen 'n gewelddadige struktuur. Daar is situasies waar die Christen in geweld betrokke kan raak. As verdere bewys hiervan, word dan ook gesê dat kerke in die algemeen nooit die gebruik van geweld afgekeur het wanneer dit bestem was om 'n regverdiger orde in die samelewing te laat realiseer nie. Geweld moet egter altyd beskou word as 'n "ultimate recourse" (WRK, 1967b, p. 122).

Bogenoemde redenasie oor geweld en téengeweld is 'n heel nuwe ontwikkeling in die WRK. Die standpunt word ingeneem dat geweld geregverdig is in die vorm van teengeweld. Dit is reglynig in teenspraak met vroeëre uitsprake van die WRK. Die Sentrale Komitee het in 1950 ten tye van die oorlog in Korea verklaar dat die gebruik van geweld verkeerd is. Ook die siting van New Delhi het hom uitgespreek teen enige vorm van geweld. Dit is dus 'n skerp swaai in die

rigting van "geregverdigde radikalisme".

In die lig hiervan is die ingrypende en opskuddende boodskap wat die kongres die wêreld ingestuur het, dan ook begryplik. Selde in die geskiedenis het 'n kerklike uitspraak soveel toejuiging en afkeuring veroorsaak as juis hierdie: "As Christians we are committed to work for the transformation of society. In the past we have usually done this through quiet efforts at social renewal, working in and through the established institutions according to their rules. Today, a significant number of those who are dedicated to the service of Christ and their neighbour assume a more radical or revolutionary position" (WRK, 1967b, p. 49).

Shauli e.a. het op hierdie kongres die tendense wat sedert 1954 merkbaar ontwikkel het geweldig gestimuleer. Die kerk moes nou, benewens dit wat reeds by Evanston en New Delhi aan hom toegevoeg is, ook 'n instrument word waardeur maatskaplike verandering gestimuleer moes word. Hierdie maatskaplike verandering is dan ook alleen moontlik wanneer politieke strukture gewysig word. Om dit te bewerkstellig, mag die kerk ook geweld en radikalisme ondersteun. Shauli se invloed kan dus op drie punte aangetoon word nl.

1. Die verbreding van die WRK se siening op die funksionaliteit van die kerk. Hy het die WRK gelei tot die standpunt dat die kerk 'n instrument moet wees in diens van maatskaplike verandering.

2. Die prinsipiële regverdiging van die gebruik van geweld in die proses van verandering.
3. Die identifisering van sg. onderdrukkende politieke strukture as oorsaak van sosiale onreg.

In die toespitsing op die sg. rassevraagstuk op hierdie kongres het hierdie invloed duidelik deurgewerk.

3.4.2.2.2 Die kerk en die rassevraagstuk in die perspektief van rewolusionêre verandering

Op hierdie kongres is ook intensiewe aandag gegee aan die rassevraagstuk. Die derde rapport is geheel en al daaraan gewy, want: "At this time racial discrimination appears of greatest immediate danger to humanity" (WRK, 1967b, p. 135). Volgens die rapport word rassisme nie net op vrees tussen mense gebaseer nie, maar ook op ekonomiese selfbelang. Die groep wat diskriminasie toepas, tree so op om sy bevoorregte posisie te beskerm, en as die groep teen wie gediskrimineer word, van 'n ander kleur of ras is, dan is hy maklik identifiseerbaar.

In die opbou van 'n internasionale wêreldgemeenskap, is rassisme 'n groot struikelblok. Daarbenewens ken die Christelike konsep van menseverhoudinge geen vorm van diskriminasie nie, omdat alle mense voor God gelyk is. In die lig van bg. het die kerk dan 'n belyende taak t.o.v. rasseverhoudinge. Hy moet veg teen alle vorme van diskriminasie. Dit moet hy doen deurdat hy homself moet identifiseer met die verdruktes om sodoende versoening te bewerk. Die kerk:

"must encourage the legitimate aspirations of suppressed minorities and majorities" (WRK, 1967b, p. 137).

In hierdie verband moet die kerk ook alle praktiese metodes wat gerig is op die handhawing van 'n rassistiese status quo, radikaal teenstaan en alles in die stryd werp ter wille van die verandering daarvan. Verder word ook weer daarop gewys dat die kerk moet saamwerk met ander organisasies wat dieselfde doel voor oë het. Daar word spesifiek verwys na die VVO en die kerke word versoek om by die regerings aan te dring om toe te sien dat VVO-besluite t.o.v. rassisme deur die betrokke regerings uitgevoer word.

Die vierde rapport, getitel: "Man and community in changing societies", het ook aan die rassevraagstuk aandag gegee. Ook hierin is rasse- en etniese spanning beskryf as 'n "present explosive situation". In die lig hiervan, word alle politieke beleide, wat op een of ander manier gekoppel is aan 'n rassistiese grondbeginsel, soos bv. immigrasie om een bepaalde etniese groep te versterk, heftig gekritiseer. Veral Rhodesië en Suid-Afrika was hierin die skyf.

Aan die einde van die vierde rapport is weer eens algemene beginsels en riglyne vir Christelike aksie t.o.v. die rassevraagstuk neergelê. Die kongres onderskryf vorige besluite van die WRK te Evanston en New Delhi, en dring dan by alle Christene en kerke aan om die "mite" van rassemeerderwaardigheid, soos dit tot uitdrukking kom in sosiale toestande en

strukture, asook in wetgewing en menslike handelings, openlik en aktief te opponeer. Die kerke word opge= roep om daadwerklik mee te help in die verandering van strukture deur "social planning and corporate action" (WRK, 1967b, p. 175). Oor die aard van hier= die "corporate action" word nie verder uitgewei nie. Dit is volgens die rapport ook die taak van die kerk om mense wat op grond van "ras" en "kleur" uitgesluit word van "volle deelname" aan die gemeenskap, te ondersteun en te erken, sodat hulle ook basiese, menslike, politieke en ekonomiese regte kan geniet. Ten slotte spreek die kongres ook sy kommer uit oor die situasie in Rhodesië en sê dan: "We identify ourselves with the African nationalists of Rhodesia in their quest for majority rule" (WRK, 1967b, p. 176).

In hierdie stadium is die beginsels van die Teologie van die Rewolusie ook, hoewel in mindere mate, sig= baar in die gedeeltes wat gehandel het oor die rasse= vraagstuk. Dit blyk dat die kongres in gebreke gebly het om tot 'n daadwerklike aksieprogram vir die kerk t.o.v. verandering van sg. rassistiese strukture te kom. 'n Komitee, wat deur die kongres aangewys is om die reaksies op die kongres te ondersoek, het in 'n nabetrachtingsverslag die rassevraagstuk dan ook be= skou as een van die temas van die kongres wat oor die hoof gesien is (WRK, 1968c, p. 462).

Ook in hierdie opsig het daar nuwe ontwikkeling gekom. Soos vroeër is die rassevraagstuk hier ook slegs ge= sien as 'n sosio-politieke vraagstuk. Dit is egter nader gekwalifiseer deurdat dit beskou is as 'n

tipiese vraagstuk voortspruitende uit verknegtende sosio-politieke samelewingstrukture. Die antwoord hierop is dan ook voor die hand liggend. Om die vraagstuk op te los, moet die strukture verander (getransformeer) word. Dit dra by tot die reeds bekende siening van die WRK dat die rassevraagstuk slegs 'n sosio-politieke vraagstuk is.

3.4.2.2.3 Reaksies op die kongres

Die kongres in Genève het in kerklike en ander kringe 'n baie wye reaksie uitgelok. Die besprekinge van die kongres is op verskeie plekke voortgesit d.m.v. streekskonferensies wat tussen 1966 - 1968 gehou is om die besluite te bespreek. Dit het ook wye persdekking oor die hele wêreld geniet (WRK, 1967a). Veral die opbou van 'n Teologie van die Rewolusie en die pleidooie vir 'n nuwe benadering van die kerk t.o.v. die transformasie van maatskaplike strukture, het in die kalklig gestaan. Ook in die streekskonferensies wat daarna gehou is, het dié vraagstuk die meeste aandag geniet: "The reactions range from gratitude to condemnation" (WRK, 1968c, p. 456).

Die komitee wat hierdie kongres byeengeroep het, het ook aandag gegee aan 'n aanbeveling van die kongres na die WRK, wat lui dat daar 'n amptelike dialoog gevoer moet word met die Marxiste. Hierdie dialoog het dan ook plaasgevind vanaf 8 April 1968 tot 11 April 1968. In die reaksie is hierdie dialoog beskryf as uniek in verskeie opsigte. Die tema van die dialoog is op sigself veelseggend: "Trends in the Christian

and Marxist thinking about the humanization of technical and economic development" (WRK, 1968c, p. 460). Die belangrikste bevinding van die dialoogvoerders was dat: "the lines of controversy on basic problems of human nature and social change run not between Marxists and Christians, but through the circles of each persuasion. Christians argued with Christians about central points in their own faith ... Marxists took issue with Marxists about the nature of Marxism itself" (WRK, 1968c, p. 461).

Hierdie kongres was beslis 'n wendingpunt in die geskiedenis van die WRK. Vanuit sg. evangeliese kant is daarop skerp kritiek uitgeoefen. Harvey Cox (1968, p. 14) sê egter dat die kongres 'n voorbeeld gegee het wat moeilik te ewenaar is. Volgens hom het dit 'n liggende en verfrissende sfeer in die lewe geroep en was dit 'n keerpunt in die ekumeniese denke en maatskaplike handeling. Dit is veelseggend dat 'n teoloog soos Cox hom kon vereenselwig met dit wat op die kongres gebeur het. Dit moet daaraan toegeskryf word dat hy homself meer tuis gevoel het in die WRK.

3.5 Uppsala 1968 - Nairobi 1975

3.5.1 Die sitting te Uppsala

Na die "rewolusionêre" Wêreldkongres i.s. Kerk en Maatskappy, het die sitting te Uppsala wye belangstelling uitgelok. Verkuy1 (1972b, p. 9) gaan selfs so ver om te sê dat die byeenkoms "de meest representatiewe kerkelike bijeenkomst, die ooit in de

wereldgeskiedenis gehoude is", was. Hoë wy hierdie belangstelling was, blyk veral uit die uiteenlopende kommentaar wat daarop gelewer is. Net soos die kongres van 1966, is die besluite van Uppsala met groot toejuiging in vrysinnige kringe, en groot teleurstelling in behoudende kringe ontvang. Hoewel Blake (1970, p. 413) sê: "The conservatism of the Uppsala assembly was marked by its worship of a God still believed to be very much alive, and by its continued dependence upon the Scriptures", kon hy daarmee nie 'n brug bou tussen die twee uiteenlopende vleuels in die WRK en daarbuite nie.

Vermaat (1972, p. 13) tipeer die denke van Uppsala baie raak wanneer hy sê: "Uppsala betekende die offisiële rechtvaardiging van wat wel genoemd word, het wereldlik oecumenisme, de maatschappij-critisch functie van de kerk". Want by hierdie sitting is die radikalistiese lyne van Genève 1966 tot hulle volle konsekwensies deurgetrek en het die WRK daardeur reglynig teenoor sy eie tradisie van vreedsame versoening te staan gekom. Dit is dan ook begryplik dat op hierdie sitting besondere aandag gegee is aan rasseverhoudinge.

Die tema van hierdie sitting was die woorde van Openb. 21:5: "Ky, Ek maak alles nuut". Hierdie tema is dan verder uitgewerk in ses verskillende onderwerpe wat deur verskillende seksies opgestel is. Die metode wat gevolg is, het afgewyk van die metodes van die vorige sittings. Die rapporte is vooraf deur die seksies uitgewerk en dan onder ledekerke versprei vir

verdere amendering en herformulering. Die bedoeling was dat hierdie pre-studies riglyne moes wees vir die bespreking by Uppsala. Daarna sou op die sitting self 'n rapport opgestel word vir verwysing ná en verdere bestudering deur lidkerke (WRK, 1968a, p. 6).

As gevolg van hierdie werkswyse, kon die rapporte dus eers deeglik deur die lidkerke bestudeer en bespreek word. Die groot nadeel hiervan was egter dat dit ruimte gelaat het vir die vorming van drukgroepe wat allerlei standpunte op die sitting kon deurvoer op grond van meerderheidstem. Dit is juis opmerklik dat die kerke van die Derde Wêreld by hierdie sitting die WRK in 'n groot mate binnegestroom het, sodat hulle in die meerderheid was en ook 'n groot bydrae tot die "geestesklimaat" gelewer het.

Verder is die vergadering ook toegesprek deur "buite-persone" wat die uiteindelijke rapport kon beïnvloed. As voorbeeld, kan in die verband die toesprake van Baldwin (1968), die Amerikaanse Neger, genoem word - wat ook groot invloed uitgeoefen het op die "Black Power" beweging - en Caradon (1968). Veral Baldwin het in 'n gevoelvolle toespraak te velde getrek teen die sg. wit rassisme terwyl Caradon skerp gereageer het teen die blanke lande se "apatie en antipatie" teenoor die nie-blanke lande. Hulle toesprake was in die kraal van die lande van die Derde Wêreld. Dit is dan ook deur die voorsitter beskrywe as 'n bydrae tot die denke van die hele sitting (WRK, 1968a, p. 130). Hierdie werkswyse het dus die deur oopgelaat vir manipulasie deur meerderheids-

groepe en vir buite-teologiese beïnvloeding.

Hoewel in al die seksierapporte in mindere en meer-
dere mate, na die rassevraagstuk verwys is, lê die
sleutel tot die verstaan van die standpunte van Upp=
sala in hierdie verband tog nog in sy "teologiese
grondwerk" soos dit gebou is op die kongres van 1966
en die toepassing daarvan op die kerk en sy funksie.
Op hierdie grondslag is ook die latere "Programme to
Combat Racism" gebou. Dit is daarom nodig om eer=
stens weer aandag te gee aan die teologiese grondwerk
en die toespitsing daarvan op die rassevraagstuk en
daarna aan die siening van die maatskappykritiese
taak van die kerk en die toepassing daarvan op die
rassevraagstuk.

3.5.1.1 Teologiese grondwerk

Die eerste rapport is getitel: "The Holy Spirit and the Catholicity of the Church" (WRK, 1968a, p. 11 e.v.). Dit het begin met 'n waardering vir die toenemende ekumeniese bewustheid tussen kerke, soos dit o.a. blyk uit die ontdekking van die nuwe "together=ness" in sending en die gesamentlike "social action" van kerke. As grondbeginsel stel die rapport, dat die katolisiteit van die kerk 'n diep, interne dimen=sie is en die teenoorgestelde van alle vorme van egoïsme en partikularisme. Dit druk die volheid, in=tegriteit en die totaliteit van die lewe in Christus uit (WRK, 1968a, p. 13). Die eienskappe is deur God in die geskiedenis begin as 'n gawe van die Heilige Gees, maar dit moet deur die mens ook gesien word as

'n taak en 'n roeping om dit tot voltooiing te bring.

Die groot vraag wat in hierdie rapport gestel word, is waar hierdie katolisiteit dan na vore kom. In die beantwoording van die vraag word voortgebou op die standpunt wat in New Delhi aangerak is, nl. dat die eenheid o.a. tot vergestaltung moet kom in die daad. Hierdie standpunt word egter in die rapport baie meer beklemtoon. Die tradisionele siening, dat die eenheid na vore moet kom in die vorme van aanbidding, diens en wederwysde aanvaarding, word volgens die rapport beskou as "irrelevant to the immediate crisis of our times" (WRK, 1968a, p. 12). Daarom moet die katolisiteit en eenheid van die kerk nie net in die strukture van kerkwees uitgedruk word nie, maar veral in die funksie, die daad van die kerk. Die kerk moet dus sy eenheid uitdruk in sy vorme van aanbidding en aanvaarding van alle mense onder alle toestande "and in its witness and service by working for the realization of genuine humanity" (WRK, 1968a, p. 14). Die realisering van die eenheid kom dus na vore in sy solidariteit met die verdruktes en dit word belemmer wanneer kerke toelaat dat hulle lidmaatskap bepaal word deur diskriminasie gebaseer op ras, rykdom, klas of opvoedkundige peil.

Die feit dat die Bybelse eis tot sigbare, strukturele eenheid van die kerk, beskou word as irrelevant vir die krisis van die tyd, toon weer duidelik aan hoe die WRK sy optrede laat bepaal deur die problematiek van die moderne wêreld. Oor die begrip krisis van die tyd, kan ook 'n kritiese aanmerking gemaak word

en in hierdie verband kan die vraag gestel word of dit gaan om die "krisis van die tyd" of om 'n "krisis in die WRK self". Met "krisis van die tyd" word bedoel die onbevredigende toestand van die wêreld. Hierdie toestand vereis dan volgens die WRK 'n "eenheidsopptrede" van die kerk. Tog word die argument nie deegliker gemotiveer nie, en word dit eintlik gebruik as 'n "rookskerm" om die krisis t.o.v. die bestaansreg van die WRK te verdoesel. Die uitsluitlike doel van die WRK was om die sigbare eenheid van kerke te bevorder en daaraan het hy sy bestaansreg te danke. Sedert 1948 is geen tree op die pad gevorder nie, en die opmerklike afkoeling van die aanvanklike ekumenisme, wys dat hy in hierdie verband gekapituleer het en die kapitulasie verdoesel met 'n nuwe on-Bybelse siening van eenheid.

Die rapport sê ook verder dat die eenheid van die kerk ook nou saamhang met die eenheid van die mensheid. Die kerk moet immers die teken wees van die komende eenheid van die mensheid. Christus het alle dinge nuut gemaak en in die lig van hierdie feit beteken dit dat die kerk alle: "tragic distortions of humanity in the life of mankind", moet veroordeel en repudieer. Die opbou van die een mensheid kan hy begin deur te veg teen rassisme van enige aard, veral in die midde van die kerk self (WRK, 1968a, p. 18).

Hierdie siening word natuurlik vroeër in die ontwikkeling van die teologiese grondwerk van die WRK aangetref, maar tog is hier ook 'n klemverskuiwing merkbaar. Vroeër is die eenheid van die mensheid gesien

as 'n toekomende realiteit wat deur Christus verwerklik sal word, maar in hierdie rapport word dit gesien as 'n teenswoordige realiteit wat deur Christus in beginsel daar gestel is, maar deur die kerk self werklik moet word. Die Bybelse gedagte van die skeidingmakende werk van Christus, word heeltemal tersyde gestel en weer eens is dit duidelik dat die WRK, in hierdie siening, werk met die ideaal van 'n eenvormige, grenslose internasionalistiese mensheid sonder enige inagneming van volkereverskeidenheid. Die kerk word dan ook alleen maar die middel tot die realisering van die alles oorkoepelende mensheid.

Die tweede rapport het gehandel oor vernuwing in die sending en het begin met die skerp stelling: "We belong to a humanity that cries passionately and articulately for a fully human life: Yet the very humanity of man and of his societies is threatened by a greater variety of destructive forces than ever" (WRK, 1968a, p. 27). Hierteenoor lê die rapport dan weer eens klem op die "feit" dat die mens in beginsel 'n onverdeelbare eenheid is, wat deur Christus as die nuwe mens teweeggebring is. Die sendingwerk van die mens moet dan gerig wees op die opbou van 'n "new manhood". 'n Kerk in sending is 'n kerk vir andere, en die ontmoeting van die kerk met andersgelowiges, moet lei tot dialoog. Daar word wel gesê dat in die dialoog die uniekheid van Christus nie ontken word nie, maar "in dialogue we share our common humanity, its dignity and fellowness, and express our common concern for that humanity" (WRK, 1968a, p. 29). So kan die dialoog ook lei tot 'n

gesamentlike aksie deur die Christelike kerke en sekulêre bewegings teen "destructive forces" soos rassisme e.a.

Die rapport wys dan 'n paar situasies aan waaraan prioriteit in die sending verleen moet word. Die eerste is gesagsinstansies wat tot rekenskap geroep moet word vir die gebruik van gesag, want: "For the sake of the new humanity the powerless must exercise power" (WRK, 1968a, p. 29). Die tweede saak waaraan in die sendingtaak van die kerk aandag gegee moet word, is die rewolusionêre bewegings. Wanneer die rewolusionêre aksie gerig is teen die status quo in 'n poging om 'n regverdiger orde te bou, waarsonder die "new humanity" nie ten volle gerealiseer kan word nie, moet die kerk dit ondersteun as 'n deel van sy sendinggroeping. Selfs het die kerk 'n taak teenoor die universiteitswese. Ook hier moet die Christen veranderinge stimuleer en bevorder. Die laaste argument kan beter verstaan word wanneer daarop gelet word dat die Uppsala-byeenkoms juis plaasgevind het ten tye van die studenterewolusie, wat vanuit aktivistiese bewegings soos die "New Left" geïnspireer is. Verskeie ander terreine, waarin die "new humanity" gerealiseer kan word, word ook genoem, soos die vinnige proses van industrialisasie, ontwikkelende lande met 'n tegniese en opvoedkundige agterstand en die kerke self.

Sending beteken dus die verwerking van die "new humanity". In die lig hiervan moet die kerk egter altyd weer aan homself die vraag stel: "Are we

totally structured for mission" (WRK, 1968a, p. 33) want: "Changing political, economic and ecclesiastical circumstances demand new responses and new relationships" (WRK, 1968a, p. 35). Die klem word dus hier meer gelê op die effek van die daad, as op die beginsel van die kerklike struktuur.

In die sesde rapport is die teologiese grondwerk ook verder uitgebou. Die rapport se tema was: "Towards new styles of living". As vertrekpunt maak die rapport die stelling: "Christian life requires a willingness to be changed, and to change the world which has not yet attained the goal set for it by God" (WRK, 1968a, p. 87). Op grond hiervan word Christene in ons tyd verplig: "to leave familiar territory and venture out towards unknown horizons" (WRK, 1968a, p. 87). Dit beteken dat hy hom nie met die status quo hoef te identifiseer nie, maar dat hy na die beter wêreld moet streef in die hoop dat Christus alles nuut gemaak het.

Dit is ook nodig om melding te maak van die diagnose van die moderne wêreld wat in hierdie rapport gemaak word. Hierin word gesê dat die wêreld beheer word deur 'n middelklas wat merendeels bestaan uit blanke Europeërs en Amerikaners. Die probleem lê egter daarin dat hierdie middelklas die bestaande orde verdedig omdat hulle self, ten koste van die nie-Blanke, daaruit voordeel trek. Hiervoor mag die kerk sy oë nie sluit nie, en hy moet hierdie rassisme in enige vorm met woord en daad verdoem: "If our acts do not condemn racism, we belie our christian calling" (WRK,

1968a, p. 90). 'n Werklike Christelike lewe, is 'n lewe in gemeenskap met andere ongeag enige grense, en 'n lewe vir andere, in besonder vir die armoediges en verdruktes op die weg na 'n totale wêreldvernuwing. Verder is aandag gegee aan die rol van die kerk in die vernuwing van die maatskappy.

3.5.1.2 Die kerk en die vernuwing van die maatskappy

In die derde, vierde en vyfde rapporte word die aandag meer toegespits op die rol van die kerk t.o.v. die maatskappy. Die derde rapport het gehandel oor: "World economic and social development". In die opstel hiervan het die rewolusietoloog, Lochmann, 'n groot aandeel gehad (WRK, 1968a, p. 43-44). In hierdie rapport het die gedagte vir die opbou van 'n wêreldgemeenskap en die tema: Rewolusie en Rewolusioneêre Verandering en die gepaardgaande maatskappykritiese funksie van die kerk, ook sterk gefigureer. Direkte verwysing in hierdie verband is ook gemaak na die Geneefse Kongres van 1966.

Die rapport gaan van die standpunt uit dat daar in die wêreld 'n soeke is na en 'n behoefte aan ontwikkeling op alle vlakke. Ontwikkeling in die wêreld word egter deur verskeie faktore teengewerk. Van hierdie faktore is die sg. "wit rassisme" een van die belangrikste, omdat dit aan mense van ander kleur-groepe, hulle volle deelname aan die gemeenskap en sy voordele ontsê. Teen hierdie "wit rassisme" moet die kerk inwerk en dit kan hy doen deur mee te help aan

die ontwikkeling en verandering deur die opbou van politieke strukture wat ruimte laat vir die ontwikkeling van nasies en onderdrukte groepe.

Dit is opvallend dat die begrip "meehelp" gebruik word. Dit beteken dat die kerk die proses van ontwikkeling moet stimuleer en, as hierdie ontwikkeling gepaard gaan met rewolusionêre verandering, moet die kerk aktief daaraan deelneem. In hierdie standpunt is die denke van Shaul onmiskenbaar. Volgens die rapport beteken rewolusie nie altyd geweld nie. Maar wanneer die bestaande politieke strukture: "seek to resist all changes, by the use of coercive or violent measures, including the 'law and order', which may itself be a form of violence, the revolutionary change may take a violent form" (WRK, 1968a, p. 48). Hierdie argument is duidelik gebou op die standpunt van geregtigde "téengeweld". Daar word geen Bybelse argument vir so 'n stap aangevoer nie.

Om die ontwikkeling te stimuleer, het die kerk verskillende take en wat uit die rapport die belangrikste blyk is: "the task of teaching people how to be politically effective" (WRK, 1968a, p. 51), en om op 'n verantwoordelike wyse deel te neem aan enige beweging of aksie wat radikale, strukturele veranderinge, wat nodig is om meer geregtigheid in die gemeenskap te bewerkstellig, ten doel het. Ook word hierin besondere aandag gegee aan die rol wat die WRK kan speel, en in hierdie verband word voortgaande samewerking met die VVO bepleit.

Die vierde rapport het op hierdie eksterne roeping van kerke voortborduur. Die tema was: "Towards justice and peace in international affairs". In die lig van die algemene tema, sê die rapport dat die vernuwing in Christus die geregtigheid en vrede in die wêreld insluit. Dit beteken dat die doelpunt van alle politieke optrede moet wees: "to benefit and to help men" (WRK, 1968a, p. 61). Dit hou ook verder in dat die kerk en die "individuele Christen" solidêr een moet wees met die wêreld en veral met die verdruktes, om so politieke optrede te begelei na sy eintlike doel. "The word of God testifies that Christ takes the side of the poor and oppressed" (WRK, 1968a, p.61). Dit het Jesus gedoen in sy poging om mense met mekaar te versoen.

Hierdie solidariteit met die mens moet lei tot die erkenning en beskerming van die inherente waardigheid van die mens en die prinsipiële gelykheid tussen mense van alle rasse en nasies. Rassisme druis teen al hierdie beginsels in en dit is 'n direkte gevaar vir wêreldvrede. Die kerk het hierin 'n uiters belangrike taak en "only immediate action directed to root causes can avoid widespread violence or war" (WRK, 1968a, p. 65).

Rassisme is egter dikwels gekoppel aan die politieke en ekonomiese eksploitasie van een kleurgroep. Daarom moet die kerk in sy hantering van rassisme ook fondse beskikbaar stel vir opvoedkundige en ekonomiese ontwikkeling van die onderdrukte rasse. Daarmee saam moet hy ook te velde trek teen enige vorm

van materiële belegging wat die posisie van die onderdrukker versterk. Deur hierdie beleggings aktief teen te staan, druk die Christen sy teenstand teen die onderdrukkende struktuur o.a. duidelik uit.

Ten slotte word in hierdie rapport die volgende taak vir die kerk gestel: "The churches must also work for the change of those political processes which prevent the victims of racism from participating fully in the civic and governmental structures of their countries" (WRK, 1968a, p. 66). Dit gee aan die kerk 'n duidelike politieke taak wat inhou dat hy in diens gestel word van sosiale verandering.

Op hierdie trant word ook die taak van die kerk na binne uitgespel. Die vyfde rapport het gehandel oor die begrip en die praktyk "worship". As beginsel word gestel: "Christian worship both celebrates God's mighty act in Jesus Christ and draws us into community with him" (WRK, 1968a, p. 78). Net soos in die stryd na buite, tree die Christen in die erediens toe tot God se stryd teen die demoniese magte in die wêreld, soos dit vergestalt word in nasionalisme, sektarisme, rassisme en klasseskeiding. Daarom is versoening (dus ook versoening tussen rasse) 'n absolute voorvereiste vir aanbidding. Die eenheid van die mensheid bo rassegrense heen, moet in die aanbidding na vore kom: "and our communion with Christ must show that we share our bread with his hungry brothers in the world" (WRK, 1968a, p. 83). "Na binne" moet die kerk dus ook sy identifikasie en solidariteit met die verdrukke (in meeste gevalle die

swarte) realiseer.

3.5.1.3 Konklusie

Uppsala kan aangestip word as 'n besondere baken in die kort geskiedenis van die WRK. Nie alleen was dit 'n grootse byeenkoms van feitlik twee derdes van die kerke in die wêreld nie, maar was dit ook die sitting waarop 'n eie teologie van die WRK sy beslag gekry het. Die geweldige invloed van die kongres in 1966 het hierin die deurslaggewende rol gespeel. In al die seksierapporte het die leidinggewende beginsel van Genève 1966, 'n belangrike en kardinale plek in= geneem.

Hierdie Teologie kan beskryf word as 'n Teologie van Verandering waarin die Teologie geheel en al betrek word op noodsaaklike maatskaplike verandering ter wille van die verbetering van die maatskappy. Verbe= tering kan dan ook alleen intree wanneer alle sg. onderdrukkende politieke strukture radikaal verander word. Dit is duidelik dat Shaul hierin 'n groot in= vloed gehad het. Daar sal later meer intensief aan= dag gegee word aan hierdie Teologie van Verandering en die rol van Shaul daarin. (Vgl. 6.3.2.)

Benewens die duidelike deurwerking van die denkbeelde van die 1966 kongres kan daar maar weer gewys word op die tendense wat reeds sodert 1954 sigbaar was, nl.

1. Die toenemende beklemtoning van die eenheid van die mensheid in die kerk sonder om enigsins aan= dag te gee aan die volkereverskeidenheid.

2. Die toenemende oorspanning van die funksie van die geïnstitueerde kerk, veral waar die kerk ook beskou word as instrument van verandering en die gebrek aan 'n Christelike samelewingsleer.
3. Die toenemende beklemtoning van die vraagstukke van die moderne wêreld as motivering vir die ingrypende hersiening en herformulering van die funksie van die kerk.
4. Die toenemende politisering van die kleurvraagstuk deur dit te beskou as tipiese gevolg van die teenswoordige onderdrukkende sosio-politieke strukture, sonder inagneming van die ander faktore ten grondslag aan kleurspanning en konflik.

Vervolgens word aandag gegee aan die ontwikkelinge na Uppsala en in besonder aan die sg. "Programme to Combat Racism".

3.5.2 Ontwikkelinge na Uppsala: Die "Programme to Combat Racism" (PCR)

3.5.2.1 Ontstaan van die PCR

Op die sitting van Uppsala het die Komitee vir "Kerk en Maatskappy" 'n rapport gelewer waarin 'n evaluasie gegee is van die kongres van 1966, asook aanbevelings vir 'n "Post Assembly programme" (WRK, 1968a, p. 241-242). Die eerste saak wat in hierdie program aandag moes geniet, was 'n program vir studie en aksie vir die uitwissing van rassisme. As motivering vir hierdie program is die vele verklarings, wat sedert 1948

deur die WRK geformuleer is, gestel. Verder sê die rapport: "The ominous events which have occurred since New Delhi 1961 oblige us to promote new efforts to eliminate racism" (WRK, 1968a, p. 242).

In die rapport word 'n definisie gegee van rassisme en dan in besonder van wit rassisme as die eintlike vorm van rassisme van ons tyd. ["Wit rassisme"] beteken dat dit die Blanke is wat teen die nie-Blanke diskrimineer ter wille van eie gewin en behoud. Omdat hierdie "wit rassisme" gewortel is in sterk en hoogs-ontwikkelde lande, en in besonder die Westerse lande, en omdat stabiliteit in hierdie lande essensieel is vir internasionale vrede, moet dit gesien word: "as seriously as the threat of a nuclear war" (WRK, 1968a, p. 242). Die opstand teen die wit rassisme is een van die mees ontvlambare elemente van die huidige wêreld. Hierdie plofbare toestand sal voortduur, tensy die historiese wortel vir wit rassisme begryp word en in die lig daarvan benader word, ten einde geregtigheid te bewerkstellig.

As gevolg van bg. stel die komitee dan voor: "It is urged that the WCC undertake a crash programme to guide the Council and the member churches in the urgent matter of racism" (WRK, 1968a, p. 242). Hierdie program moet dan die volgende sake omvat:

1. volledige rapporte oor die rassesituasie in verskeie wêrelddele en dan spesifiek die Republiek van Suid-Afrika, die VSA en Australië;
2. die reël van konsultasies in hierdie verband;

3. 'n inligtingsdiens, beskikbaar vir konsultasies deur kerke en sekulêre bewegings wat ook die uitwissing van wit rassisme beoog;
4. die deurgee van die siening en ervaring van die WRK aan ander instansies, en in besonder die VVO, met die oog op nouer samewerking;
5. die soeke na nuwe spanningsgebiede en die dien-ooreenkomstige aktivering van kerke en sekulêre bewegings in daardie spesifieke gebiede;
6. die ontwerping van verdere "models for action";
7. die beskikbaarstelling van opvoedkundige materiaal in verband met rasseaangeleenthede;
8. die stigting van 'n koördinerende sekretariaat binne die algemene sekretariaat en die daargestelling van 'n ekumeniese komitee vir die toesig oor so 'n program.

Die vergadering het hierdie voorstelle verwelkom en o.a. besluit om dit, sover moontlik, in samewerking met die Rooms-Katolieke kerk, tot uitvoer te bring.

Die eerste stap in die rigting van die eliminering van rassisme, was 'n internasionale byeenkoms oor rassisme, wat vanaf 19-24 Mei 1969 te Notting Hill gehou is. Hierdie byeenkoms moes eventueel die WRK adviseer oor die oprigting van 'n sodanige ekumeniese program. Die byeenkoms het hom veral toegespits op die sg. "wit rassisme" en het tot die gevolgtrekking gekom dat die "wit rassisme" geïnstitusioneel is in die Westerse maatskaplike strukture. Dit roep noodwendig "teen-rassisme" op. Hierdie argument is gebou op die uitgangspunt dat aggressie

opgeroep word deur repressie. Toegepas op hierdie saak, beteken dit dat die "wit" onderdrukking "swart" opstand oproep.

Op grond hiervan het die konferensie tot die bevin= ding gekom dat rassisme 'n baie ploffbare stadium dwarsoor die wêreld bereik het, en dat die vele uit= sprake en aksies van die kerk daaroor oneffektief was. Hieronder word ook die uitsprake en aksies van die WRK ingesluit. Wat verder belangrik geag is, is die feit dat rassisme 'n wêreldverskynsel is en dat op= trede daarteen binne die konteks van die stryd om wêreldgemeenskap geplaas moet word. In hierdie stryd moet Christene oor die hele wêreld dan ook deelneem.

'n Verdere belangrike insig van hierdie konferensie is dat die verbondenheid van rassisme aan politieke strukture weer eens beklemtoon is. Optrede van die kerk kan dus nie slaag as dit nie 'n optrede is teen die hele politieke struktuur nie. Kerklike optrede kan dan alleen effektief wees as dit poog om poli= tieke magsherstel teweeg te bring deur die verhou= dinge tussen maghebbers en magteloses te normaliseer en wanneer dit meewerk in die rigting van die veran= dering van die rassistiese, politieke strukture.

Op hierdie konferensie het die "Black Power" ook in= spraak gehad. Die belangrikste eis wat hulle aan die kerk gestel het, was die sg. "herstelbetaling". Dit het ingehou dat die kerke, wat volgens hulle, verryk is uit die sg. rassistiese strukture, 'n deel van hierdie fondse moes terugploeg in die opbou en

bevryding van die uitgebuite swart groep. So moes die kerk weer "herstel" teweegbring ná sy uitbuiting van die swartman.

Hierdie konsultasie het self geen beslissingsreg gehad nie en het self net 'n ekumeniese program opgestel vir die eliminerings van rassisme in al sy fasette soos hierbo genoem. Die program het verder ook feitlik al die aanbevelings van die rapport van die Komitee vir Kerk en Maatskappy, soos aanvaar te Uppsala, ingesluit. Hierdie program is toe verwys na die Sentrale Komitee vir verdere goedkeuring.

Basies was dit gegiet in 'n ontwerp vir 'n vyfjaar=plan van die WRK teen rassisme en dit was hoofsaaklik 'n studie en inligtingsprogram. 'n Vereiste van hierdie program was dan ook dat die struktuur van die WRK self verander moet word: "to correct the current racial and cultural imbalance in the structures, staff and decision making bodies of the WCC" (WRK, 1969, p. 351). As verdere riglyn vir die optrede van die WRK teen rassisme, is die stigting van 'n spesiale fonds bepleit. Hierdie fonds moes uit die ledekerke geld insamel en dit dan verdeel onder die organisasies van onderdrukte rasse-groepe of organisasies wat die slagoffers van rassisme ondersteun. Soos reeds gesê, het die WRK al by New Delhi sy steun gegee aan sekulêre bewegings wat met die vraagstuk besig was. Hierdie organisasies se doelstellinge moet dan egter in lyn wees met die doelstellinge van die WRK. Die reg van besluit vir die bepaling van organisasies wat kwalifiseer vir toekenning, berus dan ook uitsluitlik

by die Uitvoerende Komitee.

3.5.2.2 Doelstellings van die PCR

In Augustus 1969 het die Sentrale Komitee besluit om 'n program vir die bestryding van rassisme in die lewe te roep (WRK, 1973b, p. 173 e.v.). Hierdie program is dan hoofsaaklik gebou op die besluite van die Uppsala byeenkoms en die aanbevelings wat by Notting Hill gedoen is. As basis vir die program het die Sentrale Komitee die volgende sake vir besondere beklemtoning neergelê:

1. Van alle vorme van rassisme is die sg. "wit rassisme" die gevaarlikste.
2. Rassisme is nie die vraagstuk van intermenslike verhoudinge nie. Dit is veel eerder 'n institusionele rassisme, soos dit gereflekteer word in sosiale, ekonomiese en politieke magstrukture, wat beveg moet word: "... it is the power structures which use racism to empower themselves which must be challenged" (WRK, 1973b, p.173).
3. Die stryd teen rassisme beteken die herdistribusie van die sosiale, politieke en kulturele mag van die maghebber na die magtelose.
4. Die stryd teen rassisme kan nie beperk word tot een vorm van strategie nie. Daarom moet in die bevegting daarvan, verskillende strategieë gebruik word.

5. As die kerk enige bydrae wil maak tot die vraagstuk van gemeenskap dan moet hy hom daarvan weerhou om, soos in die verlede, voordeel te trek uit die sg. wit rassisme.

In Februarie 1970 is 'n personeel vir hierdie program aangewys asook 'n advieskomitee om die program te lei en te adviseer. Hierbenewens is daar ook 'n koördinerende komitee aangestel bestaande uit lede van al die departemente van die verskillende afdelings van die WRK, om die hele liggaam by die program te betrek. In Mei/Junie 1970 het die advieskomitee 'n prioriteitslys opgetrek om aan die personeel leiding te gee vir die program. As hoofdoel is gestel: "to find ways and means to express solidarity in word and deed with the racially oppressed" (WRK, 1973b, p. 174).

Die solidariteit moet dan op verskillende maniere uitgedruk word. Eerstens moet daar 'n Bybelse studie gedoen word oor die begrip "ras" en 'n deeglike sosio-logiese studie van die oorsake en gevolge van "wit rassisme". Tweedens moet die solidariteit vergestalt word in 'n doelbewuste strewe om die (strukturele) bevryding van die onderdrukte "rasse". Wat in hierdie laaste verband eerste aandag moet ontvang, is: "action oriënted research", waarna daar dan verskillende projekte aangepak moet word.

Die eerste projek is die projek van die sg. "conscientization", wat beteken dat die gewete van die mens t.o.v. rassisme wakker gemaak moet word. Dit kan gedoen word d.m.v. pers, radio en televisie. Die tweede projek moet daadwerklik gerig wees op die

verandering van rassistiese strukture. Derdens moet 'n noodprogram uitgewerk word vir die onderdrukte rasse en vierdens moet die betrokkenheid van die WRK en ander liggame ten behoeve van die bevordering van rassisme ondersoek en bestry word.

3.5.2.3 Verdere verloop van die PCR

Die program is dadelik met groot erns aangepak. In die eerste publikasie is 'n verdere bespreking en verdieping gegee t.o.v. argumente oor "wit rassisme", "bevryding", "tééngeweld" en al die soortgelyke sake wat sedert 1966 se Kongres i.s. Kerk en Maatskappy die besprekings in die WRK oorheers het. In die eerste drie jaar van sy bestaan tot in 1973, het die spesiale fonds reeds 600 000 dollar aan verskillende organisasies versprei, en op sy sitting in 1972 het die Sentrale Komitee besluit om dit te verhoog tot een miljoen dollar (WRK, 1973b, p. 514).

Die aksies van die PCR is sedert sy ontstaan sterk op Suid-Afrika toegespits en het terroristebewegings (vir die WRK: bevrydingsbewegings!) wat 'n rewolusie in Suid-Afrika ten doel gestel het, verreweg die meeste geld ontvang. In Augustus 1972 is die aksie teen Suider-Afrika op 'n nog breër niveau aangepak. Op aanbeveling van die PCR het die Sentrale Komitee 'n bespreking gevoer oor beleggings in Suid-Afrika, en besluit dat die WRK al sy beleggings sal onttrek uit instellings wat in die RSA, Rhodesië, SWA, Angola en Mosambiek belê, en om ook in die toekoms geen beleggings by sodanige instellings te maak nie (WRK,

1973a, p. 399). Dit het 650 maatskappye in Europa en Amerika geraak. Die dieper motief vir hierdie op=trede is die sg. "groot weiering", die duidelike "nee" om selfs in die geringste mee te werk aan 'n sg. wit rassistiese, repressiewe struktuur.

In 1974 moes die Sentrale Komitee weer besluit of met die program voortgegaan moet word aangesien die vyf=jaar periode oorskry is. Vir die byeenkoms van die Sentrale Komitee in Berlyn in 1974, het die PCR-kom=missie 'n voorbereidende dokument gesirkuleer. Daar=op het wye reaksie gevolg. Hierna het die Sentrale Komitee sekere voorstelle vir die vernuwing van die fonds aanvaar. As basis is besluit dat die fonds 'n normale, permanente aktiwiteit van die WRK sal word.

Verder is besluit om die Uppsala definisie van ras=sisme te aanvaar asook die definisie van institusio=nele rassisme soos dit ná Uppsala op Canterbury ge=stel is. Hierdie besluit is inderdaad belangrik, om=dat die bestaansreg van die PCR eintlik daarvan af=hang. Wanneer rassisme nie gesien word as 'n vraag=stuk wat ingebed lê in 'n politieke struktuur nie, dan word die anti-strukturele "têengeweld" van die PCR, myns insiens oorbodig. Die hele radikalistiese aksie van die PCR is op hierdie definisies gebou. Vanuit hierdie definisies van rassisme moet dan ook die standpunt van die Sentrale Komitee oor die reg=verdiging van geweld begryp word. Op dieselfde sit=ting het die komitee weer bevestig dat hy hom identi=fiseer met die onderdruktes, wat tot geweld gedryf word teen die onderdrukkende strukture. Die huidige

praktyk van institusionele rassisme roep dus geweld=
dadig "téeñrassisme" op. Hierdie "téeñgeweld" mag
die kerk ondersteun.

Daar is ook op die vergadering besluit, om vanweë die sukses daarvan met groter aandag en intensiteit voort te gaan met die proses van "conscientization". Hier= die sg. "gewetensbeïnvloeding" het sedert die ont= staan van die PCR tot 'n geweldige propaganda-aksie teen die blanke regerings van Suider-Afrika gelei, en die belangrikste gevolg daarvan was dat die "kerk= volk" van ledekerke 'n sterk, negatiewe gesindheid teenoor veral SA ingeneem het. Hierdie "conscienti= zation" van die PCR het van die begin af die karakter gedra van 'n proses van oortuiging van mense tot in= stemming met die definisies van die WRK, in plaas van 'n inligtingsaksie om mense onder die indruk van die rassevraagstuk te bring. Die erg eensydige propagan= distiese karakter daarvan is beslis nie mis te kyk nie, en veral nie omdat in die feite-materiaal geen erns gemaak word om korrekte feite van gesaghebbende instansies in Suid-Afrika te kry nie, maar eerder ge= steun word op propagandistiese anti-Suid-Afrikaanse materiaal van die sg. bevrydingsbewegings.

In April 1975 het die WRK weer 'n bedrag van 647 000 dollar aan sewe-en-twintig sg. bevrydingsorganisasies gegee. Vir gewelddadige verandering ten opsigte van Suid-Afrika is 314 000 dollar gegee, en die res is vir verandering in Asië, Australië, Latyns-Amerika, Noord-Amerika en Europa onderskeidelik gegee. Opval= lend is die feit dat die skenkings hoofsaaklik gedoen

is aan organisasies om die sg. "wit rassisme" van spesifiek die Westerse wêreld te beveg.

3.5.2.4 Konklusie

Uit die voorafgaande uiteensetting oor die doelstel-
lings, ontstaan en verloop van die PCR gedurende die
eerste ses jaar van sy bestaan, is dit duidelik dat
dit in sy wese gebou is op radikalisme. Dit kan
selfs beskryf word as 'n radikalistiese bevrydings=
aksie wat met geweld; met die sg. groot weiering;
met "têénwetlikheid" en 'n eensydige "doel-heilig-die-
middel" propagandaveldtog hom rig teen die gevestigde
Westerse maatskappy as 'n "repressiewe", wit rassis-
tiese, politieke struktuur.

Die hantering van die Angola-gebeure in 1975 deur die
PCR is 'n sprekende voorbeeld hiervan. Die terroris=
tebewegings FNLA, MPLA en Unita is al drie deur die
PCR ondersteun terwyl hulle geveg het teen die Portu=
gese bewind. Na die onttrekking van Portugal, het
'n magstryd tussen die pro-Westerse FNLA en Unita aan
die eenkant, en die pro-Kommunistiese MPLA aan die
anderkant ontwikkel. In hierdie burgeroorlog, waarin
ongeveer 100 000 swart Angolese gesterf het, het die
PCR sy steun saam met Rusland en Kuba toegesê aan die
MPLA.

Ook in sy standpunt oor die onafhanklikheidswording
van SWA toon die WRK 'n rooi kleur. Die Turnhalle-
beraad in SWA wat verteenwoordigend is van alle et=
niese groepe in SWA en wat onderhandel oor eventuele

vreedsame onafhanklikwording, word ongenuanseerd
deur die WRK verdoem, terwyl die pro-Kommunistiese
terroristebeweging Swapo, wat 'n gewelddadige bevry=
ding soek, daadwerklik gesteun word. Die PCR het hom
onteenseglik verplaas na die politieke arena, en in
besonder geskaar aan die kant van die politieke
maneuvers van die Kommunistiese Oosblok en pro-Kommu=
nistiese Derde Wêreld.

3.6 Nairobi 1975

Die sitting van die WRK te Nairobi was veel minder
opspraakwekkend as dié van Uppsala in 1968. As be=
langrikste rede kan aangevoer word dat die sterk po=
litities-radikalistiese uitsprake, wat die geskrifte
en uitsprake van die WRK sedert 1968 gekenmerk het,
by Nairobi opmerklik sagter en rustiger gemotiveer
is. Dit is veral te wyte aan 'n groeiende verset van
die kant van die "evangeliese"¹⁾ groep teen die soge=
naamde radikallste. Nairobi word daarom eerder ge=
kenmerk in sy doelgerigte poging om hierdie twee
pole tot 'n versoening te bring.

Die evangeliese stroming het veral momentum gekry by
die Wêreldkongres van Evangelisasie te Lausanne, wat
deur evangelies-gesinde gelowiges, buite die WRK om
gereël is. Reglynig teenoor die moderne sending=

-
1. Die benaming "evangelies" word gebruik as 'n
aanduiding van die stroming in die WRK wat
strewe na 'n meer skrifgebonde en evangeliese
verankering van die uitsprake en optrede van
die WRK.

standpunte van die WRK, het hierdie konferensie 'n verklaring uitgereik waarin gewys word op die nood en dringendheid van evangelieverkondiging. Hoewel hierdie Lausanne-konferensie hom nie amptelik gekeer het teen die WRK self nie, het hy hom wel sterk gekeer teen die gees en rigting van die WRK.

As deel van die verstomping van die radikalistiese uitsprake by Nairobi, kan ook die standpunte oor rassisme gestel word. In die seksierapporte en bespreking het die vraagstuk van rassisme veel minder aandag ontvang as wat by Evanston, New Delhi en Uppsala die geval was. Dit is egter deels ook daaraan te wyte dat die WRK se eie betrokkenheid t.o.v. die vraagstuk, in die sg. PCR opgegaan het. Veel meer aandag is gegee aan die vraagstuk van menseregte en die posisie van die vrou.

Wat wel as 'n belangrike ontwikkeling van Nairobi aangestip kan word, is die klemverskuiwing van die begrip "rewolusie" na "bevryding". Op die oog af lyk dit ook na 'n versobering, maar teen die agtergrond van die historiese ontwikkelinge, kan dit aangedui word as 'n meer konsekwente realisering van die veranderingsmotief; waarin dan meer klem gelê word op bevryding.

Die motief kan reeds gesien word in die formulering van die grondtema. Dit het gelui: "Jesus Christus bevry en verenig!" Ses verskillende studielede, wat deur ses seksies bestudeer is, is deur hierdie grondtema belig. Die eerste seksierapport het gehandel

oor die begrip: "Christusbelydenis-vandag". Dit is opgevolg deur 'n rapport oor eenheid. Die derde rapport was 'n veel omstrede rapport en het gehandel oor die Christelike dialoog met mense van verskillende geloofsoortuiginge, kulture en ideologieë. Die vierde rapport is getitel: "Onderwys in diens van bevryding en gemeenskap", terwyl die vyfde rapport gehandel het oor die onregverdigte strukture en die vryheidstryd. Ten slotte is 'n studie gemaak van menslike ontwikkeling. Soos by Uppsala, was die rapport weer eens arm aan eksplisiete teologiese benadering en ryk aan die aanvraag vir positiewe aksie op al bg. terreine. Ter wille van 'n geheelblik is dit egter nodig om weer eens aandag te gee aan die teologiese grondwerk en daarna aan die standpunt oor rassisme en bevryding.

3.6.1 Teologiese grondwerk

Die eerste rapport¹⁾ oor die belydenis van Christus - vandag, is 'n duidelike poging tot versoening tussen die "evangeliese" groep en die "radikalistiese" standpunt wat die WRK reeds gehuldig het. In die belydenis van Christus word in die eerste plek: "... das ständige Handeln gemeint, wodurch Christus oder eine christliche Gemeinschaft Gottes Handeln in der Geschichte verkündigen und Christus als das fleisch=

-
1. Met die skrywe van hierdie gedeelte was nog net die Duitse teks van die Nairobi-rapporte beskikbaar. Daarom word daaruit aangehaal.

gewordene Wort, das unter uns wohnte (Joh. 1,14) zu manifestieren suchen" (WRK, 1976, p. 13). Maar: "Das Bekenntnis zu Christus ist gleichzeitig verbunden mit dem Kampf des Christen gegen die Macht des Bösen in ihm selbst, in der Kirche und in der Gesellschaft" (WRK, 1976, p. 14).

Die rapport begin deur te sê dat die wêreld verskeie politieke "here" en "heilandsgestaltes" bied. Daar=teenoor staan die ware evangelie wat slegs die één Heilandsgestalte verkondig, nl. Jesus Christus wat bevry en verenig. Deur die mag van die kruis beloof hierdie Christus God se geregtigheid aan die mens, en bevorder Hy ook daadwerklik die ware geregtigheid onder die mense. Belydenis van hierdie Christus, betekenen bekering tot Christus as die enige, ware en getroue getuie van God. Bekering lei weer tot navolging van die Christus in hierdie wêreld, d.w.s. tot getuienis van die dinge wat deur Christus gebring is.

In die kontemporêre wêreld word hierdie getuienis deur die strukture bemoeilik en verhinder. So is dit bv. vir die swart Christene moeilik om te glo dat die Christus wat hulle bely, ook dieselfde kan wees as die een wat deur die blankes bely word: "Die Strukturen rassistischer Unterdrückung haben das Bild Christi getrübt" (WRK, 1976, p. 10). Verskeie ander strukture word in hierdie verband ook genoem. Hier=teenoor beteken die belydenis van Christus en die bekering tot Hom egter dat die gelowige die vryheid van die Heilige Gees ervaar, en as gevolg daarvan die "hoop" vir die wêreld kan verkondig. Hierdie hoop

bestaan dan daaruit dat die mens bevry sal word van die sonde en sy vergestaltung in die strukture: "Der Teufelszirkel von Sünde, Tod und Teufel setzt den Teufelszirkel von Hunger, Unterdrückung und Gewalt aus sich heraus" (WRK, 1976, p. 8). Om dan Christus as die bevryder na te volg, beteken 'n lewe wat o.a. gerig is op die verwydering en opheffing van sondige strukture.

Die belydenis van Christus is ook nie slegs iets persoonliks nie, maar iets gemeenskapliks wat veral gerealiseer word in die gemeenskaplike daad. Dit hou dan in die selfstandige handeling waarin die Christelike gemeenskap God se handeling in die geskiedenis verkondig en moet manifesteer. Dit is verbind met die stryd teen die mag van die bose in die eie persoon en lewe, in die kerk en in die gemeenskap. Dit is, volgens die rapport, ook belangrik dat dit moet manifesteer in die rassevraagstuk. Evangelieverkondiging, as die gemeenskaplike daad van navolging van Christus, moet dan vir die wêreld 'n bemoediging wees en die stryd om vryheid in die wêreld opnuut aanhelp. So is die evangelie bedoel vir die bevryding van die hele wêreld soos dit gedra word deur die hele kerk.

Hierdie rapport toon duidelik 'n sterk "evangeliese" inslag. In teenstelling met Genève 1966 en Uppsala, word sterk klem gelê op die persoonlike bekering van die mens uit die greep van die sonde. Tog word die besondere beklemtoning van Uppsala op strukturele bekering, as strukturele bevryding, nie losgelaat nie en word dit met die persoonlike bekering gekoppel.

Die persoonlike bekering van die mens moet dan uitloop op 'n doelgerigte strewe van die bekeerde om strukturele bevryding te verkondig en te manifesteer. So gee hierdie rapport dan eintlik 'n "evangeliese" antwoord op 'n maatskaplike vraagstuk wat deur die Genève-kongres geïdentifiseer en geanaliseer is. Nêrens word hierdie analise van die maatskappy egter krities beoordeel nie.

Die tweede rapport het gehandel oor die voorwaardes vir en bevordering van kerklike eenheid. In beginsel word aangesluit by New Delhi en Uppsala, maar daar word tog 'n baie belangrike nuwe toevoeging tot die bespreking gemaak. Volgens die rapport moet die sigbare eenheid slegs tot vergestaltung kom in die "konziliare Gemeinschaft". "Konziliare Gemeinschaft im eigentlichen Sinne setzt die Einheit der Kirche voraus" (WRK, 1976, p. 27). Dit beteken dat die kerk, ten spyte van sy kulturele koppeling en volksgebondenheid, tog byeenkom in 'n wêreldomspannende konsilie om van daaruit 'n gesamentlike aksie t.o.v. wêreldprobleme te loods. Die eenheid word dan uitgedruk in hierdie konsilie en veral in 'n gesamentlike Nagmaalsviering op die konsilie. Streng gesproke is die WRK, volgens die rapport, nog nie so 'n konsiliêre gemeenskap nie, maar dit is die rigting waarin beweeg moet word.

Op voetspoor van New Delhi en Uppsala, word dan gesê dat kerklike eenheid alle ander verdeeldheid transcendeer. Die kerke staan wel gewortel in bepaalde volke en kulture, maar dit moet die vorm van 'n kritiese

dialogoog met die volk en kultuur aanneem. Die kultuur moet deur die evangelieboodskap gelei word. Nooit mag die kerk hom identifiseer met kultuur, politieke of rassistiese strukture nie, want daardeur het hy geen "Handlungsfreiheit" nie. En wanneer hierdie "Handlungsfreiheit" van die kerk aangetas is, kan hy ook nie deel hê aan die wêreldomspannende funksionaliteit van die "konziliaren Gemeinschaft" nie.

In die lig van bg., beveel die rapport dan aan dat die kerke vir mekaar voorbidding moet doen, mekaar moet besoek, solidariteit met mekaar se lyde hê, met mekaar saam werk in gemeenskaplike vraagstukke en mekaar ook finansieel ondersteun.

Die standpunt oor kerklike eenheid, soos dit ontwikkel is in die teologiese besprekinge van die WRK, het deur die jare merkwaardig ontwikkel. In die vroeë geskiedenis van die liggaam is gestel dat kerklike eenheid sigbaar in die struktuur tot uiting moet kom. In lyn hiermee is gesê dat die WRK self nie 'n superkerk is nie, maar dat dit alleen as 'n ontmoetingsplatform moet dien vir kerke om met mekaar dialoog te voer. Sedert 1961 is egter meer klem gelê op die eenvormige, "wêreldomspannende" daad van die kerk as uitdrukking van eenheid. Die WRK moes dan hierdie daad koördineer. By Nairobi word dan weer die gedagte van 'n "konziliaren Gemeinschaft" gestel, wat die eenheid realiseer en die eenvormige daad moet aktiveer. Die versoek is dan dat die WRK later hierdie rol moet vervul. Nairobi eis dan niks anders as die "superkerk" waarteen die Toronto-verklaring van 1950

gewaarsku het nie.

Die derde rapport het gehandel oor die soeke na wêreldwye gemeenskap en is dan in besonder toegespits op die dialoog tussen Christene en mense van ander geloof, kulture en ideologieë oor sake van gesamentlike belang. Twee gedagtes speel hierin 'n belangrike rol. Eerstens word gesê: "Das Evangelium ruft Männer und Frauen aus verschiedenen Familien, Stämmen, Kasten, Klassen, Parteien, Nationen, Rassen, Kulturen usw. in eine neue Gemeinschaft" (WRK, 1976, p. 43). Tweedens moet ons ook besef: "Wir finden uns - ob wir wollen oder nicht - mit allen Menschen in dem gemeinsamen Streben nach Frieden und Gerechtigkeit zusammengeworfen. Wir alle sind in eine interdependente Welt gestellt, in der das Überleben auf dem Spiel steht" (WRK, 1976, p. 43).

Die groot vraag in hierdie verband is op watter grondslag hierdie gemeenskap gesoek moet word sonder dat ons daardeur "das echte skandalon des Evangeliums" verloor. Die bevrydingsarbeid van Christus dryf die Christen tot die soeke na so 'n gemeenskap, maar dit mag nie tot toegewende kompromieë lei nie. Die enigste stewige basis in hierdie verband, lê daarin dat ons almal skepsels van God is, en daardeur aan mekaar verbonde is.

In verband met die verhouding tussen die kerk en ander kulture, word duidelik gestel dat alle kulture ewe "naby" aan Christus is. "Jesus Christus stellt das wahrhaft Menschliche in jeder Kultur wieder her und befreit uns zur Offenheit gegenüber anderen

Kulturen" (WRK, 1976, p. 49). Daarom moet die kerk t.o.v. elke kultuur krities, kreatief en verlossend staan en altyd soek na 'n breëre gemeenskap - bo alle klasse, rasse en geslagsgrense heen.

Die kerk moet ook oopstaan teenoor ander ideologieë en in hierdie verband word besonder klem gelê op die Marxisme. Die Marxisme het juis ontstaan omdat die kerk in die verlede, op grond van Christelike prinsipies, kant gekies het vir onderdrukkende strukture. Marxisme wil dit bereik waarvoor die kerk sy oë gesluit het. As die kerk ongekomplimenteerd wil deelneem in die stryd om sosiale geregtigheid, dan moet hy dialoog voer met die Marxisme, nie soseer oor die teoretiese beskouinge nie, maar oor praktiese samewerking. Die Christendom staan weliswaar teenoor ateïsme, maar dialoog met die Marxisme is moontlik omdat die ateïsme slegs 'n onderdeel van die Marxisme is (WRK, 1976, p. 51). Verder moet die kerk ook, soos by die Marxisme, bereid wees om krities te staan teenoor die "ideologiese" elemente van die Kapitalisme. Op Nairobi word die affiniteit vir die Marxisme, wat die WRK sedert Genève en Uppsala openbaar het, verder voortgesit. Dit is as moontlik beskou omdat sekere grondbeginsels van die Marxisme vir die WRK aanvaarbaar geword het omdat hy van mening is dat die Christendom en die Marxisme ooreenstem in dié opsig dat albei wêreldverbetering nastreef.

Op hierdie vergadering is ook besondere aandag gegee aan rassisme binne die raamwerk van "maatskaplike bevryding" soos dit in die ander rapport uiteengesit is.

3.6.2 Rassisme en bevryding

In die vierde en vyfde rapporte het die begrip "bevryding", 'n besondere rol gespeel. Die vierde rapport maak die stelling dat die Christen in gehoorzaamheid aan Christus opgeroep word: "eine Gesellschaft zu schaffen, in der Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Offenheit und Freiheit den Willen Gottes in seiner Schöpfung widerspiegeln" (WRK, 1976, p. 58). In 'n verdere beskrywing van die begrip vryheid, word dan gesê dat die begrip uitgaan van die verlossingswerk van Jesus Christus en dit is van toepassing op die persoonlike bevryding, maar ook die "Kollektiv-Strukturelle". Die kerk, as Christelike gemeenskap, is 'n teken van hierdie vryheid en hy moet daarvan getuig en dit manifesteer.

In hierdie opsig het die kerk t.o.v. die opvoeding 'n groot belang. In die verlede was onderwys te teoreties en te abstrak en het dit dikwels in diens van die onderdrukkende strukture gestaan. In die Derde Wêreld veral, het die koloniale onderwys die mense vervreem van hulle eie kultuur. Die onderwys, ook die teologiese opleiding van die kerk, moet so gewysig word dat die mens geleer word om die moontlikhede van bevryding te sien en te realiseer. Maar die onderwysstelsels kan nie verander as die politieke strukture waarvan dit deel is, nie eers gewysig word nie.

Die vyfde rapport spits hom meer toe op die stryd om bevryding in die strukture van ongeregtigheid.

"Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung können nicht voneinander getrennt werden..." (WRK, 1976, p. 75). In besonder word dan toegespits op die stryd om menseregte, die posisie van die vrou en rassisme. Wat menseregte betref, word gestel dat alle mense voor God gelyk is en dus so op gelyke be= regtiging geregtig is. Die kerk moet ook toesien dat die regte van mense, en veral minderheidsgroepe, nie geskend word nie. Ten opsigte van seksisme word gesê dat die bevryding van Christus ook die bevryding van die vrou uit die onderdrukking, soos ingeweef in die huidige maatskappy, bedoel. Die vrou moet ook volle= dig geëmansipeer word sodat sy haar regmatige plek in die samelewing kan inneem.

Die rapport noem rassisme 'n "Sünde gegenüber Gott und den Mitmenschen" (WRK, 1976, p. 84). In teenstel= ling met die vorige sittings, wat in hierdie verband veral op Amerika en Suid-Afrika gekonsentreer het, sê die rapport dat dit 'n wêreldvraagstuk is. "Kein Land kann sich völlig davon freisprechen" (WRK, 1976, p. 85).

Daar word besonder klem gelê op die sg. "institusio= nele rassisme", d.w.s. die rassisme wat ingebed lê in die maatskaplike strukture. Aan hierdie rassisme kan 'n mens op direkte en indirekte manier deel hê; direk deur dit openlik te beoefen en indirek, deur sisteme en aksies te ondersteun wat op een of ander manier gerig is op die verstewiging van die rassistiese struktuur. Hieronder kan veral wapenlewering aan lande met rassistiese strukture en ander handelsbande

genoem word.

In sy stryd teen rassisme, moet die kerk aan al die sake aandag gee. Hy moet rassisme direk beveg, maar hy moet ook die ondersteuning van "institusionele rassisme" deur wapenhandelaars en ander maatskappye daadwerklik bestry. In hierdie verband het die WRK self die daad by die woord gevoeg en in 'n openlike verklaring hom sterk uitgespreek teen die lewering van kernreaktors aan Suid-Afrika deur 'n konsortium van maatskappye bestaande uit Amerikaanse, Nederland=se en Wes-Duitse belange (WRK, 1976, p. 177). In die aanbevelinge wat volg op hierdie rapport, word kerke ook versoek om hulle heelhartig te identifiseer met die internasionale protes teen wapenlewering aan Suid-Afrika, en om toe te sien dat hulle onderskeie regerings daadwerklik 'n verbod daarop plaas. Voorts word kerke opgeroep om die PCR finansieel en moreel te ondersteun.

Hoewel die rapport as uitgangspunt gestel het dat rassisme 'n wêreldverskynsel is, word tog ten slotte gesê: "Das südliche Afrika verdient weiterhin Priorität in den gemeinsamen Bemühungen der Kirchen, weil sie gerade in diesem Gebiet selbst in diese Pro=bleme verwickelt sind und weil hier Rassismus im Gesetz verankert ist" (WRK, 1976, p. 88).

Wat die hantering van rassisme betref, het Nairobi geen noemenswaardige bydrae gemaak tot dit wat eers by Evanston en later by Uppsala gestel is nie. Soos dit ook reeds verwerk is in die PCR, is die stryd

teen rassisme ook hier slegs in die konteks van bevryding geplaas. Voorts is dit duidelik dat die WRK sy betrokkenheid t.o.v. die rassevraagstuk, geheel en al laat opgaan het in die PCR.

3.6.3 Konklusie

By die sitting te Nairobi is die Evangeliese¹⁾ invloed duidelik aanwysbaar. Dit kan gemerk word in die teologiese grondwerk waar die radikalisme ietwat getemper is. Tog moet daarop gewys word dat die WRK geen= een van sy besluite oor die kerk, bevryding, geweld, institusionele rassisme ens. van Uppsala en daarna herroep het nie. Die Evangeliese invloed het dus nie ver gestrek nie. Die tendense van ontkenning van volkereverskeidenheid, oorspanning van die geïnstitueerde kerk en die eensydige politisering van die kleurvraagstuk (vir die WRK rassisme) is by Nairobi ook opsigtelik en aanwysbaar. Die WRK het dus in 1975 nog volhard op die pad wat hy sedert 1954 by Evanston in hierdie verband ingeslaan het. In die volgende samevattende beoordeling sal dit meer intensief gestel en beredeneer word.

-
1. Met die term "Evangeliese" word dieselfde bedoel as wat na Nairobi in kerklike kringe bekend staan as die "evangelicals" teenoor die sg. radicals. Dit dui dus op 'n stroming in die WRK by Nairobi.

3.7 Samevatting en beoordeling

Sedert sy ontstaan in 1948, het die WRK intensief met die kleurvraagstuk besig gebly. Dit het begin by 'n bekommerde kennisname daarvan en ontwikkel tot 'n radikalistiese stryd daarteen sedert 1968. Aan die positiewe kant moet gesê word dat die WRK beslis nie in gebreke gebly het om aandag aan die saak te gee nie en ook geen tyd of onkoste ontsien het nie. Deur hierdie proses het die vraagstuk, wat vir vele jare die stiefkind van die kerke was, wel deeglik op die prioriteitslys van kerke opgeskuif.

Die probleemstelling vir hierdie studie lê egter in die vraag: Wat het die WRK gebring tot die radika-
listiese beleid wat hy vandag volg? Die vorige uit=
eensetting het duidelik getoon dat twee faktore 'n
direkte rol gespeel het in die besluitvorming van die
WRK oor hierdie saak. Dit is die WRK se siening van
die kerk en sy siening van die kleurvraagstuk. In
hierdie stadium kan ook, ter wille van 'n geheelblik
gewys word op 'n derde faktor nl. die uitgangspunt
van waaruit die WRK die kerk benader het. Voordat
daar enigsins gekom kan word tot 'n beantwoording van
bg. vraag moet hierdie drie faktore eers weer duidelik
omlyn word. In die eerste plek word dan aandag gegee
aan die WRK se uitgangspunt in sy benadering van die
kerk.

3.7.1 Die uitgangspunt

Sedert 1948 het die WRK 'n besondere, en natuurlik welkome, belangstelling in die vraagstukke van die na-oorlogse samelewing getoon. Vele rapporte en studiestukke is gewy aan ontledings van die moderne samelewing en die rol wat die kerk daarin kan speel. Dit het uiteindelik gekulmineer in die opspraakwekkende kongres van Genève 1966 oor Kerk en Maatskappy. Dit is ook deur middel van hierdie ontledings waar=
deur die WRK 'n besondere belangstelling in die kleur=
vraagstuk ontwikkel het.

Wat egter deurgaans baie opvallend was, was die feit dat hierdie ontledings as uitgangspunt gebruik is waaruit die bestaande kerk en sy funksie in die samelewing benader is. Deur die ontledings van die moderne maatskappy is daar telkens gekom tot die konklusie dat die kerk nie meer 'n aktiewe rol in die moderne wêreld kan speel nie. Tot op sekere hoogte kan met hierdie konklusie saamgestem word. Die probleem lê egter daarin dat hierdie bevinding dan gebruik word as motivering vir 'n vernuwing van die funksie van die kerk in die samelewing. Die uitgangspunt is dan: omdat die kerk vandag (skynbaar) nie meer 'n aktiewe rol in die moderne samelewing (kan) speel nie, moet hy na struktuur en funksie vernuwe
word.

Hierdie uitgangspunt is hoogs aanvegbaar. Om die struktuur en funksie van die geïnstitueerde kerk te omlyn is daar slegs een uitweg - terugkeer na en

uitbouing van die beginsels wat die Skrif daarvoor bied. Dit is die reformatoriese weg waardeur die kerk ook voortdurend gereformeer word. Werklike Skrifgebonde beredenering van die kerk ontbreek grootliks in die diskussies van die WRK. As gevolg hiervan, en as gevolg van bogenoemde uitgangspunt vir die beredenering van die kerklike struktuur en funksie, het die WRK, myns insiens, die deur vir deformasie geopen. Dit het op sy beurt die beleidbepaling ten opsigte van die kleurvraagstuk wesentlik beïnvloed.

3.7.2 Die deformasie van die kerk

In die kerkbegrip waarmee die WRK opereer is daar drie uitstaande kenmerke.

Eerstens is daar in die beredenering van die eenheid van die kerk, geen aandag gegee aan die beginsel van "eenheid met behoud van volkereverskeidenheid" nie. Die eenheid is deurgaans beskryf as 'n oorkoepelende eenheid wat alle natuurlike grense, nie net relatief nie, maar selfs nivelleer. Daarom mag die kerk hom, volgens die WRK, geensins bind of laat bind aan enige vorm van segregasie nie. As gevolg hiervan het die WRK steeds geen oog vir die volkerevraagstuk en sg. "etniese kerke" in Suid-Afrika nie. Vanuit sy voorveronderstelling van die eenheid van die kerk bo alle grense heen, is enige vorm van skeiding onaanvaarbaar. Die gebrek aan beredenering van die verskeidenheidsbeginsel in die diskussies van die WRK is 'n besondere leemte.

Tweedens is daar in die WRK se diskussies oor die kerk nie onderskeid gemaak tussen die Koninkryk, die geïnstitueerde kerk en ander samelewingsverbande nie. Gevolglik is ook nie duidelik onderskei tussen die funksie van die geïnstitueerde kerk, die amp van die gelowige in die samelewing en die funksie van die ander samelewingsverbande nie. Hierdie leemte het belangrike nuwe effekte wat soos volg opgesom kan word:

1. Wanneer die Bybelse onderskeid tussen die Koninkryk en die kerk nie gehandhaaf word nie versper dit die visie op 'n Christelike samelewingsleer. Wanneer die kerk dus met die Koninkryk geïdentifiseer word laat dit nie ruimte vir Christelike verbande met 'n eie taak binne die Koninkryk van God nie.
2. Wanneer daar, vervolgens dan, nie 'n duidelike onderskeid gemaak word tussen die geïnstitueerde kerk en die ander Christelike samelewingsverbande nie, kan daar ook nie onderskei word tussen dit wat die geïnstitueerde kerk moet doen en dit wat die ander verbande moet doen nie.
3. Dit lei daartoe dat funksies wat eintlik tuis=
hoort by ander samelewingsverbande oorgedra word op die kerk.

Hierdie gebrek aan 'n prinsipiële onderskeid tussen Koninkryk, geïnstitueerde kerk en samelewing het daartoe aanleiding gegee dat die WRK die funksie van die geïnstitueerde kerk oorspan het. Dit is die

derde opvallende kenmerk. Die WRK beskou die taak van die geïnstitueerde kerk nie slegs as die amptelike diens van Woord en Sakramente nie, maar plaas daaronder 'n wye aksieradius soos voedselvoorsiening, politieke aktivisme, onderwys, maatskaplike welsyns= werk en helaas ook die (radikalistiese) verandering van maatskaplike strukture. Die WRK se eie optrede is geheel en al geskoei op die lees van so 'n visie op die funksionaliteit van die kerk.¹⁾ Daarom het hy ook vir homself 'n wye aksieradius opgeëis, soos dit dan ook duidelik vergestalt word in sy hantering van die kleurvraagstuk deur die PCR.

Soos reeds in die tweede hoofstuk uiteengesit, lei 'n skending van die soewereiniteit in eie kring van die geïnstitueerde kerk deur terreinoorskryding tot de= formasie. Daarom kan met reg gekonkludeer word dat die WRK werk met, en sy eie optrede bou op, 'n deformatoriese kerkbegrip en dat dit direkte implikasies het vir sy hantering van die kleurvraagstuk.

Die derde faktor onderliggend aan die beleidsbepaling van die WRK t.o.v. die kleurvraagstuk is sy eensydige politisering van die vraagstuk.

-
1. Die feit dat die WRK self begin optree het as 'n kerklike instituut is reeds in die vroeg-sestigerjare deur Zuidema (1964, p. 120) raakgesien. Sedertdien het dit al hoe meer opvallend geword.

3.7.3 Die politisering van die kleurvraagstuk

Dit is opmerklik dat die WRK in sy hantering van die sg. rassevraagstuk nooit 'n duidelike analise gemaak het nie. By Evanston is wel konsekwent gepraat van rasse- en etniese spanning maar nooit is hierdie onderskeiding deeglik beredeneer nie. Daarom is die WRK se siening van rassisme ook vir misverstand vat=baar. By Evanston blyk dit dat die rassevraagstuk dui op 'n verhoudingsvraagstuk tussen verskillende kleurgroepe. By Uppsala word die term "rassisme" gebruik as omskrywing van die verhoudingsvraagstuk tussen verskillende sosio-politieke "stande". Hier= die ongekwalfiseerde gebruik van die terme lei ook daartoe dat die WRK geen begrip het vir die volkere=vraagstuk as 'n belangrike aspek van die kleurvraag=stuk in Suid-Afrika nie.

Die opvallendste in die WRK se analise van die kleur=vraagstuk is egter die konsekwente neiging om die sosio-politieke faktor ten grondslag aan kleurspan=ning te beklemtoon ten koste van ander faktore. Dit kan genoem word die eensydige politisering van die vraagstuk.

Reeds by Evanston het die WRK die sg. rassevraagstuk gesien as 'n politieke vraagstuk wat ook 'n bedrei=ging is vir wêreldvrede. Hierdie benadering is by New Delhi voortgesit, terwyl dit by Genêve 1966 en Uppsala 1968 meer breedvoerig uitgewerk is. By laasgenoemde twee byeenkomste is rassisme heeltemal beredeneer in sosio-politieke terme en is dit gedefinieer as 'n

verskynsel wat in die sg. repressiewe politieke strukture van (veral!) die Westerse wêreld ingewees is. Veral die strukture in die Westerse lande is van rassisme beskuldig en dan in besonder van sg. wit rassisme. Volgens hierdie analise beteken dit dan dat die Blanke homself bevoordeel met behulp van politieke strukture wat tot nadeel van die nie-Blanke opgerig is. Op Nairobi 1975 is dit genoem institusionele rassisme wat deur die "blanke" Weste, hoofsaaklik, beoefen word.

Vir die siening oor die optrede van die kerk t.o.v. die kleurvraagstuk, het hierdie analise baie ingrypende implikasies. Die oplossing vir institusionele rassisme is volgens die WRK daarin geleë dat die politieke strukture wat daarvoor verantwoordelik is, omvergewerp moet word. Die bydrae wat die kerk dan kan (en moet) lewer, is om hierdie strukture omver te werp. Dit beteken dat die fokus van die kerk t.o.v. rassisme wyer gaan as net die "geïsoleerde" rasse-spanning self. Dit gaan om die sosio-politieke strukture en alles wat daardie strukture in stand hou. Die kerk moet weier om so 'n struktuur op enige wyse te steun.

Veral in die WRK se benadering t.o.v. Suid-Afrika het hierdie siening 'n wesensbepalende rol gespeel. Die WRK se pleidooie teen enige beleggings in Suid-Afrika en enige ander wyse van steun aan Suid-Afrika moet verstaan word teen die agtergrond van hierdie (sterk eensydige) analise van die kleurvraagstuk. Met reg kan gekonkludeer word dat die politisering van die

kleurvraagstuk 'n belangrike invloed uitgeoefen het op die beleid wat die WRK vir sy hantering van die kleurvraagstuk ontwerp het.

3.7.4 Verdere besinning

Hierdie drie bg. faktore het onteenseglik 'n invloed uitgeoefen op die besluite van die WRK t.o.v. sy hantering van die kleurvraagstuk. Die vraag is egter: Wat lê agter hierdie faktore? Dit is immers voor-die-hand-liggend dat die deformasie van die kerk en die politisering van die kleurvraagstuk alleen maar die vrug is van diepere tendense in die teologiese en sosiologiese denksisteem van die WRK. Die vraag: Wat het die WRK gebring tot die radikalistiese beleid wat hy vandag gevolg het?, kan dus alleen effektief beantwoord word, wanneer hierdie diepere tendense aangewys word.

Myns insiens kan, in hierdie verband, in hierdie stadium die volgens hipotese gestel word: Die diepere tendense, ten grondslag van die drie faktore wat 'n direkte invloed uitgeoefen het op die WRK se huidige radikalistiese hantering van die kleurvraagstuk, is geleë in die deurwerking van sekere motiewe van die kontemporêre kultuur, via die moderne Teologie, in die teologiese en sosiologiese denke van die WRK.

Voordat hierdie stelling bewys word, word daar egter eers aandag gegee aan die hantering van die kleurvraagstuk deur die GKN.

4. DIE HANTERING VAN DIE KLEURVRAAGSTUK DEUR DIE GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND (GKN)

4.1 Voorspel

Pas na die oorlog, het ook die Gereformeerde Kerke in Nederland 'n nuwe bewuswording t.o.v. sending en evangelisasie geopenbaar. Reeds by die eerste na-oorlogse Algemene Sinode (1946) het hierdie feit duidelik na vore gekom. By die sitting van die Algemene Sinode te Zwolle, het sendingsake 'n groot deel van die agenda beslaan; terwyl sake soos evangelisasie onder studerendes, seelui en verstrooide Gereformeerdes oorsee, baie aandag gekry het (GKN, 1946, p. 51-62 en p. 70-72). Dit blyk dat die kerk heel gou besef het dat hy in 'n na-oorlogse verskeurde wêreld met nuwe vraagstukke staan en waarin die sekularisasieproses van die Humanisme in harde golfslae oor kerk en Teologie gebreek het.

Ook het die kerk aan die opkomende wêreldwye ekumeniese strewe aandag gegee. Op hierdie gebied het hy egter pas na die oorlog 'n terughoudendheid getoon wat meelewing en mee-werking met ander organisasies aanbetref. So is bv. die strenge handhawing van Skrif en belydenis gebruik as argument waarom die kerk nie tot die Nederlandse Ekumeniese Raad wou toetree nie (GKN, 1947, p. 97). Aan die anderkant wou die kerk egter sy ekumeniese roeping vervul deur aan

verskillende organisasies morele steun te gee en deur lidmate ernstig op te wek tot deelname aan die georganiseerde lewe. Tog is in hierdie verband gemaak teen kerklike institusionele optrede.

Die uitwaartse belangstelling van die kerk het ook sigbaar geword in die vraagstuk van predikante se deelname aan die politieke lewe. In hierdie verband moet daarop gelet word dat die tradisionele Gereformeerde "Anti-Revolutionaire Partij", sedert die oorlog sterk steun verloor het ten gunste van die meer sosialistiese "Partij van de Arbeid" en die meer liberale VVD. Op politieke gebied het die Gereformeerde lidmate hulle dus ook toenemend in 'n konfliksituasie bevind. Dieselfde Sinode het dan ook besluit dat predikante wel op politieke gebied moet beweeg, maar dat hulle optrede nie die kerk moet skaad nie.

Tot op hierdie stadium het die GKN nog nie amptelike etiese uitsprake gedoen nie. Dit is deels te wyte aan 'n streng handhawing van die Dordtse kerkorde, wat vanweë sy kerkregeringstelsel feitlik geen ruimte laat vir amptelike sinodale uitsprake nie, omdat die gesag van die plaaslike kerke daardeur in gedrang kom. Dit is egter opmerklik dat daar na die oorlog, hoe langer hoe meer etiese kwessies op die agenda verskyn het vir eventuele uitsprake deur die kerk. Hieronder kan ook die sg. "rasiale vraagstuk" gestel word.

Die hantering van die vraagstuk deur die GKN het in

die afgelope drie dekades dinamies ontwikkel. Die algemene aksentuering van die vraagstuk in die wêreld, en in besonder die noue betrokkenheid van die GKN tot Suid-Afrika, het veral hiertoe aanleiding gegee.

Tog het die GKN die vraagstuk nooit selfstandig en ongekompromiteerd bestudeer nie. Dit is aanvanklik gedoen in sy verbintenis tot die Gereformeerde Ekumeniese Sinode en sedert 1971 in sy verbintenis met die Wêreldraad van Kerke. As gevolg hiervan kan daar twee duidelik onderskeibare rigtings in die kerk se hantering van die vraagstuk aangetoon word wat deur dié twee instansies bepaal is. Vir die bestudering van die hantering van die kleurvraagstuk deur die GKN, is hierdie feit wesensbelangrik en dien dit ook as uitgangspunt vir die verdere bespreking. In die eerste plek word gelet op die GKN se hantering van die vraagstuk in sy verhouding tot die Gereformeerde Ekumeniese Sinode (GES) en tweedens in sy verhouding tot die WRK.

4.2 Die hantering van die rassevraagstuk deur die GKN in sy verhouding tot die GES

4.2.1 Historiese oorsig: Grand Rapids 1946 - Potchefstroom 1958

Die eerste sitting van die GES het plaasgevind in 1946 in Grand Rapids en het bestaan uit verteenwoordigers van die GKN, die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika (GKSA) en die Christian Reformed Church in Amerika. Elkeen van die drie kerke kon 'n tentatiewe

agenda indien waaruit 'n agenda vir die sinode vasgestel wou word. Die agenda van die Christian Reformed Church het merendeels gehandel oor leerstellige sake terwyl die agenda van die GKSA gehandel het oor: "Die Gereformeerde getuienis in 'n na-oorlogse wêreld". Die agenda van die GKN het hoofsaaklik gesentreer rondom die vraagstuk van kerklike eenheid en hulle het veral die GES se raad gevra oor wat hulle optrede moet wees ten opsigte van die skeuring in hulle gelede in 1946, wat gelei het tot die stigting van die Gereformeerde Kerke onderhoudende Art. 31 K.O. (GES, 1946). Die bespreking op hierdie sinode het dan ook merendeels gehandel oor leerstellige en aanverwante sake.

Op die eerste sinode van die GKN wat daarna gehou is, is verslag gedoen oor die eerste sitting van die GES. Ook hier is weer eens die dogmatiese sake bespreek. In hierdie verband was daar egter 'n voorstel van die etikus, Brillenburg-Wurth, dat die GES se werksaamhede uitgebrei word, sodat: "het zich bezinnen op de taak onzer kerken in de samenleving van dezen tijd" (GKN, 1946, p. 12). Daar het dus in die kringe van die GKN 'n etiese bewussyn ontwikkel, wat hulle tereg ook in die GES wou indra.

Die tweede sitting van die GES het in 1949 te Amsterdam plaasgevind, kort na die eerste sitting van die WRK. Die sinode was heelwat groter as dié van Grand Rapids in 1946 en die agenda het ook meer sake bevat (GES, 1949, p. 9-10). Die aandag is ook hoofsaaklik, soos in 1946, op dogmatiese kwessies toegespits

waaronder veral die prinsipiële aspekte van ekumeniese kontak. Tog is ook meer aandag gegee aan etiese kwessies, waaronder sake soos Christelike opvoeding en huweliksvraagstukke.

Met hierdie tweede sitting van die GES, het die GKN ook volle instemming betuig. Veral die besluite van die GES oor ekumeniese samewerking is deur die Sinode hoog aangeslaan en gewaardeer. Op die sinode te Rotterdam is spesifiek aandag gevra vir die sg. rassevraagstuk. Kraan (GKN, 1952/1953, p. 115-118) het versoek dat hierdie saak op die agenda van die GES geplaas moet word.

Hierdie voorstel is deur 'n kommissie, wat aangewys is vir ekumeniese sake, in studie geneem. Hulle het 'n verslag uitgebring wat ook deur die Sinode aanvaar is. Dit het in beginsel daarop neergekom dat die rassevraagstuk iets is wat: "voor onze kerken uiterst moeilik te beoordelen valt" (GKN, 1952/1953, p. 118) en dat dit daarom nie by die Ekumeniese Sinode ahangig gemaak hoef te word nie. Aan die versoek van Kraan is dus nie voldoen nie.

Op die derde sitting van die GES by Edinburgh 1953 het die rassevraagstuk, en in besonder die apartheidsbeleid van Suid-Afrika, tog ter sprake gekom. Dit was by wyse van 'n versoek van die Orthodox Presbyterian Church in die VSA. Hulle versoek was dat die GES by Edinburgh moet nagaan of die kerke die "apartheidspolitiek", wat deur die Suid-Afrikaanse regering afgekondig is, ondersteun en indien wel, hoe hulle 'n

sodanige leer in ooreenstemming ag met die Heilige Skrif (GES, 1953, p. 137). Op grond van hierdie versoek het die Sinode 'n kommissie aangewys om op die saak in te gaan. Die kommissie het gerapporteer dat die onderwerp rassesaak, so 'n belangrike saak is dat daar 'n besondere kommissie deur die GES benoem moet word om in te gaan op die probleem vanuit 'n Gereformeerde gesigspunt. Die kommissie het bestaan uit lede van lande waar die probleem wel duidelik voorgekom het, nl. die VSA en Suid-Afrika. Daarby is lede van Europa gevoeg en hulle moes ook as sameroeper dien.

Hierdie kommissie moes op die volgende GES in 1958 rapporteer. Verder het die Sinode egter as voorwaarde gestel: "dat de oplossing van het rassenvraagstuk niet is gelegen, in een werelds en philosophish liberalisme, maar in de verkondiging van het Evangelie en de werking van de genade God's; en zij dringe er bij de Gereformeerde kerken op aan geen inspanning te ontzien om deze genade onder alle mensen te verkondigen" (GES, 1953, p. 16). Van hierdie besluit het die Sinode van die GKN in 1954 slegs kennis geneem (GKN, 1955/1956, p. 214).

Op die sinode van die GKN van Assen en Utrecht 1957/1958 het daar egter 'n skrywe van die Partikuliere Sinode van Gelderland gedien, waarin die Sinode versoek word om lone van gekleurdes in Nederland te ondersoek en by die owerheid aan te dring op 'n soortgelyke ondersoek, omdat die saak van hierdie lone vir baie lidmate tot 'n gewetenskaplik lei.

Die Sinode het egter, op grond daarvan dat hulle die saak nie dringend ag nie, nie voldoen aan die versoek nie (GKN, 1957/1958, p. 241).

Tot 1958 is daar in die kringe van die GES dus nie intensief op die vraagstuk ingegaan nie. In die algemeen, het die etiese kwessies teenoor die dogmatiese kwessies weinig aandag ontvang. Ook die GKN het in hierdie jare 'n duidelike passiwiteit t.o.v. die rassevraagstuk, en dit wat daarmee saamhang, getoon. Voorbeelde hiervan is die afwysing van die beskrywingspunt van Kraan en die beskrywingspunt van die Partikuliere Sinode van Gelderland asook die gebrek aan entoesiasme waarmee die standpunt van die GES hieroor ontvang is. Met reg kan die stelling gemaak word dat die rassevraagstuk as etiese kwessie, in hierdie periode geheel en al buite die gesigsveld van die GKN gelê het.

4.2.2 Die GES te Potchefstroom 1958 en die rassevraagstuk

Op die sitting van die GES te Potchefstroom in 1958, is daar drie verskillende rapporte oor rassesaake ter tafel gelê nl.: die van die Suid-Afrikaanse afvaardiging; die van die Nederlandse afvaardiging en die van die Engelse afvaardiging. Daarna het 'n kommissie van advies van die sinode self, 'n verslag uitgebring. Wat hierin veral opvallend was, was die verskillende nuanseringe van die "eenheid" en "verskeidenheid" van die mensheid in die teologiese grondwerk en die latere reaksie van die GKN daarop.

4.2.2.1 Teologiese grondwerk

4.2.2.1.1 Verskeidenheid bo die eenheid

Die Suid-Afrikaanse afvaardiging, wat 'n duidelike aangetrokkenheid getoon het t.o.v. die Suid-Afrikaanse "apartheidsbeleid", het die "eenheid" van en "verskeidenheid" in die mensheid erken; maar veel meer klem gelê op die verskeidenheid. Volgens hulle standpunt word die bestaan van verskillende volke, rasse en kulture deur God self bewerk, in verskillende tye in die geskiedenis (GES, 1958, p. 132). Die universaliteit van die koninkryk van God hef nie die bestaan van verskillende rasse en volke op nie, en met hierdie verskeidenheid hou die openbaringsgeskiedenis wel deeglik rekening. Dit bring egter ook mee dat geen volk in 'n meerderwaardige posisie t.o.v. 'n ander volk staan nie en elke volk is geroep tot uiteindelijke selfbeskikking, selfverwesentliking en vryheid.

Ook in die strewe na kerklike eenheid moet daar, volgens hierdie rapport, rekening gehou word met die bestaan van verskillende volke. Daarom hoef kerklike eenheid tussen mense nie noodwendig 'n strukturele eenheid te wees nie, maar 'n eenheid: "met nasionale differensiasie om in elke volk se behoefte te voorsien" (GES, 1958, p. 132). Kerke van verskillende volke is dus geregtig op instituering binne eie volksverband en noue skakeling met ander kerke van ander "etniese groepe" binne dieselfde kerkverband. In hierdie verband sê die rapport verder: "Omdat die

kerklike lewe nie los staan van die natuurlike lewensverhoudinge nie, behels 'n veelrassige kerk in beginsel die ondermyning van nasionale identiteite. Hierin mag die kerk nie sy eie weg gaan nie, maar moet hy rekening hou met nasionale, maatskaplike en staatkundige instellings en skeidslyne, met die roeping ewenwel om ten opsigte hiervan die Christelike liefdes- en vryheidseis voortdurend te verkondig" (GES, 1958, p. 133).

'n Mede-ondertekenaar van hierdie rapport was die omstrede B.J.M. Marais, wat by die WRK se sitting te Evanston, reeds in breë trekke 'n soortgelyke standpunt verkondig het. Hy het egter by hierdie rapport tereg 'n "minderheidsbyvoeging" gemaak. Dit het ingehou dat die skeiding tussen etniese kerke nie waterdig mag wees nie en: "die ideaal van 'n uiteindelijke oorwinning van alle versperrings t.o.v. gesamentlike aanbidding tussen gelowiges uit verskillende rasse mag egter onder geen omstandighede prysgegee word nie, al is die bereiking daarvan ook al hoe moeilik onder heersende omstandighede en hoe lank dit ook al mag neem" (GES, 1958, p. 133).

Daar kan verskillende kritiese opmerkings t.o.v. hierdie rapport gemaak word. Aan die positiewe kant moet gesê word dat die rapport tereg stel dat die koninkryk van God nie die verskille in kultuur en identiteit van volke vernietig nie. Die Bybel erken wel die "veelvolkige" verskeidenheid van die volk van God. Daar is egter ook twee belangrike leemtes in die rapport. Eerstens word die begrip, ras, ongekw-

lifiseerd gebruik. Die stelling dat die Skrif ook rasseverskeidenheid erken, is hoogs aanvegbaar aangesien die hele begrip, ras, soos dit in die Antropologiese gedefinieer word, 'n skrifvreemde gedagte is. Dit blyk dus dat die rapport hier 'n buite-Bybelse begrip in die skriftuurlike fundering van die verskeidenheid van die mensheid indra en dit op 'n ongekwallifiseerde wyse langs die begrip "volk" stel.

'n Tweede leemte in die rapport is die onduidelike omskrywing van die verband tussen die sg. "etniese kerke". Daar word slegs melding gemaak van noue skakeling tussen die "etniese kerke". Die wyse waarop hierdie skakeling moet geskied en die intensiteit daarvan, word egter nie duideliker omskryf nie. Tereg het Marais hierdie leemte gesien en daarteenoor stelling ingeneem. Dit is duidelik dat die rapport hier versigtig is om die beginsels wat dit gestel het, na die praktyk deur te voer.

4.2.2.1.2 Eenheid bo die verskeidenheid

Die rapport van die Nederlandse afvaardiging, bestaande uit Bavinck, Ridderbos, en Van der Meulen, het ook begin met 'n bestudering van die moontlike Bybelse gegewens t.o.v. die begrip ras. In hierdie proses het hulle tot die gevolgtrekking gekom dat dit uiters moeilik is om duidelike riglyne op te spoor wat regs streeks betrekking het op die begrip. "Niet alleen het woord ras, maar ook het begrip ras speelt in de Bijbel geen wezentlijke rol" (GES, 1958, p. 134). Die Bybel stel wel 'n basiese beginsel in mensever-

houdinge en dit is dat God alle mense uit een bloed geskape het (Hand. 17:26). Dit beteken dat alle verskil van ras en kleur ondergeskik is aan die fundamentele eenheid van die menslike geslag.

Tog word daar in die Bybel ook onderskeid gemaak tussen mense. In hierdie verband wys die rapport op tekste soos Deut. 32:8 en Hand. 17:26 en konkludeer dan: "De conclusie zijn gewettigd dat God de verscheidenheid bemint en dat Hij met heilig opzet de wereldgeschiedenis alzo geleid heeft, dat daarin een grote variëteit, van rassen en volken tot openbaring kwam" (GES, 1958, p. 134). Ook die herskepping en voleinding bewys hierdie feit, omdat elke volk en stam en nasie in die Nuwe Jerusalem hulle gawes voor die voete van die Middelaar sal neerlê. Hier word dus ook gewys op beide die eenheid en die verskeidenheid, maar groter klem word op die eenheid gelê. 'n Belangrike verdienste in hierdie rapport is sy bevraagtekening van die Bybelse fundering van die begrip ras. In hierdie opsig vul dit een van die leemtes van die Suid-Afrikaanse rapport aan.

'n Verdere verdienste van die rapport is geleë in sy probleemstelling. Hiervolgens lê die eintlike probleem t.o.v. rasseverhoudinge nie in die Skrifbeginself nie, maar in die toepassing daarvan op die praktyk. "Het is altijd zeer moeilijk om uit het voorzienig bestel God's zedelijke regels af te leiden en dat geldt hier wel zeer in het bijzonder" (GES, 1958, p. 135). Verskillende praktiese vrae kan hieroor gestel word. Eerstens kan gevra word: Beteken die

feit dat God die grense van volke vasgestel het, dat die grense nooit gewysig mag word nie? Tweedens: Sou 'n mens uit die feit dat God die verskeidenheid binne die menslike geslag bedoel het, mag aflei dat elke volk krampagtig moet vashou aan sy spesifieke hoedanighede? Derdens: Verbied hierdie feit gemengde huwelike? Hierdie vrae is legitiem omdat die wêreldgeskiedenis ook leer dat daar binne die raamwerk van die verskeidenheid ook vergroeiinge, vermengings en aanpassing plaasvind, en dat dit nie in die algemeen moontlik is om al hierdie ontwikkelinge op Bybelse gronde as ongeoorloof te hou nie.

Beide die universele eenheid, of die verskeidenheid, kan dus nie as absoluut geldende beginsel aanvaar word nie. Daarom bly die liefdesgebed as die groot sedelike beginsel in menseverhoudinge, ook t.o.v. rasseverhoudinge die grootste beginsel. In die bepaling van 'n beleid t.o.v. rasseverhoudinge moet die liefde die leidinggewende prinsipe wees.

Na die prinsipiële studie, gaan die rapport verder met 'n studie van die huidige opset van die rasseproblematiek. In hierdie aspek word dan voorop gestel: "dat het rassenprobleem uiteraard een veel groter omvang heeft dan het vraagstuk van die verhouding van de blanke ras tot de zogenaamde gekleurde rassen" (GES, 1958, p. 136). Aangesien die vraagstuk Blank tot nie-Blank egter die akuutste is, handel die rapport verder daaroor en behandel dan verskillende faktore wat tot die spanningsverhouding aanleiding gegee het. Hieronder word eers aandag gegee aan die ekono-

miese uitbreiding van die blanke Weste en tweedens die politieke magposisie wat die Blanke verkry het. 'n Derde faktor word genoem die kulturele faktor, en volgens die rapport beteken dit dat die Blanke sy eie kultuur, vanweë snelle tegniese ontwikkeling in die laaste drie eeue, as meerderwaardig bo dié van die nie-Blanke beskou. 'n Vierde faktor wat genoem word is die religieuse, wat ontstaan a.g.v. die wye religieuse kloof wat daar tussen die Westerse Blanke en die nie-Blanke bestaan.

Verskeie sake word dan aan die orde gestel wat kan geld as regverdiging vir rassessekering in sekere gebiede (die rapport noem deurgaans nie bepaalde gebiede by name nie). Hieronder word genoem: roepingsbesef van die Blanke t.o.v. die kulturele ontwikkeling van die swarte; voogdyskap van die Blanke oor die nie-Blanke; gelykwaardigheid; eiesoortigheid en die drang na selfbehoud deur minderheidsgroepe. Al hierdie faktore kan as legitiem vir rassessekering beskou word wanneer dit die toets van die liefdesgebot kan deurstaan. Skeiding mag egter nooit waterdig en onoorbrugbaar wees nie, maar slegs 'n breë beginsel onder sekere omstandighede, en onder bg. voorwaardes kan 'n beleid van rassessekering dus toegepas word.

Die rapport sluit dan af met 'n bespreking van die taak van die kerk in hierdie verband. Die kerk moet in die eerste plek besin oor sy eie gedraglyne in hierdie saak. Hy mag eerstens nie die skeiding deurvoer op die kerklike erf nie, want die kerk is gebou op die geloofsgemeenskap en geloofseenheid van die

gelowiges in Christus. Tweedens moet die kerk deur die prediking ook vormend inwerk op die lewensgedrag van die gelowiges en hierdie aspek: "kan van uiters grote waarde zijn voor de onderlinge verhouding der rassen" (GES, 1958, p. 141). Deur die prediking moet die oë geopen word vir die onsuiverheid en die onbillykheid wat in die betrekking tussen die rasse ingeloopt het. In die prediking moet gewys word op die sonde van diskriminasie en moet die gelowiges opgewek word tot waaragtige, Christelike liefde. 'n Derde belangrike taak van die kerk in hierdie verband is dat hy by die owerheid protes moet aanteken teen diskriminerende optrede en wetgewing.

Oor die algemeen was die rapport van die Nederlanders 'n besondere deeglike rapport, wat die formulering van die beginsels en die praktiese motivering daarvan in en deur die kerk, betref. Veral die deurtrekking van die beginsels na die praktyk was 'n groot bydrae tot die stomp rapport van die Suid-Afrikaanse afvaardiging. Dit is duidelik dat die Nederlandse afvaardiging heeltemal los en ongekomplimiteerd gestaan het t.o.v. die rassevraagstuk. Dit was vir hulle hoofsaaklik teoretiese werk. Daarteenoor het die Suid-Afrikaanse kerke midde in die vraagstuk gestaan en was dit, vanweë die politieke denke van die meerderheid lidmate, in 'n groot mate met die status quo in Suid-Afrika gekomplimiteer. Dit was dan vir die Suid-Afrikaanse kerke in daardie stadium moeilik om, sonder moontlike skeurings en tweespalt, die praktiese riglyne van die Nederlandse rapport te bepleit en deur te voer.

Die rapport van die Engelse kommissie was besonder arm aan teologiese grondwerk. Dit was hoofsaaklik 'n "sosilogiese" ondersoek van die situasie in Suid-Afrika. Dit het begin met 'n historiese oorsig oor rassekontak in die destydse Unie van Suid-Afrika waaruit dan o.a. die volgende gevolgtrekking gemaak word: "Die voorstanders van apartheid handhaaf, en met 'n mate van reg, dat die integrasie van volke van Europese en Negroïde oorsprong, in groot getalle en op die grondslag van gemeenskappe, is nie met sukses bewerkstellig in enige deel van die wêreld nie" (GES, 1958, p. 145).

Hierdie rapport hou hom dan ook verder besig met die praktiese konsekwensies van die beleid. "'n Beleid mag egter reg wees in teorie en verkeerd in praktyk, en dit is veral in hierdie laasgenoemde opsig dat ons voel dat die voorstanders van apartheid besig is om in gebreke te bly om reg te laat geskied aan die ras onder hulle voogdyskap. Dit kom ons voor dat in sekere uiters belangrike opsigte, daar teen die Bantoe-ras in Suid-Afrika op onregverdigde wyse gediskrimineer word" (GES, 1958, p. 146). As voorbeelde word die beperking van die politieke vryheid van die Bantoe en geskeie aanbidding voorgehou en is die gevoel dat die rassevraagstuk in Suid-Afrika wemel van sulke "verbysterende moeilikhede". Die enigste oplossing lê dan daarin dat die diskriminerende in die beleid weggeneem word teen 'n vinnige tempo, want die rasse-spanning neem steeds toe: "Ons is vas oortuig dat die oplossing vir die probleem slegs suksesvol gesoek en gevind kan word deur die toepassing van die

Christelike beginsels op al die lewensverbande, afgesien van ras, kleur of kultuur".

Die ondersoek van die Engelse afvaardiging was dus basies 'n breë, algemene, sosiologiese ondersoek na die probleem in Suid-Afrika. Vanweë die gebrek aan teologiese grondwerk en dieper motivering, kan dit nie juis as 'n besondere hydrae tot die diskussie beskou word nie.

4.2.2.2 Standpunte van die GES

Na bestudering van bogenoemde rapporte, het die GES hom oor verskeie sake rakende die rassevraagstuk uitgespreek. Op grond van Hand. 17:26 word dan gestel dat die solidariteit tussen rasse net so belangrik is soos die verskil in "ras" en "kleur". Dit is opmerklik dat hier gespreek word van solidariteit en nie van "eenheid", soos in die verskillende kommissierapporte nie. Op grond van hierdie prinsipiële solidariteit mag geen ras homself as meerderwaardig beskou en 'n uitsonderingsposisie inneem nie. Alle rasse is ook in die verlossingsplan van Christus ingebore. Daarom moet die lid van een ras 'n lid van 'n ander ras as 'n medesondaar sien en indien hulle gelowiges is, as 'n medebroeder in Christus.

Die prinsipiële eenheid loën egter nie die veelvuldigheid van nasies en rasse nie, maar: "In hierdie veelvuldigheid moet die ontwyfelbare gelykheid van alle rasse, mense en openbaringe van die ware kerk erken word, volgens die Skrifte" (GES, 1958, p. 148).

Teen die agtergrond van bogenoemde uitgangspunte, sê die rapport dan dat die liefdesgebod dié geldende beginsel is vir die verhouding tussen rasse.

Wat die taak van die kerk hieromtrent betref, het die Sinode in sy besluite drie dinge vasgelê. Die eerste vereiste is dat die kerke 'n verantwoordelike gesindheid t.o.v. die jong kerke moet openbaar. Hierdie verantwoordelikheid moet gerealiseer word in sy prediking en voorligting in hierdie verband, en voorts in sy houding t.o.v. die publieke beleid van die Sentrale Regering en ander instansies wat opereer op die verhoudingsvlak tussen rasse. In sy eie openbare byeenkomste en optrede, moet die kerk daarteen waak om self die skyn van enige diskriminasie of minderwaardigheid te insinueer.

Die Sinode waarsku ook daarteen dat die kerke hulleself met 'n politieke status quo moet kompromitteer of identifiseer. Hy moet altyd "vry" wees om begrippe wat aan die orde kom in rasseverhoudinge krities te ondersoek, en om etiese lyne te trek vir toepassing en uitbouing in 'n politieke beleid. Konkluderend het die Sinode besluit om 'n vasstaande kommissie aan te wys om voortdurend rassesaake te bestudeer in die lig van nuwe maatskaplike ontwikkelinge en in die lig van die Skrif.

Die sinodebesluite kan beskou word as 'n goeie sintese tussen die rapporte van die Suid-Afrikaanse afvaardiging en die Nederlandse afvaardiging onderskeidelik. Daar is klem gelê op beide die eenheid en die

verskeidenheid in die eis van die liefdesgebod. Twee leemtes is egter opvallend. Eerstens word die ongekwalifiseerde gebruik van die begrip ras, soos dit in die Suid-Afrikaanse rapport voorgekom het, ook in hierdie besluite aangetref. Die begrippe "ras" en "nasie" word soms as wisselterme gebruik en soms as aanduiding van twee afsonderlike entiteite. Tweedens word die vrae van die Nederlandse rapport na aanleiding van skeiding op grond van die verskeidenheid, nie beantwoord nie, terwyl hierdie probleemstelling eintlik van kernbelang is in die saak waarom dit wesentlik gaan nl. die "apartheidsbeleid" in Suid-Afrika. As gevolg hiervan word die praktiese riglyne dan ook nie konsekwent deurgetrek nie.

4.2.2.3 Reaksie van die GKN

Die standpunt van die GES oor rasseverhoudinge is op die sinode van die GKN in 1959 gerapporteer en dit is genoem: "de belangrijkste en moeilijkste zaak, die synode te behandelen had" (GKN, 1960, p. 190 bylaag). Die verslag is 'n goeie, objektiewe beknopte uiteensetting van die gebeure te Potchefstroom en die besluite wat geneem is mag, volgens die rapport aan die Sinode, "wel zeer verblijdend worden genoemd". Van al die besluite van die GES te Potchefstroom het die Sinode wel kennis geneem.

Op dieselfde sinode is egter drie verskillende skrywes ter tafel gebring waarin die Sinode versoek word om beswaar aan te teken teen die rassesituasie in Suid-Afrika. In die bespreking wat hierop gevolg

het, het die volgende oorweginge gegeld: "dit is vir die Sinode nie moontlik om toe te tree tot 'n beoordeling van 'n politieke oplossing van die uiters gekompliseerde Suid-Afrikaanse situasie nie". Ook hier is die vertroude uitgespreek dat die besluite van die GES ook vir die kerke in Suid-Afrika tot riglyne mag dien.

Op grond van 'n beskrywingspunt van die klassis Almelo, is egter besluit om 'n skrywe te rig aan die lidkerke van die GES in Suid-Afrika, waarin dit baie duidelik gestel word dat die GKN hom distansieer van alle liefdelose optrede in Suid-Afrika, en dat hy met groot waardering kennis neem van die feit dat die NGKSA die besluite van die GES by wyse van 'n openbare verklaring aanvaar en onderskryf het. Verder is besluit om Christelike meelewing te betuig met die kerke in Suid-Afrika en om hulle in die gebed te bly gedenk: "in hun moeilijke en verantwoordelijke taak om te handelen volgens de eisen van God's Woord" (GKN, 1960, p. 36).

Op die volgende sinode van Apeldoorn in 1961 is daar weer 'n versoek tot die Sinode gerig om hom te wend tot die kerke in Suid-Afrika met die oproep dat hulle rassisme moet bestry. Die versoek is weer eens deur 'n kommissie van die sinode oorweeg, maar daar is besluit om te volstaan by die besluite van die Sinode van Utrecht. Hierdie nuwe belangstelling moet verklaar word teen die agtergrond van die swart-wit konflikte wat juis in hierdie tyd in Suid-Afrika plaasgevind het. Wat verder nuwe aktualiteit aan die

saak verleen het, was die pas afgelope Cottesloebe= raad tussen die NG en NH Kerke in Suid-Afrika en verteenwoordigers van die Wêreldraad van Kerke. In die kringe van die GKN was daar groot kommer oor die toenemende isolasie van die SA kerke en die gevoel het bestaan dat nog slegs die GKN by die "susters= kerke" in Suid-Afrika 'n simpatieke oor het. Die kommissieverslag weerspieël dan ook 'n ernstige kom= mer oor die hele aangeleentheid (GKN, 1961/1962, p. 113).

Sedert die sitting van die GES in 1958, het daar by die GKN 'n besondere belangstelling gegroei in die rassevraagstuk. Die belangstelling was ook uitsluit= lik toegespits op die situasie in Suid-Afrika. Ken= merkend van hierdie "belangstelling" was dat dit op besondere skrifgebonde grondslag geskied het. Daar= deur het die GKN 'n eiesoortige bydrae gelewer tot die kerklike diskussies wat tot in daardie stadium plaasgevind het.

4.2.3 Die sitting van die GES te Grand Rapids en die rassevraagstuk

Op die sitting van die GES te Grand Rapids 1963, het daar weer 'n lang rapport oor rassiesake gedien. Dit was mede a.g.v. reaksie op die Potchefstroombesluite, wat ingekom het van die Christian Reformed Church van die VSA en die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Die staande kommissie oor "rassiesake" het hierdie reaksie in studie geneem. Daar is weer eens aandag gegee aan die begrippe - "eenheid" en "verskeiden=

heid" - en verder aan die prinsipiële beligting van verskillende ander knelpunte in rasseverhoudinge.

4.2.3.1 Teologiese grondwerk

Die rapport het dit duidelik gestel dat die beginsel van die pluriformiteit van die kerk en die "plurality of nations", soos dit in 1958 by Potchefstroom gestel is, geheel en al verwar is. Die "pluraliteit" van die volke moet nie ten koste van die pluriformiteit van die kerk beklemtoon word nie. Daar moet groter nadruk op die eenheid en solidariteit van die mensheid gelê word. Dit blyk dat die rapport verder beweeg in die rigting van die rapport van die Nederlandse afvaardiging in 1958, wat ook meer klem op die eenheid wou lê. Hiermee is ook 'n indirekte verwysing aan die Suid-Afrikaanse kerke gerig om nie 'n kerklike praktyk slegs op die beginsel van verskeidenheid te baseer nie. In hierdie verband is die teologiese grondwerk egter nie verder uitgebou nie.

Die leemtes in die Potchefstroombesluite ten aansien van 'n verdere prinsipiële beligting op sekere kardinale aspekte van die rassevraagstuk is in 1963 meer beklemtoon. Soos verwag kan word, is hierdie onbeantwoorde vraagstukke weer ter tafel gebring. Die belangrikste vraagstuk in hierdie verband was die vraagstuk van rasgemengde huwelike. Die ou formulering het gelui dat daar geen "direkte Skrifbewys" aangevoer kan word as prinsipiële getuienis vir of teen rasgemengde huwelike nie. Volgens die kommissie is daar beslis afgeleide getuienis, wat, sonder

twyfel ook geopenbaarde waarheid is. Uit sulke afgeleide getuigenis, kan 'n duidelike formulering oor die beginsel van rasgemengde huwelike gemaak word. Tog het die rapport self nie so 'n formulering uit "afgeleide beginsels" gemaak nie.

Na die behandeling van die rapport het die Sinode die volgende besluite geneem:

1. Die Sinode waarsku teen die onversigtige gebruik van die term "beginsel". 'n Middelmatige saak moet nie as 'n beginsel verhef word nie.
2. Die Heilige Skrif eis nóg rasse-segregasie, nóg rasse-integrasie as 'n altyd geldende beginsel.
3. Daar moet gewaak word teen die gebruik van Bybeltekste om 'n bepaalde rassepolitiek te verdedig.
4. Waar etniese groepe saamwoon, moet hulle mekaar se regte beskerm en waar een groep 'n eie grondgebied verlang, mag dit nie om prinsipiële redes van hom geweier word nie.
5. Die kerk moet aan sy lidmate riglyne gee vir die toepassing van God se Woord op alle lewensterreine (spesifiek waar dit rasseverhoudinge aangaan).
6. Waar nuwe kerke op sendingvelde gestig word, mag die jong kerke geskeie bly van die ou kerke op grond van taalverskil, tot op nasionaal-sinodale verband, maar op een of ander wyse, deur middel van gemeenskaplike sinodevergaderings of andersins, moet die eenheid van die kerk weer spieël word.

7. 'n Studiekommissie moet weer voortgaan met die opdragte van 1958 te Potchefstroom.

Benewens bg. sake het die GES by Grand Rapids nie verdere lig op die rassevraagstuk gewerp nie. Daar was etlike aspekte wat nog om verdere besinning gevra het. Soos dit blyk uit die verskillende rapporte sedert 1958, was die kernprobleem nie soseer die beginsels nie, maar die toepassing van daardie beginsels in die praktyk en dan spesifiek in die praktyk van die Suid-Afrikaanse "apartheidsbeleid".

4.2.3.2 Reaksie van die GKN

Op die daaropvolgende sinodes van die GKN is nie veel aandag aan hierdie besluite van Grand Rapids gegee nie. Die kommissie, wat dan ook daarvoor moes rapporteer, het ook voorgestel dat daar geen verdere kommentaar gelewer hoef te word nie, maar het tog daaraan toegevoeg: "Wel dragen deze uitspraken een wat eenzijdig karakter ..." (GKN, 1964/1965, p. 294). Die eensydigheid word nie verder gekwalifiseer nie, maar dit spreek duidelik dat die Nederlandse deputate nie tevrede was met die besluite van Grand Rapids nie, omdat die beginsels nie tot verdere konsekwensies deurgetrek is nie. Die sinode van die GKN het gevolklik ook geen besluite hieroor geneem nie.

4.2.4 Die sitting van die GES te Lunteren en die rassevraagstuk

Die sitting van die GES by Lunteren het om verskeie redes groot belangstelling binne kerklike kringe gaan maak. Dit was duidelik dat dit die vergadering sou wees waarop hierdie behoudende, kerklike, ekumeniese beweging hom oor rasseverhoudinge gaan uitspreek, omdat 'n kommissie van die GES, in 1966 'n breedvoerige reis deur Suid-Afrika maak het om die rasse-situasie te ondersoek. Op hierdie reis is met die "pro-" en "kontra-" standpunte in Suid-Afrika kennis gemaak.

Des te meer was dit belangrik omdat die sitting te Lunteren kort na die sitting van die WRK te Uppsala, plaasgevind het. By Uppsala het die politieke strukture, w.o. ook die sg. rassistiese strukture, onder die soeklig gekom en is radikalisme aangebied as 'n regverdigbare middel vir maatskaplike verandering. Die geweldige teenkanting van behoudende Gereformeerde Kerke teen die Teologie van die Rewolusie, soos deurgegee by Uppsala, het aan die GES besondere betekenis gegee. Vanuit hierdie kringe is met verwagting uitgesien na 'n meer skrifgebonde uitspraak t.o.v. rassisme.

Ook in liberale kringe was daar besondere belangstelling in die rassebesluite van Lunteren. Dit was hoofsaaklik a.g.v. die feit dat daar in hierdie kringe die gevoel bestaan het dat die GES in sy vorige besluite te veel in die rigting van die Suid-Afrikaan-

se "segregasie-teologie" beweeg het. Hierdie gevoel was veral in kringe van die GKN merkbaar. Vir die kerke in Suid-Afrika, en in besonder die NG Kerk, was Lunteren ook van besondere belang. Na die Cottesloe-beraad was hierdie kerke in 'n groot mate geïsoleer en was die GES nog die enigste platform van ekumeniese gesprek en kontak wat oopgestaan het.

As gevolg van al hierdie onderskeie belangstellings, was daar ook vele pogings om van buite af druk op die sinode uit te oefen. Hieroor sê De Villiers (1969, p. 60) "Veral in die Nederlandse pers, asook oor die radio en televisie het, wat beskou kan word as 'n hewige skermutseling vooraf, gewoed oor die omstrede kwessie van rasseverhoudinge - 'n skermutseling waar- in sommige van die vernaamste voorstanders van die botsende standpunte selfs as persone aangeval is". Dit is verder ook weerspieël in die verskillende ver- soekskrifte, vlugskrifte en koerantartikels wat die sinode in groot hoeveelhede oorval het.

Op die sitting is verskeie nuwe lede toegelaat o.a. die NG Sendingkerk in Suid-Afrika en twee Presbiteriaanse Kerke uit Korea (GES, 1968, p. 9). Met die openingsrede het die voorsitter van die roepende kerk daarop gewys dat die rassekwessie op die agenda geplaas is en dat dit daaraan te danke is: "dat die GOS ineens levensgroot in die belangstelling staat". Dat daar 'n gespanne atmosfeer was, blyk daaruit dat hy die afgevaardigdes moes vermaan om die wêreld-vraagstuk op die manier van die kerk en nie op die manier van die staat of die politieke party te

bespreek nie.

Die kommissie wat aangewys is om rassesaak te bestudeer, het na die reis deur Suid-Afrika 'n gesamentlike rapport opgestel. Benewens hierdie gesamentlike rapport, is daar dan ook afsonderlike aanbevelings van die Suid-Afrikaanse streekskommissie, die Amerikaanse streekskommissie en 'n individuele bydrae van J. van den Berg ter tafel gebring. Die studiestuk is bestudeer deur 'n kommissie van pre-advies, wat op sy beurt weer 'n meerderheids- en 'n minderheidsrapport uitgebring het. In al hierdie stukke het daar veral twee sake na vore gekom, nl. die hernude poging om 'n teologiese grondwerk te bied en die nuwe bydrae van die deputate van die GKN in hulle minderheidsrapport, waarin besonder klem gelê is op die begrippe: "solidariteit" en "strukturele sonde".

4.2.4.1 Teologiese grondwerk

Die gesamentlike kommissie het begin met 'n samevatting van die skriftuurlike agtergrond-skepping, sondeval en verlossing. Met die skepping is daar eenheid in die mensheid sowel as in die wêreld ingeskaap, maar dit moet gekwalifiseer word as 'n "eenheid in verskeidenheid". Met die sondeval is hierdie verskeidenheid en veelvormigheid voortgesit en met die Babel episode het dit nog dieper in die mensheid ingewerk. Tog stel die Bybel dit so duidelik dat God werk aan die opbou van die volk, aan wie Hy sy liefde gee. Hy wil 'n egte eenheid bou. "In die dagen van die Oude Testament bewaarde God die mensheid voor een

valse wereldeenhed" (GES, 1968, p. 111).

Met die koms en versoenende werk van Christus, gee God dan aan die mens in sy verskeidenheid, die basis vir ware eenheid. En hierdie eenheid word alleen gevind in geloof in Jesus Christus en dit kom tot uiting in die Kerk van die Here as sy volk wat vergader is uit alle nasies, volke, stamme en tale. Die Pinksterfees wys ook duidelik aan dat die volk van God bo verskille in ras of volk uitgaan. Die Kerk, as universele liggaam van Christus, is dan 'n unieke eenheid waarin daar geen verskil mag wees nie. In hierdie lig kry die verskeidenheid dan 'n nuwe dimensie, nl. as 'n verryking van die eenheid.

In 'n volgende afdeling lê die rapport dan riglyne neer vir die uitwerking en ontplooiing van die nuwe eenheid en verskeidenheid in die lewe. Hiervoor is die liefdesgebot die basiese reël en: "de diepste kern aan deze liefde is een vrijwillige onderwerping aan een navolging van Christus" (GES, 1968, p. 112). Hierdie liefde, as 'n gehoorsaamheid aan God, sluit implisiet geregtigheid en die ywerige bevordering daarvan, in. 'n Tweede voorvereiste vir die bewerkstelling van die eenheid in Christus, is die erkenning van die prinsipiële gelykheid tussen alle mense. Hierdie gelykheid lê egter nie in 'n onvervreembare reg, wat die mens uit die krag van sy menswees het nie, maar in die feit dat hy dienskneg van God is, en 'n weinig minder as die engele. Omdat alle mense dan gelyk is, mag die een nie die regte van die ander, wat deur God as Skepper aan hom gegee is,

skend nie.

In die saak van rasseverhoudinge speel menslike self-respek en selfbehoud dikwels 'n belangrike rol. Die rapport sê dat die Skrif daarteenoor selfopoffering vereis in plaas van selfbehoud. Die verhouding tussen selfbehoud en selfopoffering is egter 'n "gecompliceerd en raadselachtig vraagstuk" (GES, 1968, p. 117). Hierdie verhouding kan alleenlik reg ingesien word as dit geplaas word binne die raamwerk van die Christelike roeping. Dit gaan in die roeping nie om die "self" nie, maar om die Eer van God. In elke handeling van die gelowige moet dit nie gaan om sy selfbehoud nie, maar om die bevordering van die koninkryk van God. Selfbehoud en selfopoffering lê dus ondergeskik aan die gemeenskaplike roeping van die mens om heerskappy uit te oefen en die onbegrensde moontlikhede van die skepping tot volle ontplooiing te bring.

In die realisering van die nuwe eenheid, wat in Christus in beginsel daargestel is, speel die kerk 'n besondere rol. Hy moet die eenheid deur middel van Woordverkondiging, pastoraat, sending en erediens tot volle ontwikkeling laat kom. Toegepas op rasseverhoudinge het Woordverkondiging veral twee aspekte van betekenis, nl. die meer algemene verklaring van die Woord tot opbou van die kerk, en in besonder die opstel van profetiese uitsprake oor die aktuele maatskaplike en sedelike kwessies.¹⁾ In die pastoraat

1. In hierdie verband verwys die rapport dan weer na uitsprake van die GES in 1963.

kry die sorg wat die kerk in die Naam van Christus oor die gemeente uitoefen, gestalte. Die pastoraat as 'n belangrike vorm van Woordbediening, kan in die rassevraagstuk 'n belangrike rol speel deurdat die sorg nie ingeperk word deur grense nie, maar juis versoenend inwerk op die skynbaar onversoenbare rassegroeperinge.

'n Derde weg waarlangs die kerk sy getuigenis kan laat hoor, is die sending. Sending is die uitdra van die evangelie na alle nasies ter wille van die bevordering van die koninkryk van God. Sending deur een rassegroep moet egter nooit deur hom ingespan word om sy selfbehoud te verseker nie, maar dit moet altyd daarom gaan om die bevel van Christus te gehoorsaam. Sending mag ook nooit kultuuroordrag wees in die sin dat dit die kultuur van die een groep, op die kultuur van die sendingobjek oordra of inplant nie. Dit sou beteken dat die swartman eers Westerling moet word en dan Christen kan word: "Het beginsel van het evangelie moet werken als een zuurdesem in elke cultuur, teneinde haar zodanig te bouwen, dat haar karakter het evangelie van Christus waardig is" (GES, 1968, p. 122).

Ten slotte word die erediens behandel, en as vertrekpunt in hierdie verband, sê die rapport dat dit die plek is waar die prinsipiële eenheid van die mensheid spesifiek tot uitdrukking moet kom. Die rapport sê egter weer duidelik dat daar sekere tye en omstandighede mag bestaan waar dit raadsaam is om ter wille van kultuurverskille soos o.a. taal, verskillende

dienste vir verskillende groepe te hou. Rasseverskil op sigself mag hierin egter nooit 'n oorweging wees nie. Die kerk moet ook self bepaal wanneer die tyd ryp is vir gesamentlike aanbidding en mag die samekoms van rasse in een erediens nie uitstel nie.

Die rapport het weer eens aandag gegee aan die hele kwessie van afsonderlike ontwikkeling en rasse-integrasie. As breë beginsel word dan gestel: "Uit de onderwysing van de Schrift, zoals wij die verstaan, maken wij de gevolgtrekking, dat het ideaal het welk de Christen inzake de rassenverhoudingen behoort na te streven, is, dat elke rassengroep binnen haar eigen grenzen het recht en het voorrecht moet hebben tot volledige en onafhankelijke ontwikkeling te komen" (GES, 1968, p. 125). Die probleem ontstaan egter waar daar meer as een groep teenwoordig is. In so 'n geval moet elke groep die Godgegewe regte van die ander groep erken en moet die Christen hom hierin laat lei deur sy gehoorsaamheid aan God, en nie deur sy drang na selfbehoud nie.

Ten slotte behandel die rapport ook weer die hele kwessie van rasgemengde huwelike. As standpunt word dan gestel dat die Skrif hom hieroor nie regstreeks uitlaat nie. Die Skrif verbied alleen die huwelik tussen gelowige en ongelowige. In die lig hiervan mag die kerk nie propaganda maak téén rasgemende huwelike nie, maar hy mag dit ook nie afdwing nie.

Hierdie kommissierapport was in vele opsigte 'n baie positiewe bydrae tot die diskussie wat tot dusver

oor rasseverhouding in die GES gevoer is. Sonder om 'n kunsmatige kompilasie te wees, slaag die rapport daarin om die verskillende positiewe elemente van die onderskeie rapporte van 1958 saam te vat tot 'n prinsipiële, goed gemotiveerde studie. Die eensydige beklemtoning van die verskeidenheid van die Suid-Afrikaanse standpunt, en die eensydige beklemtoning van die eenheid van die Nederlandse standpunt, is albei oorbrug met die beginsel: "eenheid in die verskeidenheid". 'n Verdere positiewe aspek van hierdie rapport was die feit dat die beginsels ook in akute, praktiese knelpunte van die rassevraagstuk, soos dit voorkom in Suid-Afrika, gepositiveer is. Hierin is die belangrike leemte van die GES se standpunte in 'n groot mate aangevul.

Verder kan ook met reg gekonstateer word dat die teologiese grondwerk van hierdie rapport dié van die veel groter en opspraakwekkender vergadering van die WRK by Uppsala in skriftuurlike beredenering en praktiese toepassing oortref het. Dit was inderdaad 'n helder behoudende stem na die skerp, radikalistiese klanke van Uppsala wat die kerklike wêreld in dieselfde tyd geskud het. Tog was die stem van Uppsala nie heeltemal afwesig by Lunteren nie, en word dit veral opgemerk in die nuwe bydrae van die afgevaardigdes van die GKN met hulle redenasie oor "solidariteit" en "strukturele sonde".

4.2.4.2 Die nuwe bydrae: "solidariteit" en "strukturele sonde"

'n Kommissie van pre-advies het die kommissieverslag bestudeer om daarna die sinode te adviseer. Die kommissie het op sy beurt die meerderheids- en minderheidsrapporte uitgebring omdat daar, vanweë verskillende uiteenlopende standpunte, nie tot ooreenstemming gekom kon word nie. Die meerderheidsrapport het hoofsaaklik aangesluit by die rapport van die studie-deputate en het die inhoud saamgevat in 15 stellings.

Die minderheidsrapport is opgestel deur afgevaardigdes van die GKN, nl. prof. Verkuyll en ds. Van der Veen. Hierdie rapport het verskillende ander, nuwe gesigspunte bevat. Dit het begin by 'n beskrywing van die aktualiteit van die vraagstuk in die huidige wêreld. "Zij vormen een toenemend gevaar voor het leven van talloze mensen, voor de stabiliteit van hele samenlevingsverbanden en naties en voor het zoeken naar een harmonieuze multiraciale samenwerking en broederschap van alle mensen over de gehele wereld" (GES, 1968, p. 332). 'n Uitspraak van die GES hieroor is noodsaaklik, veral omdat lede van die NG Kerk van Suid-Afrika by 'n sitting van die Wêreldhof in 1966 die besluite van die GES se sitting van 1963 as regverdiging van die beleid van afsonderlike ontwikkeling gebruik het.

Vervolgens hou die minderheidsrapport hom dan ook bezig met 'n Bybelse fundering vir rasseverhoudinge. Volgens die rapport is die grondwaarheid wat die

Skrif in hierdie verband leer, die eenheid en solidariteit van alle mense. "Deze boodschap, deze waarheid moet de toetssteen zijn waaraan de sociale, economische en politieke-structuren gemeten worden" (GES, 1968, p. 334). Rasseverskille maak ook in geen opsig hierdie prinsipiële, universele eenheid tot niet nie. Onderlinge verskil tussen mense moet ook as relatief beskou word omdat Christus die middelmuur van skeiding afgebreek het. Daarom verwerp die rapport die gedagte dat die Babelgebeure enige betrekking het op rassessekiding en word die Pinkstergebeure ook ewe min as relevant beskou.

Alle mense en rasse het egter ook deel aan die skuld van die wêreld en dus ook aan die kollektiewe sondes op die gebied van rasseverhoudinge, soos anti-semitisme, trots, selfvergoddelyking, wedersydse wantroue, vooroordeel, verontagsaming en alle ander vorme van rassisme. Die sonde is egter nie 'n abstrakte saak nie, maar dit kom ook tot uitdrukking in instellinge en strukture; in die institusionele en strukturele sondes van rassisme. Met hierdie laaste argument beweeg die rapport duidelik op die spoor van Uppsala.

Die kerk word beskou as die "eerstling" van die nuwe mensheid wat deur Christus tot stand gebring is. Binne-in die kerk moet die eenheid van die mensheid sy duidelikste openbaring vind, en dit word veral gedemonstreer in die gemeenskaplike gebruik van die Nagmaal as die gemeenskaplike band met die verlossingswerk van Christus. Die minderheidsrapport lê

dan geheel en al klem op die prinsipiële eenheid van die mensheid, sonder om enigsins enige vorme van ver=skiedenis te erken. Hierdie prinsipiële eenheid moet dan ook dien as die ideaaltipe van goeie rasse=verhoudinge.

Na hierdie prinsipiële uitgangspunte, doen die rap=port die volgende algemene voorstelle aan die GES en ledekerke:

1. Die GES moet by lidkerke daarop aandrang dat hulle alle vorme van rassisme moet verwerp, d.w.s. "elke vorm van rassien-discriminatie, rassien-mythologieën, rassien-ideologieën en politieke systeme die erop uit is om rassien-suprematie met militêre- en ekonoomse middelen in stand te hou, as mede deur die verspreiding van rasiale leerstellingen" (GES, 1968, p. 336).
2. Die GES moet by lidkerke aandrang om hulle onder=skeie lidmate op te voed tot eerlikheid met be=trekking tot die gedrag tussen mense van verskil=lende rasse.
3. Die GES moet erken dat die besluite van Potchef=stroom in 1958 en dié van Grand Rapids in 1963 "niet beskou kan word as geschikte in=strumente om uitdrukking te gee aan die over=tuiging van hierdie sinode van Amsterdam 1968. Wij verklaar dat hierdie uitspraken niet langer van kragt is" (GES, 1968, p. 337).
4. Die GES gee dit as sy oortuiging dat die gebruik

van die besluite van Grand Rapids 1963 deur die NG Kerk in Suid-Afrika as regverdiging van die Suid-Afrikaanse beleid van afsonderlike ontwikkeling, nie korrek is nie.

Voorts bevat die rapport ook aanbevelings vir verskillende lidkerke in verskillende streke. Wat die kerke in die ryk lande betref, word aanbeveel dat die kerke die algemene openbare mening moet beïnvloed sodat die sg. ryk lande kan kom tot die opbou van 'n wêreldbelastingstelsel waarvolgens ontwikkelingshulp aan arm lande gegee kan word. Ten aansien van hierdie ontwikkelingshulp moet handelsverhoudinge ook hersien word. In besonder moet die Nederlandse en Britse lidkerke ook aandag gee aan die groeiende getal immigrante in hulle midde. Deur hierdie aandag: "voor deze vreemdelingen die door God onze leven zijn binnengebracht" moet hulle die integriteit van hulle protes teen diskriminasie in ander wêrelddele bewys.

Die lidkerke in Ceylon, Indonesië en Nigerië word opgeroep om saam met ander kerke die minderhede te verdedig wanneer hulle onderdruk of bedreig word. Die lidkerke in Amerika word opgeroep om die verantwoordelikheid vir die armes en "misleides" op hulle te neem en te stry vir versoening tussen die ongelyke groepe in hulle midde.

Ten slotte word dan ook ingrypende voorstelle t.o.v. Suid-Afrika geformuleer. Die kerke in Suid-Afrika moet: "het duidelijk uitspreken dat de principes van apartheid in tegenspraak zijn met het christelijk

geloof" (GES, 1968, p. 341), en daarom ook beswaar aanteken teen wetgewing wat, volgens dié rapport, diskriminerend is teen die swartman. In besonder word die NG Kerk versoek om sy besluite van Okt. 1966, waarin hy hom distansieer van die Christelike Instituur, te hersien, omdat lg. liggaam duidelik teen rassisme getuig. Alle kerke in Suid-Afrika moet ook by die regering van die land en by die verskillende politieke partye aandrang om 'n proses in werking te stel, wat uiteindelik sal lei tot die medeseggenskap van alle rassegroepe van die land in die Sentrale Regering.

Die rapport sluit dan af met die stelling: "Heden=daags racisme en rassen-ideologieën ontnemen aan alle menselijke rechten hun betekenis en vormen een dreigend gevaar voor de wereldvrede. Daarom moeten de kerken onmiddellijk handelend optreden zich daar= bij richtend op de grondoorzaken van deze gevaarlijke situatie. Subtiele en grove vormen van georganiseerd rascisme leiden tot en cultiveren de opkomst van tegen-rascisme als een verdedigingsmiddel" (GES, 1968, p. 341).

In vele opsigte het hierdie rapport 'n nuwe bydrae gemaak tot die vorige standpunte. Die belangrikste byvoeging is die beklemtoning van die solidariteit van die mensheid, en die algehele ontkenning van die verskeidenheid. Hiermee het die rapport antiteties standpunt ingeneem teen die bestaande GES-besluite. Verder word, soos wat algemeen by Uppsala gedoen is, besondere klem gelê op die sg. "strukturele sonde",

met ander woorde op die politieke strukture wat in sy wese verknegtend is. In hierdie geval word dit dan spesifiek toegepas op strukture waarin deur wetgewing teen sekere rassegroepe gediskrimineer word. Vanweë die skerp toepassing van hierdie twee standpunte op die Suid-Afrikaanse situasie, het die rapport dan ook tot 'n ernstige konfrontasie tussen die afgevaardigdes van die GKN en die NG Kerk in Suid-Afrika gelei.

4.2.4.3 Besluite van die GES

Die minderheids- en meerderheidsrapport is weer verwys na 'n kommissie wat 'n samevattende en koördinerende rapport moes uitbring. Soos reeds uit die voorafgaande uiteensettings blyk, was 'n versoening van die verskillende standpunte nie heeltemal moontlik nie. Die samevattende rapport het, soos die minderheidsrapport, begin met 'n beskrywing van die aktualiteit van die vraagstuk. Daarna word 'n historiese verloop gegee van die hantering daarvan deur die GES.

As teologiese grondwerk herhaal die rapport weer die standpunte, soos dit gestel is deur die GES by die sitting te Potchefstroom 1958. Betreffende hierdie aspek is dan geen aandag gegee aan die standpunte van die minderheidsrapport nie. Op grond van hierdie teologiese grondwerk is ook die taak van die kerk t.o.v. rasseverhoudinge uitgestippel. Daarby is ook praktiese aanbevelings aan die lidkerke gemaak. Dit is gedoen by wyse van vyftien stellings wat ook, na enkele wysigings, deur die Sinode aanvaar is en in

beginsel die volgende bevat het (GES, 1968, p. 344-346):¹⁾

1. God se gebooie aan die mense, wat inhou dat hulle liefde en geregtigheid moet beoefen, is harmoniese norme vir die mens se houding en gedrag as persoon en in groepe, en dit geld ook as die normatiewe riglyne vir rasseverhoudinge.
2. Waaragtige naasteliefde vereis dat ons ons naaste sal aanvaar as skepsel van God ongeag ras, kleur of kultuur.
3. Die kerk moet nadruk lê op die individuele en kollektiewe plig van die mens om hom op te offer vir die welsyn van andere. Selfopoffering ter wille van Christus is die hoogste vorm van selfbehoud.
4. In die verhouding tot die medegelowiges moet die Christen die nuwe eenheid erken waarin alle Christene, ongeag ras, deel het danksy die verlossingswerk van Christus.
5. Christene moet aangespoor word om hulle gemeenskaplike betrokkenheid in die skuld van die wêreld, wat verskeurd is deur sondige verdeeldhede en verhoudinge, te erken.

1. Die stellings was baie breedvoerig geformuleer. In hierdie bespreking word slegs die dieperliggende beginsels uitgelig en bespreek.

6. Die kerk moet, as deel van sy roeping tot evangelieverkondiging, moedig en toepaslik spreek oor aktuele probleme tot opbou en vermaning van sy lede en, waar nodig, kritiek uitoefen op die beleid van owerhede en instansies.
7. Gelowiges moet ook deur die kerk, d.m.v. onderlig en tug, toegerus word om God te dien in alle sfere van die gemeenskap. Hulle moet ook die liefdesgebod verkondig in rasseverhoudinge, persoonlik - en waar moontlik - in 'n georganiseerde verband. Dit moet toepaslik gemaak word op die beleid van die burgerlike regering en die maatskaplike strukture.
8. Christene in die algemeen, en die kerk in besonder, het 'n verantwoordelikheid t.o.v. lede van alle rasse wat ly onder armoede, onderontwikkeling en politieke verdrukking.
9. In die pastorale diens, moet die kerk daarna streef om 'n houding van rassevooroordeel en superioriteit uit te roei deur sy lede te lei tot volle Christelike wasdom op die gebied van rasseverhoudinge.
10. In gehoorsaamheid aan die sendingopdrag van Christus, moet die kerk die evangelie verkondig ongeag ras.
11. Die eenheid van die Liggaam van Christus moet onder Christene tot uitdrukking kom in die Nagmaal en gesamentlike aanbidding. Taal en

kultuurverskille mag moontlik die vorming van afsonderlike gemeentes wenslik maak. Daardeur word die differensiasie binne die volk van God erken. Die diepste eenheid kom egter na vore in gesamentlike aanbidding.

12. Die Heilige Skrif spreek hom nie uit oor huwelike tussen mense van verskillende huidskleur nie en die aangaan van 'n huwelik is eerstens 'n persoonlike saak. Kerk en staat behoort hulle te weerhou van 'n verbod op rasgemengde huwelike.
13. Elke rassegroep moet die reg hê om 'n mate van eiesoortige ontwikkeling te verkies, maar nooit mag dit ten koste van 'n ander rassegroep in dieselfde land wees nie. Tussen groepe moet, met inagneming van die reg, nog onderlinge liefde en hulpbetoon beoefen word.
14. Met die oog op die groot spanninge op die gebied van rasseverhoudinge dwarsoor die wêreld, word by lidkerke aangedring om die toestande in hulle kerk en land te toets aan die norme soos dit deur die GES gestel is. Hulle moet ook streekskonferensies belê waarop die besluite uitgevoer kan word. Van die bevindinge moet op die volgende GES verslag gedoen word.
15. Met die besef dat die probleem van die verhoudinge tussen die rasse nie soseer lê by die aanvaarding van die beginsels nie, maar by die toepassing daarvan, dring die Sinode by die kerke aan:

- (a) om nuwe pogings in werking te stel om volle= dig in die lig van Bybelse norme te leef.
- (b) om iedere vorm van rassisme en rassediskri= minasie te verwerp.
- (c) om iedere poging om rasssupremasie met militêre, ekonomiese of ander middele in stand te hou, te verwerp.
- (d) om die subtiële vorme van rassediskriminasie, wat in vele lande op vele gebiede gevind word, te verwerp.
- (e) om vir mekaar en vir ander te bid dat God in alle omstandighede trou sal bly en wysheid sal gee.

Lunteren kan aangestip word as 'n besondere baken in die ekumeniese diskussies oor die kleurvraagstuk. Dit is duidelik dat die Skrif hier gespreek het, nie net in abstrakte tydlose algemene beginsels nie maar ook in die mees akute huidige wrywingsvlakke in kleur= verhoudinge. In feitlik elke opsig was die besluite van Lunteren ook 'n skrilte kontras met die besluite van die WRK te Uppsala. In hierdie opsig, wat as uiters belangrik aangestip kan word, het Lunteren aan sy verwagtinge voldoen.

In Gereformeerde kringe is hierdie besluite egter ook met gemengde reaksie ontvang. In Nederland was daar in die pers diepe teleurstelling omdat die GES hom nie duidelik en spesifiek uitgespreek het teen die apartheidsbeleid van die Suid-Afrikaanse regering nie. Die gevoel het bestaan dat die Sinode te veel toege= gee het aan die Suid-Afrikaanse kerke en in besonder

die NG Kerk. As gevolg hiervan, is selfs die toekoms van die GES bevraagteken (De Villiers, 1969, p. 89-92).

In Suid-Afrika is die besluite hoofsaaklik in 'n politiese raam geplaas. Die feit dat daar nie 'n duidelike "nee" t.o.v. die politieke beleid uitgespreek is nie, is in die pers as 'n oorwinning vir Suid-Afrika bestempel (De Villiers, 1969, p. 93-95). Die besluite is merendeels gesien as 'n sanksionering van die Suid-Afrikaanse status quo. Hierdeur het die belangrike teologiese beginsels en die daarmee gepaardgaande praktiese riglyne in 'n groot mate vervlugtig. Dit blyk veral uit die traagheid van die sinodes van beide die Gereformeerde Kerk en veral die NG Kerk om hierdie beginsels te aanvaar en tot hulle volle konsekwensies deur te voer.

4.2.4.4 Reaksie van die GKN

Die besluite van die GES te Lunteren is op die sitting van die "generale synode" van Utrecht in Maart 1970 gerapporteer. In die rapport verdedig Van der Veen en Verkuyl ook die minderheidsrapport wat hulle voor die vergadering van die GES gelê het. Hulle beswaar teen die meerderheidsrapport was dat hy met algemene formuleringe volstaan.

Daarteenoor wys die minderheidsrapport volgens hulle: "op een aantal, met naam en plaats genoemde, structurele zonden, en roept concreet op tot individuele en structurele bekering" (GKN, 1969/1970, p. 533 van

bylaag). In hierdie beoordeling van die minderheids=
rapport, spreek die Uppsala-gees nog duideliker as
wat dit in die rapport self gespreek het, omdat hier
nie net die model van "strukturele sonde" gebruik
word nie, maar die ewe belangrike eis van strukturele
beking daarnaas gestel word.

In die beoordeling van die vyftien besluite van Lun=
teren, spreek 'n kennelike teleurstelling by die de=
putate, veral omdat die Suid-Afrikaanse beleid nie
by name veroordeel is nie. Tog sluit hulle af: "Geen
teleurstelling over de gang van zaken mag ons echter
weehouden de nu gedane uitspraken te beoordelen naar
wat is gezegd en te erkennen dat deze besluiten alle
discriminatie veroordelen" (GKN, 1969/1970, p. 535
van bylaag).

Van der Veen en Verkuyl vestig veral die aandag op
punt 14 van die besluite, waarin die kerke versoek
word om toestande in hulle eie land te ondersoek en
stel dan voor dat die Sinode 'n kommissie aanwys vir
'n sodanige ondersoek. As studiemateriaal vir so 'n
ondersoek, moet dan gebruik word, die eindrapport van
die GES; die minderheidsrapport asook die Uppsala-
uitsprake van die WRK. Voorts stel hulle dan ook
voor dat die Sinode die NG Kerk in SA versoek om sy
veroordeelende uitspraak t.o.v. die Christelike Insti=
tuur terug te trek omdat dié liggaam, volgens hulle,
'n instrument is van versoening en "assistentie" van
die Swart Separatiste kerke.

Ten slotte stel hulle dan ook voor dat die uitspraak

(B I) van Potchefstroom 1958 wat lui: "dat God uit een bloed al die nasies van die mensdom gemaak het" vervang moet word met die uitspraak: "dat God uit een bloed die hele menslike geslag gemaak het". Die hersiene formulering lê meer klem op die eenheid van die mensheid en dit is van besondere betekenis vir menseverhoudinge en veral vir rasseverhoudinge.

Na oorweging van die verslag van die deputate, het die Sinode 'n uitspraak oor die GES 1968 gemaak. Die Sinode was o.a. van oordeel: "dat in de besluiten van de GOS inzake de rassenvverhoudinge op Schriftuur=lijke en duidelijke wijze elke vorm van rassendiscriminatie verworpen wordt" (GKN, 1969/1970, p. 283). Verder word egter gesê: "dat zij niet weet op welke gronden het minderheidsrapport is afgewezen" (GKN, 1969/1970, p. 283).

In die tydperk van 1958 tot 1968 is daar 'n duidelike verskuiwing in die denke van die GKN t.o.v. rassever=houdinge merkbaar. Ten diepste word dit gesien in die feit dat die deputate na die GES in 1958 ook met Bybelse begronding die verskeidenheid in die eenheid van die mensheid erken het. Daarteenoor het die 1968 deputate slegs klem gelê op die solidariteit van die mensheid en het hulle, sonder deeglike begronding, die verskeidenheid heeltemal misgekyk. Dit blyk ver=al uit die genuanseerde verwerping van die GES se verklaringe van die Babel episode en die Pinkstergebeure.

In hierdie verskuiwing moet die invloed van Uppsala via Verkuyl in die denke van die GKN nie gering geskat

word nie. Verkuyl (1969, p. 119) sê self dat Uppsala een van die beweegredes was vir die minderheidsrapport. Hy sê: "In Uppsala (Julie 1968) het die WRK duideliker as ooit in die naam van die Here gewaarsku teen die spore van blanke, geel, bruin en swart rassisme in die strukture van rasse-oorheersing". Met waardering verwys hy na die opspraakwekkende toespraak van James Baldwin by Uppsala en kom dan tot die gevolgtrekking: "Sommige van ons het in Uppsala meege=werk aan die besluite oor die rassevraagstuk en ons was en is van mening, dat die waarheid wat ons in Uppsala moes dien, geen ander was en is as dié van Lunteren nie" (1969, p. 120).

Dit is duidelik dat Verkuyl wou poog om die Uppsala uitsprake in Calvinistiese kringe te laat posvat. Hierin kon hy nie slaag nie omdat die Uppsala uitsprake enersyds nie losgemaak kan word van sy radikalistiese basis nie, en andersyds nie kon pas op die voetstuk van die diepgaande teologiese grondwerk van die GES sedert 1958 nie. Klaarblyklik was die Sinode van die GKN hiervoor heeltemal blind. Die feit dat hulle die Lunteren-besluite aanvaar het, asook sekere aspekte van die minderheidsrapport, het die situasie laat ontstaan dat die kerk, op dieselfde sinode, twee in-wese-teenstrydige standpunte aanvaar het. Dat Verkuyl self óók daarvoor blind was, blyk uit sy motivering waarom die minderheidsrapport nie geslaag het nie. Dit was (1969, p. 125): "omdat die meerderheid van mening was dat hierdie rapport te konkreet was en die sondes, veral die institusionele en strukturele sondes, te duidelik by die naam genoem

het".

4.2.5 Die sitting van die GES te Sydney 1972 en die rassevraagstuk

Na Lunteren, wat beskou is as dié sitting van die GES oor rasseverhoudinge, het die belangstelling in die saak aanmerklik afgeplat. In die meerderheid kerke was daar tevredenheid met die beginseluitsprake van Lunteren. Die GKN het 'n toenemende afwysigheid begin toon wat uitsluitlik verklaar kan word deur sy groter wordende belangstelling in en affiniteit vir die WRK.

Verskeie lidkerke het tog op die besluite van die Sinode van Lunteren gereageer. Hierdie reaksie is weer verwys na 'n studiekommissie wat op die Sinode van Sydney enkele kleinere wysigings aangebring het t.o.v. die 15 geformuleerde stellings.

4.2.5.1 Wysigings in die besluite van Lunteren

Die eerste wysigings wat aangebring is, is by resolu= sie 3. Die besluit het melding gemaak van "onver= vreembare regte" van die mens. Op aanbeveling van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, is dit vervang met "Godgegewe voorregte". Hierdie wysiging is aan= vaar. Ook t.o.v. resolu= sie 4 het die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika gevoel dat 'n duideliker motive= ring van die beginsel nodig is. Die 1968 formulering het gemeld dat die eenheid geleë is in die gemeen= skaplike verlossing, terwyl die Gereformeerde Kerk in

Suid-Afrika van mening was dat dit ook geleë is in die gemeenskaplike geloof en gehoorsaamheid aan die Woord van Christus. Die gevoel het bestaan dat hier= die nadere kwalifisering noodsaaklik is in ons tyd van vae ekumenisme (GKSA, 1976, p. 374). Ook hierdie wysiging is deur die GES aanvaar.

Resolusie 5 is ook uitgebrei om 'n moontlike verwar= ring met die "deurbraakteologie" van Hoekendijk te voorkom. In die uitbreiding is meer klem gelê op die positiewe taak van evangelieverkondiging tot alle rasse en volke. By resolusie 9, wat gehandel het oor die pastoraat, is 'n lang byvoeging gemaak wat in fyner besonderhede die beginsel wou toepas. In wese het dit egter niks aan die beginsel self verander nie en is dit ook so op Sydney aanvaar (GES, 1972).

'n Lang kwalifiserende byvoeging is ook gemaak by resolusie 11 wat gehandel het oor gesamentlike aanbidding en Nagmaalsviering. Teen die formulering het die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika beswaar gehad omdat die demonstratiewe element te sterk teenwoordig was. Dié kerk se standpunt was dat die liggaam van Christus "nie gebind is aan volke en rasse in dié sin dat eers die samekoms van verskillende volke of rasse die eenheid tot uitdrukking sou bring nie" (GKSA, 1976, p. 378). Die GES het daarom o.a. die volgende byvoeging gemaak: "The worshipping together of people of different races, is a sign of the unity of the church and the communion of saints and can be a Christian witness to the world" (GES, 1972).

Wat die resoluë oor rasgemengde huwelike betref, is ook 'n byvoeging gemaak deur die woorde "on the ground of race or color" by te voeg. Resoluë 14 is verder uitgebrei deurdat ook 'n beskrywing gegee is oor die wyse waarop die kerk sy optrede moet inklee. In wese was dit egter geen verandering aan die beginsel nie.

In beginsel het die GES by Sydney geensins afgewyk van die besluite by Lunteren nie. Die uitbreidings en byvoegings kan gekwalifiseer word as dieper motiveringe na aanleiding van die reaksies van lidkerke. Die sterk skrifgebonde basis het onvervals behoue gebly.

4.2.5.2 Reaksie van die GKN

Hierdie wysigings is op die sinode van die GKN te Haarlem gerapporteer. Opmerklik is egter dat daar feitlik geen aandag aan die nuutgeformuleerde resoluës gegee is nie (GKN, 1973/1975, p. 150). Die standpunte van die GES is feitlik geheel en al verdring deur die omstrede rapporte en bespreking van die WRK se PCR, waarmee die GKN, sedert sy inskakeling by die WRK in 1971, te doen gekry het. Hieraan word egter in die volgende afdeling aandag gegee.

In die bespreking oor die GES het die Sinode veel meer aandag gegee aan die GES se kommer oor die nuwe ontwikkelinge in die Teologie in die kringe van die GKN. Die GES te Sydney het hom in besonder besig gehou met vermeende leerdwalinge asook die konfessionele implikasies van die GKN se aansluiting by die WRK.

Kommer is uitgespreek oor die beskouings van o.a. Kuitert (GES, 1972, p. 78). Dit blyk dus dat daar behalwe in die beskouings oor rasseverhoudinge, ook 'n toenemende spanning ontwikkel het in teologiese denke tussen die GES en die GKN. Dit kon egter reeds op Lunteren, en die reaksie van die GKN daarop, waar= geneem word.

4.2.6 Konklusie

Soos die WRK, het die GES sedert sy ontstaan aktief met die rassevraagstuk besig gebly. In teenstelling met die WRK, is hierdie belangstelling egter geken= merk deur besondere diepsinnige en skrifgebonde teo= logiese grondwerk. Die GES het eers tot 'n duidelike formulering van die Bybelse beginsels gekom, voordat dit in die etiese uitsprake uitgebou is. Hiertoe het die GKN 'n groot bydrae gelewer, veral met die rapport van die Nederlandse afvaardiging by die sitting te Potchefstroom 1958. Nie alleen het die rapport 'n suiwer teologiese onderbou verleen nie, maar het dit ook skerp sinlig die akute aspekte van die vraagstuk, en in besonder soos dit in Suid-Afrika tot verge= staling gekom het, aangetoon.

Die Nederlandse bydrae van 1958 het ook weerklank ge= vind in die uiteindelijke besluite van 1968 en 1972. Met die minderheidsrapport van die sitting te Lunte= ren, soos dit ook daarna deur die GKN ondersteun is, word egter duidelik 'n prinsipiële en praktiese ver= skil met die rapport van 1958 getoon. In die rapport van 1958 is klem gelê op die "verskeidenheid in die

eenheid" van die mensheid op grond van die skepping en herskepping met inagneming van die Babel- en Pinkstergebeure. Die minderheidsrapport van 1968 beklemtoon, op die voetspoor van Uppsala, slegs die solidariteit van die mensheid terwyl die Babel- en Pinkstergebeure geheel en al buite rekening gelaat word.

Ook word in 1968, net soos by Uppsala, die rassevraagstuk herlei tot 'n strukturele of institusionele vraagstuk wat dan aan die kerk die eis van strukturele bekering t.o.v. politieke rassistiese strukture stel. Die GKN het hom agter hierdie standpunte van die minderheidsrapport geskaar, hoewel hy nie sover gekom het om die vroeëre standpunte van Potchefstroom te verwerp of in heroorweging te neem nie. Die gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat die GKN al hierdie standpunte onder een noemer wou plaas asof dit slegs verskillende beligtinge van dieselfde beginsels is. Uit die voorafgaande bespreking is dit egter duidelik dat die verskillende standpunte eerder as 'n prinsipiële verskuiwing en nie as 'n verdere logiese ontwikkeling van die teologiese grondwerk beskou moet word nie.

Samevattend kan in hierdie verband gesê word dat die GES tot en met 1968, die begeleier van die GKN se standpunte t.o.v. die rassevraagstuk was. Sedert Lunteren, en in besonder a.g.v. die invloed van Uppsala, is hierdie funksie deur die WRK oorgeneem. In die volgende afdeling word meer indringend daaraan aandag gegee.

4.3 Die hantering van die kleurvraagstuk deur die GKN in sy verhouding tot die WRK

4.3.1 Historiese oorsig: Wendinge in die verhouding van die GKN tot die WRK

Soos reeds gesê, het die GKN sedert die Tweede Wêreldoorlog 'n toenemende ekumeniese bewuswording geopenbaar. Dit het grotendeels tot vergestaltung gekom in die stigting van die GES. Tog was die kerk telkens gekonfronteer met die vraagstuk van aansluiting by die WRK. Sedert die stigting van die WRK in 1948, was daar by byna elke sinode van die GKN beskrywingspunte oor aansluiting by die liggaam. Dit het daartoe gelei dat die saak werklik grondig bestudeer is en selfs deur die GKN oorgedra is op die agenda van die GES.

In die baie besprekings van die GKN t.o.v. moontlike aansluiting by die WRK kan daar ook 'n duidelike verskuiwing in prinsipiële beredenering oor kerklike eenheid aangetoon word. In die eerste dekades is sterk klem gelê op die gedagte dat eenheid gebou is op die waarheid, m.a.w. dat die kerk alleen in 'n ekumeniese beweging kan toetree wat ook gebou is op die Gereformeerde belydenis. Sedert die sestigerjare het die standpunt gegroei dat kerklike eenheid gebou is op die belydenis van Jesus Christus, m.a.w. op 'n Christologiese grondslag. Aangesien hierdie verskuiwing ook tiperend is van die algemene teologiese verskuiwing in die GKN soos dit ook tot vergestaltung kom in die standpunte oor die kleurvraagstuk, word

dit oorsigtelik bespreek.

4.3.1.1 Eenheid op grond van die Gereformeerde belydenis

Op versoek van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika en die GKN, het die GES hom reeds in 1949 uitgespreek oor aansluiting van lidkerke by die WRK. Die Sinode het besluit dat dit nie wenslik vir Gereformeerde Kerke is om uitmekaar te gaan nie en het die lidkerke versoek om nie in daardie stadium by die WRK aan te sluit nie.

Die saak het egter weer te berde gekom op die sinode van die GKN te S'Gravenhage in 1949. Daar is toe besluit om te hou by die advies van die GES in hierdie verband. Dit is gedoen na diepe, prinsipiële studie oor ekumeniese aangeleenthede in die lig van die Skrif. Die Sinode het daarvolgens as standpunt gestel dat die Skrif "eenheid" ten koste van die "waarheid", maar ook "isolement" ten koste van "eenheid" verbied (GKN, 1949/1950, p. 151-152 van bylaag). Die oordeel van die Sinode was verder dat die WRK nie veilige ruimte bied vir die uitlewing van die ekumeniese roeping van die GKN nie en "het evangelie van Christus weergeeft op een wijze die ernstige dwaalingen niet uitsluit" (GKN, 1949/1950, p. 152).

Die Sinode van Rotterdam in 1952 het weer eens aandag gegee aan die kwessie van aansluiting by ander ekumeniese liggame. Die Sinode het egter beklemtoon: "dat toetreden tot de Wereldraad in zijn huidige

vorm, gezien de uitspraak van de synode van S'Gravenhage 1949 voor onze kerken uitgesloten is" (GKN, 1952/1953, p. 145). Op hierdie sinode is ook besluit om nie toe te tree tot die ICCC of die NAE nie, maar: "dat zij hoezeer zij vasthoudt aan haar hoge oecumenische roeping op dit oomblik geen andere weg ziet om enigermate deze te vervullen dan door krachtig de arbeid van die GOS te steunen" (GKN, 1952/1953, p. 146).

Die imstemming met die GES is weer eens in 1955 en 1956 betuig toe die liggaam besluit het dat Gereformeerde Kerke hulle nie by die WRK moet aansluit nie vanweë sy losse opset en interkonfessionele fundering (GKN, 1955/1956, p. 213). Op die Sinode van Apeldoorn, het daar 'n skrywe van die WRK gedien waarin die GKN uitgenooi word om 'n waarnemer te stuur na die sitting van die WRK te New Delhi. Hierdie saak is weer eens grondig bespreek en daar was baie meningsverskil. Uiteindelik is daar besluit om tog waarnemers te stuur en as fundering is gestel: "dat het in het stadium waarin de bestudering van de oecumenische vraagstuk thans gekomen is, wenselijk is gebleken contact of opnieuw contact op te nemen zowel met de WRK als met de Internationale Raad van Christelijke Kerken, door middel van waarnemers die namens onze kerken het werk van de waarneming in de hierboven aangegevenen strik te zin verrichten" (GKN, 1961/1962, p. 219). Verder word daar dan duidelik gestel dat die besluit in geen omstandighede afwyk van die vroeëre beginseluitspraak dat eenheid alleen op die waarheid gebou kan wees nie.

4.3.1.2 Eenheid op grond van 'n "Christologiese grondslag"

Op die Sinode van Groningen in 1963, is weer langdurige en intensiewe bespreking gevoer oor die verhouding GKN en WRK. Vervolgens het die Sinode besluit dat die kerk sy ekumeniese roeping moet vervul en dat die vervulling van die ekumeniese roeping "geen bezwaar behoeft op te leveren, dat de grondslag van een oecumenische verband niet geheel samenvalt met de eigen gereformeerde belijdenis, indien deze grondslag niet in strijd komt met de Heilige Schrift en een duidelijk christologische karakter draagt" (GKN, 1963/1964, p. 412-413). Die Sinode het kennis geneem van die konstitusionele wysiging van die WRK by New Delhi in 1961 sowel as van sy funksionering en verklaar: "dat daar geen doorslaggevende verhindering voor de Gereformeerde kerken gelegen is om zich by de WRK aan te sluiten" (GKN, 1963/1964, p. 412-413). Voordat tot aansluiting oorgegaan kon word, moes die konsekwensies daarvan vir plaaslike kontak en kontak met die GES, eers ondersoek word.

Op grond hiervan het die GES die saak behandel en tot die gevolgtrekking gekom "dat er in de WRK uitgesproken vrijzinnigen werkzaam zijn en in sommige gevallen vooraanstaande functies bekleden" (GES, 1963, p. 51). In reaksie hierop het die GKN die GES versoek om hom bereid te verklaar om geen verdere uitsprake oor die WRK te doen alvorens hy nie die lidkerke geleentheid gegee het om hulle sienswyse te gee nie.

Op die sinode van die GKN van 1964/1965, het daar 'n skrywe van die WRK gedien waarin hulle die GKN ver=soek om waarnemers te stuur na die omstrede kongres in Genève oor: Kerk en Maatskappy. Hoewel daar ook teenkanting was, het die Sinode tog besluit om waar=nemers te benoem, en dan ook van diégene wat betrokke is by die wêrelddiakonaat (GKN, 1964/1965, p. 364).

Die nuwe beginselbesluit van die Sinode van Groningen in 1963 het wye pro- en kontrareaksies uitgelok. Hieroor is by die sitting van die sinode in 1968 gerapporteer. Die Sinode was van oordeel dat die reaksies nie nuwe lig op die saak gewerp het nie en dat daarom nie verdere besluite oor die saak nodig was nie. Daarom is gehou by die uitspraak van 1963 en besluit om die hele "afbuiging van het spoor van 1949, 1952 en 1955" (GKN, 1967/1968, p. 230-233), in 'n kort geskrif te verduidelik. Die saak is weer na deputate verwys vir verdere studie met die opdrag om 'n definitiewe beleid op die volgende sinode te bepaal.

In 1968 het ook die GES die saak van ekumenisiteit en veral aansluiting by die WRK weer grondig bespreek. Na 'n lang bespreking waar 'n meerderheidsrapport téén aansluiting by die WRK, en 'n minderheidsrapport van die GKN vir aansluiting gedien het, het die Sinode die volgende uitspraak gedoen: "De eenheid van de Gereformeerde kerken moet gezien wordt als het mees dringende en mees belangrijke element van de oecumenische roeping" (GES, 1968, p. 44-46).

Hierdie besluit van die GES, tesame met 'n rapport van waarnemers wat die sitting van die WRK by Uppsala bygewoon het, het weer voor die Sinode van Sneek in 1969 gedien. Na bespreking hiervan was die Sinode van mening dat: "de beslissing over de aanvraag van dit lidmaatschap op zuiver geestelijke en zakelijke gronden kan en moet worden genomen" (GKN, 1969/1970, p. 128), en dat in die genoemde rapporte van die GES geen voldoende argumente aangevoer word op grond waarvan die uitspraak van die sinode van Groningen . . 1961 herroep moet word nie. Daarna is op dieselfde sinode tog besluit om lidmaatskap van die WRK aan te vra. Die Sentrale Komitee van die WRK het hierdie versoek toegestaan en: "Sinds 1971 zijn de Gereformeerde kerken betrokken bij alles wat in de Wereldraad aan de orde en in beweging is. Ook by het PCR" (GKN, 1973/1975b, p. 3).

By die GKN het daar dus 'n duidelike standpuntverskuiwing plaasgevind t.o.v. die gronde vir ekumenisiteit. Die afbuiging van standpunt word des te skerp geteken wanneer dit geplaas word teen die agtergrond van die ontwikkelinge in die WRK self. Soos reeds gesien, het die WRK sedert sy ontstaan vinnig beweeg in die rigting van 'n eie Teologie waarin veel klem gelê word op die transformerende funksie van die kerk in die maatskappy. In 1948 was die WRK betreklik teologies-behoudend. Toe het die GKN op grond van die belydenis nie kans gesien om daarby aan te sluit nie. In 1971 kan die WRK, veral na Uppsala, beskryf word as erg teologies-vrysinnig, maar tog kon

die GKN op grond van die Christologiese basis sy weg oopsien om daarby aan te sluit!

Hierdie aksentverskuiwing is ook 'n sigbare bewys van die linkse ontwikkeling van die Gereformeerde teologie in Nederland, soos dit beoefen word in die midde van die GKN. Teen dié agtergrond moet ook die nuwe standpunte van die GKN oor rassesake sedert sy aansluiting by die WRK in 1971, geplaas en verklaar word.

4.3.2 Die GKN en die PCR 1971

Na die aansluiting van die GKN by die WRK, het die kerk noodwendig betrokke geraak by die "Programme to Combat Racism" wat toe pas op dreef gekom het. In die begin van 1971 is ook 'n daadwerklike bydrae tot die spesiale fonds gemaak toe die onderskeie deputate vir sending en diakonale sake besluit het om daartoe by te dra. Hierdie skenking het tot 'n hewige reaksie binne en buite die kerk gelei. Veral aan die kant van die NG en Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika was daar heftige reaksie, en selfs groot teenstanders van die sg. "apartheidsbeleid" het dit gekritiseer (GKN, 1971/1972, p. 230-331, par. 14).

Ernstige prinsipiële kritiek het ook gekom van die "Synode der Evangelische - alte reformierten Kirche in Niedersachsen" wat gesê het: "Nach Meinung der Synode der evangelische - alte reformierten Kirchen in Niedersachsen ist dieses Program keine Missionar=beit". Die kerk sê dat dit wel die taak van die kerk is om onregverdige sosiale strukture te verander,

maar sê: "Das jedoch speziell für die Missionarbeit gegebene Gelder dem Antirassismus program zugeführt werden, ist unseres Erachtens nicht zulässig" (GKN, 1971/1972, p. 228 van bylaag). Benewens hierdie kritiek was die belangrikste kritiek daarteen gerig dat die geld geskenk word aan organisasies wat geweld gebruik.

Die twee genoemde deputategroepe het 'n rapport, wat later bestempel is as 'n "zeer summiere verantwoording van de gevolgde procedure", met 'n bylaag as agtergrondsinformasie opgestel deur Verkuyl, voor die sinode gelê. Dit is saam met die verskillende besware, soos gebruiklik na 'n kommissie van pre-advies verwys, wat verskeie kritiese vrae t.o.v. die PCR gestel het.

4.3.2.1 Kritiese vrae

Na etlike inleidende en formele opmerkings stel die rapport van die kommissie as vertrekpunt: "Bij de beoordeling van het PCR is allereerste waardering voor en instemming met de beginselen die de Wereldraad van kerken tot zijn besluiten hebben gebracht" (GKN, 1971/1972, p. 229 van bylaag). Hierdie uitspraak is op sigself veelseggend, want hier word onvoorwaardelik instemming betuig met die radikalisme van Uppsala soos dit beliggaam is in die PCR. Dit is egter moontlik dat die kommissie tot hierdie uitspraak mislei was deur die erg eensydige en ooglopende oppervlakkige agtergrondsinformasie van Verkuyl. Verkuyl het nie krities ingegaan op die teologiese

agtergronde van die PCR soos dit sedert Genève in 1966 ontwikkel het nie. Die kommissie het dit ook nie gedoen nie en met sy "informatie" volstaan.¹⁾

In navolging van Verkuyl, stel die rapport dan as beginsel dat die gemeente van Christus bestaan uit die nuwe mens wat vernuwe is na die beeld van God, en dat daar deur hierdie vernuwing geen onderskeid kan bestaan tussen mense nie. In hierdie verband word verwys na Kol. 3:11 en Openb. 7:9a. Die konsekwensie van hierdie vernuwing is dat die mens nie kan leef in harmonie met hierdie Babeloniese wêreld nie, en dat hy nie "het uiterlijk van deze wereld" as normatief kan beskou nie. Alle kollektiewe vervreemding tussen mense en mense, groepe en groepe, volke en volke ens., moet die gemeente van Christus daarom pynlik tref. Dit des te meer wanneer hierdie vervreemding geïnstitusionaliseer word in die vorm van wette en verordeninge waardeur ongelykheid tussen mense en mense, en groepe en groepe in die hand gewerk word.

Daarna word daar tog etlike kritiese opmerkings t.o.v.

-
1. Dit is moeilik om te glo dat Verkuyl "bona fide" so 'n eensydige rapport opgestel het. Sedert die laat-sestigerjare toon sy publikasies 'n besondere affiniteit vir die Teologie van die WRK en blyk dit veral dat hy poog om hierdie ontwikkelinge binne die konteks van sekere Gereformeerde-teologiese terme te regverdig. Sy publikasies toon daarom almal die tendens van kritiekloosheid teen die WRK en as gevolg daarvan 'n subtiële manipulasie van sy leser tot instemming met sy pro-WRK-standpunte.

die PCR gemaak. Die kommissie het eers ingegaan op die WRK se definiering van die begrip: "rassisme", veral na aanleiding van 'n protesnota van Siertsema in hierdie verband. Tereg word dan toegegee dat die begrip: "zeer ondoorzigtig is" en dat die WRK deur sy veralgemenende en ongenuanseerde gebruik daarvan, 'n reeks onderwerpe wat niks met rassisme te doen het nie, daaronder insluit. Sodoende word onder die begrip dan eintlik 'n reeks onderwerpe, wat elkeen op sy eie meriete beoordeel moet word, aan die adres van die kerk gerig. Vanweë hierdie "poly-intrepretabiliteit" dek die naam en inhoud van die PCR mekaar nie.

Hierdie kritiese opmerking van die kommissie is 'n belangrike verdienste. Soos uit die vorige hoofstuk blyk, het die WRK nooit daarin geslaag om die begrip rassisme sonder politieke vooroordeel te analiseer en te definieer nie. Veral nadat hy begin opereer het met die radikalistiese model van maatskappykritiek, het die WRK hierdie omvattende betekenis aan rassisme geheg. Daardeur het die PCR in werklikheid 'n omvattende politieke bevrydingsprogram geword. Sy gebruik van die term rassisme is eintlik die "Achilleshiel" van die PCR. Dit is egter jammer dat die kommissie sy insig nie sover deurgetrek het dat hy hierdie feit blootgelê het nie.

Ook die begrip "stryd" in die uitdrukking "stryd teen rassisme" het aandag verdien. Heel tereg is die vraag gevra: "En watter gedachtenwêreld word met die term 'strijdt' opgeroepen" (GKN, 1971/1972, p. 231 van bylaag). Die eintlike kommer van die kommissie

leë egter nie in die prinsipiële agtergronde van die "stryd" nie, maar in die feit dat 'n stryd teen rasisme, op die model van die PCR, tot 'n vertroebeling van die broederbande met die kerke in Suid-Afrika kan lei. Verder is die moontlikheid ook sterk dat so 'n "stryd" kan lei tot polarisasie en verharding tussen die verskillende partye. Sodoende word die "harmonie-model" ingeruil vir die "konflikmodel".

Die rapport gaan ook in op die kwessie dat verskeie van die bewegings wat ondersteun word, geweld gebruik om hulle doel te bereik en dat 'n groot getal van hierdie bewegings gebonde is aan Russiese en Chinese politieke strewes. Hoewel die PCR enersyds verklaar het dat die fondse net vir "humanitêre" doeleindes beskik word, erken hy andersyds dat daar geen kontrole is oor die besteding van die fondse nie omdat die skenking 'n erkenning is van die strewes van die organisasies. Die rapport wys duidelik op hierdie dubbelsinnigheid en konkludeer: "... het PCR verbindt zich aan gewelddadige verzetbewegingen en wil zich toch niet met geweld solidariseren" (GKN, 1971/1972, p. 232 van bylaag). In hierdie verband is dit tog nodig om daarop te wys dat die PCR geen probleme met hierdie sg. "dubbelslagtigheid" gehad het nie, want volgens hom ondersteun hy geen geweld nie, maar slegs "teëengeweld". Vanweë die feit dat die kommissie nie deurgedring het tot die diepere motivering van die PCR nie, kon hy dus nie hierdie sg. "dubbelslagtigheid" begryp nie.

'n Ander baie insiggewende kritiekpunt van die

kommissie t.o.v. die PCR, is die eensydigheid in sy optrede. Die regsongelykheid word slegs in sekere lande (bv. Angola, Mosambiek, Rhodesië en Suid-Afrika) bestry, terwyl dieselfde misstande in ander gebiede (bv. Tsjeggo-Slowakye, die USSR, die Chinese volksrepubliek, Zambië e.a.) oor die hoof gesien word. 'n Ewe belangrike vraag is of dit werklik so voor-die-hand-liggend en simplisties is dat 'n struktuurverandering noodwendig rassisme ophef. Die vraag word in besonder t.o.v. Suid-Afrika gevra. Sou 'n politieke struktuurverandering in Suid-Afrika werklik tot groter seën vir die hele Suider-Afrika wees as wat die status quo is? Hierdie is 'n uiters belangrike vraag. Die WRK het dit self nooit getoets nie, maar sondermeer aanvaar dat verandering van politieke strukture noodwendig rassisme sal oplos.

Bogenoemde vrae, is myns insiens, tereg gestel. Die eensydigheid in die optrede van die PCR kan nie ontken word nie, want die feite spreek vir hulleself. Die vraag oor die noodwendige opheffing van rassisme deur struktuurverandering bly 'n ope vraag, veral omdat die stelling van die PCR suiwer teorie is wat ontspruit uit 'n bepaalde maatskappybeskouing en nie gebou is op praktiese bewysmateriaal nie.

Na die enkele oppervlakkige en oorsigtelike, kritiese vrae, poog die kommissie om self 'n model vir die transformerende werk van die kerk te ontwerp. In hierdie proses word dan veral Suid-Afrika as proefkonyn gebruik. Hierin kom daar egter 'n duidelike terughoudendheid na vore om summier 'n algehele

politieke verandering in Suid-Afrika voor te staan. Hierdie standpunt in die rapport word gemotiveer met die argument dat daar 'n proses van emansipasie in Suid-Afrika voltrek word met 'n historiese noodsaaklikheid. Die taak van die kerk lê dan eerder daarin om hierdie proses te bevorder en om veral in die onderwys die swart bevolking behulpsaam te wees.

4.3.2.2 Standpunt van die GKN

Die besluit wat die Sinode van Dordrecht hieroor geneem het, was 'n lang en uitgebreide besluit wat ook baie versigtig geformuleer is. Dit was aan die een kant duidelik daarop gerig om die beswaardes tevrede te stel, maar aan die anderkant is die PCR met sy fonds nie heeltemal losgelaat nie. Die praeses het die besluit genoem: "... een eerste stap om zich er officiëel mee bezig te houden" (GKN, 1971/1972, p. 35). Die Sinode het eers verskeie uitsprake gedoen, alvorens hy tot die uitgebreide besluit gekom het.

Die eerste uitspraak het gelui: "Elke discriminatie die de politieke en sociale rechten en vrijheden van groepen in de samenleving beknot of uitsluitend afhankelik stelt van het inzicht van de heersende machten, is in strijd met het Evangelie van Jezus Christus" (GKN, 1971/1972, p. 33). Sulke diskriminasie staan die vrede wat Christus aan die hele menslike samelewing geleer het, in die weg. Diskriminasie op grond van geloof, velkleur, afkoms of taal is in ons tyd ook een van die roepende sondes waardeur die menslike lewe ernstig versteur word.

In hierdie verband erken die Sinode ook die uitgangspunte en beweegredes wat die WRK tot die opstel van die PCR gelei het; maar die twyfel word tog uitgespreek of die middele wat die WRK tot beskikking stel, alles "tot 'n gelukkige einde sal bring". Die PCR bring die kerke wat lede is van die WRK verder voor die moeilike vraag of hulle verantwoordelikheid kan dra vir die politieke doelstellings van die "bevrydingsbewegings" wat gesteun word. Hierteenoor wil die GKN eerder voorkeur gee "aan kerkelike ondersteuning van die bewegingen en instellings die langs een niet-geweldadige weg tot opheffing van politieke en sosiale regsongelykheid en ontrecting willen komen" (GKN, 1971/1972, p. 33).

Op grond van hierdie uitsprake, is dan besluit om die skenking van die deputate aan die PCR te aanvaar en om aan die deputate opdrag te gee om, in oorleg met die PCR, finansiële steun te verleen aan die slagoffers van rassisme. Verder is besluit om aan die deputategroepe vir sending, diakonale sake en ekumene op te dra om hulle op hoogte te stel van die ontwikkelinge in die aktiwiteite van die PCR en die uitsprake van die WRK in hierdie verband. Oor hierdie sake moes dan aan die volgende sinode verslag gedoen word.

Daar is voorts besluit om die besware i.s. die PCR aan die WRK voor te lê, en dat met dankbaarheid kennis geneem moet word van die studie i.v.m. geweldadige en nie-gewelddadige aksies as verset teen verontrecting van verskillende groepe. Ten opsigte van

Suid-Afrika is besluit om die gesprek met die kerke van Gereformeerde tradisie voort te sit en te intensifiseer en om terselfdertyd voortdurende steun te verleen aan die Christelike Instituut in Suid-Afrika. In die lig hiervan, word steun ook toegesê aan ander organisasies wat werk vir 'n regverdiger samelewing in Suid-Afrika binne die raamwerk van die sinodebesluit.

Die dubbelslagtigheid van die rapport van die kommissie van pre-advies, word net so in die uiteindelijke besluit teruggevind. Enersyds word die beginsels en beweegredes van die PCR heelhartig ondersteun, maar andersyds word tog nie volle samewerking daaraan verleen nie. Dit is duidelik dat die GKN beide die PCR en die "beswaardes" tevrede wou stel, en dat hy as gevolg daarvan nie kon kom tot 'n skerp en duidelike prinsipiële uitspraak t.o.v. die PCR nie. Dit is loegies dat so 'n niksseggende besluit in werklikheid geeneen van die partye tevrede kan stel nie, en dat die saak weer na die Sinode moes terugkeer.

4.3.3 Die GKN en die PCR 1973/1975

Vir die Sinode van Haarlem 1973/1975 is 'n baie uitvoerige en lywige rapport deur die deputategroepe vir diakonale sake, sending en ekumene uitgewerk. Dit het gehandel oor die PCR en moontlike ondersteuning daarvan deur die GKN, asook oor die besluite van die Sentrale Komitee van die WRK in 1972 oor desinvestering in Suid-Afrika en die versoek van die WRK aan lidkerke om immigrasie na Suid-Afrika af te raai en teen te staan.

Die rapport bevat 'n groot deel feitemateriaal. Dit begin met 'n oorsig van die WRK se besluite oor die rassevraagstuk en oor die PCR tot 1971. In hierdie gedeelte word sterk aangeleun teen die werk van Verkuyll (1972b). Daarna is die verskillende organisasies wat steun uit die PCR ontvang het, ook oorsigtelik bekend gestel. Verder is ook aandag gegee aan die reaksies wat gevolg het op steun wat die PCR aan verskeie organisasies gegee het, en hieronder is verskeie reaksies uit Europa en Afrika bespreek. 'n Opvallende kenmerk van hierdie feitemateriaal, is die ooplopend eensydige wyse waarop dit aangebied word en die blatante onjuisthede wat dikwels daarin voorkom.¹⁾

1. As bewys van die stelling, kan die volgende onjuisthede en eensydighede genoem word. In die bespreking van die verskillende terrorisiebewegings in Suid-Afrika kom direkte onwaarhede voor. Op p. 24 word beweer dat steun vir Swapo deur die binnelandse swart bevolking sterk groei. Die ware feit is egter dat verkiesings in SWA onder die swart volke, juis die teendeel bewys het. Van hierdie verkiesings word nie melding gemaak nie. Verder word gesê dat Suid-Afrika, SWA geannekseer het terwyl dit 'n algemene feit is dat dit deur die Volkebond onder toesig van SA geplaas is. Verder sê die rapport op p. 25 dat daar eintlik twee Namibieë is, nl. 'n ontwikkelde blanke suide en 'n onderontwikkelde swart noorde. Daar word selfs beweer dat dit geskei word deur 'n "politie zone grens". Die ware feit is dat die grootste ontwikkeling juis in die noorde plaasvind, en dat die stede van die noorde vinniger uitbrei as dié van die suide. 'n Goeie voorbeeld van die eensydigheid is dat geen melding gemaak word oor die Wêreldhofuitspraak van 1966 (ten gunste van Suid-Afrika) nie, maar slegs van die uitspraak van 1971. Die

Breedvoerige aandag is ook gegee aan verskeie etiese kwessies en veral die etiese vrae wat in die besprekings op Dordrecht ontstaan het. Vraagstukke wat veral aandag ontvang het was: die probleem rondom die WRK se gebruik van die begrip rassisme; die

uitsprake het in werklikheid oor verskillende sake gehandel. As aanduiding van die sg. loon=gaping tussen Blank en nie-Blank, word gegewens van 1956 gebruik en resente gegewens verswyg. Die eensydigheid is grotendeels te wyte aan die feit dat die deputate klakkeloos 'n "conscientization" projek van die WRK getitel: "Profile of Namibië", en die werk van Verkuyl nagevolg het.

Met betrekking tot Suid-Afrika word ook ongenueanseerd slegs een "sy" van die feite gestel (p. 27). Die stelling word gemaak dat 68% van die bevolking net 13% van die grond besit, maar daar word geen woord gerep oor die lewensvatbaarheid van die grond nie. Ook word die ondersoek van die Schiebush-kommissie wat by die opstel van die rapport nog aan die gang was, sterk gekritiseer voordat die bevindinge gepubliseer was. Oor Suid-Afrika gee die rapport feitlik deurgaans 'n eensydig-negatiewe beeld wat ongetwyfeld bestempel kan word as misleidend en prejudiserend. In verband met die houding van die Suid-Afrikaanse kerke ten opsigte van die 1968 GES-besluite word die volgende direkte onwaarhede aangetref: Op p. 49 word bv. gesê dat die GKSA op Sydney 1972 gepoog het om skriftuurlike gronde vir die status quo in Suid-Afrika te verdedig terwyl op p. 50 ook staan dat die kerk amptelik gemeenskaplike eredienste afwys. Min of geen aandag word verleen aan die nuanses in die uitsprake van die verskillende Suid-Afrikaanse kerke nie. Die doelgerigte aanslag op die GKSA lei slegs tot die gevolgtrekking dat die deputate poog om die beeld van die kerk ook by die behoudende element in die GKN af te breek, omdat dit in groot mate juis die soepeler

prinsipiële vrae t.o.v. die politieke uitsprake en handeling van die kerk; die vraagstuk van die politieke keuse van die PCR in die hele kwessie, en die vraagstuk van "Kerk en geweld". Daarna is dan ook in besonder ingegaan op die besluite van die WRK oor beleggings in Suid-Afrika en emigrasie na Suid-Afrika. Om die uiteindelijke besluit van die Sinode te begryp, is dit nodig om dieper in te gaan op die deputate se beredenering van hierdie vrae.

4.3.3.1 "Rassisme" of "diskriminasie"?

Op die Sinode van Dordrecht was daar ernstige kritiek oor die WRK se gebruik van die begrip rassisme. Vir die WRK is dit 'n omvattende begrip wat veel meer insluit as 'n verhoudingskrisis tussen Blank en nie-Blank. In hierdie saak gee die deputate die rapport van 1971-1972 gelyk, maar voeg dan sonder grondige studie daaraan toe dat die WRK onder rassisme slegs "diskriminasie" bedoel. Op hierdie diskriminasie

standpunte van die GKSA was wat hulle weerhou het van steun aan die PCR. Die rapport wemel ook van onkontroleerbare stellings wat ook me-rendeels van die WRK en CI in Suid-Afrika oorneem is. Op p. 67 word bv. gesê dat onder die huidige bewind in Suid-Afrika mense gemartel en vermoor word. Op dieselfde bladsy staan ook die onkontroleerbare "straatgesprek" standpunt: "iemand uit Z.A. skreeft dat kommunisme daar een eenvoudig woord is voor 'opposisie'". Dit blyk dat die deputate reeds voor die opstel van die rapport 'n konklusie bereik het, en die een-sydige en onware feitemateriaal aan die voorin-genome konklusie diensbaar maak!

spits die deputate hulle dan ook verder toe (GKN, 1973/1975b, p. 52).

Die interpretasie van die deputate is egter nie korrek nie. Vir die WRK is rassisme nie net diskriminasie van die witman teen die swartman nie, maar is dit die letterlike verknegting van 'n bepaalde groep deur 'n struktuur wat deur 'n ander groep beheer word. Lande sonder enige direkte wetgewing i.v.m. skeiding tussen wit en swart, kan dus ook rassisties wees. Oral waar 'n bepaalde homogene groep hom nie volkome kan uitleef nie en waar hy op een of ander manier struktureel beperk word, is daar sprake van rassisme. Die PCR is op sigself dan ook nie soseer gerig op uitwissing van diskriminasie nie, maar op politieke struktuurverandering.

Die politisering van die kleurvraagstuk deur die WRK speel daarom 'n groot rol in die PCR. Trouens, dit bepaal wesentlik sy bestaansreg en metodiek. Aanvaarding van die WRK se definisie van rassisme is dus ook 'n wesentlike voorvereiste vir ondersteuning aan die PCR. Hierdie belangrike feit word deur die deputate se (heel nuwe) interpretasie van die begrip, te maklik omseil. Dit is jammer dat die buitengewoon "lywige" rapport, juis oor hierdie kardinale saak, so "maer" en ondervoed is, omdat dit die uiteindelijke besluitvorming wesentlik moes beïnvloed.

4.3.3.2 "Kerk en politiek"

'n Belangrike vraag was of die politieke beslissings van die WRK werklik binne die terrein van die kerk val. Mag die kerk wel politieke "spreek" en "handel"? Oor hierdie saak sê die rapport dat die gekompliseerde struktuur van die moderne samelewingsverbande die praktiese toepassing van die ou dogmatiese onderskeiding van kerk as "organisme" en as "instituut" onhoudbaar gemaak het (GKN, 1973/1975b, p. 55). Hierdie "onhoudbaarheid" word egter nie verder gemotiveer of beredeneer nie, behalwe met die stelling dat die onderskeiding organisme/instituut in die "buiteland" nie meer relevant geag word nie.

Binne die verskeidenheid van samelewingsverbande, het die kerk volgens die rapport wel 'n eie aard en roeping. "Het behoort naar onze mening tot de roeping der kerk, zich voortdurend bewust te zijn van wat in haar eigen boezem niet is naar de eis van het Woord dat zij verkondigt, maar bovendien zich een oordeel te vormen over wat buiten de kerk, de mensen beweegt, noch afgezien van de omstandigheid dat de mensen voor een deel lid van de kerk zijn. Zij kan niet ontkomen aan de plicht, zich te verdiepen in wat in de wereld omgaat, want zij staat, ondanks zichzelf, middel in de wereld" (GKN, 1973/1975b, p. 55). Met verwysing na groot onderdrukking en haat tussen volke, rasse en stamme, sê die rapport verder: "Het is, dunkt ons niet moeilijk te erkennen, dat de kerk bevoogen moet zijn met het lot der wereld en dat zij moet spreken om degenen te vermanen die zulke

ongerechtigeden veroorzaken".

Daarom is die toesiening dat geregtigheid geskied, die solidariteit met die verdrukke, die toesig oor arbeid, die wyse waarop die ekonomiese lewe gelei en strukture gebou word, almal sake wat die kerk aangaan en waaraan die kerk aandag moet gee. En hierdie aangelegenheden moet met die woord en die daad geskied. "De woorde die die kerk moet spreken in wereldlike aangelegenheden, moeten verlossende woorde zijn, zonder overmoed gesproken, zij moeten ook zo nodig, met daadwerklike hulp gepaard gaan (GKN, 1973/1975b, p. 56). Volgens die rapport gaan dit by die PCR dan juis om hierdie daadwerklike hulp.

'n Ander belangrike kwessie in hierdie verband, was die vraag of ondersteuning van die PCR noodwendig ook identifisering en solidariteit met die politieke doelstellings van die verskillende "vryheidsbewegings" inhou (GKN, 1973/1975b, p. 59). Hierop gee die rapport twee antwoorde. Eerstens stel hy dat die solidariteit van die PCR met politieke bewegings nie 'n volledige identifikasie met die politiek van die bevrydingsbewegings beteken, of 'n goedkeuring van alles wat hulle doen is nie. Op hierdie punt ontdek die rapport selfs 'n sekere aarseling by die PCR. Tweedens stel die rapport dat 'n politieke keuse deur die kerk in ons tyd noodsaaklik is. Die kerk mag hom egter nie volledig identifiseer met 'n politieke beweging of 'n struktuur nie. Die taak van die kerk t.o.v. die owerheid van hierdie wêreld bly 'n profeties-kritiese taak (GKN, 1973/1975b, p. 76).

Oor die redenasie van die rapport, kan twee kritiese opmerkings gemaak word. Eerstens moet daarop gewys word dat die PCR hom wel identifiseer met die doelsettings van die bevrydingsbewegings in die sin dat dit strewe na die vryheid van onderdrukte groepe (WRK, 1971, p. 174). Dit is juis ook die PCR se motivering waarom hy geen kontrole uitoefen oor die besteding van die geld nie. Aan die anderkant kan die politieke doelsettings van die bewegings weer nie losgemaak word van die onderliggende stryd om bevryding nie. Dit is dus nie moontlik om solidêr met die vryheidstryd te wees en dan los te staan van die politieke struktuur wat deur die vryheidstryd gedra en selfs gemotiveer word nie. Dit is juis ook die politieke strewes van die vryheidsbewegings wat hulle laat kwalifiseer vir steun uit die fonds. Die beoordeling van die PCR deur die deputate, is dus hierin nie korrek nie. Die "beginselstandpunt" wat daarna gestel word, beantwoord in werklikheid nie die vraag nie omdat dit nie die profeties-kritiese taak van die kerk indringender analiseer en op die probleem toepas nie. Die stelling dat die kerk 'n politieke keuse móét maak maar hom nie moet identifiseer nie, is in wese 'n "contradictio in terminus" en dit laat die antwoord in die lug hang.

'n Verdere vraagstuk wat in hierdie verband opgeduik het, was die vraag of die kerk in sy "politieke keuse" hom wel mag beywer om politieke magsherstel teweeg te bring. (GKN, 1973/1975b, p. 57). Hierdie "magsherstel" is een van die belangrike toespitsinge van die PCR. Die standpunt van die rapport hieroor

is dan dat die kerk nie by magte is om magsherstel tot stand te bring nie, omdat hy nie die middele daarvoor het nie. Die skenkinge vir humanitêre doeleindes sonder kontrole oor die besteding, moet egter gesien word as 'n simboliese gebaar van solidariteit: "een symbolisch gebaar, het diende als voorbeeld en inspiratie" (GKN, 1973/1975b, p. 72). In hierdie kader staan die kerk dan 'n deel van sy rykdom af as 'n bloedoortapping "ten dienste van de bloedarmen" (GKN, 1973/1975b, p. 72).

In teenstelling met die PCR verkies die deputate om die solidariteit met die verdruktes nie as kerklike magsoordrag te beskou nie, maar alleen as 'n diens van die kerk aan die proses van magsoordrag binne die verhoudinge in hierdie wêreld. In wese verskil die "naamsverandering" en klemverskuiwing egter nie met die redenasie van die PCR nie. Voorts weerspreek hierdie argument, waarin solidariteit erken word, juis die vroeëre argument in verband met die politieke keuse van die kerk waarin die solidariteit weer ontken word!

4.3.3.3 Kerk en geweld

Oor die vraagstuk of die kerk geweld mag steun, word redelik uitvoerig geredeneer. As vertrekpunt stel die rapport: "Wij zijn het met de Wereldraad eens dat de kerk het probleem van de steun aan de anti-racistiese bewegingen, die zich tot geweld gedwongen voelden, niet langer kan ontlopen en dat er geen goedkope antwoorden meer gegeven kunnen worden" (GKN,

1973/1975b, p. 72). Die gegewens wat gebruik word in die beredenering van hierdie vraagstuk kan dan veral in drie kategorieë ingedeel word, nl. sosiologiese, historiese en teologiese gegewens.

4.3.3.3.1 Sosiologiese gegewens

In hierdie verband siteer die rapport 'n uitspraak van leiers van bevrydingsbewegings in Suid-Afrika wat lui dat hulle tot geweld gedwing word, omdat geen ander weg vir bevryding vir hulle oorbly nie (GKN, 1973/1975b, p. 73). Voorts behandel die rapport dan die vraag of die alternatiewe "geweld" of geweldloosheid werklik in hierdie opset legitiem is. In navolging van die redenasies van die bevrydingsteoloë, Moltman en Verkuyl, sê die rapport dat dit eintlik gaan om die alternatiewe geweld en téengeweld. Die keuse van die kerk word dan 'n keuse tussen twee vorme van geweld. "Wij kunnen menen tot sussing van eigen geweten dat wij klaar zijn met een veroordeling van geweld, maar geven we dan niet intussen indirecte steun aan het noch grotere geweld van raciale verdrukking?" (GKN, 1973/1975b, p. 76).

Die rapport omskryf dit nader as geweld wat "verdruk" en geweld wat "bevry". Wanneer geweld dan gedefinieer word in die etiese vraagstuk van "kerk en geweld" dan moet "strukturele" of "geïnstitusionele" geweld daarby ingesluit word. Dan moet daar 'n belangrike onderskeid gemaak word tussen dwingende mag (Latyn vis) en die misbruik van mag d.w.s. "macht die geweld pleegt" (Latyn violentia). Die vraag is dan

nie, simplisties gestel, of die kerk geweld mag steun nie, maar of hy "têengeweld" wat noodgedwonge deur die strukturele geweld opgeroep word, mag ondersteun.

Dit is duidelik dat die rapport hier werk met begrippe wat reeds op Uppsala baie gebruik is en wat sterk in die opbou van die PCR figureer.

4.3.3.3.2 Historiese gegewens

In hierdie verband sê die rapport dat ondersteuning van rewolusionêre geweld as "ultima ratio" deur die kerk in die wêreldgeskiedenis niks nuuts is nie (GKN, 1973/1975b, p. 72). Die Christelike kerk het in die verlede op sommige plekke en vir lang tye, bewuste of onbewuste steun verleen aan geweld. Die vroeg-Christelike kerk het nooit geweld gebruik of toegelaat teen die keiserverering nie. Ook die Leer van die twee ryke van Augustinus, en die Leer van die twee regimente van Luther, het mense mislei tot slegs profetiese kritiek teen die bestaande orde (GKN, 1973/1975b, p. 91). Daarenteen het die Rooms-Katolisisme en die Calvinistiese tradisie die reg van verzet teen tirannie ten volle erken, veral wanneer dit gaan om solidariteit met die verdruktes en stryd om vrede en geregtigheid. As motivering hiervoor word die Roomse "Populorum Progressio" van Thomas van Aquino en die Calvinistiese "Skotse Geloofsbelydenis" genoem.

Die kerke van die Reformasie het dan ook die reg tot opstand erken en nie teruggedeins om tot geweld oor

te gaan nie, veral wanneer die onreg van strukturele geweld nie langs vreedsame weg tot niet gemaak kon word nie. Die rapport verwys dan ook na die Nederlandse geskiedenis en stel dan dat daarin ook baie presedente geskep is waar die kerk geweld gesteun het. Hier word gewys op die Tagtigjarige Oorlog en veral op die versetstryd teen die Nazisme en die vraag word dan gestel: "Mogen wij de verzetsmensen uit de laatste wereldoorlog bejubelen en de afrikaanse verzetstrijders nu veroordelen?" (GKN, 1973/1975b, p. 74).

Die rapport stel dan verder dat dit andersyds ook 'n onontkenbare feit is dat die kerk hom onkrities geïdentifiseer het met die status quo: "onder het mom van verzet of het beroep op de erkenning van het gezag van de gevestigde overheid" (GKN, 1973/1975b, p. 91). Is daar dan 'n verskil tussen die ondersteuning van strukturele geweld en tééngeweld?

Op grond van al hierdie argumente, konkludeer die rapport dan dat die kerk in die geskiedenis implisiet en eksplisiet die gebruik van geweld as "ultima ratio" wel erken het as in lyn met die evangelie. Die rol van die kerk was weliswaar nie altyd direk polities nie, maar meer adviserend en stimulerend. In sommige gevalle is daar wel tot verreikende gevolge gekom.

Teen hierdie "historiese analise" kan wel ernstige kritiek ingebring word, veral teen die uiters oppervlakkige "oorsig" wat van die geskiedenis gegee word. Om met so 'n oorsigtelike en sterk eensydige analise

van die kerkgeskiedenis te kom tot die verreikende stelling dat die kerk wel geweld toegelaat het, is nie wetenskaplik te verantwoord nie en is daarom ook onoortuigend. Dit blyk dat die geskiedenis hier, eensydig en sonder genoeg begronding, ingespan word ter wille van 'n etiese regverdiging van geweld deur die kerk. Soos die reeds genoemde eensydige gebruik van die feitemateriaal, dra hierdie gedeelte ook by tot die gevolgtrekking dat die rapport grotendeels 'n vooraf ingenome standpunt moet verdedig.

4.3.3.3.3 Teologiese gegewens

Die rapport wy 'n groot gedeelte aan 'n soort teologiese grondwerk ten aansien van die gebruik van geweld. As vertrekpunt word gesê dat geweld die deur-God-gewilde gemeenskap (verbond, broederskap) tussen mense wat uit een bloed geskape is na sy beeld, en dus voor Hom gelyk is, verbreek (GKN, 1973/1975b, p. 84).

Omdat die uitwerking van geweld dan basies die gemeenskap tussen God en mens versteur, is die middel teen geweld, die versoening¹⁾ tussen God en mens en tussen mens en mens. Hieraan moet dan ook die begrip geregtigheid gekoppel word. Die Bybel definieer die geregtigheid van God as 'n omskrywing van God se

-
1. Die rapport oefen in hierdie verband tereg kritiek uit teen die "al-versoeningsleer" van die WRK (p. 86) en sê dat versoening nie inhou "behoud voor allen omdat dit behoud gegee is met het geloof in Jezus Christus".

handeling met die mens en met sy verbondsvolk. "Deze gerechtigheid is gerigt op het herstel van de gebroken verhoudingen van liefde en gerechtigheid onder mensen en dient daarom door hen die God tot zijn instrument geroepen heeft op aarde gerealiseerd te worden" (GKN, 1973/1975b, p. 86).

God het dan die kerk ingeskakel in hierdie diens van versoening tussen God en mens, en tussen mens en mens. Maar die kerk kan versoening nie beoefen of bedien as hy nie ook aktief deelneem aan die stryd om geregtigheid nie. En omdat God se liefde en geregtigheid hom uitstrek tot die hele mensheid, moet die diens van die kerk hom ook uitstrek tot die hele mensheid. Die dienende taak van die kerk moet dan o.a. wees sy bestryding van persoonlike geweld en onreg, van strukturele geweld en onderdrukking en moet gerig wees op die diens van bevryding. "De kerk moet wel trachten te verzoenen, maar van echte versoening bij raciale konflikte is geen sprake zonder bevrijding van onrecht, terwijl er geen ware bevrijding kan zijn zonder versoening" (GKN, 1973/1975b, p. 95).

Die evangeliese kriterium vir die werk van die kerk is dan by uitstek Jesus Christus in sy werk en woord. In die uiteensetting van hierdie kriterium word dan gesê: "Jesus Christus bood geen sociaal-economisch of politiek hervormingsprogram, verzet of bevrijdingsprogram. Hij herstelde het verbond met God en de naaste door zijn dood ter versoening en zijn opstanding tot vernieuwing" (GKN, 1973/1975b, p. 89). Hy het die bekering van die hart en die innerlike

vernuwing van die mens beklemtoon, maar tog het Hy die sosiale strukture nie vermy nie. Op dié gebied het Hy veral die verdrukters vermaan en kant gekies vir die armes en verdruktes. Met hulle het Hy solidariteit betoon. Op hierdie model moet die kerk dan ook solidariteit met die verdruktes betoon. Wanneer die kerk dus voor die keuse van "strukturele geweld" of "tééngeweld" gestel word, moet hy kant kies vir die verdruktes: "Wanneer de kerk, vuile handen moet maken in de strijd voor gerechtigheid staat ze dichterbij het evangelie wanneer ze de zijde kiest van armen en verdrukten" (GKN, 1973/1975b, p. 92 en 93).

Voorts het Jesus in sy optrede wel die gesag en regte van die owerheid erken "maar plaatste teenover de macht die gedient wil worden, zijn dienste aan de mensen als zoon des mensen" (GKN, 1973/1975b, p. 90). Daarom veroordeel Hy alle selfhandhawing ten koste van die diens aan die hele samelewing. Dit gaan vir Hom dan om die ordening van die gemeenskap en hieraan is die owerheid ondergeskik. Paulus sien ook die taak van die owerheid in hierdie lig. Die taak van die owerheid is die teengaan van alle eskalasie van geweld (I Tim, 2:1-2). Ook die apostel Petrus roep die mens op tot erkenning en gehoorsaamheid aan die owerheid ter wille van die algemene welsyn (I Petr. 2:13). Andersyds stel die Bybel ook duidelik dat die gelowige aan God meer gehoorsaam moet wees as aan mense. In die lig hiervan het 'n owerheid wat tekens van 'n anti-Christelike mag toon, geen aanspraak of reg op gehoorsaamheid van sy onderdane nie.

Op grond van bogenoemde redenasie word die stelling gemaak: "Het is denkbaar, het geweld, evenals 'de onrechtvaardige Mammon' in bepaalde gevallen niet met het Schrift in strijd te achten" (GKN, 1973/1975b, p. 90). Christelike steun moet egter eers voortdurend pleit vir geweldloosheid en die verkenning van weë tot bemiddeling via konsultasies tussen versetleiers en figure uit lande waarin die rassisme met staatstrukture verweef is.

In die lig van al die kriteria moet die kerk dan altyd poog om versoening te bewerkstellig d.m.v. dialoog op vreedsame en nie-gewelddadige wyse. As die heersende party egter weier om in die gediskrimineerdes 'n teenparty te sien in die konflik, en as hy weier om gehoor te gee aan die oproep tot bekering en waarskuwing van die kerk, dan sal die kerk in verset moet kom en 'n einde aan dialoog moet maak. Geweld as téëngeweld mag dan die enigste oplossing wees.

Die teologiese grondwerk wat die rapport bied in sy evaluering van sg. téëngeweld, reik veel dieper as die wat deur die WRK gedoen is. Tog lê hierin ook nog verskeie leemtes. Die belangrikste is die onderaksentuering van die bekering as innerlike mentaliteitsverandering van die individu. Die toespitsing op die vernuwing van die "innerlike" mens word tereg gesien as 'n kerntema van die Skrif, maar die klem wat die rapport daarenteen op die "bekering" van 'n struktuur lê, word nie genoegsaam deur Skrifbewys gestaaft nie. Hierin word myns insiens te veel en onkrities aangeleun teen die Bevrydingsteologie van

Moltmann en veral Verkuy1. 'n Ander belangrike leemte, is dat die ewe belangrike Ou-Testamentiese gegewens nêrens opgehaal word nie en dat "geweld" dus nooit in die perspektief van die sesde gebod beredeneer word nie.

4.3.3.4 Konklusie in verband met steun aan die PCR

Volgens die rapport het daar met die ontwikkeling van die PCR ook meer helderheid gekom oor etlike van die vraagstukke wat by die Sinode van Dordrecht in 1971 gestel is. Die PCR word aangehaal waar hy verklaar dat geen beslissing van die WRK nog so 'n opvoedkundige uitwerking op die kerke gehad het nie: "zowel voor de verdrukten als voor de verdrukkers" (GKN, 1973/1975b, p. 45). Daar het oor die wêreld 'n realistiese debat hieroor ontwikkel en op grond hiervan maak die rapport die afleiding: "Zo groeide er een nieuwe bewustwording van het morele probleem en de noodzaak van dringende analyse en aktie m.b.t. de eigen structuren, politiek en programmas van de kerken in haar eigen samenlevingen" (GKN, 1972/1975b, p. 46).

Verskeie redes word dan aangevoer waarom dit noodsaaklik is dat die fonds voortgesit word. Die belangrikste rede is dat die WRK daardeur nou betrokke is by 'n verdeling van mag, want die fonds het daartoe gelei dat die WRK: "verder is gekomen dan liefdadigheid, schenkingen en het traditionele programma" (GKN, 1973/1975b, p. 47). 'n Ander rede is dat die

skenking soortgelyke skenkings aangespoor het en dat dit kerke gedwing het om oor die saak van rassisme te besin. Verder het dit 'n positiewe verandering teweeggebring in die houding van verdruktes in die kerke.

In die lig van al die genoemde redenasies, is die uiteindelijke voorstel dan ook nie onverwags nie. Die voorstel lui dat die Sinode ten aansien van die PCR, op grond van die inligting waaroor hy beskik dié uitspraak moet maak: "dat er voor haar geen doorslaggevende bezwaren meer zijn, om zich te stellen achter het Programme to Combat Racism wat betreft het Speciale Fonds" (GKN, 1973/1975b, p. 162). Die onderskeie deputate vir sending en diakonale sake moet dan ook, in die lig hiervan, versoek word om na aanleiding van die besluite van 1972 en in oorleg met die PCR, finansiële steun te verleen aan die slagoffers van diskriminasie.

Die rapport het op die sinode te Haarlem breedvoerige bespreking uitgelok. Verteenwoordigers van die PCR, die verskillende NG Kerke in Suid-Afrika en die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, was ook teenwoordig en het aan die bespreking deelgeneem (GKN, 1973/1975b, p. 170-177 en p. 181-187). 'n Belangrike oorweging van die Sinode in sy proses van besluitvorming, was die standpunt dat die rapport baie inligting bevat wat op die vorige Sinode van Dordrecht nog nie aanwesig was nie. Veral die vraagstuk oor die gebruik van geweld was 'n belangrike en omstrede besprekingspunt. Hieroor was die Sinode tereg van mening dat

dit voortgaande Skrifstudie en prinsipiële besinning vereis.

Hoofsaaklik op grond van die rapport, het die Sinode besluit om homself agter die PCR te skaar, ook wat die spesiale fonds betref, en om die verskillende deputate te versoek om diakonieë, instansies en individuele kerklede te versoek en op te wek om bydraes tot die spesiale fonds van die PCR te maak.

4.3.3.5 Beleggings in Suid-Afrika

Die rapport¹⁾ het ook die besluit van die Sentrale

-
1. Hoewel dié deel van die rapport meer genuanseerd en objektief was as die vorige deel, bly die eensydigheid daarvan tog nie uit nie. Op p. 115-117 word weer 'n onkontroleerbare redenasie aangetref waar lede van elke rassegroep in Suid-Afrika, sonder vermelding van naam of met verwysing na sy gesaghebbendheid, aan die woord gestel word. Al wat vermeld word, is dat hulle Christene is wat in hulle kringe "gezaghebbende figuren" (p. 116) is. Feitlik sonder uitsondering praat hierdie geheimsinnige figure dan die taal van die rapport. Op p. 125 word die stelling gemaak dat diegene wat die onttrekking van beleggings voorstaan, nie hulle standpunt openlik in Suid-Afrika kan stel nie, uit vrees vir arrestasie. Geen bewyse van sodanige arrestasies word ingedien nie, maar in die rapport word wel ruimskoots aangehaal uit bronne in Suid-Afrika, selfs regeringsgesinde koerante, wat die beleid van apartheid kritiseer. (Vgl. p. 132, 135 en 139). Die argument word dus slegs gebruik om die onkontroleerbare uitsprake van die "geheimsinnige figure" te regverdig. Die beskrywing van die "filosofie" van apartheid (p. 120 e.v.) is baie eensydig en in vele opsigte selfs sinies. Geen poging word aange-

Komitee van die WRK van 1972 i.v.m. die onttrekking van beleggings in Suid-Afrika, krities in oënskou neem. Die motief van die WRK was dat ondersteuning van beleggings in Suid-Afrika, 'n ondersteuning is van die repressiewe, rassistiese Suid-Afrikaanse samelewingstruktuur. Meewerking aan die onttrekking van sodanige beleggings is 'n duidelike "weiering" om mee te werk aan 'n sodanige struktuur. Die rapport betuig waardering vir die motiewe wat die WRK tot die besluit gebring het. Instemming word ook betuig met die standpunt van die WRK dat die toename in belegging in Suid-Afrika nie gelei het tot 'n verbetering van die maatskaplike toestand van die swarte nie. Ten spyte van hierdie onkritiese ondersteuning van die WRK se siening, gee die rapport egter self 'n oorsig van momentele veranderinge wat wel in Suid-Afrika plaasgevind het (GKN, 1973/1975b, p. 116).

Vir die kommissie is daar wel sekere knelpunte wat eintlik net prakties van aard is, nl. dat die besluit kan lei tot verharding van die Blanke; dat dit die swarte ekonomies nadelig sal tref en dat dit tot groot spanning tussen die radikale en gematigde swartes in Suid-Afrika sal lei. Op grond hiervan kies die rapport dan vir die "hervormingsmodel" wat

wend om 'n objektiewe werk hieroor te raadpleeg nie. As gevolg hiervan word die sg. "angstneurose" en emosionaliteit van die Blanke buite verhouding opgeblaas, en die "filosofie" afge-
maak as: "agrarisch-cultureel denken in een overheersend technologische, industriële wereld" (p. 121).

dan inhou dat die kerk hom sal beywer vir die hervorming in die houding van die groot maatskappye teenoor die swart werker.

Hierin het die Sinode ook die riglyne van die rapport gevolg en besluit om in die kontemporêre situasie geen steun te gee aan die besluit van die WRK in hierdie verband nie. Daar is besluit om eerder by die Nederlandse bedrywe aan te dring om alles in sy vermoë te doen tot daadwerklike hervormingsprogramme. Voorts word die WRK versoek om ook die siening van swartes en gekleurdes in Suid-Afrika te ondersoek in 'n poging om vas te stel hoe die onttrekking van beleggings hulle sal tref (GKN, 1973/1975b, p. 184-185).

4.3.3.6 Emigrasie na Suid-Afrika

Die rapport het ook groot instemming betuig met die argumente wat die WRK gelei het tot 'n besluit om alle emigrasie na Suid-Afrika te ontmoedig. Die belangrikste argument was ook dat dit die repressiewe rassistiese struktuur in Suid-Afrika versterk, en dat dit dan in besonder die ontwikkeling van die swarte strem en teenwerk. Die deputate is daarom ook van mening dat dit binne die "pastorale roeping van die kerk lê om emigrasie na Suid-Afrika af te raai, en om voornemende emigrante te wys op die konsekwensies wat so 'n stap vir hom en vir die swartman inhou.

Die argument dat emigrasie die struktuur in Suid-Afrika versterk, dra wel gewig omdat daar in die immigrasievereistes vir immigrasie na Suid-Afrika, 'n

duidelike bepaling is dat immigrante Blankes moet wees. Dit is gerig op 'n versterking van die Blanke element in Suid-Afrika. Die ander rede waarom immigrante na Suid-Afrika gelok word, is uitsluitlik 'n ekonomiese rede omdat die land, vanweë sy snelle industriële en tegniese ontwikkeling, wel 'n behoefte aan tegniese geskoolde arbeid het. Deur dus tegniese geskoolde arbeid in Suid-Afrika te verrig, dra die immigrant by tot die ekonomiese ontwikkeling en gevolglik ook tot die ontwikkeling van die swartman. Hierdie argument word egter geensins in die rapport behandel nie en dit lei ook in hierdie verband tot eensydigheid.

Aan hierdie voorstelle van die kommissie het die Sinode gevolg gegee en besluit om emigrasie na Suid-Afrika af te raai, en om in hierdie verband kontak te maak met al die organisasies i.s. immigrasie (GKN, 1973/1975b, p. 185).

4.3.4 Die GKN en die PCR 1976

Die besluit van die Sinode van Haarlem i.s. die ondersteuning van die spesiale fonds van die PCR, het wye pro- en kontra-reaksie tot gevolg gehad. Stemme teen hierdie besluit het veral uit Suid-Afrika en uit die gelede van die kerke self opgeklink.¹⁾ As

-
1. Hierdie besluit was naas die sg. leerdwalinge, een van die redes waarom die GKSA die band van "engere korrespondensie" met die GKN verbreek het. (Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 1976, p. 243-313). Die NG Kerk in Suid-Afrika het nog

gevolg hiervan het die saak weer op die agenda van die Sinode van Maastricht Nov. 1975 en Mei 1976 gekom. Vir albei die sittings is verskillende rapporte deur die deputate opgestel. Soos gebruikelik is dit weer verwys na 'n kommissie van pre-advies. Hierdie kommissie het egter op sy beurt weer 'n meerderheidsrapport ten gunste van, en 'n minderheidsrapport teen die besluit van Haarlem ter tafel gelê.

Die rapporte van die deputate en die kommissie het voortgebou op die uitgebreide rapport van die Sinode van Haarlem.¹⁾ Daar het egter nie veel nuwe argumente

skerper hierteen gereageer en op 'n sinodevergadering in 1974 in Kaapstad, het die kerk amptelik verklaar dat die bande tussen die kerke as verbreek beskou sal word as die GKN nie op sy eerste sitting terugkom op die besluit van Haarlem en dit herroep nie. Uit die midde van die GKN het verskeie beswaarskrifte van mindere vergaderings en individue gedien. Veral drie redes word hierin genoem as grond vir die beswaar nl.

(i) Dit bring verdeeldheid in die GKN self. (ii) Die kerk ondersteun geweld en dit is teen die evangelie van Christus. (iii) Die PCR se hulp aan nie Christelike instansies is nie die kerklike weg om te volg nie.

1. Die eensydigheid van die Haarlemrapport het ook in dié rapporte weer deurgeskemer. Die NGKSA het 'n memorandum opgestel waarin gereageer is op sekere wanvoorstellings in die Haarlemrapport. Op slegs een onnoukeurigheid het die deputate toegegee en verder gesê: "tot op heden (is) nergens aangetoon dat rapport 'GKN', onwaarhede en verkeerde voorstelling bevat nie" (vgl. Gereformeerde Kerke in Nederland; Rapporte: Deputate ad hoc voor de evaluatie van het PCR. Argiefstukke I 7 en I 25 met meegaande kommissierapport,

na vore gekom wat die beginseluitsprake van Haarlem weerlê het nie. Daarom sê die kommissierapport self: "In geen van de ontvangen brieven (d.w.s. die beswaarskrifte uit die kerk) worden redenen genoemd die aanleiding geven tot een opnieuw in behandeling nemen en eventueel tot herziening van de besluiten van de synode Haarlem t.o.v. PCR en PCR speciale fonds" (GKN,

meerderheidsrapport en minderheidsrapport. Leusden, Algemeen dienst bureau van die GKN, 1976. I 7, p. 2). Die NGKSA word self aangespreek oor die gebruik van bronne waarvan die bron van herkoms, sy betroubaarheid en onpartydigheid nie aangetoon word nie. Die rapport sê dan: "Wij zijn van mening dat de discussie hierover niet op deze wijze gevoerd moet worden". Hierdie mening kan egter in veel groter mate t.o.v. al die GKN se rapporte oor die saak uitgespreek word. Op p. 7 van die reaksie op die antwoord aan die NGKSA, maak die rapport homself skuldig aan onkontroleerbare stellings deur te verwys na geheimsinnige "zwarte kerkelijke leiers" wat dan ten gunste sou wees van die GKN se steun aan die PCR! Op p. 6 word die NGKSA ook gemaan om nie gegewens teen die PCR te bring op grond van koerantuitknipsels of inligting van die kant van die SA regering nie, omdat dit altyd, volgens die rapport, afgestem is op die verdediging van die status quo in Suid-Afrika. Die Haarlemrapport daarenteen, wemel letterlik self van koerantuitsprake, onkontroleerbare uitsprake en onkritiese aanvaarding van linkse propaganda teen Suid-Afrika (vgl. veral in hierdie verband die onkritiese aanvaarding van standpunte deur "alle Angolezen" op p. 8 van rapport I 25). Dit alles toon aan dat daar by die deputate 'n hardnekkige weiering is om objektief die ware toedrag van sake in SA te bespreek. Eerder word 'n karikatuurbeeld van SA en die blanke kerke voorgestel en dan word die karikatuur met mag en mening beveg (vgl. bv. rapport I 25, p. 11).

1976, Meerderheidsrapport, p. 10). Selfs die minderheidsrapport se besware het nie gegaan teen die PCR of sy onderliggende teologie nie en ook nie om steun aan die PCR deur die GKN nie, maar eintlik net om die punte waar die PCR Suid-Afrika raak. Dit spreek veral duidelik uit die uitspraak: "Er zijn verschillende landen waar de vrijheid van de mens zo in de knel is geraakt, dan een zodanige besluit allerzins gerechtvaardigd zou zijn. Zuid-Afrika bevindt zich in een zodanige situatie niet, omdat de mogelijkheden van een dialoog gegeven zijn" (GKN, 1976, Minderheidsrapport, p. 6).

Die beskuldiging van die minderheidsrapport teen die meerderheidsrapport, is dat die verdediging van die Haarlembesluite meer gegrond is op "psigologiese" redes as op "teologiese" redes (GKN, 1976, Minderheidsrapport, p. 2). Onder psigologiese redes word dan bedoel: pragmatiese of taktiese redes, bv. die argument dat opskorting van die ondersteuning sal lei tot wantroue by die swartman in SA teen die GKN. Onder teologiese redes word dan verstaan 'n nuwe teologiese besinning t.o.v. die hele PCR. Hierdie uitspraak vat eintlik die kern van die saak saam, ook t.o.v. die minderheidsrapport self. Dit sou egter beter wees om in die verband die begrip "teologies" te vervang met "prinsipiël" en die term "psigologies" met die begrip "prakties". Aan hierdie "prinsipiële" en "praktiese" oorweginge word nou meer in besonder aandag gegee.

4.3.4.1 Prinsipiële oorweginge

Die rapporte het weer eens teruggekeer na die begrip rassisme. Hieronder word dan verstaan "diskriminasie" en dit is die verskynsel waar die "hoëre" of "laere" plek van mense in die sosiale verkeer afhanklik gemaak word van sy deelgenootskap aan 'n bepaalde ras. In die lig van hierdie definisie oefen die rapport dan veral kritiek uit teen die WRK se beklemtoning van sg. "wit rassisme" en sê: "Er is ook sprake van vormen van ander dan blank rassisme. Hierbij valt onder meer te wijzen op de situatie in bepaalde Afrikaanse landen" (GKN, 1976, I 7, p. 5).

Dit kan beskou word as 'n milde bydrae by die Haarlem debat, maar omdat dit nie konsekwent deurgetrek word nie, het dit geen effek op die beginseluitspraak t.o.v. die PCR nie. Indien die deputate of die Sino=de hierdie lyn konsekwent deurgevoer het, sou dit die eensydige, anti-Westerse optrede van die PCR blootgeleë het, en sou dit 'n invalspoort gemaak het vir 'n duideliker insig in die politieke identifikasie van die PCR.

Aandag word ook weer gegee aan die etiese vrae oor die verhouding kerk tot politiek. Die interessante stelling word dan gemaak dat die kerk tog eintlik altyd politiek besig is. As hy hom nie verset teen 'n bepaalde struktuur nie, dan onderskryf hy dit. En onderskrywing, sowel as teenkanting teen 'n politieke struktuur, bly 'n politieke uitspraak deur die kerk (GKN, 1976, I 7, p. 3). Hierdie redenasie is

'n groot bydrae veral in die bespreking met die Suid-Afrikaanse Calvinistiese kerke. As die Suid-Afrikaanse kerke die GKN in sy verbondenheid aan die PCR beskuldig van politieke bedrywigheid, dan kan die GKN dieselfde beskuldigings rig tot die Suid-Afrikaanse kerke met hulle identifisering met die "apartheidsisteem". Albei is dus in wese polities betrokke. Dit is myns insiens 'n legitieme redenasie en dit lê 'n belangrike leemte bloot in die mondering van die Suid-Afrikaanse kerke.

'n Ander belangrike kritiekpunt teen die vorige besluit, was dat dit die taak van die kerk is om barmhartigheid te beoefen. Dit stel dan wel die vereiste van sorg aan die slagoffers van rassisme d.m.v. finansiële steun, ontwikkelingshulp, ens. Daarteenoor stel die rapport in navolging van die Haarlem-rapport, dat die kerk ook geregtigheid moet beoefen en dan spesifiek die geregtigheid van God se koninkryk. Dit hou dan in dat die kerk ook diensbaar moet wees aan die vernietiging van onderdrukkende strukture. Die argument word dan in besonder toegepas op Suid-Afrika. Barmhartigheid sou beteken om direkte steun te verleen aan die swartman in Suid-Afrika. Geregtigheid beteken egter dat daar fundamentele verandering in die maatskaplike en politieke struktuur aangebring moet word, en dat finansiële steun gegee moet word aan enigeen wat strewe na so 'n fundamentele strukturele verandering. Dit is 'n belangrike klemverskil. Daar word egter geen Skrifgegewens aangebied wat die teologiese grondwerk t.o.v. die sg. strukturele bekering as skriftuurlike eis kan aanvul

nie. Daarom kan hierdie siening van geregtigheid hoogstens as verkennend aangestip word.

Dit is ook insiggewend om te let op die standpunt van die minderheidsrapport t.o.v. politieke deelname deur die kerk. Volgens die rapport moet die kerk deelneem aan politiek, maar nie aan rewolusie nie (GKN, 1976, Minderheidsrapport, p. 2). Is deelname aan die PCR nou noodwendig deelname aan rewolusie? In antwoord op hierdie vraag sê die rapport tereg dat dit nie moontlik is om met die bevrydingsbewegings solidêr te wees, sonder kompromittering en totale identifisering met hulle rewolusionêre strewes nie. By implikasie word die afleiding dan gemaak dat die deelname aan die PCR dan eintlik deelname aan rewolusie is. Daarteenoor sê die rapport dat die kerk deur die eise van die evangelie gedryf moet word, en dit hou in dat dit die uitsluitlike taak van die kerk is om vreedsame versoening te bewerk.

Verskeie leemtes van die besprekings te Haarlem word in hierdie rapport onderstreep, en in sekere gevalle selfs aangevul. Die belangrikste leemte is egter die gebrek aan 'n diepgaande teologiese ondersoek na die beginsels van die PCR, soos dit ontspruit het uit die "teologiese konstruksies" van Genève en Uppsala. Dit lei daartoe dat al die kritiek teen die GKN se argumente ten gunste van die PCR, 'n fragmentariese karakter het en dit gee eerder die indruk van "los skote" as van 'n gefundeerde kritiek. Daarom het ook hierdie prinsipiële oorweginge weinig invloed gehad op die uiteindelijke besluitvorming.

lik weerspieël. Daarna het hierdie faktor die hele bespreking oorheers. Hoewel daar sterk verskil was tussen 'n "behoudende groep" en 'n "progressiewe groep", was die algemene gedagte tog dat die uiteindelige besluit nie tot 'n polarisasie in die GKN self moet lei nie.

Die gevolg hiervan was dat beide die standpunte gereduseer en saamgevoeg is in 'n versoeningstandpunt. Na enkele kleinere wysigings, is gekom tot 'n byna eenparige besluit. Dit hou in dat die GKN hom nog agter die algemene doelstellings van die PCR skaar, maar dat hy die aanbevelinge t.o.v. steun aan die spesiale fonds opskort. Voorts word by die WRK aangedring om ander weë as die weg van die spesiale fonds te ondersoek om rassisme in Suid-Afrika te bestry. Die NG Kerk word versoek om hom te vereenselwig met die besluite van die GES; om met woord en daad hom ondubbelsinnig te keer teen enige vorm van diskriminasie in kerklike, sosiale en politieke gebied, en om die gesprek met die GKN te vernuwe.

Die Sinode het dus in 1976 weer 'n wysiging aangebring in sy standpunt omtrent die PCR. Dit was egter nóg 'n duidelike "ja", nóg 'n duidelike "nee". Werklike steun aan die spesiale fonds is opgeskort, maar morele steun word nog aan die PCR gegee. Dit is duidelik dat die Sinode met sy besluit geen ergenis wou bied aan enige van die twee pole nie en dat die hele diskussie slegs uitgeloop het op 'n niksseggende "ja-nee".

4.3.5 Konklusie

Sedert 1971 het die kleurvraagstuk 'n baie belangrike faktor geword in die GKN se program van optrede. Hiervoor was sy aansluiting by die WRK en sy deelname aan die PCR die direkte oorsaak. Dit is dan ook opmerklik hoe die denke van die WRK, soos dit beliggaam is in die PCR, in die diskussies van die GKN hieroor 'n rol speel. Daar is duidelik 'n groot verskil in die GKN se benadering tot die kleurvraagstuk sedert 1971 en sy benadering daarvan in samewerking met die GES voor 1971. In die volgende samevatting en beoordeling sal daar verder hierop en die implikasies hiervan, ingegaan word.

4.4 Samevatting en beoordeling

Die jaar 1968 kan myns insiens aangestip word as die wendingspunt van die GKN se diskussies omtrent die kerk en die kleurvraagstuk. Dit was immers in 1968 wat die afvaardiging van die GKN met sy opspraakwekkende minderheidsrapport die besluite van die GES probeer beïnvloed het. Hierdie minderheidsrapport het reeds elemente gehad wat in stryd was met die beginsels wat tot op daardie stadium deur die GES met instemming van die GKN gehandhaaf is. Na 1968, veral met die GKN se bespreking van die PCR het hierdie elemente nog duideliker sigbaar geword. Ter wille van 'n duideliker omlýning van die wendinge word die aandag weer kortliks gevestig op die kernpunte in die GKN se hantering van die kleurvraagstuk voor 1968, in samewerking met die GES, en na 1968 in samewerking

met die WRK.

4.4.1 Die GKN en GES voor 1968

Die GES het eintlik die belangstelling in die kleur=vraagstuk by die GKN gewek. Daarenteen moet egter ook gesê word dat die GKN 'n ryke bydrae gelewer het tot die argumente en uiteindelijke besluite van die GES in hierdie verband. In hierdie opsig kan veral gewys word op die prinsipieel suiwer rapport wat die GKN in 1958 by die sitting van die GES voorgelê het. Die volgende uitsprake is prominent in die rapport gestel:

In die eerste plek is klem gelê op die eenheid van die mensheid, maar daar is terselfdertyd ook klem gelê op die verskeidenheid van volkere. (Vgl. GES 1958, p. 134). Daar is duidelik gesê dat die Bybel rekening hou met die bestaan van volkere. Hierdie eenheid van die mensheid of die verskeidenheid moet egter nie as absoluut geldende beginsels aanvaar word nie, in die sin dat of 'n praktyk waarin die eenheid gehandhaaf word of 'n praktyk waarin die verskeidenheid gehandhaaf word as Skriftuurlike eis beskou moet word nie. Die eenheid moet dus nie ten koste van die verskeidenheid of die verskeidenheid ten koste van die eenheid beklemtoon word nie. Hierdie beskouing van die GKN was, myns insiens, 'n belangrike bydrae tot die uiteindelijke besluitvorming van die GES t.o.v. die kleurvraagstuk.

'n Verdere belangrike verdienste in die rapport van die GKN was die duidelike analisering van die kleur=

vraagstuk. Hoewel daar deurgaans geopereer is met die begrip rassevraagstuk is die term tog nader gekwalifiseer as die stryd tussen Blank en nie-Blank. Daarbenewens is 'n baie ewewigtige en realistiese analise van die vraagstuk gegee. Daar is gewys op die politieke faktor ten grondslag aan kleurspanning maar ook op die kulturele en godsdienstige faktore. Op grond hiervan het die rapport selfs ruimte gelaat vir legitieme "rasseskeiding", mits dit ook die eis van die liefdesgebod kan deurmaan.

Wat die roeping van die kerk in hierdie verband betref, was daar 'n merkbare versigtigheid om nie die eie aard en funksie van die kerk in gedrang te bring nie. Die standpunt is gestel dat die kerk wel 'n roeping het t.o.v. die kleurvraagstuk maar dat hy dit moet vervul binne die raamwerk van sy eie bevoegdhede. Dit hou in dat hy die geloofsgemeenskap moet handhaaf, deur sy prediking vormend moet inwerk op die lewensgedrag van gelowiges en dat hy ook 'n profetiese getuieus moet laat hoor t.o.v. diskriminerende optrede en wetgewing.

Hierdie beginseluitsprake is tot 1968 gehandhaaf. Na 1968 het daar in al hierdie opsigte egter 'n radikale verandering ingetree.

4.4.2 Die GKN en die WRK na 1968

Die minderheidsrapport van Verkuyl en Van der Veen in 1968 het betreffende dit wat in die voorafgaande gedeelte genoem is, heeltemal nuwe gesigspunte geopen.

Dit het in die GKN se beredenering van die PCR in 1971, 1973 en 1975/76 nog duideliker 'aan die lig gekom. Kortliks kan dit so gestel word:

1. Die verskeidenheid van volkere as 'n belangrike deel van die Bybelse visie op die eenheid van die mensheid word misken. Daar word slegs klem gelê op die feit dat Christus 'n nuwe eenheid geskep het. Hierdie eenheid vereis die solidariteit van alle mense en daar word geen ruimte gelaat vir enige vorm van skeiding tussen mense nie. Alle segregasie word dus geheel en al afgewys. Dit is die roeping van die kerk om hierdie solidariteit te verkondig en met die daad te demonstreer.
2. Die kleurvraagstuk word uitsluitlik beskou en beredeneer as 'n politieke vraagstuk. Hoewel die GKN sekere kritiese vrae gestel het t.o.v. die WRK se definiëring van rassisme, het hulle hierdie definisie tog ook aanvaar. Hiervolgens is die vraagstuk van "rassisme" dan 'n verhoudingsvraagstuk tussen Blank en nie-Blank wat vergestalt word in sosio-politieke strukture, waarin die Blanke die verdrukker is en die nie-Blanke die verdrukke is. Dit is dus dieselfde as wat die WRK beskryf as institusionele rassisme. Met reg kan gekonkludeer word dat die GKN, nadat hy voor 1968 'n ewewigtige siening op die kleurvraagstuk gehandhaaf het, na 1968 ook verval het in 'n eensydige politisering van die vraagstuk.

3. Ten slotte moet ook gestel word dat die GKN in sy diskussies omtrent die kerk en die kleurvraagstuk 'n nuwe visie op die funksies van die kerk ontwikkel het. Soos reeds gesê het die GKN voor 1968 klem gelê op die eie aard van begrensing van die funksie van die geïnstitueerde kerk. Die minderheidsrapport by die GES van 1968 asook die rapport oor die PCR, in 1971, 1973 en 1975/76, toon egter 'n heel nuwe benadering. Soos by die WRK word in hierdie rapport 'n breë funksionaliteit van die kerk gehandhaaf. Daar is bv. klem gelê op die taak van die kerk in die politiek, ontwikkelingshulp en die teenkanting en protes teen sg. repressiewe strukture. Veral die oproep van die kerke om beleggings en emigrasie na Suid-Afrika aktief teen te staan, asook die skenkings van geld aan terroriste onderstreep die feit. Vanweë hierdie oorname van tipies nie-kerklike funksies deur die GKN in sy hantering van die kleurvraagstuk, kan met reg gekonkludeer word dat die GKN na 1968 in sy hantering van die kleurvraagstuk, soos die WRK, opereer met 'n deformatoriese kerkbegrip.

Samevattend moet dus gesê word dat die faktore wat grondliggend is in die WRK se radikalisme in sy benadering van die kleurvraagstuk nl. die deformasie van die kerk, in die sin van oorlading van die funksie van die geïnstitueerde kerk, en die politisering van die kleurvraagstuk na 1968, ook merkbaar is by die GKN in sy benadering tot die vraagstuk. Daarom

het die GKN ook duidelike tekens van radikalisme in sy benadering begin vertoon.

4.4.3 Verdere besinning

Soos by die WRK moet hierdie twee faktore egter nie beskou word as die diepste motivering van die radikalistiese benadering nie, maar moet daar ook gesoek word na meer grondliggende tendense wat daarvoor verantwoordelik is. In hierdie verband kan dieselfde hipotetiese stelling wat, t.o.v. die WRK gestel is, gemaak word. Dit lui: Die GKN is in sy hantering van die kleurvraagstuk wesentlik beïnvloed deur seker motiewe van die kontemporêre kultuur via die moderne Teologie. Hierdie stelling word in die volgende twee hoofstukke breedvoerig gemotiveer. Daar word eers aandag gegee aan die leidinggewende grondmotiewe van die kontemporêre kultuur en daarna aan die werking van hierdie motiewe in die moderne Teologie, kerkbegrip en kerklike praktyk.

5. AGTERGRONDSFAKTORE EN GRONDMOTIEWE VAN DIE KONTEMPORÊRE KULTUUR

5.1 'n Veranderende kultuur

Die kontemporêre Westerse kultuur is in die greep van radikale veranderinge. Veral in die dekades na die Tweede Wêreldoorlog het die Westerse wêreld 'n gety=wisseling beleef wat die gelaat van die tradisionele Westerse kultuur ingrypend verander het. Nie alleen het daar 'n skouspelagtige opbloei in wetenskap en tegniek plaasgevind hie, maar ook ingrypende wysigings in waardes en gedragskodes. Op ander terreine kan hierdie veranderinge ook gesien word. Op politieke gebied het die Derde Wêreld op rewolusionêre wyse die eeuelange "juk" van kolonialisme afgeskud en het die veeleisende swart nasionalisme 'n belangrike stem geword op die internasionale toneel. Verder het opeenvolgende subkulture onder die jeug in vinnige golfslae oor Amerika en Europa gespoel met duidelike en besliste neigings tot konflik met die tradisionele. Ook die kerk, wat in die verlede 'n groot bydrae gelewer het in die opbou van die Westerse waardes, is besig om sy aansien en invloed te verloor. Ewe-eens reflekteer die kuns, die teater, die filmwese en die kommunikasiewese 'n duidelike verandering t.o.v. die tradisionele.

Waaraan kan al hierdie en die vele ander veranderinge in die Westerse leefwyse toegeskryf word? Die antwoord op hierdie vraag is die deur tot 'n beter begrip van en eventuele omskrywing van die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur. Want kultuur word geleidelik en bepaal deur etlike faktore en 'n wysiging van hierdie faktore sal noodwendig in die kultuur gereflekteer word. In sy omskrywing van die begrip kultuur, sê Venter (1969, p. 332) dat die lewensinstelling van enkelinge of gemeenskappe, soos dit geleidelik word deur 'n bepaalde toekomsverwachting en 'n religie as tradisie, die eintlike faktore in kultuurvorming is. Volgens hierdie omskrywing is dit duidelik dat kultuur wesenlik bepaal word deur dit wat die mens dink (filosofie) en dit wat hy glo (godsdienste).

Hiermee is egter nog net een belangrike faktor genoem. Kultuur is nie slegs 'n positivering van dit wat die mens dink en glo nie, maar dit is ook die mens se antwoord op die eise van sy omgewing. Omgewingsfaktore beïnvloed kultuur en verandering in hierdie faktore moet ook in die kultuur gereflekteer word. Byvoorbeeld: Die kleredrag van 'n swartman in Afrika is nie so ontwikkel soos dié van die Europeër nie, bloot omrede hy vanweë die klimaat nie nodig gehad het om sy kleding te ontwikkel nie. As hy hom egter ook in die koue dele gaan vestig, kan hy nie meer sy tradisionele kleding, wat vir 'n warmer klimaat ontwerp is, dra nie. Verandering van omgewing het dus vir sy kultuur implikasies.

Die twee grootste faktore in die vorming van kultuur is dus die geestesklimaat waardeur kultuur gedra word, en die omgewing met sy eise waaraan die kultuur moet beantwoord. Om kultuurverandering te begryp, moet daar eers dieper gedelf word na hierdie faktore om vas te stel of daar 'n verandering ingetree het, en indien wel, in watter mate. Anders gesê: Om die kultuur van die moderne mens te begryp, moet in die eerste plek gelet word op die geestesklimaat ten grondslag aan die moderne kultuur; en in die tweede plek op die faktore in sy omgewing wat sy kultuur beïnvloed.

In hierdie verband kan daar duidelike veranderinge aangedui word. Die geestesklimaat van die Westerse kultuur het in die twintigste eeu ingrypend verander. Dit lê daarin dat daar 'n breë kloof ontstaan het tussen die Christendom¹⁾ en die Westerse kultuur; in die sin dat die Christendom nie meer 'n kultuurdominante posisie inneem nie. Ook die omgewing het verander. Die Westerse mens leef nie meer in 'n rustige landelike atmosfeer nie, maar te midde van die industrie en masjien met sy eis van "around the clock". Die tegniek is van groot belang vir die kontemporêre kultuur (Van Peursen, 1970, p. 98 e.v. en Shauli, 1969b, p. 179).

-
1. Die term Christendom word in hierdie gedeelte konsekwent gebruik as omskrywing van 'n kultuurpatroon wat, onder leiding van die Christelike norme, deur die geskiedenis gegroei het en wat vir 'n groot deel die lewenswyse van Westerse mense beheers het.

Om eventueel te kom by 'n omskrywing van die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur, is dit nodig om eers te let op die twee agtergrondsfaktore wat vir die verandering in die Westerse kultuur verantwoordelik is, nl. die opkoms van die Humanisme en die invloed van die Tegnokrasie

5.1.1 Die verdringing van die Christendom as kultuurdominant deur die Humanisme

Hierdie tendens is reeds deur verskeie skrywers aangetoon. Venter (1966, p. 59-82) sê dat ons tans lewe in 'n na-Christendomlike kultuurperiode. Heyns (1969, p. 161) tipeer die kontemporêre kultuur as 'n "Sterwende Christendom", terwyl Vahanian (1960, p. XXXIII) praat van die teenswoordige tyd as 'n "post-christian era". Hoewel hier verskillende terminologieë gebruik word, word een saak tog duidelik gestel: Die Christendom as kultuurstroming kan nie meer beskou word as die karaktervormende krag in die Westerse kultuur nie.¹⁾

Gesien teen die agtergrond van die Westerse kultuurgeskiedenis, is hierdie feit 'n diep ingrypende ge-

-
1. Boerwinkel (1974) het in hierdie verband 'n interessante werk die lig laat sien. Hy sê dat daar nie gespreek moet word van die einde van die Christendom nie, maar van 'n nuwe begin, waarin die Christendom 'n ander karakter sal kry (p. 232-237). Vir die doeleindes van hierdie studie word egter volstaan met die standpunt dat die Christendom hetsy dan in 'n ander vorm, nie meer die Westerse kultuurdominant is nie.

beurtenis. Hoewel die Westerse kultuur sy wortels het in die Ou-Oosterse en Grieks-Romeinse kulture, was dit tog die Christendom wat die belangrikste vormende invloed gehad het. Na die koms van Christus en die ywerige werk van die vroeg-Christelike kerk, het die Christelike motiewe die Westerse denke wesentlik beïnvloed (Van Peursen, 1961, p. 369 - 372). Met die erkenning van die Christendom as staatsgodsdiens deur Konstantyn in 330 n.C., het hierdie invloed toegeneem sodat die Westerse kultuur 'n Christendomlike karakter gekry het. Venter (1966, p. 59) beskou hierdie tyd as die aanvang van, wat hy noem, die Christendomlike tyd, m.a.w. die tydperk in die Westerse kultuurgeskiedenis waarin die Christendom 'n kultuurdominante posisie ingeneem het. Tereg sê hy verder dat die kultuur in hierdie Christendomlike tyd beheers is deur 'n teosentriese godsbegrip. Dit beteken dat alle denke, kultuur, politiek en kuns oorwegend "uit, tot en deur God" beoefen is. Vir die mens het God in die sentrum van ontwikkeling gestaan.

Hierdie "teosentriese Christendomlike" kultuur is veral deur die Rooms-Katolieke Kerk in die Middeleeue bevorder. Die kerk as die alles oorkoepelende Corpus Christianum, het 'n direkte en duidelike stempel op die ontwikkeling van die denke en lewenspatroon van mense afgedruk (Boeren, 1950, p. 44 - 72). Deur die "diktatuur" van die kerk is die mens willoos in 'n bepaalde kultuurgroef ingedwing waarin hy sy lewensruimte moes vind. Sy denke en lewenspraktyk kon nie uitstrek tot ander terreine buiten dit wat die kerk

hom gebied het nie. Sodoende het die kerk die kultuur ten volle beheer.

Die Reformasie het wel hierin 'n belangrike klemverskil na vore gebring, maar het tog ook wesentlik 'n bydrae gelewer tot die versterking van die Christendom as kultuurdominant. In plaas van die kultuurdominansie deur die kerk, wou die reformatore kultuur stel onder die gesag van die Woord van God. Nie die kerk met sy woord moet die laaste sê hê nie, maar God met sy Woord gedra deur die kerk as sy gestuurde volk.

As gevolg van sy besondere klem op roepingsvervulling, het die Reformasie die Christendom, met 'n reformatoriese inslag, verder uitgedra. Die ontdekkingstogte van die 14e tot 17e eeue het nie net nuwe ruimtes vir die mens gesoek nie, maar het ook nuwe velde vir die Christendom blootgelê. Dit is opgevolg deur die geweldige en dinamiese sendingywer van die 18e en 19e eeue. In elke land, onder haas elke volk het kerke, hetsy Rooms of Protestants, verrys om die Evangelie te verkondig maar veral om die Westerse Christendomme-like kultuur op die primitiewe stamkulture in te plant. Wanneer die groot kultuurhistorikus Latourette (1953, p. 967) hierdie effek van die Christendom bespreek, dan sê hy: "It continued to be the professed faith of the majority of the population of Europe and of minorities in Western Asia and North Eastern Africa".

In die Westerse kultuurgeskiedenis het die Christendom, gedra deur die Rooms-Katolisisme en die Protestantisme, dus 'n wesensbepalende vormende rol gespeel. Die tradisionele Westerse kultuur kan van die Christendom nie geskei word nie. Vahanian (1961, p. XXXI) vat dit mooi raak wanneer hy sê: "Christianity has been the religion of the West, and Western Culture, with its achievements and failures, would be unthinkable apart from the spirit of Christianity and the Christian understanding of man and of the world, of reality and of God."

Daarom moet die agteruitgang van die Christendom wat veral na die Tweede Wêreldoorlog ingetree het, aangestip word as 'n diep ingrypende proses in die Westerse kultuurgeskiedenis. Dit veral, omdat veranderinge in die hart van 'n kultuur ook sal lei tot groot veranderinge in sy uitingsvorme. Die hart van die Westerse kultuur was dit dat geloof in God as die Regeerder van die wêreldgebeure die denke en lewe van die mens bepaal het. Dit is juis in hierdie hart waarin die verandering plaasgevind het. God is deur die mens uit die sentrum weggeneem. Die moderne kultuur sentreer nie meer om geloof in God nie, maar toon "de afkeer van alles wat zelfs maar zweemde naar metafysica, onttroning van de godsdienst als opperste geestelijke macht, en in samenhang daarmee de vervanging van het geloofsdogma door een wetenschappelijk verantwoorde overtuiging" (Vloemans, 1954, p. 372).

Die leemte wat gelaat is deur die onttroning van die Christendom as kultuurdominant, is gevul met 'n nuwe

religie nl. die Humanisme. In hierdie religie staan die mens self op die troon. Hy is die onderhouer en regeerder van alles, die skrywer van die geskiedenis en die outonome mag agter die wêreldgebeure. Alle kultuur moet uit en tot en deur hom beoefen word. Die veranderingsproses in die Westerse kultuur het dus twee golfslae. Eers is die teosentriese karakter van die kultuur algaande ter syde gestel en gedevalueer. Daarmee saam het 'n nuwe antroposentriese karakter ontwikkel en word die moderne Westerse kultuur tans daaraan geken.

Die deurwerking van die Humanisme moet egter nie gesien word as 'n plotselinge gebeurtenis nie. Dit was 'n proses van etlike eeue. Reeds sedert die Renaissance was hierdie mens-verheerlikende filosofie in die Europese kultuur teenwoordig en het dit soos 'n blywende kanker aan die Christendomlike Westerse kultuur gevreet (Lindeboom, 1961, p. 191 e.v.). Die Renaissance het 'n herontdekking van die menslike vermoë ingehou, en dit kan nader getipeer word as "'n strewe na die alsydige ontplooiing van die menslike vermoëns" (Duvenage, 1973, p. 320). Reeds in die wysbegeerte, kuns en wetenskap van die Renaissance kan hierdie herwaardering van die menslike vermoë waargeneem word (Vloemans, 1954, p. 107 e.v.).

Die direkte gevolg van die Renaissance was die ontstaan van die sogenaamde Christelike-Humanisme waar toe veral Erasmus bygedra het. Dit is 'n sintese tussen die Christendom en die Humanisme, want dit is gebou op die gedagte dat God en die mens vennote

geword het in die proses van kultuurvorming. Dit wat die Bybel bied, moes vermeng word met die insigte van die menslike gees. So is die mens langs God gestel.

Die eeue na die Renaissance word o.a. ook gekenmerk deur die geleidelike opkoms van die Humanisme. In hierdie groeiproses kan verskeie bakens aangetoon word wat nuwe periodes van toenemende invloed van die Humanisme ingelei het. In die 18e eeu het die sogenaamde Aufklärung of Verligting ontstaan. Hierdie beweging "... heeft een redelijke humaniteitsreligie geponeerd, zij heeft het recht der zelfstandige critiek opgeeeist, ook op dogma en Bijbel, zij heeft krachtig het dogma van de erfsonde, van's mensen doemwaardigheid voor God en zijn volstreckte onmacht verworpen ..." (Banning, 1961, p. 266). In hierdie stroming is die vermoë van die menslike rede weer eens uitgelig en as grondslag van 'n wêreldbeskouing aanvaar. So het die Rasionalisme gegroei, waarin dit gegaan het om die heerskappy van die verstand en die rede. Deur die rede sou die mens uiteindelik gevoer word tot 'n "natuurlike" wêreldorde waarin hy die hoogste vryheid en geluk sou vind.

Die gees van die Aufklärung en Rasionalisme het in besonder tot uiting gekom in die invloedryke Engelse Deïsme (Banning, 1961, p. 229). In hierdie stroming is daar 'n duidelike skeiding gemaak tussen dit wat God kan doen en dit wat die mens kan doen. God is alleen erken as die Skepper van alles, maar die mens moet dit onderhou en regeer en tot 'n gelukkige einde vir alle mense bring. God se taak in die wêreld is

dus afgesluit, verby. Dit is die mens wat moet werk en hy is die enigste krag in die wêreldgebeure. In hierdie stroming klim die mens dus nog 'n trappie hoër. Hy staan wel nog langs God, soos in die Christelike-Humanisme reeds beweer is, maar tog is die mens die meer aktiewe "vennoot".

'n Verdere baken vir die Humanisme was die Franse Rewolusie waarin die gedagte van die Verligting ook op politieke gebied inslag gevind het. Die rewolusie het gegaan teen die ou Franse adellike instellings as vrug van 'n konserwatiewe lewens-en-wêreldbeskouing. Teen die ou instellings het die eg humanistiese krete van vryheid, gelykheid en broederskap weerklink. Tereg noem Duvenage (1973, p. 323) dit die grootste atelstiese uitbarsting wat die mens ooit geken het. Hierdie gees van die Franse Rewolusie het soos 'n golf oor die wêreld gespoel en het 'n blywende invloed in die hele Westerse wêreld gelaat.

Duidelik en seker het die Humanisme gegroei. Deur die Renaissance, Aufklärung, Engelse Deïsme en Franse Rewolusie is in beginsel reeds die huidige karakterverandering van die Westerse kultuur uitgestippel. Met die opkoms van die 19e-eeuse Sosialisme, Liberalisme, Amerikaanse pragmatisme, en in teologiese kringe die Metodisme, met hulle antroposentriese karakter, het die trekke van aftakeling reeds op die gelaat van die Christendomlike Westerse kultuur verskyn as gevolg van die vretende kanker van die Humanisme in sy binneste. In die twintigste eeu moes die sosialistiese gemeenskapsmite, d.w.s. die

strewe om deur die horisontalistiese gelykskakeling van mense te kom tot 'n mensegemeenskap buite Christus om, soos dit veral in die Kommunisme, Nasionaal-Sosialisme, Fascisme en die welvaartsstaatsgedagte na vore kom, die laaste wig indryf om die groeiende kloof tussen die Christendom en die Westerse kultuur 'n werklikheid te maak.

In die Christendomlike Westerse kultuur het God in die sentrum gestaan. Alle kultuur is "uit en tot en deur" Hom beoefen. Sedert die Renaissance het die mens as "vrye, outonome mens met onbeperkte inherente krag" ook na vore getree om vennoot van God te word in die beplanning van die wêreldgebeure. Algaande het die mens egter die aktiewe vennoot geword. Hy het alle inisiatief oorgeneem en uiteindelik God ontroon. Waar die Westerse kultuur vroeër beskryf is as 'n teïstiese kultuur met 'n teosentriese uitingsvorm, moet dit in die laaste dekades van hierdie eeu beskryf word as 'n antroposentriese kultuur met 'n kommuniosentriese uitingsvorm. Hierdie verandering in geestesklimate het vir die moderne Westerse kultuur belangrike konsekwensies ingehou. Die denk- en leefwyse van die moderne mens word nie meer gedikteer deur die gedragskodes en denkmodelle van die Christendom nie. Die Christendomlike opvattinge van gesag, vryheid, vrede en sedelikheid, speel nie meer in die ontwerp van die lewensuiting so 'n belangrike rol nie. Mede as gevolg hiervan, verskil die kontemporêre kultuur wesentlik van die tradisionele Westerse kultuur. Die ander faktor wat hiertoe bygedra het, is die Tegnokrasie.

5.1.2 Die invloed van die Tegnokrasie

Onder die begrip "Tegnokrasie" word verstaan: die dominansie en manipulasie van die mens en sy kultuur deur die noodsaak en sug van tegniese vooruitgang en ontwikkeling. Roszak (1969, p. 5) noem dit: "that social form in which an industrial society reaches the peak of it's organizational integration." Van Riessen (1953, p. 142) sê dat die tegniek die "ge- raamte" en "sement" van die moderne maatskappy vorm.

In die twintigste eeu en veral na die Tweede Wêreld= oorlog het die wêreld 'n geweldige opbloeï van die tegniek beleef. Wat twee dekades gelede nog onmoont= lik geblyk het, word tans reeds aanvaar as alledaags. Die lansering van bemande ruimtetuie, die landing op die maan en wentelende laboratoriums is hiervan tref= fende voorbeelde. Dinamiese ontwikkelinge het ook op die gebied van vervoer plaasgevind. Groot superso= niese passasiersvliegtuie het die afstande tussen lande skouspelagtig laat krimp; motorverkeer in alle lande het aansienlik toegeneem en op die terrein van die seevaart is skepe van 'n halfmiljoen ton 'n be= kende verskynsel.

Die ontwikkeling op mediese gebied het die lewens= verwagting van die mens vergroot. Van die vroeëre skrikwekkende siektes is tans onder beheer, terwyl orgaanoorplantings en die gebruik van meganiese sub= stitute vir menslike organe bv. kunsniere, hartpas= aangeërs ens., in algemene gebruik is. Ander skou= spelagtige ontwikkelinge kan ook genoem word o.a. die

van tegniese spesialiste. Die mens se ganse lewe, bv. sy seksuele gedrag, wyse van opvoeding van kinders, ontspanning, sy geestesgesondheid ens., word deur tegniese spesialiste gedikteer. "The technocracy is therefore the regime of experts - or of those who can employ the experts. Among its key institutions we find the think-tank in which is housed a multi-billion-dollar brainstorming industry that seeks to anticipate and integrate into the social planning, quite simply everything on the scene" (Roszak, 1969, p. 7).

Deur hierdie duidelike invloede van die Tegnokrasie in die Westerse kultuur, kan etlike gevolge daarvan reeds in die huidige maatskappy genoteer word. Van Riessen (1953, p. 171) het twee dekades gelede al gewaarsku teen, wat hy noem, devaluasie van die arbeid wat deur die Tegnokrasie meegebring word. As gevolg van die moderne spesialisasie en massaproduksie het daar by die arbeider 'n "blikverenging", "verstarring" en 'n "verbreking van kontak met die eindresultaat" ingetree. Dit het daartoe gelei dat die arbeid sy wesentlike karakter vir die arbeider verloor het. Die feit dat arbeid gedevalueer is tot enkelvoudige, herhaalde handeling veroorsaak dat die mens, omdat hy nie skeppend besig is nie, geen vreugde uit sy arbeid put nie. Sy arbeid het vir hom bloot 'n "job" geword om aan die lewe te bly.

Benewens die devaluasie van die arbeid, moet daar ook gewys word op die devaluasie van die arbeider. Duvenage (1973, p. 202) sê dat die vergoddeliking van die

tegnologiese proses ten koste van sosiale belange onwillekeurig 'n dehumanisering van die samelewing veroorsaak het. Die arbeider het gesigsloos geword; 'n nommer in die maatskappy; 'n ratjie in die groot masjien van tegnologiese ontwikkeling. Hy het 'n verlies aan identiteit en integriteit ondergaan.

'n Baie belangrike en kommerwekkende gevolg van die Tegnokrasie is die feit dat dit 'n nuwe ernstige polarisasie tussen ryk en arm - en dan in besonder - "ryk lande" en "arm lande" veroorsaak het. Vroeër is die illusie gekoester dat juis die tegnologiese ontwikkelinge die kloof tussen ryk en arm sou oorbrug. Tog het net die teenoorgestelde gebeur. Die ryk lande het ryker geword en die arm lande relatief armer (Picht, 1970, p. 54). Die ontwikkelingslande moes 'n goedkoop grondstof lewer maar kon nie die produk uit die industrie van die ontwikkelde lande koop nie. Die ekonomiese groei in die ontwikkelde lande was daarom veel hoër as die van die ontwikkelingslande. Daar het 'n algehele wanbalans van voedselverspreiding ontstaan. Picht (1970, p. 40) noem in hierdie verband die volgende syfers:

Ongeveer 20% van die bevolking van ontwikkelingslande ly aan ondervoeding; 60% het net die nodige. In Europa het elke mens 45 gr. dierlike proteïene per dag tot sy beskikking terwyl dit slegs 9 gr. in die ontwikkelingslande is. Van die totale wêreldvoedselproduksie word slegs 28% deur 53% van die wêreldbevolking verbruik. Met die buitengewone bevolkingsgroei in die ontwikkelingslande word hierdie toestand

vinnig erger, m.a.w. armoede en hongersnood neem toe.

Die polarisasie tussen ryk en arm veroorsaak ook 'n plofbare situasie want 'n arm en honger man tel maklik 'n klip op om te gooi na die een wat hy vir sy ellende verantwoordelik hou. By die arm volke ontstaan sodoende aspirasies en: "zij zijn een brandstof die door de kleinste vonk tot ontploffing kan worden gebracht" (Picht, 1970, p. 55). Die ontwikkelingslande begin om sy regmatige deel te eis as loon op sy bydrae om die groeiende tegnologie te voed. Picht (1970, p. 55) noem hierdie tendens "die rewolusie van stygende verwagtinge". Dit is tans 'n belangrike faktor in enige ekonomiese, politieke en tegnologiese beplanning en dit kan nie met wapenge= weld opgelos word nie.¹⁾

Die Tegnokrasie het die lewensomstandighede van die moderne mens wesentlik beïnvloed. Dit het ook vir hom gevolge meegebring waarmee hy in sy kultuurvorming rekening sal moet hou. Uit die invloed en die gevolge is daar egter nuwe supervraagstukke gebore. Daar is die opkoms van 'n nuwe proletariaat met rewolusionêre aspirasies. Daar is die dreigende bevol=

-
1. Roszak (1969, p. 17) lê ook besondere klem op die feit dat die kapitalistiese Tegnokrasie 'n groot element van uitbuiting bevat. "For a capitalist technocracy, profiteering will always be a central incentive and major corrupting influence" want: "Behind the manipulative deceptions, there are capitalist desperados holding up the society for all the loot they can lay hands on."

kingsontploffing wat soos 'n berg voor veral die jonger generasie lê. En daar is die vrees vir 'n kernoorlog waarmee die wêreld, met die huidige kern=arsenaal, tans tot 20 keer verwoes kan word.

Die oorwinning deur die Humanisme as kultuurdominant en die greep van die Tegnokrasie op die moderne mens, moet dus aangestip word as die belangrikste agter=gronds faktore wat direk vir die radikale veranderinge in die Westerse kultuur verantwoordelik is. Daar het na die oorlog reeds baie met die moderne mens gebeur. Maar, nog is dit nie die einde nie. Meer as ooit tevore staan die mens voor 'n huiweringwekkende toekomst. Sy kultuur, politiek en ekonomie van die volgende dekades sal deeglik rekening moet hou met die nuwe supervraagstukke. Die vraag is of die bestaande instellings, lewensstyl, strukture ens. die ruimte kan bied vir 'n oplossing van die vraagstukke. Wat moet behou word en wat moet vervang of verwerp word? Hierdie vraag speel in die kontemporêre Westerse denke en samelewing 'n baie belangrike rol, want die antwoord hierop bepaal in wese die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur. Dit sal in die volgende uiteensetting duideliker na vore gebring word.

5.2 'n Kultuur van verandering

In 'n vorige afdeling is reeds gesê dat die Humanisme beskou kan word as die kultuurdominant van die kontemporêre kultuur. Dit is die geestesklimaat wat alle handeling van die mens bepaal. Tog kan daar binne die raamwerk van hierdie stroming ook sekere

duidelike motiewe in die kultuurontwikkeling onderskei word wat 'n besondere stempel op die kultuur afdruk. Direk na die oorlog was die sug na vertegnisering en "sosiale planning" so 'n motief. In die afgelope twee dekades het die begrip "social change" of "rapid social change" egter al hoe meer as brandpunt van bespreking na vore getree. Duvenage (1973, p.192) sê dat die begrip 'n belangrike plek inneem in die na-oorlogse samelewing en dat dit vir die samelewing in sy breë verband o.a. vir sy kultuur, ekonomie, politiek en godsdiens geld.

Ter wille van duidelikheid moet hierdie begrip nader omskryf word. Dit kan enersyds dui op die sosiale veranderinge wat sedert die Tweede Wêreldoorlog plaasgevind het. In hierdie verband kan die begrip gebruik word as 'n kenmerk van die na-oorlogse samelewing. Sodoende kan die kultuur dan as 'n veranderende kultuur omskryf word. Die begrip kan egter ook dui op 'n doelbewuste strewe in die moderne samelewing. Dit omskryf dus nie net iets wat met die mens gebeur nie, maar iets wat die mens doelbewus en doelgerig wil doen. "Change" kan dus gebruik word as tipering van die na-oorlogse samelewing, maar ook as tipering van 'n doelbewuste strewe ten opsigte van die bestaande samelewingstrukture.

Soos later aangedui sal word, speel die begrip in hierdie laaste betekenis in die kontemporêre kultuur 'n belangrike rol. "Change" as 'n doelgerigte strewe van die moderne mens, en veral die jongmens, kan met reg aangestip word as die wesensbepalende tendens van

die kontemporêre kultuur. Die mens het dus nie alleen te doen met 'n veranderende kultuur nie, maar veral met 'n kultuur van verandering waartoe aktivistiese jeugbewegings, guerillastryders en radikalistiese politieke bewegings kragtig bygedra het.

In hierdie kultuur van verandering kan eintlik twee fases onderskei word waarin die klem op verskillende aspekte gelê is. Die eerste fase het geloop oor die dekades vyftig en sestig. In hierdie tyd is die klem gelê op 'n totale en algemene transformasie van die bestaande, sonder 'n spesifieke bepalande grondmotief. Die tweede fase het in die laat-sestigerjare ontstaan. In hierdie fase is besonder klem gelê op die begrip "bevryding" as spesifieke vorm van verandering. "Bevryding" is hierin 'n bepalande grondmotief.

Hierdie kultuur van verandering soos dit in die twee fases ontwikkel het, is vir hierdie studie van kardinale belang. Soos later sal blyk het dit 'n duidelike stempel op die moderne Teologie, kerkpraktyk en die teenswoordige visie op die kleurvraagstuk afgedruk. In hulle hantering van die kleurvraagstuk het die WRK en die GKN die invloed nie ontloop nie. Daarom moet hierdie kultuur indringend bespreek word. Dit word vervolgens gedoen aan die hand van bogenoemde twee fases wat onderskei kan word as die fase van "verandering deur transformasie" en die fase van "verandering deur bevryding".

5.2.1 Verandering deur transformasie

Soos reeds gesê, het die Tegnokrasie benewens die veranderinge wat hy voortgebring het, ook nuwe "supervraagstukke" veroorsaak. Hierdie feit is veral in die afgelope twee dekades in toenemende mate beklemtoon. Dit het egter ook daartoe gelei dat daar algaande 'n kritiese gesindheid teenoor die Tegnokrasie en die gepaardgaande samelewingstrukture ontwikkel het. Roszak (1969, p. 6) noem die stryd teen die Tegnokrasie "the paramount struggle of our day". Dit is verbasend hoe hierdie stryd in die afgelope dekades momentum gekry het. Die deeglike studie van Roszak bewys dit onteenseglik.

Daar is egter sekere kardinale opeenvolgende aspekte van hierdie stryd wat nadere beligting vereis. Eerstens is daar veral twee dieperliggende faktore wat die stryd teen die Tegnokrasie momentum gegee het. Hierdie faktore kan onder woorde gebring word in die woorde: immanentisme en kritisisme. Dit dui albei op 'n bepaalde houding van die mens t.o.v. sy situasie, as nuwe-effek van die veranderende Westerse kultuur deur die deurwerking van die Humanisme. Tweedens moet ook daarop gewys word dat hierdie stryd vergestaltung gekry het in die sogenaamde "kontrakultuur" waarin die jeug die inisiatief geneem het. Hierdie faktore gee 'n duidelike beeld van die sug na verandering wat daar in die denke en toekomsbeelding van die moderne mens begin leef het.

5.2.1.1 Immanentisme

Soos blyk uit die definisie van kultuur wat reeds genoem is, speel die toekomsverwagting van die mens 'n belangrike rol in sy kultuur. Kultuur is afgestem op dit wat 'n mens in die toekoms wil bereik. Die kultuurfilosoof Polak (1958, p. 18) gebruik hierdie standpunt as 'n vertrekpunt in sy analisering van die Westerse kultuurgeskiedenis en later ook in sy diagnose van die twintigste-eeuse Westerse kultuur. Volgens hom is die Westerse kultuur deur sy ganse geskiedenis gedra deur twee toekomsbeelde, nl. die eskatalogiese en die utopiese. Volgens die eskatalogiese verwagting, wat grotendeels net by die Christendom voorgekom het, lê die mens se eintlike toekoms in 'n transendentele wêreld na die dood en buite hierdie sigbare wêreld om. Dit het gelei tot 'n "synsoptimistiese kultuur", m.a.w. 'n kultuur wat afgestem is op 'n heilstaat wat deur God aan hom gegee word en wat hy nie uit eie krag kan bou nie.

Volgens die utopiese toekomsverwagting wat by die humanistiese filosofie voorgekom het, word 'n ideale wêreld in hierdie bedeling verwag. Dit is 'n utopie of heilstaat wat die mens self moet bou en waarin die ideale maatskappy bereik sal word. Hierdie verwagting was verantwoordelik vir 'n "wilsoptimistiese kultuurverhouding", m.a.w. 'n houding waarin kultuur gesien kan word as die weg tot die heilstaat. Uit die kultuurarbeid van die mens moet die heilstaat gebou word. Die invloed van hierdie strominge in die kultuurgeskiedenis is deur Polak duidelik aangetoon.

Sy diagnose van die twintigste-eeuse kultuur, maak hy dan ook op die basis van bg. uitgangspunt. Volgens hom lê die krisis van die moderne kultuur daarin dat daar nie meer konstruktiewe toekomsdenke is nie. Daar het 'n proses van "ont-eskatalogisering" en "ont-utopisering" plaasgevind en dit moet noodwendig, wat die tradisionele kultuur aanbetref, lei tot 'n proses van sterwe en ondergang (Polak, 1958, p. 200). Saamgevat beteken dit dus dat die moderne mens sy blik afgewend het van die toekoms en hom slegs begin rig het op die hede, die reële, die "hier en die nou" van sy situasie. Dit gaan nie meer in die kultuur om die droombeeld van 'n maatskappy wat in die verre toekoms, hetsy deur God of deur die mens gerealiseer kan word nie, maar om die een wat die mens nou kan realiseer, waaraan hy nou in sy eie lewe deel kan hê en waarin nou aan al sy behoeftes voldoen kan word.

Hoewel die diagnose van Polak uit die vyftigerjare dateer, het hy tog 'n belangrike tendens in die kultuur van sy tyd blootgelê, wat ook 'n wesentlike bydrae gelewer het tot die kontemporêre kultuur van verandering. As gevolg van hierdie verskuiwing van toekomsdenke, het daar by die moderne mens beslis 'n groter realisme t.o.v. die huidige gegroei. Hy laat sy kultuur nie meer manipuleer deur 'n idealistiese toekomsbeeld nie, maar deur sy realistiese aanpak= metode van die kontemporêre problematiek. Hy is nie meer met die transendente besig nie, maar met die imminente - die voor-die-hand-liggende.

Die term wat vir 'n omskrywing van die tendens

gebruik kan word, is die term "immanentisme". Dit omskryf dan die gekonsentreerde aandag van die moderne mens op sy situasie. Hierdie immanentisme is 'n belangrike skakel in die aanloop van die kultuur van verandering, omdat dit opgevolg is deur 'n tendens van kritisisme. Dit sal ook kortliks aangedui word.

5.2.1.2 Kritisisme

Onder die term kritisisme word hier verstaan: Die geweldige kritiese instelling wat die moderne mens begin openbaar het ten opsigte van die bestaande orde. In die laat-vyftiger en -sestigerjare, is hierdie kritisisme veral in die duisende swaaiende plakkaat teen die sg. "establishment" weerspieël. In die laat-sestigerjare het veral die student die vaandel van protes, kritiek en eise om sosiale transformasie opgesteek, terwyl instellings soos die universiteite, vakbonde, internasionale hulporganisasies en, soos later aangedui sal word, selfs die kerk, maatskappykritiese funksies begin vervul het.

Dit kan beskou word as 'n direkte gevolg van die "immanentisme" wat in die afgelope dekades ontwikkel het. Omdat die mens hom begin bemoei het met die realiteite van die hede, het hy meer krities begin staan teen die bestaande orde en 'n groter bereidheid vir verandering begin toon. Sy kultuur word nie meer gemanipuleer deur die droombeeld van die toekoms nie, maar deur die eise en nood van sy teenswoordige omgewing.

Benewens die immanentisme is hierdie gees van kritisme egter ook deur ander faktore beïnvloed. Eerstens moet gewys word op die mens se bewuswording van die supervraagstukke wat deur die Tegnokrasie geproduseer is. Dit raak direk die voortbestaan van die hele mensdom. Ter wille van sy voortbestaan is die mens dus verplig om met 'n kritiese oog na die oorsake van sy probleme te kyk. En die oorsake lê in die bestaande orde. Daarom stel hy hom ook krities daarteenoor in.

Nog 'n belangrike faktor, is die deurwerking van die sg. neo-Marxisme in die Westerse wêreld. Die invloed van hierdie stroming kan reeds in hierdie fase aangedui word. Hierdie filosofiese stroming wat teruggryp na die vroeë werke van Karl Marx, het veral in die afgelope twee dekades in die Westerse wêreld vinnig toegeneem. Dit het geskied deur die toedoen van die sg. Frankfurter Schule (w.o. veral Habermas, Adorno, Horkheimer) asook Ernst Bloch en later Herbert Marcuse. Veral Bloch en Marcuse het groot invloed in Europa en die VSA uitgeoefen. Daarby kan ook gevoeg word die invloed van rewolusionêre leiers van die Derde Wêreld soos bv. Castro en Ché Guevara.

Dit is nodig om meer in besonder hierby stil te staan. Vir hierdie doel word veral gewys op die beklemtoning van die noodsaak van verandering deur Bloch omdat dit 'n belangrike basis vorm van die tendens van kritisme wat die Westerse kultuur in die dekade sestig gekenmerk het. In die volgende gedeelte word meer klem gelê op die kultuuranalise van Marcuse omdat dit

besondere invloed gehad het op die tweede fase van die kultuur van verandering. In hierdie stadium word dan eers stilgestaan by Bloch se standpunt oor verandering.

Ernst Bloch het 'n belangrike fundering gelewer tot die neo-Marxisme se beklemtoning van verandering, ook maatskaplike verandering. Sy standpunt oor verandering is o.m. gebou op sy stelling: "wat is kan nie waar wees nie" (Bloch, 1961, p. 65). Dit beteken dat die werklikheid nie die afgehandelde werklikheid is nie. Dit is onvoltooid en strewe na vervulling. Die geskiedenis is 'n proses van verandering. In hierdie proses staan die mens en sy doel is om die proses na vervulling te stimuleer en in die regte rigting te stuur.

Toegepas op die maatskaplike orde, beteken dit dat die status quo nooit voldoende kan wees nie. Daar moet ook voortdurende maatskaplike verandering wees, want dit is die realiteit van die mens se bestaan (Bloch, 1970, p. 1-9). 'n Positiewe gevolg van hierdie maatskaplike verandering is dat dit hoop gee aan die noodlydendes en verdruktes. Hulle kan hulle hoop vestig op die vervulling van die onvoltooide werklikheid.

Volgens Bloch lê hierdie veranderingsmotief ook diep gewortel in die Bybel, in, wat hy noem, die "Exodus-motief" (Bloch, 1968, p. 115 e.v.). Dit impliseer dat daar in die Bybel niks as onveranderbaar beskou kan word nie. God verander alles. Die Bybel predik

verandering. Hiervoor haal hy tekste soos Jes. 65: 17 en Open. 21:4 aan (Bloch, 1968, p. 63). Die bedoeling hiervan is om aan die mens hoop te gee en waar hoop is, is "religie". (Vgl. in hierdie verband ook Bloch, 1971, p. 9-15).

Die konsekwensie van hierdie standpunt is dat die mens voortdurend krities ingestel moet wees teen sy status quo. Die mens kan hom nie met sy bestaande orde identifiseer nie. Hierdie standpunt is 'n belangrike filosofiese basis vir die neo-Marxisme se beklemtoning van, en stryd vir maatskaplike verandering.

Duvenage (1973, p. 442 e.v.) wys hierdie invloed in besonder aan in die maatskappy-kritiese studente-aktiwisme terwyl Roszak (1969, p. 84 e.v.) dit ook duidelik aantoon in kritisistiese strominge onder die moderne jeug. In 'n volgende afdeling, waar dit gaan oor "bevryding" as spesifieke vorm van verandering, word aan die faktor meer indringend aandag gegee. 'n Derde belangrike faktor is die nuwe proletariaat met sy dreigende aspirasies wat die gebreke in die kapitalistiese Weste blootgelê het. Dit alles het die tendens van kritisisme verstewig en verdiep.

In die positivering van hierdie kritisisme, het die jeug die leiding geneem. Dit was hulle wat die kritiese verwerping van en verset teen die bestaande orde met die daad begin het. In die jeugsubkultuur van die afgelope dekade word die eerste spore van die kultuur van verandering duidelik aangetref. Hulle

kritiek was nie net 'n woordespel teen die bestaande nie, maar 'n lewenspraktyk wat die bestaande in alles wou teengaan. Hulle het nie net versetliteratuur voortgebring en plakkate geswaai nie, maar die status quo doelbewus téengeleef. Vir 'n duideliker omlyning van die kultuur van verandering, is 'n kort toespitsing op hierdie opposisiekultuur onder die jeug nodig.

5.2.1.3 Die "kontrakultuur"

Roszak (1969, p. 42) noem hierdie subkultuur onder die jeug 'n "kontrakultuur". Daarmee bedoel hy (p.42) "a culture so radically disaffiliated from the mainstream assumptions of our society that it scarcely looks to many as a culture at all, but takes on the alarming appearance of a barbaric intrusion". Hy het ook beklemtoon dat hierdie beweging aandag moet ontvang omdat dit onder die jeug omvangryk is en 'n groot potensiaal het.

Hoewel hierdie kontrakultuur 'n wydvertakte golf onder die jeug van die laat-sestigerjare was, het dit tog verskeie uitstaande elemente vertoon wat blywend was. Die eerste wat genoem kan word, is die gees van "total rejection" wat hierdie subkultuur gekenmerk het. Beide die Hippies, met hulle passiewe "onkreatiewe" kultuur, en die New Left, met sy aktiewe politieke radikalisme, het dit weerspieël. Die Hippies het met hulle eksperimentering met nuwe vorme van gemeenskap, hulle vrye seksuïting, hulle parasitering op die gemeenskap, hulle negering van gesag, hulle kuns ens., 'n passiewe verset getoon teen die

bestaande. Met hierdie leefwyse het hulle "total rejection" verkondig. Die New Left het 'n hardnek= kige politieke aktivisme vertoon. Met betogings, "sit-ins", opstande, geweldadige optredes, ens. het hulle hulle teenkanting vertoon. Tog lê daar tussen hierdie groepe 'n noue verband nl. hulle strewe tot transformasie van die bestaande orde. Die Hippies wys dit in hulle opposisiekultuur (vgl. Cantor, 1968, p. 372 e.v.) en die New Left in hulle "konfrontasie politiek" (Roszak, 1969, p. 42 e.v.).

Die gedagte van "total rejection" het sedertdien 'n belangrike begrip geword in die Westerse denke. Mar= cuse veral probeer om dit as ligitieme daad van protes te regverdig.¹⁾

'n Ander blywende element van die kontrakultuur, was sy legitimering van geweld as middel van verset. Daar word tans anders oor wapengeweld gedink as dekades terug. Die grondlyne van hierdie legitimasie van geweld sal ook in die volgende deel uitgewys word. Belangrik is egter dat deur die New Left,

-
1. Dit is interessant om te sien hoe kragtig die begrip tans in die politieke praktyk figureer. Deur verskeie vakbonde en politieke partye word bv. kontak met Suid-Afrika d.m.v. beleggings, sportbande, diplomatieke of kulturele betrekkings sterk teengestaan en algeheel verdoem omdat daarmee, so word gemeen, 'n "total rejection" van die sg. "rassistiese" struktuur van Suid-Afrika vertoon word. Hierdie argument word, soos reeds aangedui, ook by die WRK en die GKN in hulle redevoeringe oor veral die Suid-Afri= kaanse samelewing teruggevind.

verskeie radikalistiese en rewolusionêre bewegings - soos terroriste en politieke opstandsgroepe - gero-mantiseer is. Figure soos Ché Guevara, Mao, Ho Thih Minh en die vele terroristeleiers in Afrika het helde geword. Dit is, myns insiens, grotendeels aan hierdie romantisering te wyte dat terrorisme tans 'n vry hand in die wêreld het.

'n Derde belangrike element van hierdie New Left, is dat dit die filosofie van die neo-Marxisme veral in die Westerse wêreld, bekendgestel het. Voor die opkoms van die jeugsubkultuur, was Marx in die Weste slegs van akademiese belang. Die New Left het hom, soos hy in die neo-Marxisme verwerk is, opnuut bekendgestel. Hierdie erfenis moet onteenseglik beskou word as die belangrikste nalatenskap van die kontra-kultuur. Dit het aan die groeiende kultuur van verandering 'n filosofiese bodem gegee en dit gekanaliseer in 'n bepaalde rigting. Hierdie rigting kan beskryf word as die strewe tot bevryding van die mens en sy lewe uit die greep van die gevestigde gesaginstelling. Sonder 'n analise van hierdie filosofiese bodem, kan die kultuur van verandering nouliks verken word. Vervolgens word dan aandag gegee aan hierdie tweede fase van die kultuur van verandering.

5.2.2 Verandering deur bevryding

Die begrip "vryheid" het in die afgelope twee eeue 'n dinamiese ontwikkeling ondergaan. In die vroeëre Westerse denke tot met die Aufklärung, het dit hoofsaaklik gefigureer as 'n geestelik-mistieke begrip,

wat gevoed is deur 'n supranaturalistiese teologie en filosofie. Sedert die Aufklärung het die gees van die liberalisme ontwikkel en het dit aan die begrip "vryheid" naas sy historiese betekenis ook 'n politieke konnotasie gegee. Dit het 'n direkte deurwerking gehad in die Franse Rewolusie met sy vryheidsleuse en ook in die latere Amerikaanse vryheidsbeweging. In die negentiende eeu het die vryheidstrewes ook tot manifestasie gekom in die klassestryd van die industriële maatskappy en is dit op hierdie niveau veral gestimuleer deur die werk van Marx wat die bevryding van die "deur-arbeid-vervreemde" proletariaat as doel gehad het (Vloemans, 1954, p. 377 - 382).

In die twintigste eeu en, veral na die Tweede Wêreldoorlog, het die vryheidsgedagte saam met die Humanisme op 'n wye veld ontplooi. Ten diepste kan die moderne vryheidstrewes gekwalifiseer word as 'n volledige vrymaking van die mens van die "druk" van "repressiewe" norme, sowel moreel as institusioneel. Dit is 'n "liberation involving the mind and the body, liberation involving entire human existence" (Marcuse, 1970a, p. 9). Die vergestaltung daarvan kon reeds gesien word in die groeiende permissiewe inslag van die moderne lewenswyse, en die gees van "protes teen verdrukking" wat in Europa en Amerika besonder inslag gevind het. Hoewel die vryheidsbegrip dus 'n tipies Westerse erfenis is, kan dit in die kultuur van verandering as 'n grondmotief aangestip word.

Die belangrikste inspirasie van die resente beklemtoning van die begrip vryheid, is onteenseglik

Herbert Marcuse. Hy het hom in sy kultuuranalise veral besig gehou met die teoretiese vormgewing van die begrip "bevryding", en hy het dit dan veral ook van toepassing gemaak op die huidige kommunistiese en kapitalistiese maatskappy.¹⁾ Vandaar sy besondere aktualiteit.

Marcuse is duidelik 'n neo-Marxis, veral vanweë sy waardering en uitbouing van die Marxistiese beklemtoning van "rewolusie" (Marcuse, 1971c, p. 273 - 283). Tog put hy in sy groot teoretiese werk (1968) grootliks uit die psigoanalise van Sigmund Freud. In sy invloedryke "One dimensional man" (1971a) pas hy weer hierdie Freudiaanse motiewe in 'n "politieke" vorm toe op die kontemporêre maatskappy. Dit is dan ook nie sonder rede dat hy sy "Eros and civilization" tipeer as 'n filosofiese bydrae tot die werk van Sigmund Freud nie. Daar lê vir hom 'n sterk verwantskap tussen die psigologiese "kategorieë" van Freud

-
1. Dit is belangrik om te wys op die agtergrond waarteen die denke van Marcuse ontwikkel het. In Europa het hy die nood wat gevolg het op die Eerste Wêreldoorlog sowel as die ontwikkeling van die Nasionaal-Sosialisme en Fascisme meegeëmaak. In die VSA het hy kennis gemaak met die Tegnokrasie en die vraagstukke wat dit meebring. Dit is opmerklik dat hy en die ander neo-Marxiste 'n besondere aanvoeling het vir lyding en onreg wat deur maatskaplike strukture veroorsaak word. Dit moet toegeskryf word aan die feit dat feitlik al die invloedryke neo-Marxiste deeglik kennis gemaak het met werklike onregsituasies en soms self daaronder gely het. (Vgl. in hierdie verband die werk van Klapwijk, 1976, p. 1-2).

en die kontemporêre politieke kategorieë. Sekere aspekte van die psigoanalise wat in die psigologie taboe is, is vir Marcuse 'n belangrike vertrekpunt in sy filosofies-politieke redenasie. Die Marxistiese en Freudiaanse motiewe is by Marcuse onmiskenbaar, maar sy "politieke filosofie" moet eerder beskou word as 'n oorspronklike sisteem waarin die bevrydingsmotief 'n kardinale rol speel.

Met die maatskappykritiek van Marx en die psigoanalise van Freud as vertrekpunt, ontvou Marcuse sy hele filosofiese sisteem om dan uit te kom by sy oorspronklike analise van die huidige maatskaplike opset as 'n repressiewe en vernietigende struktuur. Sy hoogtepunt bereik hy dan in sy antwoord aan die huidige wêreld: bevryding deur middel van rewolusie soos vergestalt in verset, weiering en téëngeweld. Vanweë die invloed van hierdie teoretiese vormgewing en praktiese toepassing van die bevrydingsmotief in die kontemporêre kultuur, word daarop dieper ingegaan. Daar word agtereenvolgens aandag gegee aan sy beredenering van die sg. lusprinsipe, die realiteitsprinsipe en menslike leed, die voorwaarde vir geluksbeleving, die verknegting van die "eendimensionele" mens in die moderne maatskappy, die etiek van bevryding en die begrippe "téëngeweld" en "rewolusie".

5.2.2.1 Die lusprinsipe, die realiteitsprinsipe en menslike leed

Marcuse (1968, p. 7) lê baie klem op die verborge tendens van die menslike bewussyn soos uitgebou in

die psigoanalise. Dit hou in dat die mens in sy wese 'n behoefte het aan lusbeleding. Hy noem dit die lusprinsipe. Hierdie lusprinsipe is dan die drifte van die mens na Eros en Thanatos. Eros is die drang na beleding en drifbevrediging en dit streef na verewiging in 'n blywende orde (1968, p. 149). Thanatos is die doodsdrijf of vernietigingsdrang. Hulle alomteenwoordigheid in die menslike lewe en hulle voortdurende versmelting en ontkoppeling karakteriseer die lewensproses (1968, p. 17). Die lewe is 'n soeke na Eros, 'n stryd om die lus.

Hierdie lusbehoewende mens is wesenlik 'n "diermens", wie se lewe dan sentreer rondom die volledige uitlewing van sy drifte. En hierdie "diermens" kan eers mens word wanneer daar 'n beperking geplaas word op sy behoeftes en drifte. Ook dan begin die beskawing, want wanneer die drifte van die mens, dit wil sê die lusprinsipe, beperk word, is daar sprake van beskawing (1968, p. 7). Hierdie beperking noem hy die realiteitsprinsipe en word die mens wat eers 'n bundel dierlike instinkte was, 'n georganiseerde Ek.

Die vervanging van die lusprinsipe in die realiteitsprinsipe, is een van die grootste traumatiese gebeurtenisse in die geskiedenis van die mens, omdat dit 'n voortdurende "konflikwerkende" proses is in die geskiedenis van die mensheid en die individuele mens. Die mens moet voortdurend sy oerdrifte in bedwang hou.

In die kultuur kom die realiteitsprinsipe na vore as

'n bundel instellinge, wat repressief inwerk op die lusprinsipe. Hierdie realiteitsprinsipe is gerig op voortgang in die beskawing deur arbeid: "dat wil zeggen arbeid voor de verschaffing en de vermeerdering van de benodigheden voor het leven. Deze arbeid verschaft gewoonlijk zelf geen bevrediging; voor Freud is ze onaangenaam, pijnlijk" (1968, p. 53). Kultuur moet dus in sy wese repressief wees en dit sal altyd so wees. Dit is 'n historiese feit dat kultuur voortgaan as georganiseerde oorheersing omdat die verskillende maniere van drifbeperking na vore kom in die historiese vorme van die realiteitsprinsipe (1968, p. 22). Marcuse (1968, p. 4) noem dit dan ook die hoeksteen van Freud se teorie.¹⁾

Juis op hierdie punt dat kultuur noodwendig repressief moet wees, sien hy 'n skeiding van weë met Freud. Volgens hom behoort die onderdrukking van die sintuie deur die rede nie tot die ryk van die noodsaaklikhede nie (1968, p. 150). Die mens het 'n basiese verlange na die vryheid van repressiewe magte en tot volledige behoeftebevrediging en dit kan bereik word sonder die verdwyning van kultuur. Die grond vir hierdie siening moet gesoek word in Marcuse se mensbeskouing. Volgens hom is die wese en essensie van die mens sy menswees, wat in die kern goed is.

-
1. Dit is natuurlik moontlik dat Marcuse Freud verkeerd interpreteer. Vir hierdie studie is egter die sisteem van Marcuse van belang omdat hy deur die redenasie 'n groot invloed op die bevrydingsmotief uitgeoefen het.

Hy plaas homself dus duidelik in die kraal van die Humanisme en vertrek van die ou humanistiese ideaal dat die mens "goed" kan wees en die ideaal van 'n mens wat in die toekoms "goed" kan handel (Marcuse, 1971, p. 21).

Die oorheersing van die realiteitsprinsipe het, benevens die vooruitgang in kultuur, ook 'n ander belangriker negatiewe gevolg, naamlik die ontstaan van leed. Die lusprinsipe is 'n strewe na geluk deur beleving (1968, p. 23). Die beperking van die beleving lei tot die verdrywing van ware geluk en die intrede van leed. Leed by die mens ontstaan dus deur die beperking van die lusprinsipe wat deur die realiteitsprinsipe op hom gelê word, d.w.s. wanneer hy nie meer toegelaat word om sy behoeftes uit te leef nie; wanneer hy deur allerlei wette en reglemente van buite bepaal en gemaniseer word tot 'n masjien wat reageer op die druk van 'n knoppie.

Die gevolg van leed is die vrystelling van die vernietigingsdrang. Die voortdurende repressie deur die kultuur lei tot aggressie; aksie tot reaksie. So ontstaan 'n bose kringloop. Die lusprinsipe streef na Eros. Die onderdrukking daarvan waarborg kultuur maar lei ook tot leed en hierdie leed veroorsaak aggressie en bevry vernietigingskragte. Die konsekwensie daarvan is dat die ontwikkeling van beskawing ook 'n ontwikkeling van vernietigingskragte is. "De beschaving belandt in een vernietigende dialectiek: de voortdurende beperking van de Eros verswakken ten slotte de levensdriften en versterken en bevrijden

op die manier juist de krachten waartegen ze werd' opgeroepen' - de vernietigingskrachten" (1968, p. 29).

Hierdie skema, wat Marcuse volgens homself aan Freud ontleen, vorm die eintlike fundering van sy hele maatskappykritiek. Hy pas dit egter toe binne die kader van die politiek en veral die politieke gesagstrukture van die huidige wêreld. Die ander belangrike elemente van sy maatskappykritiek kan dus ook alleen begryp word wanneer dit op hierdie voetstuk geplaas word. Op grond hiervan bou hy dan ook sy siening van geluksbeleving.

5.2.2.2 Die voorwaarde vir geluksbeleving

Uitgaande van die voorafgaande fundering, gee Marcuse dan sy eie visie van die ideale mens en maatskappy. Die "gelukkige" mens is vir hom die een wat vry is van repressiewe bindinge en vry is tot volledige bevrediging van sy menswees. Dit is die mens wat in hierdie wêreld tot vrye selfrealisasie kan kom, dit wil sê tot "sy vrye self-verwerkliking" (1968, p. 153). Hy kritiseer die tradisionele siening van "geluk". Werklike "geluk" kan nie moontlik wees in die onderdrukking van die lusprinsipe nie. Die feit dat die mens strewe na "geluk" binne die kaders van die skema van die repressie van die drifte, sien hy as 'n "bewussynsvernouing" wat self deur die onderdrukkingsproses aan die gang gesit is. Ware "geluk" is vir hom 'n begrip wat bestaan, nie alleen uit die gevoel van bevrediging nie, maar uit werklike vryheid en bevrediging (1968, p. 68). Hierdie "geluk" moet die

lewensproses van die mens kenmerk. Selfrealisasie moet die hoogste doel wees van menswees. Die wesentlike vraag in menslike handeling, is dan nie hoe die individu kan leef sonder om ander te skaad nie, maar hoe hy kan leef sonder om homself te skaad. In die lig hiervan is sy fel kritiek teen die oorheersing van die sintuie deur die rede begryplik.

Parallel hiermee, ontvou Marcuse ook sy standpunt omtrent die ideale maatskappy. Dit is 'n logiese konsekwensie dat die ideale maatskappy dié een is wat geluk, dit wil sê die volle selfrealisasie van die individu, moontlik maak. Binne die sisteem moet die individu homself kan uitleef en sy menswees kan verwesentlik. Die ideale maatskappy sal dus die een wees waarin die lusprinsipe vry is, en gevolglik die bestaanstryd opgehef is. In hierdie maatskappy sal arbeid dan ook nie die repressiewe, onaangename aktiwiteit ten behoeve van beskawingsvooruitgang wees nie, maar 'n vrye spel van vaardighede ten behoeve van individuele geluk. Menslike leed en aggressie sal uitgeskakel word omdat die mens die moontlikheid tot selfontploffing gegun word. In meer konkrete terme is die ideale maatskappy van Marcuse dus: 'n maatskappy sonder oorlog, sonder uitbuiting, sonder onderdrukking, sonder armoede en sonder verspilling (1971, p. 15).

Dat hy so iets moontlik ag, blyk wel uit sy reeds genoemde kritiek op Freud. In hierdie hele konstruksie word sy humanistiese uitgangspunt duidelik

sigbaar.¹⁾

5.2.2.3 Die verknegting van die "eendimensionele" mens in die moderne maatskappy

Wanneer die essensie van die mens, naamlik sy sug na die uitlewing van sy behoeftes, geskend word, dan is dit 'n aantasting van en vergryp teen die mēns as mēns. En wanneer die maatskaplike struktuur gerig is op die skending van die mens en hom van homself vervreem, dan lei dit daartoe dat die mens teen sy "wil" verkneg word. Ten diepste is die individu dan 'n slaaf van die struktuur, waardeur hy gemaklik ge-manupileer kan word. Met sy standpunt van die verknegtende maatskappy as maatstaf, sê Marcuse dan dat daar in die verlede geen enkele maatskappy was wat kon afsien van die beperking van die individuele behoeftes van die individu nie. Alle historiese maatskaplike strukture het 'n repressiewe beperking op die lusbelewing van die mens geplaas. Arbeid en verknegting aan die algemene belang, het bo liefde en die vervulling van ander behoeftes uitgegaan.

-
1. Dit is juis hierdie humanistiese uitgangspunt wat die dialoog tussen filosofie van die rewolusie en 'n skrifgebonde teologie onmoontlik maak. Die idealistiese mensbeeld van die Humanisme, kan nooit met die beeld van die mens as "dood in die sonde" van die Skrif versoen word nie. Soos dit wel later uit die studie sal blyk, het die moderne Teologie, met sy hantering van die bevrydingsmotief, via die neo-Marxisme, hierdie kardinale punt genegeer.

Daar het in die verlede wel ontwikkeling in die rigting van die vrye maatskappy plaasgevind, maar dit was in wese slegs 'n wysiging van repressie en nie 'n verligting daarvan nie. Hierdie wysiging van repressie en die verdere uitstel van oerdrifte, was noodsaaklik vir die verdere ontwikkeling van kultuur en daarom kon daar in die geskiedenis nog nie gekom word tot die opbou van 'n werklik "vrye" maatskaplike struktuur nie.

Hierdie verknegting en die gebrek aan belewing, sien hy dan ook as die kernprobleem van die huidige maatskaplike opset in Oos en Wes, onder die Kapitalisme en die Kommunisme. Die probleem word in die hede ook meer intens omdat ten spyte van die groter moontlikhede van die moderne maatskappy, die verknegting nog meer toeneem: "De mogelijkheden (zowel intellektueel als materiëel) van de hedendaagse samenleving zijn oneindig veel groter dan ooit tevoren - hetgeen betekent dat de overheersing van het individu door de samenleving een oneindig veel groter reikwijdte heeft dan ooit tevoren" (1971a, p. 10). Die akute gevaar van die moderne maatskappy lê dan eintlik daarin dat dit groter vernietigingskragte loslaat, dit wil sê groter leed en daarmee saam reaksie, aggressie en diepe verset.

'n Verdere kenmerk van die maatskappy, is dat dit 'n maatskappy sonder werklike opposisie is. Met opposisie bedoel Marcuse meer as net die huidige praktyk van politieke opposisie: Politieke opposisie is geen werklike opposisie nie, omdat vrye verkiesing

nog die "meester" nog die "slawe" afskaf (1971a, p.28). Werklike opposisie reik veel dieper. Dit moet 'n opposisie wees teen die hele struktuur en funksioneering van die "repressiewe" maatskappy. Hy moet dus ook die gesag (owerheid) en gesagsuitoefening (wet) opponeer. In eenvoudiger terme, beteken dit dat die opposisie nie "wettig" moet wees in die sin dat die opposisie teen 'n struktuur uitgeoefen word, langs die kanale wat die struktuur deur sy ordening (wetgewing) ooplaat nie. As die opposisie "wettig" is, dan onderwerp hy hom aan die wet en gevolglik aan die struktuur wat hy opponeer. So is hy dan self 'n kneg van die verknegtende struktuur. Marcuse noem daarom die huidige "opposisielose" samelewing 'n eendimensionele samelewing en die mens, as die kneg van hierdie samelewing, noem hy die "eendimensionele" mens.

Nader omskryf, is die eendimensionele mens dié mens wat hom met sy stagnante samelewingstruktuur identifiseer. Die individu is nie meer homself nie, hy is sy samelewing. Sy hele lewensbestaan is gemanupileer. Sy behoeftebepaling en bevrediging is gemanupileerde behoeftebepaling en bevrediging. In alle opsigte is hy die slaaf van die totalitaristiese gemeenskap. Die mens leef nie meer nie, hy word geleef. Hy word nie meer deur sy eie behoeftes bepaal en ontplooi nie, maar hy word van buite gereglementeer. Hy is die pion van die struktuur op die skaakbord van kultuurontwikkeling.

Dit is belangrik om in hierdie stadium daarop te wys dat Marcuse sy siening van sg. "rassisme" heeltemal

binne die konteks van sy standpunt oor die eendimensionele maatskappy beredeneer. Rassisme is, volgens hom, 'n tipiese verskynsel van die eendimensionele samelewing. Dit is die gevolg van repressiewe strukture wat deur een groep beheer word en waarin 'n ander groep verdruk word (1970, p. 86 en 87). Hierdie tipe beredenering van die neo-Marxisme in die algemeen en Marcuse in besonder lê ten grondslag aan die WRK se beredenering en definiëring van rassisme as "institusionele" rassisme en is myns insiens die direkte aanleiding tot die PCR se eensydige "politisering" van die vraagstuk. Hoe dit in die WRK tereg gekom het, sal in die volgende hoofstuk aangedui word. Die siening van Marcuse oor die eendimensionele maatskappy en verknegting is 'n fundering van, wat getipeer kan word as, sy "etiek van bevryding". Dit word vervolgens uiteengesit.

5.2.2.4 Die etiek van bevryding

Om uit die bestaande eendimensionele maatskappy die ideale maatskappy te bou, is daar een vereiste, naamlik die vrymaking van die verknegte eendimensionele mens uit die greep van sy verknegting; sodat hy self kan "leef" en tot volle selfrealisasie kan kom. Die mens moet bevry word van die verknegting en die daaruit voortvloeiende leed en vernietigingsdrif. Dit beteken dat die menslike ervaring in sy geheel verander moet word. In ons huidige maatskaplike opset, is hierdie verandering van die menslike ervaring egter nie moontlik nie. In hierdie verband vra hy (1968, p. 151) hoe 'n beskawing vryheid kan voort=

bring as onvryheid 'n wesentlike deel van sy struktuur is. Sy gevolgtrekking is dus: Om die mens te verander, moet die struktuur eers verander word.

Dan eers is die mens vry om tot selfrealisasie te kom. Menslike leed en die opbloei van vernietigingskragte word alleen verwyder as die struktuur wat daarvoor verantwoordelik is, verwyder word. Bevryding is eers moontlik met die totale verandering van die eendimensionele struktuur. "Qualitative change is a change of the system as a whole" (1970a, p. 90).

Bevryding is daarom vir Marcuse 'n konkrete, fisiese, strukturele bevryding. Hier word dit duidelik hoe hy die psigoanalitiese kategorieë van Freud oordra op die politieke vlak, veral ten opsigte van die huidige situasie. Vanuit hierdie bevrydingsbegrip kritiseer hy dan ook die vryheidsopvatting van die tradisionele Westerse denke sedert Aristoteles, omdat dit slegs betrekking gehad het op "geestelike" bevryding (1968, p. 78).

In sy gelade: "Vertoog over bevrijding" (1970b) gee Marcuse 'n aktuele uiteensetting van hierdie bevryding soos hy dit in sy teoretiese werk uiteengesit het. Werklike konkrete bevryding is vir hom alleen moontlik deur aktiewe sosiale vernuwing. Dit is veel ruimer en indringender as sosiale hervorming. Hy wys trouens in teenstelling met Popper, sosiale hervorming heeltemal af (1971b, p. 19). Hervorming is eintlik net 'n nuwe opwekking van die verdronge en produktiewe persoonlikheid en werklike bevryding kan

alleen intree met die totale opheffing daarvan (1968, p. XXI). Die eendimensionele maatskappy kan nie hervorm word nie, vanweë sy inwendige stagnasie.

Bevryding kan dus alleen moontlik wees in die vernietiging van die bestaande. Die vrywillige slawerny, wat as regverdiging dien vir die welwillende heersers, kan slegs deurbreek word deur 'n politieke praktyk wat raak aan die wortels van hierdie onderwerping, d.w.s. 'n politiek wat hom verset teen die gevestigde samelewing met die doel om tot 'n totale herwaardeering van waardes te kom.

Die groot "verset" teen die stagnante struktuur, dus die bestaande wet en die bestaande lojaliteit, karakteriseer Marcuse se hele betoog oor vryheid. Hierdie "verset" is dan ook die grondreël vir sy radikale "etiek" van bevryding. Die verset is ook nie 'n negatiewe daad nie; maar 'n aktiewe "anti-krag" teen die bestaande; 'n duidelike "nee" om verder mee te werk aan die repressiewe sisteem. Marcuse noem dit self die algehele weiering om nog langer mee te werk aan die materiële en intellektuele middele wat nou teen die mens gebruik word ten bate van die vryheid en voorspoed van diegene wat die res oorheers (1968, p. XXI). In die lig hiervan is die sterk aksent wat Marcuse op die begrip rewolusie lê, begryplik.

5.2.2.5 Têengeweld en rewolusie

Dit is volgens Marcuse alleen rewolusie wat totale "revolvo", omverwerping, kan bewerkstellig. Die

verset, as groot "weiering", moet rewolusionêr van aard wees omdat die eendimensionele maatskappy uiter=aard nie in die fondament van die vrye maatskappy kan wees nie. Vir die bevryding van die mens uit sy ver=knegting, is rewolusie 'n "sine qua non" (1971, p. 17). Anders as Marx wat die proletariaat as middel van re=wolusie beskou, sien Marcuse die studentebeweging as katalisator en voorbereider van die rewolusionêre be=weging. Die student het die intellektuele vermoë om die eendimensionele maatskappy uit te wys en even=tueel te vernietig. Daarom het hy hom ook solidêr verklaar met die studenteversetbewegings van die laat-sestigerjare.

In die rewolusie is geweld as middel ook geregverdig. Marcuse praat self liever van tééngeweld.¹⁾ In die eendimensionele maatskappy is geweld geïnstitutiona=liseer. Repressiewe wette, polisie en militêre be=grotings is alles tekens van institusionele geweld. Daarteenoor is verset in die vorm van brandstigting, omkering van motors ens. eintlik slegs tééngeweld, of beter gestel: geweld wat met geweld beantwoord word. Dit is ten diepste geweld wat deur die struk=tuur self opgeroep word (1971b, p. 21).

-
1. Hierdie argument van Marcuse het baie bygedra tot die romantisering van die sogenaamde vry=heidsvegters, veral in die lande van die Derde Wêreld, en ook tot die etiese regverdiging van stakings, onluste en opstande.

5.2.2.6 Konklusie

Hierdie filosofiese beredenering van die begrip "bevryding" het, sedert die New Left dit bekendgestel het, reeds op verskeie gebiede besondere belangstelling gaande gemaak. Veral die argument dat die oorsaak vir die mens se probleme gesoek moet word in die gesagstrukture, het op verskeie vlakke ingeslaan. Op vele vlakke van die samelewing is met kritiese oë begin kyk na die strukture en die opset van "gesag". Enkele konkrete voorbeelde kan genoem word: Politieke leiersfigure word maklik afgekraak omdat hulle voorgehou word as simbole van 'n onderdrukkende orde en 'n duiwelse struktuur. Die wyse waarop die Watergatekwessie dwarsoor die wêreld opgeblaas is, is hiervan 'n goeie bewys. Leiers moet ontmasker word, die oneerlikheid van die struktuur moet onthul word en die korrupsie van die bestaande orde moet onverbloemd aan die kaak gestel word. Oor die hele wêreld het perssensuur in diskrediet gekom. Die algemene argument is dat dit die vryheid van die individu inperk sodat hy nie self kan lees wat hy wil nie. Dit word beskou as nog 'n wyse waarop die stagnante struktuur sy posisie wil beskerm, sy onderdrukking wil voortsit en die kanale van protes sluit.

Verder kan nog gewys word op die feit dat die verset teen gesag selfs in ontspanningsliteratuur en rolprente weerspieël word. Dikwels word die polisieampenaar as die skurk beskryf en die misdadiger as die held omdat hy 'n slagoffer is van "bose" omstandighede. Die helde is nie die een wat die bestaande

orde beskerm nie, maar die een wat hom beveg! Daar is reeds gewys op die romantisering van guerrillaoorlog en die besondere aanprysing van terroriste- en rewolusionêre leiers. Die wye steun wat terroristebewegings in Suider-Afrika vanuit die hele wêreld ontvang, getuig terdeë hiervan.

Ook in die kontemporêre kuns, en veral die Popkuns kan die onderstroming van protes waargeneem word (Rookmaaker, 1970, p. 174 e.v.). Opmerklik hierin is die waardering van die individu in 'n "ongekompliseerde" vorm, losgemaak van sy verpakking en stempel van die struktuur. In die literatuur word reeds van 'n eie besondere genre nl. versetliteratuur gespreek. Ook die kuns, literatuur en teater word dus reeds gebruik om die status quo aan te val en algeheel teen te staan. Die kunstenaar is vandag grotendeels die profeet van bevryding.

'n Ander sfeer waarin hierdie gees van bevryding duidelik weerspieël word, is in die sg. seksuele rewolusie (Van Dyk, 1974, p. 218). Seksuele vrywording word tans oor feitlik die hele Westerse wêreld sterk geaksentueer. Dit hou in dat tradisionele waardes in hierdie verband heeltemal oorboord gegooi moet word, en 'n meer vryelike seksuele omgang toegelaat moet word. Ook op dié gebied moet die mens nie "onderdruk" word deur gesagsinstellings, waaronder dan veral die huwelik nie. Die seksuele word gesien as deel van menswees en dit kan nie vereng word tot net die huwelik nie. Duvenage (1973, p. 12) wys daarop dat hierdie "seksualisme" veral deur middel

van popliedere en poësie in die wêreld ingesluip het. Op ander vlakke kan dit ook duidelik aangetoon word te wete die ontploffing van "harde pornografie" waar= in nie net gewone seks nie, maar ook perversiteite soos homoseksualiteit, groepseks en seksorgies skaam= teloois uitgebeeld word; die volgehoue en toenemende bestryding van aborsiewetgewing en die nivellering van geslagsgrense tot die sg. unisex. (Sien hieroor veral Cantor, 1968, p. 355 e.v.).

Die kultuur van verandering, soos dit dan gekanali= seer word in die verslawings-bevrydingsmodel, slaan dus reeds op verskeie vlakke van die Westerse leef= wyse uit.¹⁾ Die wiel wat die jeug, waaronder dan veral die New Left en die Hippies, aan die rol gesit het, rol steeds. Dit geskied wel nie meer soseer met openbare plakkaatswaaiery, proteskrete, "sit-ins" en opstootjies nie, maar met duidelike erosie aan die wortels van die huidige samelewingstrukture. Die "lang mars deur die institusies" wat Dutschke in 1969 geprofeteer het, is myns insiens in volle gang.

-
1. Hoe groot die faktor van struktuurkritiek reeds is, is in die 1976 presidensiële verkiesing in Amerika weerspieël. Die begrippe "credibility", "honesty" en "solidariteit met die verdruktes" het gewilde verkiesingskrete geword en die kan= didaat wat die meeste veranderinge beloof het, is verkies. Deur nuustydskrifte soos "Time" en "Newsweek" is Carter besing as die man wat 'n nuwe era vir Amerika sou bring, vanweë sy "onkonvensionele" metodes en totaal nuwe bena= dering.

5.3 Samevatting en verdere toespitsing

Uit die voorafgaande uiteensettings is dit duidelik dat die na-oorlogse Westerse kultuur in die teken van verandering staan. Nie alleen is die verandering 'n uitstaande kenmerk van die kultuur nie, maar is dit tans ook 'n grondmotief van dié kultuur. Verandering as doelbewuste strewe is die wagwoord van die kontemporêre Westerse kultuur.

Hierdie kontemporêre kultuur van verandering het verskeie uitstaande kenmerke. Vir die doeleindes van hierdie studie kan die volgende kenmerke uitgelig word.

1. Die sterk tendens van immanentisme en kriticisme t.o.v. die status quo en die vergestaltung daarvan in 'n "kontrakultuur".
2. Die omskrywing van die Westerse maatskappy as 'n repressiewe "eendimensionele" struktuur wat die direkte oorsaak is van o.a. sg. rassisme.
3. Die beklemtoning van die bevryding van die mens uit die verknegting van die eendimensionele struktuur en die standpunt dat hierdie bevryding die oplossing van o.a. ook die kleurvraagstuk beteken.
4. Die beklemtoning van rewolusie en geweld as strategie teen die eendimensionele maatskappy en die dienoooreenkomstige romantisering van sg. bevrydingsbewegings en aksies gerig teen die

status quo.

Dit is opmerklik dat hierdie uitstaande kenmerke van die kultuur van verandering ook figureer in die diskussies van die WRK oor die kleurvraagstuk, sedert die kongres van 1966. Dit is ook duidelik in die GKN se diskussies sedert sy verbintenis met die WRK.

Die skakel tussen die kultuur van verandering en die radikalistiese beleid van die WRK en die GKN t.o.v. die kleurvraagstuk moet, myns insiens, gesoek word in die moderne Teologie en die gepaardgaande kerkbegrip. Dit word in die volgende hoofstuk aangetoon.

6. DIE EFFEK VAN DIE KONTEMPORÊRE KULTUUR OP KERK EN TEOLOGIE

6.1 Agtergrondsfaktore

Ook kerk en Teologie het in die twintigste eeu 'n besondere ontwikkeling deurgemaak. Hierin het die kulturele en sosiale veranderinge in die Weste 'n belangrike rol gespeel. Die geweldige sendingywer van die agtiende eeu en die nuwe eise van die ontwikkelende Europese en Amerikaanse industriële samelewing, het nuwe vrae aan die kerk en Teologie gestel. Die ontwikkelinge is ook verder gestimuleer en beïnvloed deur die reeds besproke opkomende Humanisme en Liberalisme, wat op hulle beurt gepoog het om verbeterde omstandighede en regverdiger samelewingstrukture, buite die kerk om, vir die proletariaat uit te werk. Vir die kerk het dit verreikende gevolge gehad en Berkhof (1967, p. 249) som dit raak op wanneer hy sê: "De kerk kwam als vreemdelinge in de samenleving te staan: op kunst, politiek of wetenschap had ze geen enkele invloed meer".

Benewens hierdie erfenis is kerk en Teologie in die twintigste eeu ook bepaal deur verskeie ander faktore. Eerstens was daar twee "ruwe" wêreldoorloë deur sogenaamde "Christelike" volke, wat die wêreld geskud het en 'n onuitwisbare stempel op die menslike gees gelaat het. Dit het gelei tot groter

sosiale nood en tot die verdere diskrediet van die Christendom. Op die nood en wantroue van die deur oorlog-geteisterde mens, moes kerk en Teologie 'n antwoord bied; die prediking van die Woord moes vertroosting en nuwe heilsbeloftes bring. Tweedens het die Tegnokrasie die mens uitgeruk uit sy ou geïsoleerde "geestelike" woonplek, en hom geplaas in 'n nuwe veranderende samelewing. Die moderne mens het so bewoner geword van 'n "megapolis", waarin hy deur beter kommunikasie uit sy staatkundige, volkere en godsdienslike verbintenisse uitgelig is en in 'n voortdurende dialoog met andersdenkendes geplaas is.

Hierdie snelle veranderinge het 'n direkte invloed gehad op die kerk, in die sin dat daar 'n groter wordende gaping tussen die kerk en die moderne maatskappy ontstaan het. Steeds meer kan 'n verwydering tussen die "statiese" kerk en die dinamiese "wêreld" geïdiagnoseer word. Moltmann (1967, p. 305) is korrek met sy somber stelling: "The christian church can no longer present itself to this society as the religion of society". Volgens hom het die opkoms van die industriële wêreld die verhouding tussen "ecclesia" en "societas" versteur. Voorheen is die kerk beskou as die "crown of society", maar vandag het hierdie toestand radikaal verander. Godsdiens en kerklike betrokkenheid is nie meer 'n openbare sosiale plig nie, maar 'n vrywillige sosiale aktiwiteit.

Besondere studie ten opsigte van hierdie groter wordende afstand tussen die kerk en die kontemporêre wêreld, is gedoen deur die Nederlandse Gereformeerde

sosioloog Dekker. As vertrekpunt vir sy studie (Dekker, 1971), gebruik hy ook die snel veranderende en sekulariserende Europese wêreld. Die veranderinge sien hy ook as die oorgang na 'n geheel nuwe kultuurpatroon. In hierdie veranderde en veranderende wêreld, het die kerk volgens hom eintlik nog weinig betekenis. Dit is slegs nog maar een van vele instellings, dit bestryk nie meer alle terreine van die lewe nie en dit neem geen dominerende posisie meer in nie. Terwyl die kerk wel, uiterlik gesien, nog dieselfde funksie vervul, moet volgens Dekker tog gekonstateer word dat dit vir sekere groot kategorieë van mense sy funksionaliteit verloor het. Dit is te wyte aan die groot kloof wat die veranderinge in die wêreld tussen kerk en maatskappy veroorsaak het. Die kerk is nie meer funksioneel vir die veranderde situasie nie.

Dit spreek mede uit die feit dat al hoe meer mense probleme ondervind met sogenaamde "tydlose" waarhede wat altyd en vir elkeen in dieselfde situasie dieselfde betekenis het (p. 39 - 40). Daarom vind mense ook moeite met die monologiese prediking en wil hulle eerder vanuit hulle konkrete situasie in die wêreld, in dialoog met die waarheid wees. As gevolg hiervan neem gesprekskringe en vormingswerk toe en word die van ouds geldende belydenisskrifte soos dit in die Gereformeerde kerkfamilie geld, steeds sterker onder die soeklig geplaas. Mense soek 'n gereduseerde elementêre teologie, aanpasbaar en plooibaar na gelang van die eise van die tyd.

Die gevolg van bogenoemde tendense is volgens Dekker, 'n neiging tot "vermaatskapliking" van die kerk. Dit beteken dat die kerk nuwe funksies aanvaar om sodoen= de weer kommunikasie op te bou met die kontemporêre wêreld. Hy diagnoseer dan 'n funksieverlies en 'n funksieverandering. Onder funksieverlies verstaan hy dat die kerk sy tradisionele maatskappy-sentriese plek verloor het. Onder funksieverandering verstaan hy dat die kerk, as gevolg van die sosiale en kultu= rele verandering in die wêreld, nuwe funksies aange= neem het. In sy geheel gesien, vervul die kerk van= dag nog twee funksies, naamlik 'n vertroostende en 'n kritiese funksie (p. 48 - 49). Die vertroostende funksie bestaan daaruit dat die kerk nog 'n sterk terapeutiese funksie vervul en dat dit 'n instelling is wat mense beskerm, vertroos en genees van die slae wat dit van die samelewing ontvang. Dit is dus nog 'n soort "noodapteek". Die kritiese funksie daaren= teen, gaan uit van die kerk: "als een startblok, van waaruit men de samenleving ingaat, dan als een vluchtheuvel waar men vanuit de samenleving naar toe kan gaan; het is hier in ander woorde meer een be= weging van de kerk na de samenleving dan - zoals bij de vertroostende funksie - van de samenleving naar de kerk" (p. 49).

Daar kan met die analise van Dekker saamgestem word, veral wat Europa betref. Die huidige na-oorlogse wê= reld het inderdaad die tradisionele Christendomlike kerk ontgroei. Hierdie veranderde funksionaliteit van die kerk is nie net 'n verskynsel in die Gerefor= meerde Teologie en kerkpraktyk nie. Die Lutherse

teoloog Wessler (s.j. p. 41 - 42) en die Rooms-Katolieke godsdienssosioloog Schreuder (1969, p. 44) diagnoseer dieselfde tendens in hulle kerklike "Umwelt". Wessler gee 'n goeie voorbeeld van die kloof tussen die kerk en die moderne wêreld, wanneer hy sê dat die kerk vandag nog 'n individualistiese mensbeeld huldig. Alte dikwels verloor die kerk kontak met die moderne wêreld deurdat hy die kerklike verkondiging van die Woord beperk tot die individu, losgemaak van sy veelvuldige verbintenisse met die gemeenskap. Prediking is veelal gerig op persoonlike vroomheid en verkondig 'n moraal wat vroeër houdbaar was, maar wat in die moderne maatskappy geen inslag kan vind nie.

Schreuder sien in sy Rooms-Katolieke kerklike "Umwelt" ongetwyfeld ook 'n funksieverlies en 'n kommunikasiekloof ten opsigte van die moderne maatskappy. Vele van die vroeëre funksies is oorgeneem deur wetenskap, tegniek en sosiale politiek. Die kerk kan vandag ook op diakonale terrein nie meer konkureer met die hoogsontwikkelde sisteme van sosiale sekerheid en die uitermate gekwalifiseerde diens van die gespesialiseerde instellinge nie. Om die kloof te oorbrug sal die Rooms-Katolieke Kerk, volgens hom, ongetwyfeld moet kom tot 'n radikale funksiewins, m.a.w. daar sal nuwe funksies vir die kerk ontwikkel moet word, sodat hy weer effektiewe betekenis vir die moderne mens kan hê.

Die tendense waarop Dekker, Schreuder en Wessler wys, is dieselfde as dit waarop telkens in die rapporte

van die WRK en in die rapporte van die GKN na 1968 gewys is. Dit is duidelik gestel dat die tradisionele kerk nie meer 'n funksie het in die moderne samelewing nie en dat hy daarom in struktuur en funksie vernuwe moet word. Soos reeds gesê is, het hierdie standpunt die belangrikste uitgangspunt geword vir die WRK in sy benadering tot die kerk.

Dit is dus duidelik dat die sosiale veranderinge in die na-oorlogse samelewing die kerk in 'n verwarrende maalstroom laat beland het. Die kommerwekkende ontkerkliking van die moderne mens en die funksieverlies van die kerk is daarvan 'n genoegsame bewys. Tog kan hierdie periode van ontkerkliking ook aangestip word as 'n periode van besondere wydvertakte teologiese besinning op partikuliere en op ekumeniese vlak. As gevolg van die "agteruitgang" van die kerk in die Westerse wêreld is daar in die moderne Teologie gepoog om beide kerk en Teologie so te vernuwe dat dit weer in die moderne samelewing 'n belangrike plek kan inneem. Die krisis van die kerk het daarom gelei tot 'n teologiese bevraagtekening van alle kernwoorde van die Christelike geloof. Die Teologie het terdeë tot die besef gekom dat die adres van die prediking 'n mondige mens is, met velerlei relasies in maatskaplike verband. Belangrik is verder die feit dat die moderne mens sy rede vooropstel in sy benadering van Bybel en kerk.

Hierdie rasonale kritiese benadering het gelei tot spanning tussen die mens en die Bybel, en juis daarin lê die groot problematiek van die twintigste-eeuse

Teologie. Die Teologie moes die "klassieke kultuur= gebonde" Bybel bring aan die moderne mens. Die evangelieboodskap moes deur die kultuurverpakking van tweeduisend jaar breek. Dit het die moderne Teologie as sy primêre taak gesien, en het die teologiese besinning ten diepste gesentreer rondom die probleem om 'n brug te bou tussen die evangelie en die moderne mens. Tereg sien Berkhof (1967, p. 304) die hooftema van die Teologie sedert Schleiermacher, as "het liggen van de relatie tusschen de evangelische boodschap en de moderne mens." Velema (1968, p. 28) vat hierdie sentrale problematiek ook raak wanneer hy sê: "De nieuwere theologie is er vol van dat de moderne mens niet meer op de traditionele manier in God geloven kan. Het levensgevoel en ervaringswereld van de moderne mens is zo veranderd vergeleken met 30 tot 50 jaar terug dat men geen geloof kan vinden, laat staan vragen, voor een boodschap die deze veranderingen niet rekent en niet inhoudelijk verdiskonteeert." Die dilemma van die moderne Teologie lê dus daarin dat die mens nie meer op die tradisionele manier in God kan glo nie. Die lewensopset en ervaringswêreld het so snel verander dat die mens nie meer voeling het met die metafisiese nie. In die Humanisme gaan dit immers nie om God nie, maar om die "mensgod" in die sentrum.

Daarom is dit ook veral opmerklik dat moderne teoloë 'n grondige belangstelling en bewoënhed toon ten opsigte van die moderne wêreld met sy velerlei vraagstukke. Tradisioneel het dogmatiese geskryfte begin met die "kennis van God" om dan van daaruit die

Teologie te ontvou. Vandag begin dit hoofsaaklik met 'n diagnose van die problematiek van die kontem=porêre wêreld om dan van daaruit die moontlikhede vir Christelike en kerklike betrokkenheid te onder=soek. As gevolg van hierdie sentrale verandering word die moderne Teologie verder gekenmerk deur diep ingrypende veranderinge in 'n poging om weer die kerk en Christendom vir die moderne mens en kultuur te populariseer en te moderniseer. In die sentrum staan dan die mens self. Hy is die maatstaf en bepaal self wat hom sal aanspreek en in beweging bring. Opvallend is dan ook die feit dat in hierdie proses die humanistiese Sosiologie en Psigologie in die Teologie 'n belangrike woord meespreek. Hierdie tendens was deurgaans opmerklik in die diskussies van die WRK en die GKN na 1968.

Die moderne wêreld met sy sosiale veranderinge en verandering in geestesklimaat, het dus vir kerk en Teologie verreikende gevolge gehad. Die devaluasie van die Christendom in die Westerse kultuur het nood=wendig gelei tot 'n devaluering van die kerk, wat na vore gekom het in 'n sigbare funksieverlies. Hier=die feit het 'n belangrike vraagstuk geword vir die Teologie en dit het gelei tot vele pogings tot modernisering en popularisering van die Teologie en die kerk. In hierdie moderniseringsproses het die Teologie duidelik 'n stempel van die grondliggende motiewe van die kontemporêre kultuur gekry, in die sin dat die veranderingsmotief van die kontemporêre kultuur ook na die Teologie deurgetrek is. Om dit aan te wys en om die effek van hierdie motief in die

moderne Teologie en die daaruit voortvloeiende kerk=like praktyk duideliker te omlyn en vas te pen, is dit nodig om 'n dieper diagnose te maak van die grondlyne van die moderne teologiese besinning ten opsigte van die hele vraagstuk van verandering.

As voorlopige diagnose kan nou reeds beweer word dat daar in die na-oorlogse teologiese besinning ook twee fases onderskei kan word, hoewel dit nie kronologies geskei kan word nie. Die eerste fase kan beskryf word as 'n fase waarin daar ingrypende veranderinge t.o.v. kernbegrippe van die "tradisionele" Teologie plaasgevind het. Dit kan getipeer word as die fase van "'n veranderende Teologie". Die tweede fase wat logies uit die eerste fase gegroei het, kan beskryf word as 'n fase waarin gepoog is om die Teologie weer in die kontemporêre samelewing betekenisvol te maak. In hierdie poging speel die gedagte dat die Teologie ook in diens moet staan van sosiale verandering, 'n belangrike rol. Daarom word hierdie fase getipeer as 'n fase van die ontwikkeling van 'n "Teologie van Verandering". In die volgende twee afdelings word die diagnoses aan die hand van sekere invloedryke teoloë verder verduidelik en bewys.

6.2 'n Veranderende Teologie

Om die ingrypende veranderinge oor die hele veld van die Teologie, soos dit in die twintigste eeu ontwikkel het, deeglik te analiseer, is natuurlik 'n omvangryke studie op sigself. Dit kan nie in enkele bladsye gedoen word nie. Vir die doeleindes van

hierdie studie is dit nodig om te konsentreer op die belangrikste veranderings wat sedert die Tweede Wêreldoorlog ingetree het en die teoloë wat daarop 'n groot invloed uitgeoefen het.

Hoewel al die fyner nuanses van veranderinge in die Teologie ver in die verlede gesoek kan word, kan die na-oorlogse vloedgolf van veranderinge teruggevoer word na die teologie van Rudolf Bultmann. Met sy hermeneutiese metode van ontmitologisering, het hy 'n Skrifbeskouing daargestel wat subjektiewe eksege=se en gevolglik 'n onbeperkte panorama van teologie=se moontlikhede moontlik gemaak het. Hy het eintlik dus 'n "prinsipiële" basis vir die vestiging van veranderinge in die Teologie daargestel.

Volgens Bultmann (1967, p. 25 e.v.) is die Bybel vol mitologiese denkbeelde wat die moderne mens nie meer aanspreek nie. Die eintlike boodskap is verpak in 'n bepaalde tydgebonde kultuur en juis dit maak die Bybel vir die moderne mens moeilik om te begryp. Hy sal die Bybel alleen verstaan wanneer hierdie ver=pakking afgeskil word sodat net die "tydlose" bood=skap blootgelê kan word. Hiervan moet die eksegeet deeglik bewus wees. Die korrekte wyse van eksege=se is dan dat hy met behulp van die "afskilproses" of, soos Bultmann dit noem, "ontmitologisering" moet deur=dring tot dít wat agter die mite sit. Die probleem van hierdie hermeneutiek lê daarin dat dit by die eksegeet self lê om te bepaal wat boodskap (inhoud) en wat verpakking (vorm) is. Hy besluit dus self hoe dik die skil moet wees wat hy afskil. Dit lê by hom

om te besluit in hoeverre die Bybel "gereduseer" moet word tot wat hy beskou as die eintlike boodskap. So het Bultmann die deur vir subjektivisme geopen. Hy het in der waarheid in die Teologie 'n omwenteling veroorsaak, wat latere Teologieë, veral die radikaal anti-metafisiese Teologie geweldig gestimuleer het.

'n Ander belangrike bydrae tot die veranderende Teologie het gekom van Bonhoeffer. Sy Teologie het pas na die oorlog wye erkenning ontvang. Volgens hom kan die kerk nie meer op "supranaturalistiese" wyse oor God spreek nie, omdat die mondige wêreld reeds afge= reken het met die God wat van "bo-af" ingryp in die wêreldgebeure. Daar bestaan dus geen regverdiging vir 'n synsop=optimistiese kultuurhouding van die mens nie. Die enigste manier waarop God vandag spreek, is in sy selfopenbaring in die geskiedenis in Jesus Christus (1960, Vol. III, p. 104). "In Jezus Chris= tus gibt Gott uns alles" (p. 415). Om die mondige mens toe te spreek, moet die kernwoorde van die Bybel 'n heel nuwe interpretasie ontvang. Die prediking moet aan die mens leer dat om jouself op God te rig, beteken dat jy moet toetree tot jou naaste, want: God is juis in ons lewe teenwoordig. Die kerk moet daarom ook kerk vir andere wees en elke gelowige moet as navolger van Christus vir sy naaste 'n "Christus" wees, omdat Christus ook "mens vir andere" was. Die kerk is ook die "sosiale eksistensie" van die lewende Christus en medemenslikheid is die sigbare vergestalt= ting van die navolging van Christus. Die boodskap van die Bybel kom dus daarop neer dat die mens Chris= tus moet navolg en dit beteken dat hy in diens moet

staan van sy naaste. Christenwees beteken dan om armoede en onderdrukking, en dit wat daarvoor verantwoordelik is, te bestry.

Veral deur die invloed van Bonhoeffer het die nuwe Teologie, na die Tweede Wêreldoorlog met sy skok-effek, in toenemende mate die teologiese toneel beheers. Hiermee saam het die motief van verandering in die Teologie veel duideliker tot vergestaltung gekom. Belangrike eksponente hiervan was Hamilton, Robinson, Van Buren, Tillich en Altizer. Hamilton (1966, p. 49) gaan soos Bonhoeffer ook uit van die stelling dat God histories dood is en dat Hy alleen leef in die medemenslike liefde: "Firstly, Jesus may be concealed in the world, in the neighbour, in the struggle for justice, in the struggle for beauty, clarity, order." Die eis vir die mens is dan om 'n "Jesus vir andere" te wees. Ons moet nie 'n Christus soek in die Skrif of tradisie of uitwendighede nie, maar ons moet self 'n Jesus wees. "In this form the christian life is not a looking outwards to the world, and its claims, it is first a look within in order to become Jesus" (1966, p. 50). Die Christelike lewe speel dan ook nie in die kerk af nie, maar in die wêreld. Die Christendom moet meer immanente teenwoordige betekenis hê.

Baie meer radikaal is die Anglikaan J.A.T. Robinson met sy rewolusionêre en gewilde: "Honest to God" (1964). Ook op die voetspoor van Bonhoeffer, het Robinson ingrypende kritiek uitgeoefen op die konvensionele Christendom. God is, volgens hom, nie die

supranaturele Wese wat hoog bo ons bestaan nie, maar Hy is die diepte van ons bestaan. God kan alleen tot openbaring kom in die medemenslike liefde. Wanneer die Christendom ontdaan word van sy metafisiese tendense en as iets uitsluitlik vir hierdie wêreld en die verbetering van hierdie wêreld gesien word, kan dit immanent betekenis hê. In hierdie rigting lê ook die denke van Altizer. Hy (1966, p. 95) sê dat die mens die dood van God, soos wat Nietzsche dit reeds die vorige eeu gestel het, as 'n historiese feit moet aanvaar. "God has died in our time, in our history, in our existence". Die Teologie kan alleen herleef as hy die Christelike God aflê, want dit is juis die "God" wat die mens verkneg het aan die skuld van die geskiedenis. Die moderne mens se blydskap moet lê in Jesus as die aankondiger en proklameerder van: "a 'gospel' that makes incarnate a Kingdom reversing the 'order of history' and placing in question the very reality of being" (p. 110). Die eintlike betekenis van die Christelike geloof lê daarin dat dit immanent in die wêreld moet wees, as die geloof in 'n vernuwende gees wat in die wêreld opstaan en alle dinge nuut maak. Opstanding het dan nie 'n transendente betekenis nie, maar beteken 'n opstanding van 'n nuwe wêreld, immanent, d.w.s. in hierdie bedeling.

Van Buren (1967, p. 50) sê ook dat die Teologie alleen vandag in hierdie wêreld 'n bydrae kan maak as hy hom kan losruk van ortodoksie, dit wil sê die ou metafisiese en eskatalogiese prinsipes. "So called

'neo-orthodoxy' or 'biblical theology' has been a damper which has hindered us from moving with the times and finding a new conception of the task of theology". As die Teologie vandag nog betekenis wil hê, dan moet hy besef dat hy sy norme moet put uit sy rol in die wêreld en nie in sy getrouheid aan "some inherited standard or ancient text" nie. Hy pleit dus vir 'n anti-metafisiese en anti-"ortodokse" (of biblisistiese) teologie: "responsible to human society - not to the church" (p. 50).

In die teologiese omgangstaal staan hierdie teoloë bekend as die sg. God-is-dood teoloë. Dit is omdat hulle almal die metafisiese realiteit van God verwerp en die hele Teologie wil kanaliseer in 'n immanent=gerigte heilsleer in hierdie wêreld op die model van die sg. "sosiale" prediking van 'n historiese Jesus. Myns insiens is die belangrikste veranderinge juis hierin geleë. Die teologiese beskouinge toon 'n duidelike anti-metafisiese karakter wat veral na vore kom in die afwysing van 'n "supranaturalistiese" God, die "transendentele" eskatalogie en die "vertikalis=me" van die tradisionele teologie. Daar word eerder gesoek na 'n teologie met sterker immanente betekenis, wat vir die wêreld met sy sosiale vraagstukke 'n "ad-rem" antwoord kan bied. Dit is opmerklik dat die immanentisme, wat in hierdie stadium ook 'n belangrike rol in die veranderende Westerse kultuur gespeel het, ook duidelik sigbaar is in die teologiese ontwikkeling. Dit is baie belangrik om te noem, want immanentisme bring vir die godsdiens gevare mee. Vahanian (1961, p. 230) vat dit mooi

saam wanneer hy sê: "It deifies man". Hierdie immanentisme het die Teologie dus ook in die kamp van die Humanisme geplaas! Dit het direkte gevolg gehad vir die verdere ontwikkeling van die Teologie in die rigting van 'n Teologie van Verandering.

6.3 Die Teologie van Verandering

Sedert die sestigerjare word die teologiese ontwikkeling gekenmerk deur die ontstaan van die sg. "genetieftologieë". Dit is teologiese stelsels waarin een bepaalde begrip as uitgangspunt dien en die hele stelsel dan uiteindelik daarvolgens uitgebou word. Ter verduideliking kan gewys word op die benaming: Teologie van die Rewolusie. In hierdie Teologie, soos nog aangewys sal word, speel sosiale rewolusie die belangrikste rol en die hele uitbouing en praktiese toespitsing van die Teologie word dan in terme van sosiale rewolusie gedoen. Die belangrikste van hierdie genetieftologieë, wat ook vir verdere bespreking uitgesonder word, is: Die Politieke Teologie (D.Sölle), Teologie van die Hoop (Moltmann), Teologie van die Rewolusie (Cox, Shaul), Teologie van Transformasie (Castro, Verkuy), Teologie van Bevryding (Moltmann en Gutierrez) en die Swart Teologie (Cone e.a.).

Hoewel elkeen van hierdie teologieë opereer met 'n ander sleutelbegrip, stem almal tog in een opsig ooreen. Dit is dat Teologie in sy wese die verandering van die bestaande sosiale verhoudinge en samelewingstrukture as doelpunt moet hê. Daarom kan al hierdie

nuanseringe saamgevat word met die oorkoepelende benaming "Teologie van Verandering". Om die verskillende nuanses egter duideliker uit te lig, word elkeen tog kortliks afsonderlik bespreek aan die hand van die belangrikste eksponente.

6.3.1 Die Politieke Teologie

Die "filosoof-teoloog" Sölle kan beskou word as die invloedrykste brug tussen die anti-metafisiese immanente God-is-doodteologie en die Teologie van Verandering. Heel paslik noem sy haar hoofwerk (1965) "'n Hoofstuk teologie na die dood van God".¹⁾ Sy sê dat die moderne mens God wel nodig het, maar God is dood. Christus kom egter as die plaasbekleër van God. Hy verteenwoordig God by ons. Hy vertroos diegene wat deur God verlaat en in die steek gelaat is (1965, p. 145 e.v.). Christus is dan eintlik God se Hoofspeler in hierdie wêreld. Maar Hy is nie die enigste Speler nie. Die mens kan ook "God" speel (1965, p. 153). Dit is trouens die roeping van die mens om vir mekaar "God" te speel. Die mens moet sy medemens se soeke na God beantwoord deur vir hom "God" te "speel", dit wil sê hom te vertroos, sy las te dra en hom te help in tye van nood (1965, p. 159). Ons moet ons naaste in liefde dien en ons verantwoordelikheid as mens in hierdie wêreld met sy

1. Verder is ook belangrik haar: Politieke teologie; discussie met R. Bultmann, 1972; en Fantasie en gehoorsaamheid, toekomst en Christelike etiek, 1970.

lyde en nood besef. Sölle sien dan eintlik die op=roep van die evangelie so: Burgers van 'n staat moenie hulleself verander nie, maar moet (as god=spelers) die samelewing, m.a.w. die politieke struktuur waarin hulle leef, verander.

Sy sluit veral aan by Rudolf Bultmann, maar wil sy beginsels tot in hulle verste politieke konsekwensies deurvoer. In plaas van die eksistensiële teologie van Bultmann, pleit sy dan vir 'n politieke teologie waarin die evangelie wêreldlik, en spesifiek polities, geïnterpreteer moet word. Dit beteken dat dan weer teruggegryp moet word na die historiese Jesus, want historiese Jesus beteken politieke Jesus. Jesus het 'n politieke bewussyn gehad soos blyk uit sy heilsboodskap aan die armes en die standpunt wat Hy inneem teen die rykes. As politieke "hervormer" het Hy geen enkele deel van die maatskaplike lewe uitgesonder nie. Geloof in hierdie politieke Jesus, moet dan ook gepositiveer en verwerklik word in 'n polities-hervormende betrokkenheid deur die Christen.

Hoewel Sölle self nie veel klem lê op die begrip verandering nie, lê dit tog implisiet in haar "teologie" ingebed. Haar teologie dien eintlik as belangrike grondwerk vir ander veranderingsteologieë, juis omdat sy die Evangelie as 'n spesifiek politieke evangelie vir die politieke sisteme van die sg. onregverdige wêreld beskou en pleit vir 'n polities-hervormende betrokkenheid. Dit impliseer verandering. Daarom word sy dan ook in die moderne Teologie ruimskoots aangehaal.

6.3.2 Die Teologie van die Rewolusie

Hierdie nuanse van die Teologie van Verandering het sedert die sestigerjare ontwikkel en 'n besondere ontwikkelingsgang deurgemaak. Dit vind eintlik sy teoretiese fundering by Westerse teoloë waarvan Cox die invloedrykste is. Hierdie Teologie het egter in besonder in die Derde Wêreld inslag gevind onder leiding van teoloë soos Shaull, Lopez, Torres e.a. Vir omlýning van die grondtrekke van die Teologie is dit nodig om stil te staan by Cox en Shaull omdat hulle aan dié stroming sy eintlike beslag gegee het.

Cox se alombekende "The Secular City" wat in 1965 verskyn het, was ongetwyfeld die teologiese "best-seller" van die sestigerjare. In hierdie werk waarin hy pleit vir 'n Teologie van sosiale verandering het hy die veranderingsmotief sterk beklemtoon en teologies beredeneer. Hoewel daar nie duidelik bewys kan word dat sy denke die WRK direk beïnvloed het nie, moet dit ten minste beskou word as belangrike "agtergrondmusiek" in die jongste ontwikkelinge van die moderne Teologie. Sonder om ag te slaan op Cox, kan die Teologie van die Rewolusie nouliks in die regte perspektief gestel word.

Cox fundeer sy denke op die stelling dat die mens vandag leef in, wat hy noem, die tydvak van: "die stad van die mens". Dit is 'n tydvak waarin die wêreld gekenmerk word deur verstedeliking en waarin die kultuur uitdy tot die verste uithoeke van die aarde. In hierdie proses bly die tradisionele

religieuse strominge in die slag. Ons beleef dus 'n tydvak van ingrypende sekularisasie. Die kernvraag is: Hoe moet die mens en in besonder die Teologie en kerk hierteenoor staan?

Die antwoord wat Cox gee is dat die christen juis hierdie proses van sekularisasie moet ondersteun, omdat sekularisasie die Bybelse siening op die geskiedenis is (Cox, 1967, p. 27). Sekularisasie en die ondersteuning daarvan is dus vir hom 'n sentrale Bybelse motief.

Hy definieer sekularisasie as "die bevryding van die mens uit iedere bevoogding van godsdienstige of wêreldbeskoulike aard" (p. 27). Hy sien dan in die Bybel drie belangrike gebeurtenisse wat, volgens hom, daarop dui dat hierdie bevryding juis God se bedoeeling met die mens is. Dit is die skeppingsverhaal, die Exodusmotief en die Wet op Sinai. Dit word volgens bespreek.

Volgens Cox is die skepping onvoltooid (p. 91). God het nie alles afgerond nie. Verder sê hy dat die skeppingsverhaal, in teenstelling met ander ou Oosterse skeppingsverhale, alleen maar 'n atelstiese propaganda is, waarin die natuur ontgoddelik word (p. 33). Dit dui daarop dat die skepping in beweging is en nie vasgevang kan word in stagnante mitologiese denkkeelde nie. Die taak van die mens is om hierdie onvoltooide skepping tot voltooiing te bring. Die feit dat God die diere skep, maar dit aan die mens oorlaat om aan die diere name te gee, is vir Cox

bewys daarvan dat die mens deel in die skeppingsproses. Hierop sal weer teruggekom word.

Die verhaal van Exodus waarin die bevryding van Israel uit die slawerny beskryf word verhaal, volgens Cox, alleen maar 'n daad van sosiale verandering. Daarmee toon God dat Hy 'n God is vir beweeglikheid en verandering (p. 69). Dit grond hy verder op die stelling dat God anders is as die Baäls. Die Bybel beskryf die Baäls as onbeweeglike, plaaslike gode terwyl God daarenteen nie aan plekke of strukture gebonde is nie.

Wat die Wet op Sinai betref, sê Cox dat dit in die Wet ten diepste gaan om die relativisering van stagnante praktyke (p. 42 e.v.). Die skerp protes wat gelewer word teen afgodery is 'n basis vir vrugbare relativisme. Dit beteken dat stagnasie en onbeweeglikheid afgodediens is terwyl die Bybelse boodskap eintlik beweging en relativisme inhou.

Bogenoemde drie sake voer Cox dan aan as bewys vir sy stelling dat die Christen die sekularisasieproses moet ondersteun. Soos reeds kortliks aangedui, het hierdie standpunt van hom ingrypende konsekwensies vir die taak van, onderskeidelik, die mens, die teologie en die kerk.

Die mens, as medewerker aan die skepping se taak is om die sekularisasie te ondersteun (p. 28 en 48). Dit is die legitieme gevolg van die Bybelse denke op die geskiedenis. Hy moet voortdurend waak teen stagnasie of vergoddeliking van bepaalde strukture.

Cox spits hom dan veral toe op die staatstrukture (p. 48). Die mens moet voortdurende verandering stimuleer, want: "die beweeglikheid, die verandering is die wapen van diegene wat niks meer het om te verloor nie" (p. 66). So stry die mens teen die sonde, want sonde is juis die vergoddeliking van strukture, sodat beweging en, daarmee saam, bevryding verhinder word.

Sy siening van die taak en aksieradius van die Teologie fundeer Cox ook hierop. 'n Aktuele teologie kan en moet alleen 'n teologie van sosiale verandering wees (p. 123 - 126 en 127). Hy sien die term "sosiale verandering" dan slegs ook as 'n eufenisme vir rewolusie. Wat hy dus bepleit is 'n teologie van "rewolusionêre sosiale verandering". Die teologie moet voortdurend betrokke wees op verandering van die bestaande orde en sy stryd teen stagnasie.

Die vraag is egter: Wat is die doel van hierdie verandering? Cox (1967, p. 127) sien die doel juis in die gesekulariseerde "Stad van die mens". Hierdie stad moet deur die mens bepaal word. Dit is volgens hom, ook niks anders as wat die Bybel bedoel met die uitdrukking "koninkryk van God" nie (p. 128). Hy sê dat die beeld van die koninkryk van God in die Bybel altyd vereenselwig is met die stad van die mens wat besig is om gerealiseer te word (p. 135). Dit is die grond vir die uitbou van 'n Teologie van Rewolusie.

'n Belangrike aspek van die teologie van Cox is dat

hy, soos Bonhoeffer, die transendente realiteit van God afwys. Op die vraag waar 'n mens God vind in die "Stad van die mens", sê hy dat God in die moderne wêreld tot die mens kom in: "Die feitelike prosesse van sosiale ontwikkeling" (p. 292). Om God te soek moet die teoloog en die christen politiek betrokke wees in die sin dat hy hom beywer vir sosiale verandering. Om oor God te spreek in die "Stad van die mens" is 'n suiwer politieke aangeleentheid (p. 286). Cox maak dus van christenskap en kerkwees 'n uitsluitlik immanente politieke saak. Op sy kerkbegrip sal in 6.5 meer ingringend ingegaan word omdat dit inhoudelik meer dāār tuishoort.

Hierdie uiteensetting van die teologiese beskouinge van Cox is nodig omdat dit duidelik aantoon hoe hy die veranderingsmotief teologies akkomodeer. Skerp kritiek kan teen hom ingebring word. In hierdie verband moet gewys word op sy simplistiese omgang met die Bybel, waarin hy kernbelangrike elemente van sy betoog grond op slegs enkele gebeurtenisse in die Bybel. Dit is by hom beslis nie die hele Skrif wat spreek nie. Daarom kan hy ook, in teenspraak met bv. Mark. 13, Luk, 21, Matt. 24, I en II Thess. en Openb., die koninkryk van God gemaklik beskryf as slegs 'n immanente aangeleentheid. Veel meer kritiek kan teen hom ingebring word, maar dit gaan hier nie soseer daarom nie, maar om te wys hoe die veranderingsmotief van die kontemporêre kultuur ook figureer in die invloedryke teologie van Cox. 'n Oorsig oor sy teologiese denke maak dit begryplik waarom Cox

hom in 1968 so positief oor die WRK besluite van Uppsala uitgespreek het.

Hierdie standpunt van Cox, tesame met die anti-metafisiese immanentistiese teologie van Bonhoeffer is deur Shaul tot 'n nog meer radikalistiese Teologie van Rewolusie uitgewerk. Hierdie konsep het hy dan ook in 1966 by die kongres te Genève bekendgestel. Soos reeds aangewys in hoofstuk 3 het dit 'n diepgaande invloed uitgeoefen op die WRK, veral in sy hantering van die kleurvraagstuk. Die hele PCR het gegroei uit die radikalistiese standpunt wat Shaul gestel het in verband met die teologie en rewolusionêre verandering.

Soos Cox lê Shaul baie klem op sosiale verandering as doelpunt van die Teologie en die kerk. Die veranderingsmotief is dus by hom baie sterk teenwoordig. In wese gaan dit vir hom om die verband tussen die evangeliese boodskap en die sosiale nood van die wêreld. Sy vertrekpunt in die uitbouing van die sg. Teologie van die Rewolusie is dan ook die nood van die wêreld.

Volgens Shaul (1969, p. 190 e.v.) is daar in die huidige wêreld baie sosiale nood. Dit kan toegeskryf word aan die groot gaping tussen ryk en arm en veral tussen ryk lande en arm lande. Hierdie gaping is steeds besig om te groei. Shaul gee in al sy geskrifte hieraan aandag. Dit moet verstaan word teen die agtergrond van die feit dat hy twintig jaar in Latyns-Amerika deurgebring het en onder die indruk

van die nood van die Derde Wêreld gekom het.

Soos Marcuse, sê Shaul dat die grondoorsake vir sosiale nood en onderontwikkeling geleë is in strukture wat ontwikkeling nie moontlik maak nie (Shaul, 1969a, p. 18). Ontwikkeling kan alleen moontlik wees wanneer hierdie strukture gewysig word. Die onderdrukte kan alleen sō bevry word. As strategie vir so 'n bevryding kies hy vir rewolusie teen hervorming (1969, p. 183). Dit is slegs rewolusie wat fundamentele veranderinge kan aanbring en wat die hele "established order" kan verander. In sy referaat voor die kongres in 1966 het hy dan ook sy waardering uitgespreek vir die Marxistiese konsep van rewolusie, hoewel hy ook die Marxisme daarvan beskuldig dat hulle die rewolusie nie konsekwent deurvoer nie.

Hierdie hele konsep van verandering deur middel van rewolusie plaas Shaul binne 'n bepaalde teologiese konteks. Hy (1969b, p. 202 en 203) sê dat verandering in die Bybel 'n sentrale motief is. Dit is juis die gedagte aan 'n nuwe toekoms wat vir Israel in die Ou Testament 'n kritiese uitsig op die status quo gegee het. Hiervoor beroep hy hom veral op die profete. Hulle het konsekwent 'n nuwe orde¹⁾ geprom-

-
1. Hierdie standpunt van Shaul is aanvegbaar. Die inhoud van die profesieë gaan ten diepste om die koms van die Koninkryk in en deur die Messias. Dit impliseer veel meer as slegs verandering van die destydse status quo. Dit gaan om die bevryding van die mens uit die greep van

feteer - 'n nuwe "gebou" wat gebou kan word nadat die oue afgebreek is. Hy sien die profete dan as rewolusionêres.

Hy sê voorts dat die Teologie in die geskiedenis ook rewolusionêr ingestel was en afgestem is op verandering. Hierin sluit hy veral aan by Bloch se siening van die sg. Exodusmotief as 'n sentrale Bybelse motief en 'n leidinggewende prinsipe vir die Teologie (1969b, p. 214). Hy wil self nie die begrip "Exodusmotief" gebruik nie, maar eerder praat van Messianisme. Dit is vir hom 'n kernaspek van die Bybelse boodskap.

Hy sê tereg dat die geskiedenis, volgens die Bybel, beweeg na 'n bepaalde doel. En hierdie beweging word geslyp deur 'n Messiaanse verwagting. In Christus vind hierdie verwagting sy vervulling. As Messias is Christus die nuwe mens en Hy verteenwoordig ook 'n nuwe bestaanwyse van die mens. Hy is die voorbeeld van ware vryheid en lewensruimte.

Die Messiaanse motief word egter ook na Christus in die geskiedenis voortgesit. En dit is daar waar gepoog word om die nuwe bestaanswyse wat Christus

die sonde; dit gaan om wedergeboorte en 'n nuwe lewe en nie soseer (hoewel ook!) om 'n nuwe aardse orde nie. Hierdie eensydige standpunt van Shaul is myns insiens 'n verarming van die profetiese boodskap. Vgl. in hierdie verband die prinsipiële uiteensetting oor die Koninkryk in hoofstuk 2.

gebring het, te positiver m.a.w. daar waar gesagstrukture uitgedaag word en gestrewe word na die bevryding van die mens uit 'n onderdrukkende, verslawende status quo (1969b, p. 221). Wanneer strukture so stagnant is, dat dit die strewe tot bevryding verhoed, dan mag en moet dit met geweld verander word (Shaull, 1968, p. 23 e.v.). Hy regverdig dit met die tipiese argument van Marcuse, dat die geweld van rewolusie, minder gewelddadig is as die geweld wat die status quo beskerm en in stand hou. Op grond van bg. beredenering pleit hy dan vir 'n Teologie van permanente rewolusie as 'n: "political equivalent to guerilla warfare" (1969b, p. 239). Hy wys daarop dat die New Left en die Hippies die Christen in werklikheid hierin vóór is (1969a, p. 114). Binne hierdie konteks beredeneer hy ook die funksie van die kerk. Hierop sal later weer teruggekom word.

Vanweë sy duidelik aanwysbare invloed in die WRK, moet Shaull met sy Teologie van die Rewolusie beskou word as die belangrikste skakel tussen die kultuur van verandering en die WRK. Myns insiens is dit hy wat die sentrale gedagtes, van die teologie en filosofie van die rewolusie oor maatskaplike verandering in die WRK ingedra het. Hierdie gedagtes is deur die WRK geakkomodeer en het die belangrikste fundering vir die PCR geword.

Hoewel Heyns (1975, p. 19) tereg sê dat daar nie sonder meer 'n gelykteen tussen die neo-Marxisme en die Teologie van Rewolusie geplaas kan word nie, omdat daar ook ingrypende verskille is, kan daar tog

enkele (en juis die invloedryke!) invloede van die neo-Marxisme in hierdie Teologie en hiervandaan ook in die WRK aangetoon word. Dit is:

1. 'n Gemeenskaplike analise en omskrywing van die huidige maatskappy. Shaul (1969b, p. 231) vereenselwig hom met Marcuse se beskrywing van die eendimensionele samelewing en ook die beklemtoning van rewolusie en die groot weiering as strategie teen die eendimensionele maatskappy: "By its very nature, revolution implies a 'violation' of the old order in the name of the new. It requires as transcendent critique of the status quo, a refusal (en dan haal hy Marcuse aan) 'to accept the given universe of fact as the final context of validation' and an attempt to 'overshoot the established universe of discourse and action toward its historical alternatives'" (weer eens uit Marcuse se "One-dimensional man").
2. Dieselfde positiewe waardering van die Marxistiese konsep van maatskaplike rewolusie. (Vgl. in hierdie verband weer sy referaat voor die kongres in Genève 1966).
3. Dieselfde beklemtoning van die veranderingsmotief, en dan in besonder toegespits op maatskaplike verandering. Hierin beroep hy hom veral op Bloch (1969b, p. 233) en sluit hy aan by Bloch se stelling: "wat is, kan nie waar wees nie". Daarbenewens werk hy ook sterk met die

Exodusmotief, veral in die uitbouing van sy kerkbegrip. Hierop sal weer teruggekom word.

Hierdie invloede het Shaul duidelik in die WRK ingedra. Sy siening van die moderne maatskappy (via Marcuse) as 'n eendimensionele maatskappy, is die grondslag wat deur die WRK gebruik is vir hulle omskrywing en definiëring van rassisme. Dit het hulle gebring tot die siening dat rassisme institusionele rassisme is, m.a.w. 'n vraagstuk wat ingebed lê in die sosio-politieke strukture van die Westerse wêreld. Die toenemende vereensydiging, of liever politisering van die kleurvraagstuk na Uppsala 1968, en veral in die PCR, moet hieraan toegeskryf word.

Shaul se beklemtoning van maatskaplike verandering met rewolusie as vernaamste strategie het ook in die doelstellings van die PCR inslag gevind. Volgens sy siening van Messianisme moet die terrorisiebewegings wat stry vir sg. strukturele bevryding, ook as Messiaanse bewegings beskou word. Daarom moet die kerk dit ook ondersteun. Shaul se bydrae tot die deformationiese kerkbegrip van die WRK sal in die volgende afdeling bespreek word.

'n Volgende nuanse van die Teologie van Verandering, is die sg. Teologie van die Hoop waartoe Moltmann in sy vroeëre geskrifte bygedra het.

6.3.3 Die Teologie van die Hoop

'n Baie belangrike figuur in die Teologie van Verandering is J. Moltmann met sy sg. "Teologie van die Hoop". Later het hy meer ontwikkel in die rigting van 'n "Teologie van Bevryding". Moltmann sluit in besonder aan by die neo-Marxisme. In sy Teologie van die Hoop is die stelling van Bloch: "Wo Hoffnung ist, ist Religion" (1970, p. 8) 'n belangrike onderlaag, terwyl hy in sy latere werk (1971) in sy formulering van die begrip "bevryding", soos Marcuse teruggryp na S. Freud. Vir 'n kritiese teologie stel hy die voorwaarde: "Für eine kritische Theologie ist die Auseinandersetzung mit Freuds Religionskritik deshalb wichtig" (1972, p. 268).

In Moltmann se teologie kan 'n ontwikkeling bespeur word. Sy Teologie van die Hoop was 'n verfrissende toevoeging tot die anti-metafisiese teologie en Smith (1974, p. 59) tipeer dit raak as "an event in the theology of the sixties". In hierdie werk (1967) koppel hy die begrippe hoop en eskatalogie. Volgens hom is die eskatalogie, wat vir eeue in die Teologie verwaarloos is omdat dit supranaturalisties beredeneer is, eers sedert Schweitzer en Weiss herontdek. Tog was hierdie ontdekking ook nog oneffektief omdat dit gekleef het aan 'n Griekse logosidee. Hy sê self: "The real language of Christian eschatology however, is not the Greek logos, but the promise which has stamped the language, the hope and the experience of Israel" (1967, p. 40 - 41). Die belofte roep geloof op: "Faith is called to life by promise

and is therefore essentially hope, confidence, trust in the God who will not lie but will remain faithful to his promise" (1965, p. 49). Geloof is dan in wese hoop, en dan spesifiek hoop op 'n beter toekoms. Die opstanding en die wederkoms van Christus predik ten diepste die moontlikheid van wêreldverandering en dit is waarop die Christen kan hoop. Hoop bly egter nie 'n vae toekomsgerigte begrip nie, maar dit bring die geskiedenis in beweging. Die geskiedenis word dan ook gelei deur die beloofde eskaton wat basies 'n vernuwing van die wêreld inhou. Die taak van die Christen is dan, om in die lig hiervan, die kontemporêre mens en wêreld te vernuwe in die hoop op 'n "goddelike vernuwing". Die Christen moet uitgaan met die proklamasie van die opstanding van Christus waar= deur alles nuut geword het. Sy taak is dan 'n "nova creatio ex nihil". Dit is ook die doelpunt van die Teologie.

Die invloed van Bloch is onmiskenbaar in die vroeë teologiese denke van Moltmann. Hoewel die invloed van Moltmann in die WRK nie so duidelik aanwysbaar is, soos dié van Shaul nie, het hy tog sy instemming betuig met die radikalistiese beleid wat die WRK in sy PCR ingeslaan het (1972, p. 295). Dit is egter belangrik om op die Teologie van die Hoop van Molt= mann te wys, omdat hy met sy beredenering van die be= grip hoop, onder invloed van Bloch, die veranderings= motief van die kontemporêre kultuur kragtig aange= spoor het. In sy Teologie van Bevryding, wat later bespreek word, kom dit nog duideliker na vore. Ver= volgens word aandag gegee aan die Teologie van

Transformasie.

6.3.4 Die Teologie van Transformasie

Hierdie nuanse van die Teologie van Verandering word veral deur E. Castro en J. Verkuyl verteenwoordig. Vir hulle is die radikalisme van die Teologie van Rewolusie te veel, en daarom praat hulle eerder van "transformasie". Daar moet egter op gewys word dat Verkuyl en sy werke sedert ongeveer 1970 in die rigting van 'n Teologie van Bevryding beweeg. Dit word in die volgende afdeling bespreek.

Castro (1968, p. 77 - 81) sê dat die begrip "bekering", soos die Bybel dit gebruik, eintlik beteken sosiale verandering omdat die hart van die mens, die "topos" van die bekeringsprediking, nie losgemaak kan word van die sosiale betrekking waarin die mens leef nie. Die bekering van die individu kan ook alleen gemeet word aan die mate waarin hy poog om daadwerklik die sosiale geregtigheid te bevorder. Wesentlik is die individu bekeer as hy hom afwend van die bestaande maatskaplike orde deur middel van sosiale transformasie. En hierdie "strukturele" bekering as daad van transformasie met verbetering as doel, is die instrument van God se heerskappy oor die wêreld.

Vir die doeleindes van hierdie studie, is dit belangrik om die spore van hierdie aspek van die verandering ook in die kring van die Gereformeerde Kerke in Nederland aan te stip, soos dit dan bevorder is deur die sendingteoloog Verkuyl. In 1968, ten tye van die Lunteren-byeenkoms van die GES, het Verkuyl nog hier=

die standpunt oor transformasie gehandhaaf terwyl hy later, soos Moltmann, meer klem lê op bevryding. Dit is dan ook aanwysbaar in sy en Van der Veen se minderheidsrapport wat by Lunteren gedien het.

Hy het veral gepoog om sekere aksente van die Teologie van die Rewolusie te versoen met die Gereformeerde belydenis. Hy wil egter eerder praat van 'n Teologie van Transformasie, wat dan inhou dat die Skrif ook iets te sê het vir die transformering van die bestaande strukture. Dit kom duidelik na vore in sy gelade, en soms sterk emosionele, "Breek de muren af" (1974) waarin hy hom ook besonderlik rig op die Suid-Afrikaanse strukture. Verkuyil sê dat Christus die muur van skeiding tussen volke en rasse afgebreek het, en dat Hy deur kruis en opstanding besig is om net 'n nuwe model van humaniteit en egte mensheid te skep as 'n eenheid uit alle volke en rasse. Dit is dan God se bedoeling dat alle mense mekaar sal liefhê, dien en help om waaragtig mens te wees in 'n groot en allesomvattende mensegemeenskap.

Teen die agtergrond hiervan is dit dan ook te verstaan dat Verkuyil die GES skerp gekritiseer het omdat die liggaam in sy besluite ook die verskeidenheid van volke binne die eenheid van die mensheid erken het. Daarom het hy baie klem gelê op "solidariteit". (Vgl. die minderheidsrapport by die GES 1968, wat in hoofstuk 4 bespreek is). Sy teologiese standpunt wat hy in 1968 gehuldig het, en wat na vore gekom het in sy minderheidsrapport, is geheel en al strydig met die teologiese grondwerk van die GES by Lunteren. Dit

is meer versoenbaar met die teologiese grondwerk wat by Uppsala gegeld het. In hierdie stadium kan Verkuyyl beskou word as die brug tussen die WRK en die GKN, veral in hulle onderskeie hanterings van die kleurvraagstuk. In die volgende bespreking van die Teologie van Bevryding sal dit ook duideliker aangewys word.

6.3.5 Die Teologie van Bevryding

Die Teologie van Bevryding is die nuutste toevoeging tot al die nuanses van die Teologie van Verandering. Die ontwikkeling van hierdie teologie is veral sedert 1970 merkbaar en het duidelik uitgekristalliseer op die algemene vergadering van die WRK in 1975 te Nairobi.¹⁾ Verder moet ook opgemerk word dat verskeie teoloë, wat reeds in die laat-sestigerjare bydraes gemaak het tot die ander nuanses van die Teologie van Verandering, tog ook in latere werke by 'n "Teologie van Bevryding" uitgekom het. In hierdie verband moet veral gewys word op Moltmann en Verkuyyl.

By Moltmann kom dit voor in sy "Der gekreuzigte Gott ..." (1972) en sy "Gott kommt und der Mensch wird frei" (1975). Hy gaan uit van die standpunt dat die "gekruisigde" God die fondament is van die Christelike hoop, maar dan sê hy, in teenstelling met wat hy vroeër gesê het, dat hierdie hoop die bevryding van die mens moet stimuleer. Dit is juis sy teruggrepe na die psigoanalise van Freud wat hom by

1. Hierop is reeds in hoofstuk 3 gewys.

bevryding laat uitkom en onder hierdie bevryding verstaan hy psigiese vryheid (1972, p. 268 - 292) en politieke vryheid (1972, p. 293 - 315). Christus bring vryheid, beide psigies en polities. Uit die "Teologie van die Kruis" lei hy 'n teologie af met duidelike politieke implikasies wat hy dan wil identifiseer met die Bevrydingsteologie van Latyns-Amerika. Bevryding is vir hom die noodwendige gevolg van Christelike Teologie, want: "Die Situation des gekreuzigten Gottes mach menschliche Situationen der Unfreiheit als Teufelskreise offenbar" (1972, p. 295). 'n Christen mag dus 'n situasie van onvryheid nie duld nie.

Die stryd om politieke en strukturele bevryding is vir Moltmann 'n direkte konsekwensie van die kruis, en politieke verknegting is 'n "Teufelskreise" wat gebreek moet word. Die Christen moet hierdie stryd voer en dit kan gedoen word in dialoog en samewerking met radikalistiese, sosialistiese, demokratiese, humanistiese en anti-rassistiese bewegings. Die parallel tussen die nuwe fase van Moltmann en Marcuse is ook nie mis te kyk nie. Albei het hulle model van bevryding aan Freud ontleen. Waar Marcuse dit filosofies uitgebou het, het Moltmann dit teologies uitgebou en polities en psigies toegepas. Dit is ook belangrik om daarop te let dat Moltmann en veral hierdie nuwe ontwikkeling in sy teologie wyd gelees word soos die vele sate uit sy werke deur jonger teoloë sal getuig.

In Verkuyl se latere en meer resente werke en veral

sy: "Boodskap der bevrijding in deze tijd" (1972) kom die bevrydingsmotief ook duideliker na vore. Hy wil steeds vashou aan 'n Gereformeerde prinsipiële basis deur te sê dat die diepste nood van die mens sy nood deur die sonde is. Dit beteken egter ook polities-strukturele nood. Christus se boodskap is dan 'n bevrydingsboodskap uit die sonde, maar ook uit die nood van die verknegtende strukture. En hierdie bevryding moet die kerk verkondig en manifesteer (1972, p. 115). Dit is dan tog opmerklik dat sy werk veel dieper ingaan op laasgenoemde, dit wil sê op die bevryding uit die strukture en dat die kerk juis dit moet manifesteer en verkondig.

Die beklemtoning van sosiale nood as polities-strukturele nood en die beklemtoning van bevryding, in besonder dan politieke bevryding, is tipiese WRK-argumente ná Uppsala. Soos reeds aangewys is dit in wese neo-Marxisties beïnvloede denkprodukte wat op Uppsala deur die WRK geakkomodeer is en in die PCR ingebou is. Dit het Verkuyt ook, veral in verband met die GKN ingedra. Sy affiniteit vir hierdie denkebeelde spreek duidelik uit sy werk in 1974 waarin hy die PCR verdedig en die GKN oproep tot aktiewe ondersteuning daarvan. Hierdie werk van hom het dan ook, soos reeds uiteengesit in die bespreking van die Haarlemrapport (1975) in hoofstuk 4, 'n belangrike motivering geword vir die GKN se steun aan die PCR. Verkuyt moet dus beskou word as die direkte skakel tussen die WRK en die GKN en die brug waardeur die motief van verandering van die kontemporêre kultuur

via die WRK ook in die GKN se hantering van die kleurvraagstuk ingebou is.¹⁾

Ter wille van 'n geheelblik op die Teologie van Bevryding is dit ook nodig om aandag te gee aan die standpunt van Gutierrez.

'n Besondere diepgaande studie oor die sg. Teologie van Bevryding is gedoen deur G. Gutierrez (1974). Hierin wys hy die bevrydingsmotief by verskeie teoloë duidelik aan en werk hy dit ook verder uit tot 'n eie standpunt. In hierdie standpunt kan trekke van verskeie ander teoloë van verandering aangetoon word. Hy put uit Moltmann se "Teologie van die Hoop" en

-
1. Min of meer dieselfde lyne word aangetref by die teologiese etici Kuitert en Wiersinga. Kuitert praat eerder van 'n Rewolusionêre Teologie as 'n Teologie van Rewolusie. Hy poog veral om elemente van die Gereformeerde teologie met elemente van die Teologie van die Rewolusie te versoen, deur die Gereformeerde elemente "anders te sê". In die proses kom hy egter tot 'n nuwe interpretasie van beide. Vgl. Kuitert H.M. (1970, p. 88-113). Ook Wiersinga verlaat in sy omstrede alternatiewe versoeningsleer duidelik die Gereformeerde pad. Hy sê dat die kruisiging op Golgota 'n wêreldskokkende en wêreldomspannende gebeurtenis was. Wat duidelik daaruit na vore kom, is dat Jesus provokerend opgetree het. Hy het die onbarmhartige orde in sowel religieuse as sosiale sin ontmasker, en die mensdom geskok om so tot versoening en vrede te kom. Wiersinga se alternatiewe versoeningsleer toon duidelik 'n affiniteit vir die horisontalistiese Bevrydingsteologie, waarin nie die versoening tussen God en sondige mens nie, maar versoening tussen mense en mense die uitgangspunt is (Wiersinga, 1972, p. 26).

Shaul en Cox se "Teologie van Rewolusie" om dan uit te kom by sy eie bevrydingsteologie. Hoewel Gutierrez in werklikheid niks nuuts bied nie, is sy werk tans die teologiese treffer. Dit kan toegeskryf word aan sy wye dokumentasie en duidelike samevatting van die tendense van 'n "Bevrydingsteologie" wat in die afgelope dekade reeds by verskeie teoloë deurgeskemer het.

Gutierrez (1974, p. 223) definieer sy eie bevrydings=teologie as een "die tracht uit te gaan van het engagement met de afschaffing van de huidige toestand van ongerechtigheid en de opbouw van een nieuwe samenleving". Hy sien dit ook as 'n "politieke teologie", m.a.w. 'n teologie wat vir die huidige politieke situasies doelbewuste konsekwensies het. Die diepste motivering vir so 'n teologie lê vir hom daarin dat Christus die groot Bevryder is en dat die verlossings=werk (bevrydingswerk) van Christus ook definitiewe politieke en strukturele bevryding bedoel. Om Christus na te volg, beteken om strukturele bevryding aan te help en te ondersteun.

Ook in hierdie standpunt van Gutierrez is die verknegtings-bevrydingsmodel van Marcuse, en soos dit gepositiveer is in die kultuur van verandering, onmiskenbaar. Hoewel dit moeilik is om te bepaal of hierdie werk reeds in Nairobi (1976) invloed uitgeoefen het, kan tog gesê word dat dit tans dié teologiese klimaat is wat die huidige teologiese besinning beheers. Daar kan wel gekonkludeer word dat hierdie nuutste faset van die Teologie van Verandering ook

'n duidelike stempel dra van die grondmotiewe van die kultuur van verandering.

Ten slotte word in hierdie verband ook aandag gegee aan die sg. Swart Teologie as verdere illustrasie van die deurwerking van die bevrydingsmotief van die kon=temperêre Westerse kultuur in die moderne Teologie.

6.3.6 Die Swart Teologie

Die sogenaamde Swart Teologie is 'n ander belangrike nuanse van die Teologie van Verandering. Dit het veral in Afrika en Amerika gegroei en ook daar inslag gevind. In die ontwikkeling van die Swart Teologie het verskeie ander sekulêre swart bevrydingsaksies en bewegings 'n rol gespeel. Cone (1975) is van mening dat die Swart Teologie nou verbonde is aan die sogenaamde "Black Power" en "swart geskiedenis". Deur die "swart geskiedenis" is die kulturele verlede van die swartman, wat bewus deur die slawedrywers verdoe=sel is, deur die moderne swartman ontdek. So het die swartman ontdek dat ook hy 'n ryke verlede het en het hom bewus geraak van 'n eie identiteit, nie onderge=skik nie, maar nâas die van die Blanke. Hierdie ont=dekking het o.a. gelei tot die Black Power wat "tracht ons huidige ekonomiese, sosiale en politieke bestaan vorm te geven via akties, die de greep van de onder=drukker op de zwarte te niet doet" (Cone, 1975, p. 75). Die Swart Teologie is hiervan 'n teologiese parallel want: "zwarten theologie plaats onze akties in heden en verleden om tot zwarte bevrijding te komen in een theologiese context, met de bedoeling vreemde goden

te vernietigen en waardestructuren te scheppen, die in ooreenstemming zijn met de God van de Swart vryheid" (Cone, 1975, p. 75).

Die diepste beginsel van die Swart Teologie lê in die uitspraak: "Christus is swart". Hierdie figuurlike beeld wil sê: Christus vereenselwig hom met die arme en onderdrukte. Die onderdrukte van die twintigste eeu is die swartman en daarom moet Christus vir die twintigste eeu ook swart wees. "Christus is Swart (met een hoofdletter) dwz. degene die vereenzelwigd word met die swarten maar onder ons aanwesig is als swarte bevrijder van die swarten" (Cone, 1975b, p. 30). Die verlossingsevangelie van Christus wat dan bedoel was vir die "underdog" van die maatskappy, kan in die twintigste eeu net vir die swartman betekenis hê om dat hy die "underdog" is van die huidige maatskappy. Teen hierdie agtergrond word die begrippe "heil" en "redding" dan ook sosio-politieke begrippe en beteken dit ten diepste die bevryding van die onderdrukte, of in vandag se taal, die swartman uit sy verknegtheid en sy nood a.g.v. blanke-beheerde sosio-politieke strukture (Cone, 1975, p. 77).

Hierdie sogenaamde Black Christ-idee het reeds 'n reedlike lang aanloop. Menzel (1960, p. 83) berig reeds in 1960 van die ontstaan daarvan in Suid-Afrika en hy analiseer dit so: "Es geht um die Fragestellung ob Jesus der den Weissen verkündigt wurde, auch für die Schwarzen genüge, ob nicht für sie ein anderer Erlöser gekommen sei. Muss für die Schwarzen nicht ein Erlöser da sein, der ihnen näher steht und

ihnen verwandter ist, mehr noch, auf ihre Note ein= geht?" Hiermee het Menzel myns insiens die kern raakgevat. Dit gaan dus daarom dat die Swart Teolo= gie afgereken het met die "blanke" Christus van die blanke Weste en dat hulle 'n "swart" Christus as 'n bevryder in die kulturele gewaad van die swartman vir sy politieke bevryding seek. Op besondere nugtere wyse ontleed Setiloane (1971), veral hierdie laaste aspek. Volgens hom kan die swartman die Westerse teologie nie sy eie maak nie vanweë sy betrokkenheid op en bepaaldheid deur die Westerse kultuur. Volgens hom het die verwestersing reeds begin in die Bybelse tye. Hierdie proses het in die geskiedenis voortge= gaan en toe die evangelie die swartman bereik het, was dit reeds verseël en verpak in 'n Westerse ver= pakking. Ten diepste is die Swart Teologie dan 'n poging om deur die verpakking te breek, "so that we can come face to face with Christ" (Setiloane, 1971, p. 29).

Tog kan die Swart Teologie nie beskou word as slegs 'n strewe na "inheemsheid" nie. Daarvoor loop die rewolusionêre en radikalistiese lyne te diep. Dit is "versetteologie" want "zwart teologie verzet zich tegen de geestelijke slavernij van de zwarten en daarmee ook tegen het verlies van hun gevoel voor menselijke waardigheid en waarde" (Moore, 1975a, p. 19). Dit maak daarvan 'n uitsluitlik "situationele theo= logie". Met hierdie feit het die swart teoloë ook nie probleme nie. Cone sê dat Teologie situasioneel moet wees want dit moet: "de waarheid van de chris= telijke evangelie verkondigen en deze waarheid voor

elke generatie opnuwe interpreteren" (1975, p. 78).

In die "nuwe interpretasie" deur die Swart Teologie speel die bevrydingsmotief die belangrikste rol. "God is vryheid" (Moore, 1975, p. 32) en daarom is Swart Teologie ook niks anders as "een hartstochtelijke oproep tot aktie voor de vrijheid, voor God, voor heilheid, voor de mens" (Cone, 1975, p. 75). Hierdie bevryding moet dan spesifiek betrek word op die sosio-politieke situasie van die swartman in die huidige maatskaplike struktuur. "It seeks to put the black condition in the light of God's revelation in Jesus Christ, so that the black community can see that the gospel is commensurate with the achievement of black humanity" (Setiloane, 1971, p. 28).

Samevattend kan dus gesê word dat dit 'n teologie is van die "verdruktes", deur die verdruktes, vir die strukturele bevryding van die "swart onderdruktes" in die kontemporêre wêreld. Hoewel dit nie 'n direkte invloed gehad het op die WRK nie, dien dit ook as belangrike bewysmateriaal om aan te toon dat die veranderingsmotief diep ingeslaan het in die moderne Teologie.

6.3.7 Konklusie

Die voorafgaande oorsigtelike bespreking van die na-oorlogse teologiese ontwikkeling toon aan dat die agtergrondsfaktore en grondmotiewe van die kontemporêre kultuur ook in die Teologie 'n invloed gehad het. Die sosiale verandering van die na-oorlogse

wêreld het ook die Teologie voor nuwe vraagstukke te staan laat kom. Die belangrikste vraagstuk het daar= in gelê dat die kerk 'n totale funksieverlies onder= gaan het, en gevolglik skynbaar nie meer 'n belang= rike rol in die samelewing vervul het nie.

Dit het gelei tot ingrypende veranderinge in die Teo= logie self. Soos die hele Westerse kultuur het die Teologie ook in die teken van verandering gestaan. Die belangrikste verandering lê daarin dat die moder= ne Teologie baie sterk anti-metafisiese met duidelike immanentistiese trekke vertoon. Dit is die gevolg van 'n poging deur verskeie na-oorlogse teoloë om aan die Teologie meer betekenis vir hierdie huidige wê= reld met sy probleme te gee.

Na 'n fase van skerp teologiese introspeksie en ver= andering, het daar in die afgelope twee dekades 'n nuwe fase ontwikkel. In hierdie fase is die belang= rike tendens in die Teologie dit dat maatskaplike verandering in die wêreld as uitgangspunt en motive= ring van die Teologie beskou word. Dit spreek veral uit die reeds besproke groep "genetieftologieë". Hoewel daar in hierdie Teologie verskillende nuanse= ringe is, kom dit tog ooreen in die beskouing dat die Teologie, op watter wyse ookal, verandering t.o.v. die huidige samelewingstrukture moet teweegbring. In sy geheel gesien, kan hierdie teologieë saamgevat word onder die term Teologie van Verandering.

Daar lê dus 'n noue inhoudelike verband tussen die kultuur van verandering en die Teologie van Verande=

ring. In albei speel die begrip verandering, toegepas op die samelewingstrukture, as doelpunt van menslike handeling, 'n belangrike rol. Meer nog: Albei stem tans daarin ooreen dat bevryding uit die greep van onderdrukkende gesagstrukture, die eintlike kanaal is waardeur die verandering moet geskied.

Samevattend kan dus gesê word dat die proses van verandering en die doelbewuste strewe tot verandering d.m.v. bevryding wat die kontemporêre Westerse kultuur kenmerk, 'n duidelike effek gehad het en steeds het op die moderne Teologie.

Die invloed van hierdie Teologie van Verandering in die WRK, moet ook beskou word as die direkte oorsaak van die WRK se teenswoordige radikalistiese beleid t.o.v. die kleurvraagstuk. In sy verbintenis aan die WRK het die GKN ook hierdie invloed ondergaan.

Om dit nog skerp te omlin, word daar ten slotte spesifiek gewys op die effek van die kultuur van verandering via die Teologie van Verandering op die kerkbegrip in die moderne Teologie, en hoe hierdie kerkbegrip ook ruimskoots bygedra het tot die WRK, en eventueel ook, die GKN se deformasie van die kerk.

Dieselfde twee fases in die moderne Teologie kan ook in die besprekinge rondom die kerk aangedui word. In hierdie verband kan die eerste fase genoem word die fase van verandering van die kerk. In hierdie fase is die tradisionele siening van die kerklike instituut as entiteit met 'n eie identiteit in die samelewing, skerp bevraagteken, juis vanweë die

skynbare feit dat die kerk vandag nog net 'n beperkte funksie in die samelewing het. Die tweede fase is die fase van die Teologie van Verandering waarin verandering dan ook beskou word as deel van die funksie van die kerk. In hierdie verband kan gesprek word van die "kerk vir verandering".

6.4 Verandering van die kerk

Hierdie tendens het veral sigbaar geword in die strewe tot 'n "de-institusionalisering" van die kerk, wat direk na die Tweede Wêreldoorlog in die moderne Teologie sigbaar geword het. Aan die wortel van die de-institusionalisering lê twee vrae wat as uitgangspunt gedien het. Dit lui: "Het geloof erediens nodig?" en "Het godsdiens nog die kerklike instituut nodig?" Hierop het die moderne Teologie probeer antwoord. As gevolg hiervan het daar algaande die gedagte ontwikkel dat geloof nie 'n direkte erediens, en minder nog 'n kerklike instituut, nodig het om te bestaan nie.

Duvenage (1962, p. 168 - 177) wys duidelik aan hoe die devaluering van die kerklike instituut reeds begin het by die Apostolaatsteologie van Kraemer en Van Ruler. Hierin word die kerk gesien as 'n "missiologiese instituut" sodat die struktuur heeltemal aan die funksie onderworpe is. Die kerk is volgens die Apostolaatsteologie dan plasties; altyd 'n "wordende" en "groeierende" kerk.

Die groot stukrag agter die de-institusionalisering van die kerk is J.C. Hoekendijk wat gedurende die

periode 1948 - 1964 die teologiese wêreld in beroering gebring het met 'n paar sensasionale artikels oor die kerk en sy roeping ten opsigte van die wêreld. Hy sê ook dat die kerk in sy tradisionele verskyning in die kontemporêre wêreld slegs geslote kringe is wat homself net bepaal en beperk by sekere klasse in die samelewing. Dit is daarom onsin om die kerk in sy verouderde struktuur op te roep tot evangelisasie, tensy hy tot radikale en rewolusionêre verandering van struktuur kom. Vir hom is die kerk 'n funksie van die "apostolaat" en die begrip: "Credo ecclesiam apostolicum" beteken nie wat tradisioneel daaronder verstaan is nie, maar eerder: "I believe in the church which is the function of the apostolatê, that is an instrument of God's redemptive action in this world" (Hoedendijk, 1966, p. 22). Die kerk kan dus nie 'n gestruktureerde of geïnstitusionele "religious community" wees nie, maar, "the coming into being of a new mankind" (p. 22). Daarom moet die kerk nie geken word aan sy instituut nie, maar aan sy sosiale daad.

Ook van Rooms-Katolieke kant vra Schreuder (1969, p. 7) in hierdie verband in hoeverre die Christelike geloof nog institusioneel veranker kan word. Hy vra: Bloei geloof in die samelewing slegs wanneer iemand aan 'n kerk of lewensbeskoulike vereniging behoort? Self sê hy dat die Christelike geloof alleen 'n plastiese onsigbare grootheid is wat in die wêreld aanwesig is en nie tot vergestaltung hoef te kom in 'n sigbare kerklike instituut nie. Ons moet by die

moderne mens nie al te ligvaardig spreek van geloofs=verlies en agteruitgang van kerklidmaatskap en dit noodwendig as sekularisasie beskou nie, want die moderne mens kan: "zich eenvoudig niet volledig aan een institutie wijden" (p. 20). Vanuit sosiologiese oogpunt wil hy die saak oplos deur te onderskei tussen die begrippe "institusionalisering" en "institutionalisme". Die instituut kan van nut wees en hy kan outentieke geloof nog moontlik maak en stimuleer, maar dan moet hy afsien van sy rasonale leer met sy tydsgebonde kultuurstempel. Gesien teen die agtergrond van die Rooms-Katolieke teologie met sy sterk beklemtoning van die kerklike instituut, is hierdie diagnose van Schreuder baie ingrypend.

Baie meer radikaal as Hoekendijk en Schreuder, is die voorstanders van die sogenaamde "kerk buiten de kerk". Volgens Matthes (1969, p. 30) is dit moeilik om vas te stel wie die uitdrukking eerste gebruik het. Dit blyk eerder dat dit ontspruit het uit die mond van die kerkvolk en dit word by Protestante en Rooms-Katolieke aangetref. Belangrike voorstanders van hierdie gedagte is veral Sölle en Rendtorff met hulle onderskeiding tussen kerklike en nie-kerklike Christendom.

Volgens Sölle kan die kerk in beginsel nie 'n vaste struktuur hê nie, omdat die heil van die wêreld 'n voorvereiste is vir die bestaan van die kerk. Daar waar heil is, daar is kerk. Jesus en sy liefde kan nie in die kerk gelokaliseer word nie, maar die kerk moet gesoek word waar Jesus en sy liefde is (1972,

p. 75). Die kerk is dus nie 'n instituut wat dien as 'n kragstasie van liefde en geregtigheid nie; maar dit is die effek, die gevolg, die uitwerking van Jesus van Nasaret in die geskiedenis. Sölle se standpunt is dus die totale antipode van die tradisionele standpunt dat daar buite die kerk geen heil is nie (Calvyn, 1949, Vol. III, p. 30).

Hierdie de-institusionalisering word ook mooi onder woorde gebring deur die begrip: "distanzierte Kirchlichkeit" (Scholten, 1969, p. 30). Hiermee word bedoel dat kerklike deelname nie altyd direk, vanuit die instituut, hoef te wees nie. Die tyd van direkte deelname (byvoorbeeld erediens en kerkbesoek) was funksioneel in die industriële samelewing van die vorige eeu. Maar dit kan in die veranderde verhouding van kerk tot samelewing nie meer geld nie. Gedistansieerde kerklikheid kom dan na vore in die insidentele deelname aan die ou geïnstitusionele kerkvorme of in die nuwe ontmoetingsvorme tussen kerk en samelewing. Volgens hom het vroeër God, Christus, hiernamaals ens., getoon dat daar ongeloof is binne die kerk en geloof buite die kerk. So bestaan daar dan reeds in 'n groot mate "kerk" buite die geïnstitueerde kerk.

In hierdie de-institusionalisering loop die grondlyn van die moderne Teologie duidelik deur. Die diepste motivering is die sosiologiese feit dat die moderne mens hom nie meer aan die kerklike instituut kan wye, en dat hy al hoe meer streef na 'n Christelike georiënteerde deelname buite die kerklike instituut

en erediens om. Hierdie neiging word in 'n toene=
mende mate in die kerk sigbaar soos veral bewegings
soos die "Youth for Christ" en die wêreldwye Jesus=
beweging¹⁾ ook bewys. Die moderne mens het nog iets
aan Christus, maar hy kan hom nie meer wy aan die
kerklike instituut nie. Daarom het die bywoning van
eredienste oor die algemeen skerp begin daal. In
toenemende mate bind predikante hulle nie meer aan
plaaslike gemeentes nie, maar vervul eerder ander
"barmhartigheidsfunksies" op sosiale erf, terwyl
groot hoeveelhede teologiese studente hulle ook nie
meer beskikbaar stel in die praktiese bediening nie.

Hierdie uitgangspunt oor die gebrek aan betrokkenheid
van die kerk, was ook 'n latente faktor in die WRK se
uiteindelike deformasie van die kerk. Soos reeds ge=
sê in hoofstuk 3 het die WRK, reeds in die tweede
rapport by Evanston, gepleit vir soepeler beskouing
van die geïnstitueerde kerk. Hulle uitgangspunt was
dan ook dat die kerk in sy "tradisionele" vorm nie
meer ad rem is vir die moderne samelewing nie.

Hoewel die WRK nooit sover gegaan het om die geïnsti=
tueerde kerk as vaste organisasie te verwerp nie het
hulle tog 'n radikale herstrukturering van die kerk
bepleit. Die antwoord wat hy self gebied het, was

-
1. In hierdie verband kan veral gewys word op die
volgende publikasies wat elk die vrug is van 'n
indringende empiriese studie van die Jesus-be=
weging: De Haas, C.G. (1971), Van Cappelvee,
J.J. en Kroll, W. (1972) en Isaacson, H.
(1973).

die reeds besproke, breë funksionaliteit van die kerk. Dit, en die gebrek aan 'n samelewingsleer, was dan ook die grondoorzaak vir sy deformasie van die kerk. Die strewe tot verandering van die kerk in die na-oorlogse veranderende Teologie was dus 'n latente motief in die latere deformasie van die kerk by die WRK. Tot hierdie deformasie het die kerkbegrip van die Teologie van Verandering met sy siening van die kerk as kerk vir verandering ruimskoots bygedra.

6.5 Die kerk vir verandering

Die standpunt dat die kerk politieke en strukturele bevryding moet verkondig en manifesteer, is tans die leidinggewende stroming in die ekklesiologie. In hierdie stroming word die kerk gesien as "exodus-kerk", dit wil sê kerk "op pad" na die wêreld om rewolusie te bewerk met die oog op 'n regverdiger samelewing. Die kerk moet die speerpunt wees van sosiale verandering, die inspirasie van ware humaniteit, die bevryder van die politieke "underdog" en die pleitbesorger van die mens in huidige materiële nood. Die kerk van die Rewolusie is 'n dinamiese, trekkende kerk wat die woord en swaard van bevryding hanteer.

Die wortels van hierdie gedagte kan reeds teruggevoer word na Bonhoeffer. Daarna het Cox (1966, p. 214) en Robinson (1964) ook iets daarvan deurgegee. Die eintlike stukrag daaragter was egter Moltmann, wat dit op die grond van sy reeds besproke teologie meer grondig uitgewerk het en so 'n belangrike fondament vir die rewolusionêre ekklesiologie gelê het. Hy

sien die kerk as kerk vir die wêreld omdat dit volgens hom niks anders beteken nie: as kerk vir die koninkryk van God en die vernuwung van die wêreld.

Die taak van die kerk is transformasie of bevryding. Die God van die geskiedenis en die God van die evangelie van Christus, roep die kerk op om die samelewing te transformeer want: "this is an age of diaspora, of sowing in hope, of selfsurrender and sacrifice, for it is an age which stands within the horizon of a new future" (Moltmann, 1969, p. 338). En hierdie "new future" moet die kerk aanspoor tot effektiewe bevryding en daadwerklike transformasie. Die hoop moet gesien word in die daad van bevryding.

Die gedagte dat die kerk sy aksie moet rig op rewolusie is ook deur Cox baie sterk beklemtoon. Op grond van sy, reeds besproke teologie, sê hy dat die kerk 'n gemeenskap is wat antwoord gee. Dit is die taak van die kerk om die werk van God in die geskiedenis waar te neem en daaraan deel te hê (1967, p. 123). Dit is sosiale verandering. Die kerk is, volgens hom, die "avant garde" van die nuwe wêreldorde, dit is die gesekulariseerde "Stad van die mens". In hierdie orde het die kerk drie take wat hy saamvat in die woorde *kerugma*, *diakonia* en *koinonia* (p. 144 e.v.).

Onder *kerugma* sluit hy die prediking van die kerk in: Dit behels, volgens hom, die aankondiging van 'n nuwe wêreld. Die kerk moet aankondig dat daar 'n rewolusie gaande is. Die begrip *diakonia* behels die taak tot diensbaarheid van die kerk. In die "Stad van die

mens" moet die kerk wonde heel - wonde wat blootgelê word deur gespesialiseerde ondersoek van die moderne samelewing (p. 153). Die taak van die kerk tot *koinonia* lê vir hom daarin dat die kerk die "Stad van die mens" sigbaar moet maak. Hy moet wat hy predik en dit waarna hy verwys in die *diakonia* sigbaar stel. Kragtens die beginsel van *koinonia* impliseer die kerk 'n allesomvattende mensegemeenskap en moet dit daarom 'n afbeelding wees van die Stad van die mens.¹⁾

Cox se siening dat die kerk sosiale rewolusie moet ondersteun is dus 'n logiese konsekwensie van sy Teologie van Rewolusie, en sy beskouing het grootliks daartoe bygedra dat die standpunt dat die kerk strukturele en politieke bevryding moet manifesteer, tans die leidinggewende stroming in die ekklesiologie is.

In Amerika het veral ook Brown sterk klem gelê op die konsekwensies van die Teologie van die Rewolusie vir die kerk. Hy sê: "Throughout the debate about the death of God, I came to feel strongly the need for a theology that more truly expresses the radical nature of Christianity" (1961, p. 7). Hy wil eerder spreek

-
1. Cox (1967, p. 167) sê die begrip *koinonia* beteken: "deelgenootskap aan 'n bepaalde iets". Wat hy egter uit die oog verloor, is die vertikale dimensie van die *koinonia*. Hy sien die gemeenskap slegs as 'n verbondenheid van mense aan mekaar, d.w.s. as 'n gemeenskap op 'n horisontale vlak. Dié siening kan myns insiens nie Bybels verantwoord word nie. (Vgl. die uiteensetting van *koinonia* in 2.3.4). Hierdie on-Bybelse beskouing oor *koinonia* is dan ook 'n grondoorzaak vir sy rewolusionêre beskouing oor die funksie van die kerk.

van Teologie en kerk vir rewolusie as Teologie van Rewolusie. Die Bybelse motiewe van "dood" en "opstanding" is dan vir hom wesentlik rewolusionêre motiewe. "Dood" is eintlik die dood van die "ou wêreld", dit wil sê die sondige struktuur, en "opstanding" is die "opstanding" van nuwe "bevryde" strukture. Die kerk het 'n taak ten opsigte van hierdie opstanding. Daarom kan die kerk in sy wese slegs "kerk vir rewolusie" wees, wat moet meewerk aan die dood van die "establishment" en die opstanding van 'n nuwe bevryde wêreld met sosiale geregtigheid.

Veral Shaull, wat na sy voordrag in 1966 eintlik as die teoloog van die Rewolusie beskou word, beweeg met sy kerkbegrip sterk op die radikalistiese spoor soos dit in bg. uiteensetting uitgestippel is. Hy sien die taak van die kerk daarin dat die kerk mee moet werk aan enige rewolusionêre proses gerig op maatskaplike verbetering, want rewolusie is die weg na die beter wêreld. Kerkleiers moet dan eintlik politieke aktiviste wees. Soos Marcuse bied hy dan ook etiese regverdiging vir ondersteuning van geweld en pas dit dan toe op die kerk. Wanneer geweld gerig is teen 'n "eendimensionele struktuur" dan is dit slegs "teen=geweld". Hy wil eerder praat van "krag" en sien dan die taak van die kerk as die ondersteuning van 'n "kragdadige" (waarby geweld dus nie uitgesluit is nie) rewolusie van die bestaande strukture (1969a, p. 125).

Dit is hierdie siening van die kerk wat Shaull in die WRK ingedra het. Die kerk moet 'n instrument wees

vir verandering. Dit is ook 'n belangrike element wat in die PCR verwerk is. Die kerk se taak t.o.v. die kleurvraagstuk lê dan daarin dat die kerk deur ondersteuning van enige "messiaanse" beweging (insluitende geweld) die sg. institusionele "rassisme" moet beveg. Deur politieke strukturele verandering te ondersteun kan die kleurvraagstuk opgelos word. Die kerk is dus kerk vir verandering, selfs rewolusionêre verandering en kan as sodanig alleen 'n bydrae maak t.o.v. die kleurvraagstuk.

Die WRK kon a.g.v. sy deformatoriese kerkbegrip wat in daardie stadium reeds aanwysbaar was in sy diskussies oor die kerk, hierdie standpunt van die Teologie van Verandering, soos deur Shaul in die WRK bekendgestel, maklik akkomodeer. Die WRK het die funksie van die kerk en so ook sy eie aksieradius geheel en al laat opgaan in hierdie siening van die kerk. Die PCR toon dat die WRK homself ook sien as instrument van maatskaplike verandering wat deur die ondersteuning van bevrydingsbewegings die huidige "rassistiese" strukture, spesifiek in Suid-Afrika, radikaal kan verander. Dieselfde argumente het die GKN tot ondersteuning van die PCR aangespoor.

6.6 Samevatting

In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat die kontemporêre kultuur, vanweë die aktualiteit van maatskaplike verandering, beskryf kan word as 'n kultuur van verandering met verskeie uitstaande kenmerke.

Uit die vorige uiteensetting is dit duidelik dat hierdie uitstaande kenmerke ook in die moderne Teologie ingedring het, in so 'n mate dat die moderne Teologie ook beskryf kan word as 'n Teologie van Verandering waarin die kerk beskou word as kerk vir maatskaplike verandering. Dit kan in die volgende hoofpunte saamgevat word:

1. Die tendense van immanentisme en kriticisme t.o.v. die status quo speel in die moderne Teologie 'n belangrike rol.
2. Die omskrywing van die Westerse maatskappy as 'n repressiewe "eendimensionele" struktuur, waarvan die kleurvraagstuk dan ook 'n belangrike onderdeel is, is 'n belangrike uitgangspunt van die Teologie van Verandering. (Vgl. Shaul, Moltmann en Verkuyl).
3. Soos in die kultuur van verandering beklemtoon die Teologie van Verandering die bevryding van die mens uit die eendimensionele struktuur as oplossing van die vraagstukke van die moderne samelewing en veral die kleurvraagstuk.
4. In die Teologie van Verandering word rewolusie en geweld beklemtoon as strategie teen die eendimensionele maatskappy.
5. Die kerk word gesien as die instrument waardeur die verandering as bevryding deurgevoer moet word. Hierin is die strategie van geweld aanvaarbaar.

Daar is dus 'n noue inhoudelike verband tussen die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur en die Teologie van Verandering met sy siening van die kerk as kerk vir maatskaplike verandering. Hierdie Teologie van Verandering is egter sedert 1966 in die WRK ingedra en sedert 1968, en veral na 1971, ook vanuit die WRK in die GKN. Met reg kan gekonkludeer word dat die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur via die moderne Teologie 'n direkte invloed gehad het in die WRK en GKN, en dat dit spesifiek in hulle hantering van die kleurvraagstuk tot vergestaltung kom.

Hierdie invloed van die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur het gelei tot die WRK en die GKN se toenemende deformasie van die kerk na 1966 en die politisering van die kleurvraagstuk en is die dieperliggende oorsaak van hierdie entiteite se teenswoordige radikalistiese beleid ten opsigte van die kleurvraagstuk.

7. BEVINDINGS

In sy benadering van die kleurvraagstuk is daar vir die kerk, myns insiens, twee vereistes. Dit is eerstens 'n duidelike prinsipiële uiteensetting van die struktuur en funksie van die kerk. Visser T'Hooft (1954, p. 53) het reeds in 1954 tereg gesê: "The church becomes effective in overcoming racial tension only when it realizes again its unique mission in the world." Wat in die tweede plek nodig is, is 'n praktiese realistiese ontleding van die kleurvraagstuk soos hy hom op verskeie vlakke vergestalt. In die teenswoordige hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN word aan geeneen van hierdie basiese vereistes voldoen nie, omdat hulle opereer met 'n deformatoriese kerkbegrip en 'n eensydige politisering van die kleurvraagstuk, wat uitloop op 'n radikalistiese beleid in hierdie verband.

Die deformatoriese kerkbegrip, waarmee die WRK en GKN in hulle huidige beleid t.o.v. die kleurvraagstuk opereer, asook die politisering van die kleurvraagstuk moet toegeskryf word aan 'n wesensbepalende invloed van die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur via die Moderne Teologie. Die karakter en proses van hierdie beïnvloeding word in die volgende stellings beskryf:

- 7.1 In die twintigste eeu en veral na die Tweede Wêreldoorlog het daar ingrypende veranderinge in die Westerse kultuur plaasgevind. Hierdie veranderinge kan hoofsaaklik toegeskryf word aan twee faktore. In die eerste plek het die Humanisme die Christendom verdring as kultuurdominant en in die tweede plek het die opkoms van die Tegnokrasie die omgewing van die moderne mens ingrypend verander. Hierdie faktore het wydvertakte veranderinge in die Westerse kultuur veroorsaak en gestimuleer.
- 7.2 Die moderne mens het sedert die oorlog in toenemende mate met nuwe "supervraagstukke" te doen gekry. Hieronder kan genoem word die bevolkingsontploffing, die atoomvraagstuk, die verskynsel van armoede op 'n baie breë blak, die kleurvraagstuk ens.
- 7.3 As gevolg van hierdie kommerwekkende vraagstukke het daar in die filosofie en politiek die standpunt ontwikkel dat daar ingrypende veranderinge in die bestaande orde aangebring moet word om eventueel die vraagstuk die hoof te bied. In hierdie verband moet gewys word op die Filosofie van die Rewolusie met sy sterk politieke betrokkenheid.
- 7.4 In die laat-sestigerjare het hierdie strewe tot vergestaltung gekom in die jeugsubkultuur, waaronder veral die Hippiekultus en die radikalistiese New Left beweging genoem kan word. Hulle

het hulle met woord en daad teen die bestaande orde verset, omdat hulle dit as stagnant, oneerlik, onderdrukkend en gewelddadig beskou het.

- 7.5 Deur hierdie opposisiekultuur van die jeug is die Filosofie van die Rewolusie bekendgestel en bevorder. Veral die standpunte van H. Marcuse dat die huidige samelewingstrukture verknegtend is, en dat verbetering alleen kan intree wanneer die mens van hierdie verknegting bevry kan word d.m.v. rewolusionêre struktuurverandering, het veld gewen. Om dus 'n antwoord te bied op die vele vraagstukke wat die mens bedreig, moet hy die tradisionele samelewingstrukture radikaal omverwerp.
- 7.6 In die sewentigerjare het die strewe tot verandering d.m.v. bevryding reeds op vele vlakke van die kontemporêre kultuur sigbaar geword. In hierdie verband kan gewys word op die aftakeling van die leiersfigure en die sg. "ontmaskering" van die status quo; die kritiek op perssensuur; die aftakeling van gesag en die waardering van protes; die romantisering van terrorisme en die seksuele rewolusie.
- 7.7 Die kontemporêre Westerse kultuur kan dus getipeer word as 'n "kultuur van verandering". Dit word so genoem omdat die strewe van die moderne mens tot verandering en dan spesifiek verandering van die status quo, d.m.v. strukturele bevryding, tans die diepere motief in die kultuur is.

- 7.8 Hierdie "kultuur van verandering" het 'n duidelike stempel afgedruk op die moderne Teologie en veral op sy visie op die struktuur en roeping van die kerk. Die motief van verandering word duidelik sigbaar in die sg. genetieftologie terwyl die bevrydingsaspek ook in die resente Teologie van Bevryding merkbaar figureer. Die moderne Teologie kan dus getipeer word as 'n Teologie van Verandering.
- 7.9 Deur hierdie sterk beklemtoning van maatskaplike verandering deur die moderne Teologie is in hierdie kringe beslag gegee aan 'n nuwe kerkbegrip. Dit hou in dat die kerk in sy funksionering uitsluitlik afgestem moet wees op die prosesse van verandering en bevryding t.o.v. die status quo. Die kerk word dus kerk vir verandering.
- 7.10 Die kultuur van verandering het ook 'n stempel afgedruk op die huidige algemeen aanvaarde visie op die kleurvraagstuk en het sodoende bygedra tot sy teenswoordige aktualiteit. Dit spreek uit die feit dat die kleurvraagstuk tans gesien word as 'n tipiese trek van die onbevredigende verknegtende strukture van die bestaande orde. Verandering deur middel van strukturele bevryding, word dan ook geprojekteer as die antwoord op die vraagstuk. Die kleurvraagstuk is dus gepolitiseer en geplaas binne die konteks van verslawing en bevryding.
- 7.11 Die Teologie van Verandering het sedert 1966 'n

direkte en diepgaande invloed op die WRK en sedert 1968, via die WRK, op die GKN uitgeoefen. Dié invloed het veral tot uiting gekom in die PCR se radikalistiese opset.

7.12 Ten opsigte van die WRK en GKN se hantering van die kleurvraagstuk kan die invloed veral op twee punte aangewys word nl.:

1. Hulle siening van die kerk as instrument van verandering wat met die strategie van geweld en rewolusie, die status quo moet verander.
2. Hulle eensydige siening van die kleurvraagstuk as 'n sosio-politieke vraagstuk wat ingebed is in die teenswoordige repressiewe strukture en wat opgelos kan word as daardie strukture omver gewerp kan word.

Hieruit blyk dat die invloed van die grondmotiewe van die kontemporêre kultuur via die moderne Teologie in die WRK en GKN verantwoordelik is vir hulle huidige deformatoriese kerkbegrip en eensydige politisering van die kleurvraagstuk en dus die grondslag is vir hulle radikalistiese benadering t.o.v. die kleurvraagstuk - ook in Suid-Afrika.

In die lig van hierdie navorsing en bg. bevindings moet gekonkludeer word dat die huidige hantering van die kleurvraagstuk deur die WRK en GKN nie prinsipieel of prakties aanvaarbaar is nie. Dit is nie prinsipieel aanvaarbaar nie, omdat hulle tans opereer met 'n

deformatoriese kerkbegrip. Dit is nie prakties aan=
vaarbaar nie omdat dit gebou is op 'n onrealistiese,
eensydige analise van die kleurvraagstuk.

8. SUMMARY

In their recent approach to the colour problem, the World Council of Churches (WCC) and "Gereformeerde Kerken in Nederland" (GKN) follow a radicalistic policy. This is evident especially in the Programme to Combat Racism (PCR) initiated by the WCC and the moral support given to this program by the GKN. According to this program it is the task of the church to change social structures responsible for colour conflict, even by violent revolution. Change can, amongst others, also be brought about by offering active support to movements furthering the same aims. Hence the WCC has rendered active financial and moral support to terrorist movements and particularly to those movements operating in Southern Africa.

The object of this study is to ascertain by which motives this radicalism has been generated. The hypothesis is that they are motives from contemporary culture which profoundly influence the WCC and GKN in their approach to the colour problem. To prove this, the investigation has been divided into six different chapters. In the first two chapters an analysis of the colour problem and the church is made in order to establish criteria by which the WCC and GKN can be judged. In the third and fourth chapters the means

by which the WCC and GKN respectively handle the colour problem is analyzed and criticized. In the last two chapters the connection among the basic motives of contemporary culture, Modern Theology and eventually the WCC and GKN is discussed. The results can be summarised in the following six points:

1. In the first chapter a terminological and practical analysis of the colour problem is made. From this it is evident that the term "colour problem" is the most useful one because the other commonly used terms such as racial problem, racism and ethnic problem are not satisfactory. The terms "racial problem" and "racism" lead to a great deal of misunderstanding because it can be interpreted in various ways, whereas the South-African term "ethnic problem" describes only a certain aspect of the colour problem. A practical analysis of the colour problem shows that it is a problem with many facets that cannot be reduced to one common denominator. There are four factors that can be considered the most important cause of colour conflict. These are the socio-political, the cultural, the juridical and the religious factors. In any approach to the problem all these factors must be taken into account.

2. The second chapter deals with the church. Here a distinction is made between the reborn humanity and the church as temporary institute. The reborn humanity embraces all believers from all over the world. These are gathered from all the nations of the world. It is a unity in Christ, but a unity in

which the plurality of nations is acknowledged. The reborn humanity manifests itself through the organized action of believers, wherever the community of believers is embodied. One of these embodiments is the ecclesiastical institute. It is the task of the reborn humanity to work for the coming of the Kingdom. Within this context the institutional church has a unique calling, that includes the official service of Word and Sacraments. Thus the church must equip the believers for service in other levels of society. When this unique function of the institutional church is affected by adding other functions that do not belong to the unique character and task of the church, or by reducing its own unique functions, it leads to deformation of the church. If then the church wants to fulfil a function with regard to the colour problem, it must limit itself to its primary character and functions.

3. In the third chapter the approach to the colour problem by the WCC is dealt with and critically evaluated. Since 1948 this body has increasingly occupied itself with the problem. In 1968 it culminated in the previously mentioned PCR, with its radicalistic overtones. In the attitudes of the WCC with regard to the colour problem as they have developed since 1948 and particularly after 1968 two prominent characteristics are evident. Firstly the WCC operates with a deformational church conception because it allows the function of the institutional church to be completely taken up by social involvement. This can be discerned

in the meetings of Evanston (1954) and New Delhi (1961). Especially since 1968 the WCC has seen the church as an instrument of social change, which means that it regards the sole duty of the church as the change of social structures in order to eliminate social distress, even by supporting violence. Secondly the WCC, in its analysis of the colour problem since 1954 has accentuated only the socio-political aspect of the problem. This politicising of the colour problem has increased since 1968 to such an extent that the colour problem was eventually seen as a problem, built into Western political structures and that changing these structures is the sole solution to the problem. As a result of this analysis and its conception of the church, the WCC has come to the conclusion that the church can solve the problem only if it participates in structural change even with violence and revolution as strategy. These developments in the WCC since 1968 can be attributed to the influence of R. Shaull who read an influential paper on "Church and Revolutionary Change" at the Genève conference of the WCC in 1966.

4. The fourth chapter is a critical evaluation of the treatment of the colour problem by the GKN. In its approach to the problem two phases can be distinguished, namely the period 1945 - 1968, and the period 1968 - 1977. During the first period the GKN was led by the Reformed Ecumenical Synod (RES) in its approach to the problem. At this stage the GKN maintained a strong reformational view of the church

and also has a balanced and realistic analysis of the colour problem. After 1968 and especially in 1971, the influence of the WCC in the attitude of the GKN towards the colour problem increased to such an extent that it actually determined the view of the GKN on this matter. This led to the GKN morally joining the ranks of the PCR in 1971, 1973 and 1975/76 and consequently they also accepted a deformational church conception and a one-sided political analysis of the colour problem in their approach to the problem. This led to its present radicalistic policy with regard to colour conflict and thus also with regard to South Africa.

5. In order to illustrate the hypothesis of this thesis the motives of the contemporary culture are analysed in chapter five. Firstly it is stated that post-war Western Culture has changed radically on account of the rise of Humanism and Technocracy. Thus modern man has had to face new "super social problems" of which the colour problem is an important one. The realization grew that, in order to face these problems the present order will have to be changed. This led to a strong inclination towards immanentism and criticism regarding the status quo and has eventually ended in a "counter culture" amongst the young. The realisation that change is necessary was especially felt by the neo-Marxists such as E. Bloch and H. Marcuse. Their viewpoints were also propagated by the New Left. Bloch paid special attention to the necessity of continuous social change in order to eliminate social problems

and suffering. Marcuse concerned himself more directly with the analysis of contemporary Western Society and the planning of strategy to bring about change in this society. His viewpoint is that Western Society is an enslaving society in which the freedom of the individual is limited. This, according to him, is the cause of suffering and other social problems under which he also includes the colour problem. The only way to alleviate suffering and solve social problems is to change the social structures responsible for it, by revolution. In this violence is considered to be a legitimate strategy. Because of the accentuation of social change in Western Culture, to which the neo-Marxism has also contributed substantially, contemporary culture can be described as a Culture of Change. This means that the striving for social change is a basic motive of the culture.

6. In conclusion, the inter-relationship amongst this Culture of Change, Modern Theology and eventually also the WCC is discussed. The post-war Theology has also changed radically. Through the influence of theologians like Bultmann, Bonhoeffer, Altizer, Hamilton, Van Buren and Robinson, theology has assumed a strong anti-metaphysical character with evident traces of immanentism and criticism regarding the existing order. During the past decade these tendencies have developed into a purposeful striving in Theology to stimulate social change, in order to eliminate social distress and suffering. Although there are various nuances in Modern Theology, all

these can be described as constituting a Theology of Change because of their common striving for social change. This includes the Political Theology (D. Sölle), Theology of Revolution (Cox, Shaull, et al), Theology of Transformation (Castro and Verkuyl), Theology of Hope (Moltmann), Theology of Liberation (Moltmann, Verkuyl and Gutierrez) and Black Theology (Cone, et al).

This Theology of Change was also strongly influenced by neo-Marxism. It can, inter alia, be clearly shown that Bloch's accentuation of the necessity of social change and Marcuse's analysis of culture exercised a definite influence on Shaull. Shaull took over Marcuse's analysis of Western Culture as well as his viewpoint of structural change by the strategy of violence and revolution. He incorporated it into his Theology of Revolution and came to the conclusion that Theology must be directed at social change. Furthermore, in this theological context he sees the church as an instrument of change that must stimulate structural change, if necessary, by means of revolution and violence. This viewpoint was introduced by Shaull into the discussions of the 1966 Congress and in 1968 it formed the basis of the PCR. The GKN also accommodated these viewpoints by supporting the PCR especially under guidance of Verkuyl. This is the fundamental cause of the present radicalism of the WWC and GKN in their approach to the colour problem.

In view of this it must be concluded that the present radicalism in the handling of the colour problem by

the WCC and GKN must be attributed to the influence of contemporary cultural motives via Modern Theology. This has greatly contributed to their present deformational church conception and politicising of the colour problem. As a result of these two tendencies it may be stated that the present approach to the colour problem by the WCC and GKN is unacceptable in principle as well as in practice.

- BLOCH, E. 1970a. A Philosophy of the Future. New York, Herder and Herder.
- BLOCH, E. 1970b. Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften. München und Hamburg. Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- BLOCH, E. 1971. Im Christentum stecht die Revolte Zurich. Verlag A.G. die Arche.
- BOEREN, P.C. 1950. Relatieve elemente in de cultuursintese der Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuureschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier. Deel III, p. 1-29.)
- BOERWINKEL, F. 1974. Einde of nieuw begin? Onze maatschappij op de breuklijn. Baarn, Ambo boeken.
- BONHOEFFER, D. 1960a. Concerning the christian idea of God. (In sy Gesammelte Schriften. München, Chr. Kaiser Verlag. Vol. III.)
- BONHOEFFER, D. 1960b. Vom Dankbarkeit des Christen (In sy Gesammelte Schriften. München, Chr. Kaiser Verlag. Vol. III.)
- BOTHA, M.E. 1971. Sosio-kulturele metavrae. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn.
- BRENNECKE, G. 1954. Inter-group relations - The Church amid racial and ethnic tensions. *The Ecumenical Review*, 7(1), Oktober, p. 49-55.
- BRIGHT, J. 1953. The Kingdom of God. New York, Abingdon Press.
- BROWN, D.W. 1971. The christian revolutionary. Grand Rapids, W.B. Eerdmans.
- BROWN, H.O.J. 1970. Christianity and the class struggle. New York, Arlington house.
- BUTLMANN, R. 1967. Jezus Christus en de mythe. Amsterdam, W. ten Have.
- BURNS, A. 1948. Colour prejudice; with particular reference to the relationship between Whites and

Negroes. London, George Allen & Unwin.

CALVYN, J. 1949. Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst. Delft, W.D. Meinema. 3 dle.

CALVYN, J. 1971. De Evangelieën van Mattheus, Markus en Lukas, deel 3. Goudriaan, W.A. de Groot.

CANTOR, N.F. e.a. 1968. The history of Popular Culture since 1815. New York, The Macmillan Company.

CARADON, J. 1968. White racism or world community. *The Ecumenical Review*, 20(4), Oktober, p. 377 e.v.

CASTRO, E. 1968. Bkering en sociale gedaanteverwisseling. (In *Wêreldraad van Kerke*. Kerk en Revolutie, een bloemlesing uit de voorstudies voor het congres van de WRK over, kerk en maatschappij. Baarn, Bosch en Keuning. p. 77-81).

CHAO, T.C. 1949. Amsterdam in the perspective of the younger churches. *The Ecumenical Review*, 1(2), Desember, p. 131-136.

COETZEE, J.C. 1965. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege.

COETZEE, J.H. s.j. Blanke volksontwikkeling in die lig van die Calvinisme. Potchefstroom, IBC van PU vir CHO.

CONE, J.H. 1975. Zwarte theologie en zwarte bevrijding. (In Moore, B. Zwarte theologie in Zuid-Afrika. Baarn, Ten Have.)

COOPER, S. 1973. A look at the effect of racism on clinical work. *Social Casework*, 54(2), Februarie, p. 76-84.

COX, H. 1966. Beyond Bonhoeffer. (In Callahan, D. e.a. The secular city debate. London, Collier/Macmillan Co. en New York, The Macmillan Co.)

COX, H. 1967. De stad van de mens, het levenspatroon van de moderne wereld in theologisch perspectief. Utrecht, Ambo boeken.

COX, H. 1968. Inleiding. (In Wêreldraad van Kerke. Kerk en Revolusie, een bloemlesing uit de voorstudies voor het kongres van de Wêreldraad van Kerken over 'Kerk en Maatschappij'. Baarn, Bosch en Keuning.)

DAHL, N.A. 1963. Das Volk Gottes, eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

DE GRAAF, A. 1968. The educational ministry of the Church, a perspective. Grand Rapids, The Craig Press.

DE HAAS, G.C. 1971. Van jongelingsvereniging tot 'Jesus people'. Kampen, J.H. Kok.

DEKKER, G. 1971. Wat is er met die kerk aan die hand? Over die posisie en funksie van die kerk in die huidige samelewing. Kampen, J.H. Kok.

DE VILLIERS, W.B. 1969. Lunteren en die rassekwes= sie. Braamfontein, Die Christelike Instituut van Suid-Afrika.

DOOYEWEERD, H. 1936. Die Wijsbegeerte der Wetsidee. Amsterdam, H.J. Paris. 3 die.

DOUMA, J. 1966. Algemene genade, Uiteensetting, vergelyking en beoordeling van die opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvin over 'algemene genade'. Goes, Oosterbaan & Le Cointre N.V.

DU PLESSIS, H. 1963. 'n Banier van die volke, Die Woord van God in en vir die wêreld. Potchefstroom, Pro Rege Pers.

DU TOIT, S. 1969. Die Koninkryk van God in die Ou Testament. (In Du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Pro Rege, p. 11-33.)

DUVENAGE, S.C.W. 1962. Kerk, volk en jeug. Die verhouding van kerk tot volk. Zaandijk, J. Heijnis.

DUVENAGE, S.C.W. 1964. Die offerande van die lippe. Potchefstroom, Van der Spoel Drukkery.

DUVENAGE, S.C.W. 1969. Die verhouding van Kerk en Koninkryk. (In Du Toit, e.a. Die Koninkryk van God.

Potchefstroom, Potch. Herald, p. 113-132.)

DUVENAGE, S.C.W. 1970. Die geïnstitueerde kerk en die toekoms van die Afrikaanse Volkskultuur. *Koers*, 37(3 en 4), Feb. p. 206-218.

DUVENAGE, S.C.W. 1972. Christendom - Demokrasie - Universiteit. *Bulletin van die SAVCW*, (34), Oktober.

DUVENAGE, S.C.W. 1973. Die opstandige student, 'n evaluering en analise van studente aktivisme in die VSA. D.Phil. proefskrif, PU vir CHO, Potchefstroom.

FLOOR, L. 1974. Die Koninkryk van God en die vernuw-
wing van die maatskappy. Potchefstroom, Pro Rege.

FREY, H. 1950. In den beginne, verklarings van die
hoofdstukke 1-11 van het boek Genesis. Franeker,
T. Wever.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1946. Acts of the
first Reformed Ecumenical Synod. Grand Rapids,
Michigan, VSA.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1949. Acta van de
Gereformeerde Oecumenische Synode Amsterdam 1949.
Amsterdam, Kampert en Helm.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1953. Acta van de
Gereformeerde Oecumenische Synode Edinburgh 1953.
Amsterdam, Kampert en Helm, N.V.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1958. Acta van die
vierde Gereformeerde Ekumeniese Sinode. Potchef-
stroom, Suid-Afrika 1958. Potchefstroom, Potch
Herald.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1963. Acta van de
Gereformeerde Oecumenische Synode Grand Rapids 1963.
Michigan VSA, Alphen aan den Rijn, C. Haasbeek.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1968. Acta van de
Gereformeerde Oecumenische Synode 1968 Lunteren.
Alphen aan den Rhijn, C. Haasbeek, N.V.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1972. Acts of the
Reformed Ecumenical Synod. Sydney 1972. Grand

Rapids Michigan, RES Secretariat.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1946. Acta van de buitengewone generale synode van die GKN 1946. Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1949 en 1950. Acta der generale synode van 1949 en 1950 van de GKN. Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1952 en 1953. Acta der generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1952. (S'Gravenhage) en 1952/1953 (Rotterdam). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1955 en 1956. Acta van de buitengewone generale synode. Utrecht 1954 en Leeuwarden 1955/1956 (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1958. Acta der generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland Assen 1957 en Utrecht 1958 (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1960. Acta der generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1960 Utrecht (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1961 en 1962. Acta van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Apeldoorn 1961 en 1962 (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1963 en 1964. Acta van de generale synode van Groningen 1963 en 1964 van die Gereformeerde Kerken in Nederland. Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1964 en 1965. Acta van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Utrecht en Middelburg 1964 en 1965 (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1967 en 1968. Acta van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1967/1968 (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1969 en 1970.
Acta van de generale synode van Sneek 1969 en 1970
van de GKN (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1971 en 1972.
Acta van de generale synode van Dortrecht 1971 en
1972 van de GKN (met bylae). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1973 en 1975a.
Acta van de generale synode van Haarlem 1973/1975
van de GKN (met bylaag). Kampen, J.H. Kok.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1973 en 1975b.
Programma ter bestrijding van het rascisme, rapport
aan de Generale Synode van Haarlem 1973-1975, van de
GKN. Opgestel deur die: Generale deputaten voor de
Algemene Diaconale Arbeid; Generale deputaten voor
de Zending en Generale Deputaten Oecumene (Buiten=
land). Leusden, Algemene diensburo van die GKN.
Verw. no. I 36.

GEREFORMEERDE KERKE IN NEDERLAND. 1976. Rapporte:
Deputate ad hoc voor de evaluatie van die PCR. Ar=
giefstukke I 7 en I 25 met meegaande kommissierapport,
meerderheids- en minderheidsrapporte. Leusden,
Dienstcentrum, GKN.

GEREFORMEERDE KERK IN SUID-AFRIKA. 1964. Handeling
van die vyf-en-dertigste sinode van die Gereformeerde
Kerk in Suid-Afrika 22 Jan. e.v.d. Potchefstroom,
Potch. Herald.

GEREFORMEERDE KERK IN SUID-AFRIKA. 1968. Kerkorde
van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, soos ge=
wysig deur verskillende sinodes. Potchefstroom,
Admin. Buro van die Gereformeerde Kerk.

GEREFORMEERDE KERK IN SUID-AFRIKA. 1976. Handeling
van die nege-en-dertigste sinode van die Gereformeer=
de Kerk in Suid-Afrika. Potchefstroom, 14 Januarie
1976 e.v.d. Potchefstroom, Potch, Herald.

GRUBB, K.G. 1951. The responsibility of the churches
in politics. *The Ecumenical Review*, 3(2), Januarie,
p. 113-120.

- GUTIERREZ, G. 1974. Theologie van de bevrijding. Baarn, Ten Have.
- HAMILTON, W. 1966. The death of God theologies today. (In Altizer, T.J.J. & Hamilton, W. Radical theology and the death of God. New York/Kansas City, The Bobbs Merrill Co.)
- HART, H. 1972. Cultus and covenant. (In Olthuis, J.H. e.a. Will all the King's men ... Out of concern of the Church. Phase II. Kanada, Toronto, Wedge Publ. Foundation.)
- HAUCK, F. 1968. *Koinōnia*. (In Kittel, G. Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids Michigan, W.B. Eerdmans. Vol. III, p. 789-809.)
- HAYES, J.H.C.; BALDWIN, J.W. & COLE, C.W. 1962. A history of Western Civilization. New York, The Macmillan Company.
- HEYNS, J.A. 1969. Sterwende Christendom, 'n teologie in die greep van die tydsgees. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers.
- HEYNS, J.A. 1975. Geregtigheid in 'n Suid-Afrikaanse samelewing. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XVI (1), Jan. p. 37-45.
- HEYNS, J.A. 1975. Teologie van die rewolusie. Kaapstad, Tafelberg.
- HOEKENDIJK, J.C. 1966. The church inside out. London, S.C.M. Press.
- ISAACSON, H. 1973. Young people, jewish people and Jesus people. *Salt*, 3, April.
- KAGI, W. 1953. International affairs - Christians in the struggle for world community. *The Ecumenical Review*, 6(1), Oktober, p. 32-39.
- KLAPWIJK, J. 1976. Dialectiek der Verlichting, een verkenning in het neomarxisme van de Frankfurter Schule. Amsterdam/Assen, Van Gorcum.

KOTTO, J. 1963. The church's responsibility in the New Societies. *The Ecumenical Review*, 16(1), Oktober, p. 70 e.v.

KOTZE, D.A. 1974. Black consciousness in South Africa. *Politikon*, 1(1), Junie, p. 44-63.

KRAEMER, H. 1949. The formation of the World Council and its significance for the relations of churches to one another. *The Ecumenical Review*, 1(3), Maart, p. 260-265.

KRÜGER, H. 1970. The life and activities of the WCC. (In Fey, H.E. e.a. The ecumenical advance, a history of the ecumenical movement. Vol. 2, 1948-1968. London, SPCK.)

KUITERT, H.M. 1970. Anders gesegd. Kampen, J.H. Kok.

KUYPER, A. 1892. E Voto Dorcraceno. Kampen, J.H. Kok.

KUYPER, A. 1909. Encyclopedie der heilige Godgeleerdheid. Kampen, J.H. Kok, 3 dle.

KUYPER, A. 1943. Calvinism, Six Stone Foundation Lectures. Michigan, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publ. Co.

LATOURETTE, K.S. 1953. A history of Christianity. London, Evanston, New York, Harper and Row Publishers.

LANE, R.E. 1969. The way of the ethnic in politics. (In Bailey, H.A. & Katz, E. Ethnic group politics. Columbus, Ohio, C.E. Merrill Publ. Co.)

LINDEBOOM, J. 1961. Reformatie en Contra-Reformatie. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan/Arnhem, Van Loghum, Slaterus/Antwerpen, N.V. Standaard Boekhandel.)

LINDIJER, C.H. 1962. Kerk en Koninkrijk. Amsterdam, W. ten Have.

LOCHMANN, J.M. 1968. De dienst van de kerk in de socialistische maatschappij. (In Wêreldraad van

Kerke. Kerk en revolutie, een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van die WRK over 'kerk en maatschappij'. Baarn, Bosch en Keuning. p. 34-51).

MANGANYI, N.C. 1973. Being - Black - in-the-World. Johannesburg, Ravan Press.

MARAIS, B.J.M. 1956. Church transcending nation. *The Ecumenical Review*, 8(4), Julie.

MARCUSE, H. 1968. Eros en cultuur. Utrecht, Uitgeverij Erven J. Bijleveld.

MARCUSE, H. 1970a. Liberation from the affluent society. (In Hamalian, L. & Frederick, K.R. The radical vision, essays for the seventies. New York, City College of New York.)

MARCUSE, H. 1970b. Vertoog over bevrijding. Utrecht, Bijleveld.

MARCUSE, H. 1971a. De eendimensionele mens; studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving. Bussum, Paul Brand.

MARCUSE, H. & POPPER, K. 1971b. Sociale revolutie of sociale hervorming? een confrontatie. Baarn, Wereldvenster.

MARCUSE, H. 1971c. Re-examination of the concept of revolution. (In Lothstein, A. All we are saying, The philosophy of the New Left. New York, Apricorn books, p. 273-283.)

MARITZ, F.A. 1967. Die begrip "ras". (In Van der Walt, J.A. e.a. Rassesosiologie. Kaapstad, H & R Academica Edms. Bpk.)

MATTHES, J. 1969. Herkomst en sociale achtergrond van de uitdrukking: kerk buiten de kerk. (In Goddijn, H.P.M. e.a. Kerk buiten de kerk, gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing. Terzake IV. Baarn, Bosch en Keuning.)

MCLEAN, H.V. 1951. Psychodynamic factors in racial

relations. (In Rose, A.M. e.a. Race prejudice and discrimination, Readings in intergroup relations in the US. New York, Alfred A. Knopf.) Hierdie artikel is oorgeneem uit: The annuals of the American Academy of Political and Social Science 244 (Maart 1946) p. 159-166.

MEIRING, P. 1974. Stemme uit die swart kerk. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers.

MENZEL, G. 1960. Die Kirchen und die Rassen, Südafrikanische Probleme. Wuppertal, Rheinische Missionsgesellschaft.

MOLTMANN, J. 1967. Theology of hope. London, SCM Press.

MOLTMANN, J. 1972. Der gekreuzigte Gott, das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie. München, Kaiser Verlag.

MOLTMANN, J. 1975. Gott kommt und der mensch wird frei! München, Kaiser Verlag.

MOORE, B. 1975. Voorwoord. (In Moore, B. Zwarte theologie in Zuid-Afrika. Baarn, Ten Have.)

MOORE, B. 1975. Wat is zwarte theologie. (In Moore, B. Zwarte theologie in Zuid-Afrika. Baarn, Ten Have.)

NAUDE, C.F.B. 1963. Die Christelike Instituut. *Pro Veritate* 2(6), 15 Okt.

NTWASSA, S. 1975. Het begrip 'kerk' in de Zwarte theologie. (In Moore, B. e.a. Zwarte theologie in Zuid-Afrika. Baarn, Ten Have.)

OLTHUIS, J.H. 1972. Worship and witness. (In Olthuis, J.H. e.a. Will all the King's men ... Out of concern for the church. Phase II. Ontario, Wedge Publ. Foundation, p. 1-27).

POLAK, F.L. 1958. De toekomst is verleden tijd. Cultuur-futuristische verkenningen. Zeist, W. de Haan.

POLAK, F.L. 1968. Prognostica, wordende wetenskap schouwt en skeep de toekomst. Deventer, A.E. Kluwer. 2 dle.

POP, F.J. 1964. Bijbelse woorde en hun geheim, verklaring van een aantal Bijbelse woorde. S'Gra=vanhage, Boekencentrum N.V.

POSTMA, J. 1969. God drie-enig as Koning en Christus as Koning. (In Du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, p. 54-74.)

POTGIETER, P.C. 1965. Die Koningskap van Christus, 'n dogmaties-historiese studie van die Koningskap van Christus as Ewige Seun van God en as Middelaar. M.Th. verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.

POTGIETER, P.J.J.S. 1974. Pigment en proletariaat; die kleurvraagstuk in Skrifbeligting. (In Instituut vir die Bevordering van Calvinisme, PU vir CHO, Reformasie en Rewolusie. Potchefstroom, Potch. Herald, p. 346-361.)

PRAAMSMA, L. 1949. De Kerk. (In Berkhouwer, T.C. en Toornvliet, G. Het dogma der Kerk. Groningen, Jan Haan, p. 465-517.)

RAMSEY, A.M. 1949. Amsterdam and the doctrine of the church. *The Ecumenical Review*, 1(4), Junie, p. 389-391.)

READ, M. 1953. Inter-group relations. The church amid racial and ethnic tensions. *The Ecumenical Review*, 6(3), Oktober, p. 40-46.

RIDDERBOS, H. 1950. De komst van het Koninkrijk Jezus' prediking volgens die synoptiese ewangeliën. Kampen, J.H. Kok.

RIDDERBOS, H. 1969. Kerk en Volk. (In Snyman, W.J. e.a. 'n Lig vir die volke. Potchefstroom, Pro Rege.)

RIDDERBOS, H. 1971. Paulus. Ontwerp van zijn theologie. Kampen, J.H. Kok.

ROBERTS, J.D. 1974. A Black Political Theology. Philadelphia, The Westminster Press.

- ROBINSON, J.A.T. 1964. *Honest to God*. London, SCM Press.
- ROOKMAAKER, H.R. 1970. *Modern art and the death of culture*. London, Intervarsity Press.
- ROSSOUW, H.W. 1976. Opmerkinge na aanleiding van die vraag: Wat is die kerk? *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 17(3), Junie, p. 146-158.
- ROSZAK, T. 1969. *The making of a Counter Culture, Reflections on the Technocratic Society and its youthful opposition*. New York, Double day Company.
- SCHILDER, K. s.j. *De kerk*. Kampen, Copiëerinrichting V.d. Berg, Broederweg 6.
- SCHMIDT, K.L. 1964. *Ethnos* in the N.T. (In Kittel, G. e.a. *Theological Dictionary of the New Testament* Volume II. Michigan, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publ. Co.)
- SCHMIDT, K.L. 1968. *Ekklesia*. (In Kittel, G. e.a. *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publ. Co.)
- SCHMIDT, K.L. 1969. *Basileia*. (In Kittel, G. e.a. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids/Michigan, W.B. Eerdmans Publ. Co. p. 579-593.)
- SCHOONEES, P.C. e.a. 1970. *Handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. Johannesburg, Voortrekkerpers.
- SCHRENCK, G. 1971. *Dikaïosune*. (In Kittel, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans, p. 192-210.)
- SCHUTTE, A.G. 1974. *Swart Doppers? Stad, stamtra=disie en Bantoekeerk*. Pretoria, N.G. Kerkboekhandel.
- SCHOLTEN, R.G. 1969. *Gedistantieerde kerkelijkheid, de probleme van kerkelijke deelname en niet-deelname*. (In Goddijn, H.P.M. e.a. *Kerk buiten de kerk, gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*. Terzake IV. Baarn, Bosch en Keuning.)

SCHREUDER, O. 1969. Gedaanteverandering van de kerk, aanbevelingen voor vernieuwing. Nijmegen - Utrecht, Dekker & Van de Vegt N.V.

SETILOANE, G. 1971. Black theology. *South African Outlook*, 101 (1197), Februarie, p. 28-30.

SHAULL, R. 1968. Revolutionaire veranderingen in theologische perspectief. (*In Wereldraad van Kerke, Kerk en Revolutie, een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van de WRK over Kerk en Maatschappij. Baarn, Bosch en Keuning, p. 23-28.*)

SHAULL, R. 1969a. Uitdaging aan kerk en maatschappij. Baarn, Het wereldvenster.

SHAULL, R. & OGLESBY, C. 1969b. Containment and Change, two dissenting views of American foreign policy. London, The Macmillan Company.

SITHOLE, N. 1959. African nationalism. London/New York, Oxford University Press.

SMITH, N.J. 1974. A missiology of hope. *Missionaria*, 2(2), Augustus, p. 59-72.

SNYMAN, W.J. 1949. Die gebruik van die begrip "kerk" in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Die Westelike Stem.

SNYMAN, W.J. e.a. 1969. Kerk en Volk. (*In* Snyma, W.J. e.a. 'n Lig vir die volke. Potchefstroom, Pro Rege.)

SNYMAN, W.J. 1977. Nuwe en ou dinge, uit die skat van die Koninkryk. Potchefstroom, Pro Rege.

SÖLLE, D. s.j. De waarheid is concreet. Amsterdam, Ten Have.

SÖLLE, D. 1965. Plaatsbekleding. Amsterdam, Ten Have.

SÖLLE, D. & STEFFENSKY, F. 1969. Politiek Avon=gebed. Baarn, Bosch & Keuning en Uitgeverij. In den Toorn, 2 dle.

SÖLLE, D. 1970. Fantasia en gehoorsaamheid, toekomst en christelike etiek. Baarn, Bosch & Keuning.

SÖLLE, D. 1972. Politieke teologie, discussie met Rudolf Bultmann. Baarn, Bosch & Keuning.

SPERNA WEILAND, J. 1969. Voorwoord. (In Shaul, R. Uitdaging aan kerk en maatschappij, verandering/vernuwing/bevrijding. Baarn, Het wereldvenster.)

SPOELSTRA, B. 1970. Koninkryk en Kerk. *Die Skriflig*, 4(13), p. 44-57.

SPOELSTRA, B. 1973. Kolonialisme en ons sendingkris gedurende die vorige eeu. (In Floor, B. red. Die saailand is die wêreld. Hammanskraal, Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk, p. 151-192.)

SPRO-CAS. 1971. Towards social change. Johannesburg, Ravan Press.

SPRO-CAS. 1972a. Power, Privilege and Poverty. Johannesburg, Ravan Press.

SPRO-CAS. 1972b. Apartheid and the Church. Johannesburg, Christelike Instituut van Suid-Afrika.

SPRO-CAS. 1973. A taste of Power. Johannesburg, Ravan Press.

STARK, F. 1971. Woord na. (In Marcuse, H. & Popper, K. Sosiale revolusie/sosiale hervorming een konfrontasie. Baarn, Het Wereldvenster, p. 43-47.)

STOKER, H.G. 1941. Die stryd om die ordes. Pretoria, Caxton-Drukkers.

THOMAS, W.I. 1951. The psychology of Race prejudice and discrimination. Readings in intergroup relations in the US, New York, Alfred A. Knopf. Hierdie artikel is vanweë sy historiese belang oorgeneem uit American Journal of sociology, 9 Maart 1904, P. 563-611.

TRIMP, C. 1971. De dienst van de mondige Kerk, een konfrontasie met het appèl van de 'mondige' wereld. Goes, Oosterbaan & Le Cointre, N.V.

- VAHANIAN, G. 1961. The death of God, the culture of our post-christian era. New York, George Braziller.
- VAN BUREN, P.M. 1967. Theology in the context of culture. (In Peermans, D. red. Frontline theology. London, SCM Press Ltd.)
- VAN BUREN, P.M. 1968. Theological explorations. London, SCM Press.
- VAN CAPPELEVEEN, J.J. & KROLL, W. 1972. Jezus-Revolusie! Jonge mensen ontdekken een nieuwe leven. Wageningen, Zomer & Keuning.
- VAN DER WALT, T. 1962. Die koninkryk van God - naby! Kampen, J.H. Kok.
- VAN DER WALT, T. 1973. Openbaringsgeskiedenis van die Nuwe Testament. 3 dle. Potchefstroom, Pro Rege.
- VAN DYK, T.A. 1974. Die psigoseksuele rewolusie. (In Instituut vir bevordering van Calvinisme aan die PU vir CHO. Reformasie en Rewolusie. Potchefstroom, Potch. Herald.)
- VAN PEURSEN, C.A. 1961. Het denken der twintigste eeuw. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, p. 345-372.)
- VAN PEURSEN, C.A. 1970. Strategie van de Cultuur, een beeld van veranderingen in de hedendaagse denk en leefwereld. Amsterdam/Brussel, Elsevier.
- VAN RIESSEN, H. 1953. De Maatschappij der toekomst. Franeker, T. Wever.
- VAN ROOY, J.A. 1976. Verbond of Koninkryk? In die Skriflig, 10(38), p. 6-8.
- VAN WYK DE VRIES, K.S. s.j. Die Realiteit van die Koninkryk van God. Ongepubliseerde D.D. proefskrif, PU vir CHO, Potchefstroom.
- VELEMA, J.H. & VELEMA, W.H. 1968. Nieuwe wegen, oude sporen, verkenningen in de hedendaagse teologie. Apeldoorn, Uitgeverij Semper Agendo N.V.

VENTER, C.N. 1966. Kultuur en versorgingswetenskap. Veldverkenning van die kultuurhistoriese en kenteoretiese grondslae. Ongepubliseerde D.Phil. proefskrif, PU vir CHO, Potchefstroom.

VENTER, C.N. 1969. Volkslewe en Kultuur. (In Du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, p. 328-345.)

VERKUYL, J. 1969. Verantwoording. (In De Villiers, W.B. Lunteren en die rassekwessie. Braamfontein, Die Christelike Instituut van Suid-Afrika.)

VERKUYL, J. 1971a. Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen. Baarn, Bosch & Keuning.

VERKUYL, J. 1971b. Onderweg naar één wereldsameleving. Kampen, J.H. Kok.

VERKUYL, J. 1972a. Boodschap der bevrijding in deze tijd. Kampen, J.H. Kok.

VERKUYL, J. 1972b. Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland, Het Programma van de Wereldraad van Kerken. Kampen, J.H. Kok.

VERMAAT, J.A.E. 1972. Kerk en tegenkerk, de oecumenische beweging getoetst aan de Heilige Schrift. Amsterdam, Buijten & Schipperheijn.

VISSER T'HOOFT, W.A. 1953. A visit to the South African churches in April and May 1952. *The Ecumenical Review*, 5(2), Jan.

VISSER T'HOOFT, W.A. 1954. The ecumenical movement and the racial problem. Parys, M. Blondin.

VISSER T'HOOFT, W.A. 1970. The general ecumenical development. (In Fey, H.E. e.a. The ecumenical advance, A history of the ecumenical movement. Vol.2. London, SPCK.)

VLOEMANS, A. 1954. Cultuurgeschiedenis van Europa. Den Haag, H.P. Leopolds.

VON BISMARCK, K. 1963. What is the function of the

Church in the new societies? *The Ecumenical Review*, 16(1), Oktober, p. 60 e.v.

VRIEZEN, Th. C. 1966. Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament. Wageningen, H. Veenman en Zonen.

WATTS, H.L. 1971. Poverty. (In Spro-cas. Some implications of inequility. Johannesburg, Ravan Press.)

WEBB, M. 1956. Race tensions: Is a new approach possible? *The Ecumenical Review*, 8(4), Julie, p. 458-461.

WENDLAND, H.D. 1956. Social Humanism and christian care. *The Ecumenical Review*, 8(2), Jan. p. 125-142.

WENDLAND, H.D. 1966. The Church and revolution. *The Ecumenical Review*, 18(4), Oktober, p. 440 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1949. The first assembly of the World Council of Churches, The official report. London, SCM Press.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1951. The first report of the advisory commission on the theme of the second assembly of the WCC. *The Ecumenical Review*, 4(1), Oktober, p. 71-81.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1954. The first six years, a report of the Central Committee of the WCC on the activities of the Departments and Secretariats of the Council. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1955. The Evanston report, The second assembly of the WCC 1954. London, SCM Press.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1957. Response to Evanston, a survey of the comments sent in by the member churches on the Report of the Second assembly of the WCC held at Evanston. Illinois in August 1954. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1959a. Report on the international conference on rapid social change. Thessalonica, Greece. *The Ecumenical Review*, 12(1), Oktober, p. 92 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1959b. Atlanta clergyman on racial integration. *The Ecumenical Review*, 11(2), p. 195 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1961a. The New Delhi report, The third assembly of the World Council of Churches 1961. London, SCM Press.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1961b. World Council of Churches' consultation with member-churches in South Africa, Cottesloe, Johannesburg, 7 - 14 December 1960. *The Ecumenical Review*, 13(2). Jan. p. 244 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1961c. Constitution and rules of the WCC. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1963a. African independant church movements. *The Ecumenical Review*, 15(2), Jan. p. 192 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1963b. Institutionalismus. Kanada, Montreal.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1963c. Racial and ethnic tension, statement by the Central Committee. *The Ecumenical Review*, 16(1), Oktober, p. 100 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1964a. The churches in the present race conflict, a statement adopted by the Executive Committee of the WCC at Tutzing Deutschland July 1964. *The Ecumenical Review*, 16(5), Oktober, p. 566 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1964b. The message of the Commission on World mission and evangelism of the WCC. *The Ecumenical Review*, 16(3), April, p. 304 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1965a. Ecumenical statements on race relations, developments of ecumenical thought on race relations 1937 - 1964. Genève, WCC.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1965b. Actions of the commission of churches on international affairs and the executive committee of the World Council of Churches July 1965. *The Ecumenical Review*, 17(4), Oktober, p. 384 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1967a. Press comments on the World conference on Church and Society. *The Ecumenical Review*, 18(1), Januarie, p. 61 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE, 1967b. Christians in the technical and social revolutions of our time. World conference on church and society Genève July 12 - 26 1966. The official report. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1968a. The Uppsala report 1968, official report of the fourth assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4 - 20 1968. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1968b. Kerk en revolutie, Een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van de WRK over, Kerk en Maatschappij. Baarn, Bosch & Keuning.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1968c. Report - Responses to the World conference on church and society 1966. *The Ecumenical Review*, 20(4), Oktober, p. 443 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1969. An ecumenical programme to combat racism. *The Ecumenical Review*, 21(4), Oktober, p. 348 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1971. Programme to combat racism. *The Ecumenical Review*, 23(2), April, p. 173 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1972. International affairs: actions of the central committee. Utrecht, Aug. 1972. *The Ecumenical Review*, 24(4), Oktober, p. 491 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1973a. Report of the chairman of the executive committee. *The Ecumenical Review*, 25(4), Oktober, p. 399 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1973b. Programme to combat racism 1970 - 1973, a background paper presented to the Central Committee Aug. 1973. *The Ecumenical Review*, 25(4), Oktober, p. 512 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1974. Proposals concerning the continuation of the PCR. *The Ecumenical Review*,

26(4), Oktober, p. 672 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1975a. Uppsala to Nairobi 1968 - 1975, report of the Central Committee to the Fifth assembly of the WCC. London/New York, Friendship Press.

WÊRELDRAAD VAN KERKE, 1975b. Special fund to combat racism, allocations for 1975. *The Ecumenical Review*, 27(3), Julie, p. 277 e.v.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1975c. Racism in Theology and Theology against Racism, report of a consultation organized by the Commission on Faith and Order and the Programme to Combat Racism. Genève, WRK.

WÊRELDRAAD VAN KERKE. 1976. Bericht aus Nairobi 1975, ergebnisse - erlebnisse - ereignisse; Offizieller bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 23/11/75 - 10/12/75 in Nairobi/Kenia. Frankfurt, Otto Lembeck.

Wessler, R. s.j. Sociale etiek. Genedendal, Verenigde Lutherse Theologische Seminarie.

WIERSINGA, H. 1972. Verzoening als verandering, een gegeven voor menselijk handeling. Baarn, Bosch & Keuning.

ZORN, R.O. 1962. Church and Kingdom. Pennsylvania, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publ. Co.

ZUIDEMA, S.U. 1964. Op de tweesprong. De Gereformeerde Kerken en de Wereldraad van Kerken. Franeker, T. Wever.

9.2 Ander bronne wat gebruik is.

ALBRECHT, P. 1953. Social questions - The responsible society in a world perspective. *The Ecumenical Review*, 6(1), Oktober, p. 26-31.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N. & LINDEBOOM, J. 1946. Handboek der Kerkgeschiedenis. 'S-Gravenhage, Daamen's. Deel 2.

- BANNING, W. 1964. Hedendaagse sociale bewegingen. Arnhem, Van Logum Slaterus N.V.
- BERKHOF, H. 1966. Christus de zin der geschiedenis. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V.
- BERKHOF, H. e.a. 1970. Wat dunkt u van de mensch, een reeks beschouwingen over de mensch in Bybel en Maatschappij. Kampen, J.H. Kok.
- BEYERHAUS, P. 1971. Missions: Which way? Humanization or redemption. Michigan, Grand Rapids, Zonder=van Publishing Company.
- BOAS, G. 1957. Dominant themes of modern philosophy. New York, Ronald Press.
- BOCHENSKI, J.M. 1965. The logic of religion. New York, University Press.
- BONHOEFFER, D. 1952. God in a irreligious world. *The Ecumenical Review*, 4(2), Januarie, p. 131-139.
- BOPP, J., BOSSE, H. & HUBER, W. 1971. De angst voor de vrede. Baarn, Bosch & Keuning.
- BOSCH, D.J. 1973. God through African eyes. *Theologia Evangelica*, 6(1), Maart, p. 11-22.
- BOSCH, D.J. 1977. Kerk en vrywording van volkere. Ongepubliseerde referaat.
- BOSHOF, C.W.H. 1973. Die Swart Teologie as bevrydingsbeweging. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 14(1), Januarie, p. 5-20.
- BOUMAN, P.J. 1956. Van Renaissance tot wereldoorlog een cultuursociologiese studie. Amsterdam, H.J. Paris.
- BOUMAN, P.J. 1964. Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw. Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum.
- BRILLENBURG WURTH, G. 1949. Het christelike leven. Kampen, J.H. Kok.

- BRILLENBURG WURTH, G. 1951. Het christelijk leven in de Maatschappij. Kampen, J.H. Kok.
- BRIGHT, J. s.j. The authority of the Old Testament. London, SCM Press.
- BRILLOTH, Y. 1948. A new beginning. *The Ecumenical Review*, 1(1), Sept. p. 4-10.
- CAVERT, S.M. 1958. The ecumenical movement retrospect and prospect. *The Ecumenical Review*, 10(3), April.
- COETZEE, J.H. 1964. Gedagtes oor die ontstaan en wese van die Suid-Afrikaanse rasseproblematiek. *Lucerna*, 5(2), Julie.
- COETZEE, J.H. 1973. Geregtigheid en liefde in ons volkereverhoudinge. *In die Skriflig*, 7(27), September, p. 12-22.
- COETZEE, J.K. 1976. Die Sosiologiese verband tussen godsdienstigheid en kerklikheid. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 17(1), Januarie.
- CHRISTELIJK-NATIONALE BIBLIOTHEEK. 1957. Denkers van deze tijd. Franeker, Wever, 3 dle.
- CRAFFORD, D. 1973. Swart Teologie in die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 14(1), Januarie, p. 36-47.
- DEVANANDAN, P.D. e.a. 1952. Comments on the first report of the advisory commission on the theme of the second assembly. *The Ecumenical Review*, 4(2), Jan. p. 161-173.
- DEVANANDAN, P.D. 1953. The relevance of the christian hope to our time. *The Ecumenical Review*, 5(3), April, p. 253-260.
- DIJK, K. 1957. Korte dogmatiek. Kampen, J.H. Kok.
- DU PLESSIS, I.J. 1962. Christus as Hoof van Kerk en Kosmos. 'n Eksegeties-teologiese studie van Christus se Hoofskap veral in Efesiërs en Kollossense.

Groningen, VRB.

DU PLESSIS, J. 1911. A history of Christian missions in South Africa. London, Longmans, Green and Co.

DU TOIT, S. 1968. Die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika en sy kultuurhistoriese bydrae. (In Pienaar, P. de V. e.a. Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner. Kaapstad, Nasionale boekhandel. p. 206-213.)

DU TOIT, S. 1969. Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament. Potchefstroom, Pro Rege.

DUVENAGE, B. 1965. Sekularisasie en Sekularisme. *Bulletin van die SAVCW*, 1(3).

DUVENAGE, B. 1969. Die religieuse grondmotief van die konsepsies van Visser T' Hooft m.b.t. die WRK. D.Phil, proefskrif, PU vir CHO, Potchefstroom.

DUVENAGE, S.C.W. 1954. Die navolging van Christus. Potchefstroom, Pro Rege.

ENGELBRECHT, S.P. & PLOEGER, J. 1968. Die Nederlands Hervormde Kerk in Afrika. (In Pienaar, P. de V. e.a. Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner. Kaapstad, Nasionale Boekhandel, p. 201-205.)

ESTERHUYSE, W.P. 1971. Filosofie van die rewolusie, die kritiese teorie van Herbert Marcuse oor maatskappy en wetenskap. Johannesburg, Boekhandel De Jong.

FLOOR, L. 1971. Die gesagskrisis. *In die Skriflig*, 5(20), Desember, p. 3-11.

FLOOR, L. Die Koninkryk van God en die vernuwning van die samelewing volgens die Hebreërbrief. *In die Skriflig*, 6(22), Junie, p. 16-25.

FLOOR, L. 1976. Die neo-Marixisme in die moderne teologie en ons antwoord daarop. *In die Skriflig*, 10(39), Sept. p. 17-27.

FREYTAG, W. 1954. Impressions of the Evanston assembly. *The Ecumenical Review*, 7(1), Okt. p. 9-13.

GERDENER, G.B.A. 1968. Die Kultuurhistoriese bydrae van die Nederduits Gereformeerde Kerk in S.A. (In Pienaar, P. de V. e.a. Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner. Kaapstad, Nasionale Boekhandel, p. 190-200.)

GOEDHART, H. 1961. Christendom en kultuur. Woerden, Zuiderduijn.

GRUBER, M. 1973. Four types of Black Protest: A study. *Social Work*, 18(1), Januarie, p. 42-52.

HEYNS, J.A. 1970. Die nuwe mens onderweg. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers.

HOEKENDIJK, J.C. 1950. The evangelisation of man in modern society. *The Ecumenical Review*, 2(2), Des. p. 133-140.

HONIG, A.G. 1968. De kosmische betekenis van Christus. Kampen, J.H. Kok.

HOWE, G. & TÖDT, H.E. 1966. Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, ökumenische Theologie und Zivilisation. Berlyn/Stuttgart, Kreuz.

HYSLOP, R.D. 1954. Christ - The hope of the world. *The Ecumenical Review*, 7(1), Oktober, p. 21-24.

INSTITUUT VIR DIE BEVORDERING VAN CALVINISME. 1969. Die Atoomeeu In U Lig. Potchefstroom, Potch. Herald.

JONKER, H. s.j. Liturgiese orientatie. Wageningen, Zomer en Keunings.

JONKER, W.D. 1975. 'n Eietydse geloofsleer. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XVI(2), Maart, p. 99-107.

KERANS, P. 1974. Sinful social structures. New York, Paulist Press.

KITAGAWA, D. 1961. Theological and non-theological factors of race relations. *The Ecumenical Review*, 13(3), April, p. 335.

KITAGAWA, D. 1962. All in each place: Racial and Cultural issues. *The Ecumenical Review*, 15(1), Okt. p. 45 e.v.

KOMMISSIE VAN ONDERSOEK NA SEKERE ORGANISASIES. 1974. Verslag aangaande die Christelike Instituut van Suide=like Afrika. Verslag van 'n parlementêre kommissie van ondersoek na sekere instansies in SA.

KRÜGER, H. 1975. Ökumenische Bewegung 1973 - 1974. Stuttgart, Evangelische Missionverlag.

KRUGER, M.A. 1970. In hoeverre behoort sending tot die wese van die kerk? *In die Skriflig*, 4(16), Des. p. 28-37.

KRUGER, M.A. 1972. Vryheid vir die ganse mensheid, die vryheidsgedagte in die ekumeniese sending diskussies. Th.D. Proefskrif, PU vir CHO, Potchef=stroom.

KRUIJT, J.P. 1959. Verzuiling. Zaandijk, Heijnis.

LOENEN, D. 1940. Het cultuurideaal van Aristoteles. Assen, Van Gorcum.

LOUW, D.J. 1973. Die teologie van Jurgen Moltmann. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 14(2), Maart.

LUEKER, E.L. 1967. Change and the Church. London/St. Louis, Concordia Publ. House.

MALIK, C. 1949. Human rights and religious liberty. *The Ecumenical Review*, 1(4), Junie, p. 404-409.

MEETER, H.H. 1967. The basic ideas of Calvinism. Michigan, Kregel Publications.

MEHL, R. 1951. Is political action by the WCC possible? Discussion of the Toronto Statement on Korea. *The Ecumenical Review*, 3(2), Januarie, p. 137-145.

METZ, J.B., MOLTMAN, J. & OËLMULLER, W. 1971. Kerk tussen gisteren en morgen. Baarn, Bosch & Keuning.

MÖNNICH, C.W. 1972. Fragmenten, achtergronden bij een hedendaagse theologie. Baarn, Bosch & Keuning.

MULLER, E. s.j. De wereld is anders geworden, De weg der kerk in de twintigste eeuw. Franeker, T. Wever.

MÜLLER, E. 1959. The structure of modern society and the structure of the church. *The Ecumenical Review*, 11(2), Jan. p. 155-167.

NEDERLANDSE HERVORMDE KERK. 1963. Het rassenvraagstuk, herdelijk schrijven van de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk aanvaard in haar vergadering van 10 November 1962. S'Gravenhage, Boeken=centrum N.V.

NIEBUHR, R. 1957. Theology and political thought in the Western World. *The Ecumenical Review*, 9(3), April.

NIDA, E.A. 1968. Religion across Cultures, a study in the Communication of Christian Faith. New York, Harper & Row.

NIEWENHUIS, J.G.J.C. s.j. Bedreiging van het Westen, Over de invloed van het communisme en socialisme op de sociale, economische en politieke verhoudings, insonderheid wat betreft de toepassing van het principe der volkssoewereiniteit en de oplossing van de sociale vraagstuk. Franeker, T. Wever, 5 dle.

PATON, D.M. 1958. Church and race in South Africa; Papers from South Africa, 1952 - 57 illustrating the churches search for the will of God. London, SCM Press.

RASKER, A.J. & MACHOVEC, M. 1969. Theologie und Revolution ein west-östlicher Dialog. In die reeks Evangelische Zeitstimmen. Vol. 41. Hamburg, Evangelische Verlag.

RENDTORFF, T. & TÖDT, H.E. 1968. Theologie der revolutie. Baarn, Het wereldvenster.

RIDDERBOS, H. 1955. Heilsgeschiedenis en Heilige

Schrift. Kampen, J.H. Kok.

RIDDERBOS, H. 1975. Eenheid en verscheidenheid in Nairobi. *Gereformeerd Weekblad*, 31(20), 14 November, p. 98-99.

RIDDERBOS, S.J. 1947. De theologische cultuurbeskouwing van Abram Kuyper. Kampen, J.H. Kok.

ROBINSON, J.A.T. 1957. Intercommunion and concelebration. *The Ecumenical Review*, 9(3), April.

ROTHUIZEN, G.T. 1969. Aristocratisch Christendom. Over Dietrich Bonhoeffer. Kampen, J.H. Kok.

RUPPERT, M. 1965. De welvaartstaat. Kampen, J.H. Kok.

SCHROTENBOER, P.G. 1974. Current trends in the ecumenical movement. Referaat gelever voor die GTV op Potchefstroom, Maart.

SCHROTENBOER, P.G. 1977. The Bible in the World Council of Churches. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XVIII (3), p. 267-280.

SCHWEITZER, W. 1950. The Bible and the Church's message to the world. *The Ecumenical Review*, 2(2), Des. p. 123-132.

SCOTT, H.S. 1942. The Christian Churches and the colour bar. *International Review of Missions*, 31, p. 302-307.

SCHILDER, K. 1953. Christus en cultuur. Franeker, T. Wever.

SCHILDER, K. 1957. De Openbaring van Johannes en het sociale leven. Delft, W.D. Meinema.

SENDINGDEPUTATE VAN DIE NASIONALE SINODE VAN DIE GEREFORMEERDE KERK IN SUID-AFRIKA. 1973. Besluite van die Nasionale sinode van die Gereformeerde Kerk in SA i/s sending en aanverwante sake 1859-1973. Potchefstroom, Pro Rege.

SENTRUM VIR INTERNASIONALE POLITIEK, PU vir CHO, 1974. Politieke geweld en rewolusie. Potchefstroom, PU vir CHO.

SKYDSGAARD, K.E. 1953. Faith and order - Our oneness in Christ and our disunity as churches. *The Ecumenical Review*, 6(1), Oktober, p. 10-18.

SMEENK, C. 1955. De Ontwikkeling der maatskappy, sociaal-oeconomische gesiedenis. Kampen, J.H. Kok.

SMITH, P.E.S. 1973. Swart teologie en die sending van die Kerk. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 14(1), Januarie, p. 21-35.

SPIER, J.M. 1950. Inleiding in die Wijsbegeerte der Wetsidee. Kampen, J.H. Kok.

SPOELSTRA, B. 1970. Die Bybel en ons Afrikaanse volkerebeleid. In *die Skriflig*, 4(5), September, p. 34-45.

SPOELSTRA, B. 1974. Kerkbesef in historiese perspektief. In *die Skriflig*, 8(30), Junie.

STOKER, H.G. 1945. Die grond van die sedelike. Stellenbosch, Pro Ekklesia.

STÖRIG, H.J. 1967. Gesiedenis van de filosofie. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum. 2 die.

TAFT, C.P. 1951. How can the churches speak effectively about crucial issues. *The Ecumenical Review*, 3(2), Januarie, p. 133-136.

TALJAARD, J.A.L. 1966. Die mens - 'n religieuse of sosiale wese. *Colamus*, 2(1), p. 10-17.

THOMAS, M.M. 1951. The Churches in the political struggles of our day. *The Ecumenical Review*, 3(2), Januarie, p. 121-126.

TOYNBEE, A.J. 1949. Beschaving in het geding. Bussum, Kroender.

VAN DER MERWE, D.C.S. 1973. Kerk, volk en ras in die sendingbeleid van die Gereformeerde Kerk in Suid-

Afrika. Potchefstroom, Pro Rege.

VAN GENDEREN, J. 1972. Christus in onze plaats, Apeldoorne studies no. 2. Kampen, J.H. Kok.

VAN WYK, J.H. 1971. God en "Godsbeeld" in die hedendaagse teologie. *Die Goue Kandelaar*, p. 57-59.

VAN WYK, J.H. 1974. Die vraag na 'n nuwe belydenis=skrif. *In die Skriflig*, 8(32), Desember, p. 22-30.

VAN WYK, J.H. 1975. Etiek en eskatalogie. *Neder=duits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XVI(3), Junie, p. 212-226.

VAN WYK DE VRIES, K.S. 1970. 'n Oriëntering in breë trekke: Begrips en plekbepaling van die Koninkryk van God ten opsigte van en in verhouding tot die uitverkiesing, die kerk, die verbond en die maatskappy. *In die Skriflig*, 4(15), p. 5-17.

VARDY, P. 1969. Opstand der studenten. Waarom? Waartegen? Baarn, Het wereldvenster.

VELEMA, W.H. 1971. Aangepaste teologie. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn.

VELEMA, W.H. 1977. Kerk - Politiek - Prediking. *Theologia Reformata*, 20(1), Maart.

VENTER, C.N. Die sogenaamde "Sosiale wetenskappe" en die gelykstellingsdogma. *Perspektief*, 3(2 & 3), p. 38-60.

VENTER, C.N. 1970. 'n Calvinistiese kultuurbeskouing. *Koers*, XXXVII (3 & 4), p. 173-184.

VORSTER, J.M. 1971. Die begrippe Corpus Christi en Corpus Sociale m.b.t. kultuur. Ongepubliseerde MA verhandeling, PU vir CHO, Potchefstroom.

VORSTER, J.M. 1974a. Die "organisasie" en metodes van die Jesus-beweging. *Die Goue Kandelaar*, 13.

VORSTER, J.M. 1974b. Die versoening by Paulus. *In die Skriflig*, 7(29), Maart, p. 35-47.

VORSTER, J.M. 1977. Die kerk in die moderne wêreld. 'n Diagnose. In *die Skriflig*, 11(41), Maart, p. 14-29.

WEBB, M. 1954. A multi-racial church in a multi-racial society. *The Ecumenical Review*, 6(2), Jan. p. 129-137.

WEDEL, T.A. 1953. Evangelism - The mission of the church to those outside her life. *The Ecumenical Review*, 6(1), Oktober, p. 19-25.

WENDLAND, H.D. 1953. The relevance of eschatology for social ethnics. *The Ecumenical Review*, 5(4), Julie, p. 364-368.

WIELENGA, D.K. 1969. Kanttekeningen bij de dusge= naamde Theologie der Revolutie. (In *Vrygemaakte Gereformeerde Kerke. Confrontatie met de Revolutie. Driebergen, Julie.*)

YAMAUCHI, E.M. 1972. How the Early Church Responded to Social Problems, historical insights for the present impasse. *Christianity Today*, 17(4), 24 November, p. 6-9.

ZUIDEMA, S.W. 1970. De revolutionaire maatschappij= kritiek van Herbert Marcuse. Amsterdam, Buijten & Schipperheijn.