

DIE BEGRIPPE CORPUS CHRISTI EN CORPUS SOCIALE MET
BETREKKING TOT KULTUUR

deur

JAKOBUS MARTHINUS VORSTER (Honns. B.A.)

Verhandeling voorgelê ter vervulling van 'n gedeelte
van die vereistes vir die graad:

MAGISTER ARTIUM

in die Departement Kultuurkunde

van die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT

vir

CHRISTELIKE HOËR ONDERWYS

1971.

VOORWOORD

Om dank te betuig is een van die grootste voorregte wat die mens besit.

Teenoor my ouers wil ek my innige dank betuig vir hulle belangstelling en liefdevolle aanmoediging gedurende my studiejare. Ook dank aan Hannatjie vir haar verdraagsaamheid teenoor my ongeduld en haar aanmoediging in die tye waarin my werkywer verflou het.

Hiermee ons hartlike dank aan my leiers prof. C.N. Venter en prof. S.P. van der Walt. Aan prof. Venter vir die uitsonderlike wyse waarop hy my in die akademiese wêreld gelei het die afgelope vyf jaar en vir die onselfsugtige wyse waarop hy die resultate van sy wetenskaplike arbeid aan my bekendgestel het. Aan prof. van der Walt vir sy hulpvaardige leiding, maar veral vir sy vaderlike belangstelling in ons doen en late van die afgelope jaar. Dit was vir my inderdaad 'n voorreg om ook deur die predikant, wat my gedoop het, in hierdie stadium van akademiese ontwikkeling gelei te word.

Ook ons hartlike dank aan die Raad vir Geesteswetenskaplike navorsing vir hulle finansiële hulp, waarsonder die studie nie moontlik sou wees nie.

Helaas sou ons dank aan mense geen sin hê as dit nie vertikaal gerig is in 'n alomvattende dank aan God nie. Ons hoogste dank aan Hom teen wie ons altyd sondig maar van wie ons mildelik ontvang.

OPGEDRA AAN MY OUERS

LEIER: Prof. C.N. Venter

HULPLEIER: Prof. S.P. van der Walt

INHOUD

Inleiding	1
Hoofstuk 1 'n Begripsbepaling van die sleutelterm	5
1. Die begrip "Koninkryk van God"	5
1.1 Die uitoefening van die heerskappy in die Koninkryk en die terrein van die Koninkryk	5
1.2 Die volk van die Koninkryk van God	8
1.2.1 Die uitverkore Godsvolk	8
1.2.2 Die verband en onderskeid tussen "koinoonia" en "sunousia"	9
1.2.3 Die onderskeid tussen Koninkryk en Kerk	10
1.2.4 Die sigbaarwording van die Kerk	11
1.3 Konklusie	11
2. Die begrip "kultuur" in Koninkryksperspektief	12
2.1 'n Etimologiese oriëntering ten opsigte van die woord "kultuur"	12
2.2 Kultuur in die Koninkryk van God	13
2.2.1 Die dienskarakter van kultuur	14
2.2.2 Die diensdimensies van kultuur	16
2.2.2.1 Die begin-sel	17
2.2.2.2 Die eerste dimensie	17
2.2.2.3 Die tweede dimensie	18
2.2.2.4 Die derde dimensie	18
2.2.2.5 Konklusie	19
2.2.3 Die wesentlike verskil tussen Christelike kultuur en heidense kulture	19
2.2.3.1 Christelike kultuur	19
2.2.3.2 Heidense kulture	20
2.3 Konklusie	22

3	Die begrip "Corpus Christi"	22
3.1	Die term	22
3.1.1	Die begrip "sooma" by die Gnosisleer	24
3.1.2	Die begrip "sooma" in die polisbeskouing van Plato	24
3.1.3	Die begrip "sooma" by die Stoïsynse filosofie	25
3.2	Die inhoud	25
3.2.1	Die verbondenheid tussen Hoof en Liggaam	26
3.2.2	Die verbondenheid van die lede van die Liggaam onder= ling	27
3.3	Konklusie	27
4	Die begrip "Corpus Sociale"	29
4.1	Die term	29
4.2	Die inhoud	30
5	Samevatting	32
Hoofstuk 2 Corpus Christi en Corpus Sociale: Die voor- en vroeg-Christelike tyd		33
1	Die Helleense tyd	33
1.1	Kulturele agtergrond	33
1.1.1	Die Sofiste	35
1.1.2	Plato	36
1.1.3	Aristoteles	38
1.2	Beoordeling	39
2	Die vroeg-Romeinse tyd	40
2.1	Kulturele agtergrond	40
2.2	Beoordeling	44
3	Die Hellenisme	45
3.1	Kulturele agtergrond	45

3.1.1	Die "Griekse" Hellenisme	47
3.1.2	Die "Romeins-Oosterse" Hellenisme	50
3.1.2.1	Die Romeinse komponent	50
3.1.2.1.1	"Die pax-Romana"	52
3.1.2.1.2	Die keiserkultus	52
3.1.2.1.3	Die Romeinse burgerskapsideaal	53
3.1.2.2	Die Oosterse komponent	54
3.2	Beoordeling	56
4	Die vroeë Christene	57
4.1	Die intrede van 'n nuwe kultuur	60
4.2	Die Christelike "caritas" en die Hellenistiese "humanitas"	60
4.3	Die Christelike broederskap en die Hellenistiese broederskap	61
4.4	Die Christelike kultuur en die Romeinse keiserkultus	61
4.5	Die Christelike vryheid en die Romeinse libertas	62
5	Konklusie	62
Hoofstuk 3 Corpus Christi en Corpus Sociale: Die Christelike Tyd 64		
1	Die Middeleeue	64
1.1	Kulturele agtergrond	64
1.1.1	Die Corpus Christianum-ideaal	65
1.1.1.1	Die herkoms van die ideaal	66
1.1.1.2	Die ontwikkeling van die ideaal	68
1.1.1.3	Die skeiding van kultuur en godsdiens in die ideaal	71
1.1.2	Die kloosterwese	73
1.1.3	Die bedelordes	75

1.1.4	Die gildewese	77
1.2	Beoordeling	79
2	Die Renaissance en die Hervorming	81
2.1	Kulturele agtergrond	81
2.1.1	Die Renaissance	81
2.1.1.1	Die Humanisme van die Renaissance	83
2.1.1.2	Die maatskappybeskouing in die Renaissance	85
2.1.2	Die Reformasie	86
2.1.2.1	Die voorlopers van die Reformasie	87
2.1.2.2	Martin Luther	88
2.1.2.3	Johannes Calvyn	90
2.1.2.4	Die Anglikaanse kerk	93
2.1.2.5	Die sektewese	94
2.1.2.6	Die kontra-Reformasie	95
2.2	Beoordeling	96
3	Die Verligting	98
3.1	Kulturele agtergrond	98
3.1.1	Die Deïsme van die Verligting	99
3.1.2	Die ontwikkeling van 'n staatsbeskouing tydens die Verligting	102
3.2	Beoordeling	104
	Hoofstuk 4 Corpus Christi en Corpus Sociale: Die moderne Christelike tyd	107
1	Kulturele agtergrond	107
1.1	Die moderne Humanisme	107
1.1.1	Aanloop tot 'n nuwe godsdiens	107
1.1.1.1	Die hydrae van Hegel tot die Sosialisme	109

1.1.1.2	Die Sosialisme van Comte	113
1.1.1.3	Die Sosialisme van Marx	118
1.1.2	Die Religie van die Kommunard	121
1.2	Die moderne Christendom	124
1.2.1	Die negentiende eeu	124
1.2.1.1	Die poging tot 'n herkerstening van die Westerse kultuur	129
1.2.2	Die Twintigste eeu	136
1.2.2.1	Die hooftema van die twintigste-eeuse Teologie	136
1.2.2.2	Die kerk in die twintigste eeu	146
2	Beoordeling	148
	Hoofstuk 5 Samevatting, beoordeling en konklusie	151
1	Samevatting en beoordeling	151
1.1	Corpus Christi en Corpus Sociale	151
1.2	Corpus Christi en Corpus Sociale met betrekking tot kultuur	154
2	Konklusie	161
3	Terreine vir verdere ondersoek	162
	Summary	164
	Bibliografie	167

INLEIDING

1. Motivering

In sy baie interessante werk "De Openbaring van Johannes en het sociale leven" gebruik die teoloog K. Schilder¹⁾ die terme Corpus Christi en Corpus Sociale. Hy noem die "vakbondwese" in die tyd van die teboekstelling van die Openbaring van Johannes 'n "Corpus Sociale" en wil daarmee 'n gemeenskapsvorm beskryf wat volgens sy mening prinsipieel verskil van die Corpus Christi. Die begrippe Corpus Christi en Corpus Sociale dui dus vir hom op twee gemeenskapsvorme wat wesentlik verskillend is.

Sy uiteensetting van die begrip "Corpus Sociale" is baie kort, hoewel dit uit die strekking van sy hele boek baie duidelik is wat hy daarmee bedoel. Tog spruit daar uit sy gebruik en implimentering van die begrip sekere probleme. Hierdie probleme kan in die volgende kernvrae saamgevat word:

- 1.1 Spreek Schilder tereg van die bestaan van 'n Corpus Sociale in die kultuursituasie waarin die Openbaringe van Johannes geskryf is?
- 1.2 Was die idee werklik prinsipieel verskillend van die idee van 'n Corpus Christi as samelewingsideaal?
- 1.3 Het die idee van 'n Corpus Sociale ook sedert daardie tyd naas en/of teenoor die Corpus Christi bly voortbestaan?
- 1.4 Wat was die neerslag van so 'n samelewingsideaal in die kultuursituasie waarin dit teenwoordig was?

2. Die doel van die navorsing

Met hierdie navorsing word hoofsaaklik gepoog om vanuit 'n Christelik-Calvinistiese oogpunt 'n antwoord te bied

1) Schilder, K. De Openbaring van Johannes en het Sociale leven, p. 102.

op bogenoemde vrae. Aangesien kultuur egter, in hierdie stadium bloot gesien as die aktiwiteit van mense, altyd gebind is aan en bepaal word deur 'n samelewingsideaal, word die entiteite Corpus Christi en Corpus Sociale in hierdie navorsing ook betrek op kultuur.

Die doel van die navorsing kan dan in die volgende hoofpunte saamgevat word:

- 2.1 Om vas te stel of Schilder tereg spreek van die bestaan van 'n Corpus Sociale as samelewingsideaal in die tyd waarin die Openbaringe van Johannes geskryf is en indien wel, of dit prinsipieel van die Corpus Christi verskil het;
- 2.1.1 Om vas te stel of die idee van 'n Corpus Sociale in daardie tyd naas die Corpus Christi in sekere samelewingsvorme sigbaar tot vergestaltung gekom het;
- 2.2 Om vas te stel of dit naas die Corpus Christi ook verder in die Westerse kultuurgeskiedenis bly voortbestaan het;
- 2.2.1 Om vas te stel of die idee van 'n Corpus Sociale ook naas die Corpus Christi in die Westerse kultuurgeskiedenis in bepaalde samelewingsvorme sigbaar tot vergestaltung gekom het;
- 2.3 Om vas te stel of daar enige kultuur uitgegaan het van die Corpus Sociale en indien wel, of dit wesentlik verskil het van die kultuur van die Corpus Christi.

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die navorsing suiwer diagnosties van aard is en daarom dien dit slegs as 'n algemene oriëntering vir verdere studie op die terrein.

3. Die indeling van die navorsing

Die terrein van studie is die Westerse kultuurgeskiedenis en daarom sal die grootste deel van die navorsing toegespits wees op die Westerse kultuurgeskiedenis. Tog kan 'n studie uiteraard nooit afgerond wees as daar nie eers duidelikheid

verkry is oor sekere sleutelsterme nie. Daarom word daar in hoofstuk I 'n begripsbepaling gedoen van die sleutelsterme.

Die begrip "Koninkryk van God" word prinsipieel uiteengesit en dit dien as agtergrond vir die begripsbepaling van kultuur, Corpus Christi en Corpus Sociale.

Hoofstukke twee, drie en vier word gewy aan die kultuurgeskiedenis. Die geskiedenis word in drie fases verdeel naamlik die voor- en vroeg-Christelike tyd, die Christelike tyd en die moderne Christelike tyd. Hierdie fases moet gesien word as kultuurfases waarin die Christendom as kultuurstroming by elkeen 'n ander beklemtoning verkry het. In die voor- en vroeg-Christelike tyd was daar nog nie sprake van 'n Christendom nie. Gedurende die Christelike tyd was die Christendom die dominerende kultuurstroming in die Weste. In die moderne Christelike tyd het die pendulum weggeswaai van die Christendom en is die Westerse kultuur beheers deur ander kultuurstroming(e). Die fases kan nie met spesifieke datums afgebaken word nie, maar dit moet meer gesien word as onafgeslote kultuurtydperke. Aan elk van hierdie tydperke word dan 'n afsonderlike hoofstuk gewy.

In hoofstuk 5 word bepaal in hoeverre 'n oplossing gebied is vir die oorspronklike probleemstelling en word verdere onderwerpe vir studie, wat voortspruit uit hierdie navorsing, afgebaken.

4. Terminologie

Hierdie studie val geheel en al binne die studieterrein van die vakwetenskap Kultuurkunde. Daarom sal hoofsaaklik gebruik gemaak word van terme wat reeds deur Venter²⁾ vir die Kultuurkunde geyk is. Dit is egter, uit die aard van die studie, onmoontlik om nie ook soms van teologiese terme

2) Venter, C.N. Kultuur en versorgingswetenskap. Vergelyk ook sy ander publikasies wat in die bronnelys opgeneem is.

gebruik te maak nie. In sulke gevalle sal die terme gebruik word soos dit deur die tradisionele Gereformeerde teologie gebruik word. Waar dit blyk dat daar met bepaalde terme moontlik verwarring kan ontstaan, word elke term die eerste keer waar dit voorkom, na gelang van omstandighede, in die teks of in die voetnotas verduidelik.

Die bronne wat gebruik word

Aangesien die studie toegespits is op die kultuurgeskiedenis van die Weste, word bronne wat handel oor die kultuurgeskiedenis, kerkgeskiedenis, geskiedenis van die filosofie, asook staatkundige en politieke geskiedenis as primêre bronne gebruik. Verder moes ook uit die aard van die studie heelwat gebruik gemaak word van teologiese en wysgerige bronne, veral waar dit gaan oor die twintigste eeu, omdat die historiese werke meestal nog nie die twintigste-eeuse kultuurgeskiedenis deeglik behandel nie.

Om die opsporing van bronne wat in hierdie studie gebruik word te vergemaklik, word een bronnelys geplaas waarin die name van skrywers van boeke, bundels, artikels in bundels en tydskrifte alfabeties gerangskik is. Waar gebruik gemaak is van vertaalde werke word die oorspronklike titel sover moontlik ook geplaas.

1. Die begrip "Koninkryk van God"

Die velerlei beskouinge oor die wese van die Koninkryk van God kan in twee hoofgroepe verdeel word, te wete die wat die Koninkryk slegs sien as 'n immanente "diesseitige" realiteit. en die wat dit slegs sien as 'n eskatalogiese "jenseitige" realiteit.¹⁾ Vir eersgenoemde bestaan die Koninkryk net binne hierdie wêreld vir die mens om te ontgin, en vir laasgenoemde staan dit slegs buite hierdie wêreld vir die mens om af te wag.

Van Wyk de Vries bring dit in sy studie egter duidelik na vore dat die Woord van God geeneen van hierdie onewewigtige beklemtoninge ken nie. Dit gaan in die Skrif net om een realiteit. naamlik die Koninkryk van God wat reeds hier is maar wat ook nog in sy volkommenheid moet kom. Hierdie skynbare teenstrydigheid word enigsins opgeklaar wanneer die drie kardinale aspekte van die Koninkryk nader beskou word. Postma²⁾ sien dit as die uitoefening van heerskappy, dit wil sê die koningskap in die Koninkryk; die plek waar die koningskap uitgeoefen word of terrein van die Koninkryk; en die volk van die Koninkryk.

1.1 Die uitoefening van die heerskappy in die Koninkryk en die terrein van die Koninkryk

God openbaar Hom aan die mens deur die skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld en deur sy heilige goddelike Woord, as absolute Koning op grond van die skepping en onderhouding van die hemel en aarde. Die hemel en aarde is die totaliteit van die geskapene, die skoutoneel³⁾ van sy Koninkryk, met ander woorde, die terrein waarop Hy sy heerskappy uitoefen. God is as Skepper Koning, en daarom is die hele kosmos die domein

1) Van Wyk de Vries, K.S. Die realiteit van die Koninkryk van God.

2) Postma, J. God drie-enig as Koning en Christus as Koning, p. 59.

3) Du Toit, S. Die Koninkryk van God in die Ou Testament, p. 13.

van sy heerskappy. In die Ou Testament vorm hierdie heerskappy van God die eintlike kern van die begrip Koninkryk van God.⁴⁾

In Genesis 1:26-28 word die mens ook deur God tot heerser of koning onder Hom gemaak. Die mens word met mag en heerlikheid beklee sodat hy sy opdrag as onderkoning kan uitvoer. Die mens het as't ware die middel geword waardeur God sy heerskappy oor die skepping uitoefen. Die mens moes heers en het mag gekry om die skepping te lei tot eer van God. Die opdrag van God aan die mens was nie net betrek op sy eie fisiese en biotiese behoeftes nie. Nee, die heers-taak van die mens moet in baie dieper perspektief gesien word. Dit gaan hier om 'n amp wat baie meer dimensies het as net die blote menslike stryd om bestaan. Die mens is aangestel as ampsdraer deur God en daardeur mede-arbeider en mede-versorger van God, om diens in sy Koninkryk te verrig.⁵⁾ Andersom kan dit so gestel word: Alle arbeid of heer-skap van die mens in die paradys was diens aan God of godsdiens. Die onderkoning het daarom in 'n godsdiens-tige, dit wil sê vertikale, verhouding tot sy Koning gestaan.

Met die sondeval het die sonde egter 'n breuk geslaan in die gehoorsame houding van die onderkoning tot sy Koning. Die sonde het die mens verblind, hom in opstand gebring teen sy opdrag sodat hy nie meer die Skepping kon of wou lei tot eer van God nie. Hy het sy mag as onderkoning begin misbruik in 'n ydele poging om self Koning te word.

Nogtans is die mens nie van sy amp onthef nie.⁶⁾ Die opdrag om die paradys te bewerk en te bewaak gaan nog voort en dit bly die taak van die mens om die moontlikhede wat God in die Skepping geplaas het tot verdere ontplooiing te bring. Maar dit sou nie meer dieselfde wees as voor die sondeval nie; want dit het 'n worstelstryd geword. Die mens sal met moeite en verdriet sy opdrag in hierdie wêreld uitvoer.⁷⁾ Hy is uit die

4) Van Wyk de Vries, op. cit., p. 38.

5) Schilder, K. Christus en kultuur, p. 42.

6) Postma, op. cit., p. 94; du Toit, op. cit., p. 17; Goedhart, H. Christendom en kultuur, p. 21.

7) Gen. 3:15-19.

paradys die wêreld ingedryf waar die aarde vir hom dorings en distels sal voortbring. Van 'n paradys-ontvangende gemeenskap het die mens 'n paradys-verlangende individu geword. Die sonde het van die gehoorsame onderkoning 'n opstandige rebel gemaak. Omdat die sonde hom blind maak sal hy na alle kante toe (op sy eie sondige manier) 'n eie paradys probeer skep. Gedurig moet hy egter sy mislukkings beleef. So word byvoorbeeld uit die koninkryksgeskiedenis van die Ou Testament die bankrotskap van die natuurlike mens gedemonstreer, telkens vanuit 'n ander gesigspunt. Uiteindelik moet dit blyk dat slegs in en deur Christus die Koninkryk weer verwesentlik kan word.⁸⁾ Slegs Christus kan as tweede Adam weer die Skepping lei tot die eer van God.

Christus kom dan as Hoof van Kerk en kosmos, want aan Hom is gegee alle mag in hemel en op aarde.⁹⁾ Sy heerskappy omvat ruimte en tyd. Hy heers oor alle magte nie alleen in hierdie wêreld nie maar ook in die toekomstige.¹⁰⁾ Benewens die koningskap van God drie-enig, kom Christus ook met 'n eie bepaalde amp en dit is om die teenswoordige Koninkryk van God tot sy volkomenheid te lei. Dit is die middelaarstaak van Christus dat Hy 'n versoende, in die juiste verhouding teruggebragte universum sal versamel en dit aan sy Vader se voete sal neerlê sodat die Koninkryk in sy volkomenheid kan kom en die Koningsheerskappy van God deur almal erken en verheerlik sal word. In hierdie verhewe en geweldige slot van die wêreldgeskiedenis lê die groot bekroning van die Middelaarswerk van Christus.

Du Plessis gebruik die beeld van 'n spiraal om dit wat Paulus sê oor die koningskap van Christus te illustreer.¹¹⁾ Christus self staan in die middel en vandaar wentel sy hoofskap na buite

8) Du Toit, op. cit., p. 10.

9) Ef. 1:10vv.; du Plessis, I.J. Christus as Hoof van Kerk en kosmos, 'n eksegeties-teologiese studie van Christus se Hoofskap veral in Efesiërs en Kolossense.

10) Ef. 1:21.

11) Ibid., p. 123.

oor die verste grense van die Koninkryk, oor alles op hemel en op aarde. Calvyn het ook baie klem gelê op die "geestelike aard" van die Koninkryk en hoewel hy die koningskap van Christus in die nouste verband gebring het met sy Kerk, het hy dit tog nie gesien as iets buite die lewe en die wêreld om nie, omdat aan Christus alle mag gegee is in die hemel en op die aarde. Dit is duidelik dat die koningskap van Christus uitkring oor die hele terrein van die skepping en dat sy hoofskap behels dat Hy één Hoof is van tweërlei groothede naamlik Kerk en kosmos.¹²⁾

Uit die voorafgaande kan in verband met die Heerskappy en die Koningskap in die Koninkryk van God die volgende stellings geformuleer word:

- 1.1.1 God drie-enig is Koning van sy ryk op grond van die skepping, onderhouding en regering van sy skepping.
- 1.1.2 Die mens is deur God geroep as heerser oor die skepping, om die eer en heerlikheid van God na vore te bring. Die sondeval het hom egter so verblind dat hy dit nie meer kan doen nie. Nogtans behou hy sy amp, maar die uitoefening daarvan sou voortaan met moeite en verdriet gepaard gaan.
- 1.1.3 Christus het gekom as tweede Adam om die oorspronklike roeping van die mens volkome uit te voer. Aan Hom is alle mag gegee in hemel en op aarde om as Middelaar die teenswoordige Koninkryk tot sy volmaaktheid te lei.
- 1.1.4 Die Koninkryk van God is dus enersyds 'n momentele realiteit maar andersyds ook 'n toekomstige realiteit, omdat dit deur Christus tot volkommenheid gelei word.
- 1.2 Die volk van die Koninkryk van God
 - 1.2.1 God het nie al die mense in hulle ellende laat bly nie. Kragtens sy ewige raadsplan het Hy vir Hom uit die hele mensegeslag 'n volk uitverkies aan wie Hy weer sy koningskap openbaar het. In die Ou Testamentiese bedeling is die etniese volk

12) Ibid., p. 123.

Israel die uitverkore volk,¹³⁾ maar in en deur Christus herstel God, vir die vestiging en uitbreiding van sy Koninkryk, die gemeenskap van die nuwe mensheid of die universele Kerk. Na die soenverdienste van Christus word die Joodse etniese grens van die Godsvolk verbreek en het die volk die uitverkorenes uit alle tale en nasies omvat.¹⁴⁾ Paulus noem hierdie nuwe Godsvolk onder andere die "Liggaam van Christus" waardeur hy wys op die besondere verhouding wat daar tussen Christus en die uitverkore volk bestaan.¹⁵⁾

Du Plessis bewys duidelik dat beide Kerk en kosmos, waarvan Christus, soos reeds gesê, die Hoof en Sentrum is, in afhanklikheidsverhouding tot Christus gestel word. Met die uitdrukking "Liggaam van Christus" kan voorlopig reeds gesê word, dat die uitverkore volk in 'n nadere verhouding tot Christus gestel word. Hier is sprake van 'n organiese eenheidsband tussen Hoof en Liggaam, in so 'n mate dat die volk deur die verlossingswerk van Christus in en met Hom erfgename is van die ewige heerlikheid.¹⁶⁾ Die Koninkryksgedagte omvat nou die hele gedagte van die heerskappy van God oor sy volk en oor die skepping, asook die oorwinning van daardie volk aan die einde van die geskiedenis.

- 1.2.2 Die uitverkiesing van die volk bring nie mee dat die volk geen verhouding of verbintenis het met die res van die kosmos nie. Daar is geen skeiding nie, maar wel 'n onderskeiding

13) Du Toit, op. cit.

14) Vergelyk in hierdie verband die werk van Coetzee, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament.

15) Vergelyk Rom. 12:3-8; 1 Kor. 12:12-31; Ef. 4:12; 5:23, 29, 30; Kol. 1:18 en 2:9. In 'n latere afdeling sal 'n dieper en breër eksegese van die begrip gemaak word, omdat dit een van die sleutel-terme van hierdie studie is. In hierdie stadium word dit slegs voorlopig as inleiding gebruik om die verhouding tussen Koninkryk en Godsvolk te verduidelik.

16) Schilder, op. cit., p. 45.

omdat daar wel 'n verbintenis is tussen die Godsvolk en die mense daarbuite. Schilder bring hierdie onderskeid en verband baie treffend na vore.¹⁷⁾ Die uitverkore volk sien hy ook as die "koinoonia".¹⁸⁾ Daar kan geen werklike koinoonia wees as juis die wat deur die Gees van God bewerk is nie. Dit is ten diepste 'n aangeleentheid van geloofsgemeenskap. Koinoonia is dan die enigste ware gemeenskap, dit wil sê die vertikale gemeenskap rondom, van en in Christus. Dit is die herstelling van die ware vertikale gemeenskap in beginsel soos dit voor die sondeval van die mens voor God bestaan het.

Om die verhouding van die uitverkore volk tot die res van die mensheid aan te dui, dit wil sê die verhouding van alle mense ten opsigte van mekaar, gebruik Schilder die term sunousia. Dit dui slegs op 'n „horisontale” samesyn van mense. Hier is geen sprake van 'n organiese verbinding tussen mense nie. Waar koinoonia dui op die innige vertikale gemeenskap van Liggaam en Hoof, dui "sunousia" bloot op die horisontale samelewing van mense. Dit wat die uitverkore Godsvolk van die res onderskei is juis die "koinoonia", omdat dit slegs aan die gelowiges in Christus toekom. Die verband tussen die Godsvolk en die res van die mensdom is geleë in die sunousia omdat die sunousia van God die Skepper aan alle mense toekom.¹⁹⁾

- 1.2.3 Daar moet duidelik gelet word op die belangrike onderskeid tussen die Koninkryk as geheel en die volk van die Koninkryk in besonder. Veral die Rooms-Katolisisme vereenselwig Kerk, en meer spesifiek die Rooms-Katolieke kerk met die Koninkryk. Uit die voorafgaande bespreking van die Koninkryk blyk dit reeds

17) Ibid., p. 76.

18) Die woord "koinoonia" is eintlik 'n Griekse woord wat basies beteken: gemeenskap. Die woord het deur die geskiedenis 'n Christelike inhoud verkry deurdat dit gebruik is om die gemeenskap van die heiliges of Kerk aan te dui. "Koinoonia" moet dus eintlik in 'n Christelike sin vertaal word met "ware gemeenskap".

19) Schilder sien dit so: "Koren en kaf zijn nog niet definitief gescheiden".

duidelik dat volk en Koninkryk nie identiek is nie. Die Koninkryk is veel omvattender, sodat dit die Kerk insluit. Om die Koninkryk van God slegs te betrek op die volk is 'n verenging van die wydsheid en 'n vervlakking van die diepte van die Koninkryk van God.

- 1.2.4 Die volk van die Koninkryk of koinoonia is nie slegs 'n lompe, onsigbare, passiewe grootheid nie. Nee, dit word sigbaar en kom tot vergestaltung oral waar die koningskap van Jesus Christus bely word, dit wil sê in die Christelike geïnstitu=eerde kerk, die Christelike huisgesin, die Christelike univer=siteit ensovoorts.²⁰⁾ Hieruit kan ook die konklusie getrek word dat die lede van byvoorbeeld 'n Christelike huisgesin of Christelike kultuurvereniging almal in koinoonia met mekaar verbind is.

Om die verbondenheid van die Kerk en Koninkryk met die hoof=skap van Christus te illustreer, gebruik Duvenage Cullman se beeld van die konsentriese sirkels met duidelike voorbehoude. Hierdie beeld is besonder treffend en kan ietwat gewysig ook hier gebruik word. In die middel staan Christus, terwyl die eerste sirkel die Kerk, wat in koinoonia met Christus verbind is, aandui. Hierdie Kerk kom dan tot vergestaltung in die Christelike geïnstitueerde kerk, sowel as al die ander Christe=like samelewingsverbande. 'n Volgende sirkel dui die mense buite die uitverkore volk aan, dit wil sê, die mense wat net in sunousia met mekaar en met die uitverkore volk verbind is. Die heel buitenste sirkel dui die verste grense van Christus se heerskappy aan, dit wil sê die hele skepping en die totale kosmos.

1.3 Konklusie

- 1.3.1 Die Koninkryk van God is 'n momentele en 'n toekomstige reali=teit en dit omvat die Heerskappy van God drie-enig, die midde=laarswerk van Christus en die Godsvolk en sy godsdiens op aarde. Hierdie onvoltooide toestand van die Koninkryk kulmineer in die voltooide wanneer die werk van Christus afgesluit is en die

20) Vergelyk in hierdie verband Duvenage, S.C.W. Die verhouding van kerk tot koninkryk, p. 122-123.

Godsvolk met sy werk uit die wêreldgeskiedenis uitgetree het.

1.3.2 Die mens staan ten spyte van die sondeval nog in die amp van heerser, maar sy heer-skap gaan met moeite en verdriet gepaard.

1.3.3 Daar is basies net twee vorme van gemeenskap. Die koinoonia bestaan as vertikale gemeenskap tussen Christus en die Godsvolk terwyl die sunousia bestaan as horisontale gemeenskap tussen die ongelowiges onder mekaar en tussen die Kerk en die mense daarbuite.

2. Die begrip "kultuur" in Koninkryksperspektief

2.1 'n Etimologiese oriëntering ten opsigte van die woord "kultuur"

Die woord "kultuur" het sy oorsprong in die Latynse woord "colere".²¹⁾ Vir die Romein het "colere" veral die volgende betekenisse gehad: bebouing (byvoorbeeld van akkers), versorging, bewoning, verering (van die gode) en om te dien. "Colere" beskryf dus 'n baie breë terrein van al die Romeinse werksaamhede: vanaf die eenvoudige landbou tot diens aan die gode en vanaf die blote bewoning van 'n stukkie grond tot die versorging van die woning en die bedekking van die liggaam.²²⁾ Vir die Romein het "colere" dan die ganse lewensuiting van die mens beskryf in sy gerigtheid op hierdie wêreld sowel as sy diepsinnigste geestesarbeid.

Naas die begrip "colere" het ook twee ander nou verwante begrippe bestaan te wete die begrippe "cultura" en "cultus" wat elk 'n eie werksfeer van die mens beskryf het. Die "cultura" van die Romein was sy alledaagse handeling terwyl "cultus" sekere eredienstige handeling omskrywe het. Gewone alledaagse handeling en eredienstige handeling is onderskei deur die begrippe "cultura" en "cultus". Die aktiwiteit van albei hierdie handeling self was egter die "colere" van die Romein.

21) Popma, J.S. Cultuur, p. 331.

22) Venter, C.N. Volkslewe en kultuur, p. 329.

Die woord "cultura" het in 'n groter mate inslag gevind by die Christendom, as die woord "cultus", omdat die "cultus" 'n heidens-godsdienstige konnotasie gehad het. "Cultura" en "colere" het dan eintlik die voorloper geword van die woord "kultuur" want volgens Van den Bergh van Eysinga²³⁾ lê reeds in die woord "cultura" alles opgesluit wat ons onder kultuurarbeid in die wydste sin verstaan, naamlik die bewerking van die natuur deur die mensehand en menslike werktuie. Voorlopig kan dan nog bloot op etimologiese getuienis gesê word dat kultuur al die menslike handelinge, sowel godsdienstige as gewone handelinge omvat.

In die huidige Westerse spraakgebruik het die begrip kultuur twee betekenisse en is dit nodig om 'n onderskeiding tussen die twee betekenisse te maak. Kultuur kan die aktiwiteit van die mens beskryf sowel as die resultaat van sy aktiwiteit.²⁴⁾ Dit kom voor beide as 'n werkwoord en as 'n selfstandige naamwoord. Daar kan gepraat word van die kultuur van 'n volk (as die aktiwiteit van die volk) of die kultuur van 'n volk (as die versameling van die resultaat van sy aktiwiteit). Kultuur kan dus beteken kultuuraktiwiteit of ook kultuurgoedere. Aangesien daar reeds baie verwarring tussen die twee begrippe bestaan het en nog bestaan, sal daar gepoog word om bogenoemde onderskeid te handhaaf.

2.2 Kultuur in die Koninkryk van God

Hoewel daar tussen kultuurfilosowe redelike eensgesindheid is oor die etimologiese oorsprong van die begrip "kultuur", word daar tog baie verskillende inhoude tans aan die begrip geheg. In die volksmond word dit veelal eng gesien as die uiting van die mens se kunssin terwyl andere²⁵⁾ kultuur sien as opvoeding

23) Van den Bergh van Eysinga, G.A. De wereld van het Nieuwe Testament, p.22.

24) Goedhart, H. Op. cit., p. 8.

25) Hieronder val veral die Germaanse en Anglo-Saksiese konnotasie aan die begrip kultuur. So 'n kultuurbegrip kom veral voor in die werk van Jaeger, W. Paideia: The ideals of Greek culture. Die woord "paideia" is 'n Griekse woord wat eintlik beteken "opvoeding" in die sin van die opvoeding van 'n kind.

of die verfyning van die mens self. Vir die doeleindes van hierdie studie is dit daarom essensieel noodsaaklik om 'n duidelike formulering van die wese en inhoud van kultuur te maak. Om enigsins te kom tot 'n Christelik-Calvinistiese formulering van die begrip "kultuur", moet dit gesien word teen die agtergrond van die Koninkryk van God in al sy aspekte, soos dit in die voorafgaande afdeling bespreek is.

2.2.1 Die dienskarakter van kultuur

In sy diepste wese vloei kultuur voort uit die heer-skap van die mens in die Koninkryk van God. Dit is daardie aksie van die mens waarin hy sy opdrag ten opsigte van die wêreld ten uitvoer bring. Dit is geleë in die vervulling van sy roeping of dit nou gewillig of onwillig is. Almal, gelowiges en ongelowiges, staan nog in die amp om mede-arbeiders van God in sy Koninkryk te wees. In die formulering van sy teologiese kultuurbeskouing, beklemtoon Schilder²⁶⁾ dit sterk dat die mens deur God aangestel is as heerser en dat die amp met die sondeval nie opgehef is nie. Die mens is in diens van God en die diens hou in dat hy die skepping moet lei tot die eer van God. Die mens se kultuur, dit wil sê sy ganse lewensuiting, is dus sy diens aan God of kortweg gestel, sy godsdiens. In sy diepste wese is kultuur dan godsdiens.

Kragtens sy ewige raadsplan openbaar God hom nie meer in die selfde mate aan alle mense nie, en daarom is die eis dat die menslike kultuur diens aan God moet wees, nie vir alle mense ewe duidelik nie. Die onwedergeborene met sy ongeloofsoog sien die mag van onderkoning as 'n middel waardeur hy in opstand kom teen God. Hy is die natuurlike mens wat vir hom 'n ander "god" versin in 'n poging om self Koning te word. Hy onttrek hom van sy diens aan God om hom aan 'n ander god te wy in 'n poging om weer terug te keer na die Paradys. Tog kan hy nooit die gestalte van 'n dienaar, 'n kneg ontvlug nie.

26) Schilder, op. cit., p. 55; Kamphuis, J. Onderweg aangesproken p. 224-244. Vergelyk in hierdie verband ook Postma, op. cit., p. 64; du Toit, op. cit., p. 17 en Goedhart, op. cit., p. 21.

Hy sal altyd die dienskneg bly. Die ongelowige se kultuur, sy werk binne hierdie kosmos, is daarom nog diens, hoewel dit nie diens is aan die drie-enige God nie, maar aan 'n ander selfversinde god, as produk van sy opstandige hart.

In die Koninkryk van God word daar basies dan twee kulture gevind: die godsdienstige en die "afgodsdienstige"; die kultuur van die gelowige en die kultuur van die ongelowige. Albei hierdie werktuie van God is werkzaam op één plek, op één terrein naamlik die ganse kosmos. Daar is nie twee aparte werks-terreine nie, maar wel twee verskillende benaderinge ten opsigte van dieselfde terrein. Daar is een natuur (hoewel tweërlei natuurgebruik); een materiaal (hoewel tweërlei materiaalbewerking); een terrein (hoewel tweërlei terreinontginning); een kultuurdrif (hoewel tweërlei kultuurstrewe).²⁷⁾

Verskeie skrywers het al gewys op die dienskarakter van kultuur. Benewens Schilder lê Huizinga ook daarop klem en sê hy dat werklike heerskappy nie kan bestaan sonder diens nie.²⁸⁾ Venter sien kultuur as 'n wyse van lewensindienstelling en definieer dit volledig as 'n versorgende wyse van lewensindienstelling deur enkelinge, groepe, volke ensovoorts, selfs oor verspreide wêrelddele soos byvoorbeeld die van die Jode of die Sigeuners ooreenkomstig die eise en toekomsbeeld van sy bepaalde religie as tradisie.²⁹⁾ Vir hom is kultuur ook in al sy fasette diens aan God om eerstens die eer en heerlikheid van God na vore te bring of die openbaring van God openbaar te maak. Ook in die siening van Venter blyk dit dat die primêre gerigtheid van die kultuur vertikaal moet wees.

Goedhart sien nog 'n doelgerigtheid in kultuur, naamlik die horisontale diens aan die mens.³⁰⁾ So 'n beskouing hou in dat die menslike kultuur gedeeltelik vertikaal en gedeeltelik

27) Schilder, op. cit., p. 76.

28) Huizinga, J. Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur, p. 4.

29) Venter, C.N. Kultuur en versorgingswetenskap, p. 96.

30) Goedhart, op. cit., p. 21.

horisontaal gerig moet wees. Dit kan tot 'n gevaarlike dualisme lei, waarin aan die vertikale gerigtheid en die horisontale gerigtheid elk 'n eie karakter en terrein toebedeel word. Alleen die vertikaal-gerigte handeling sal dan godsdiensoos wees en die horisontaal-gerigte handeling, losgesny van die vertikale "mensdiens" of "kosmosdiens".

Ideaal-tipies gesien mag die mens se kultuur nie so 'n horisontale-gerigtheid in homself hê nie. Al die mens se optredes, handeling en werksaamhede moet vertikaal gerig wees en bestem wees om sy Koning te eer. Skynbaar lyk dit dan of mens glad nie op hierdie wêreld betrokke is nie - of sy roeping tot diens aan God hom uitlig uit sy "horisontale" band met die wêreld. So 'n beeld is 'n valse beeld, want die mens kan hom sekerlik nie afgrens van die wêreld in 'n poging om die vertikale band met God vas te hou nie, want dan het hy dit juis afgesny, omdat hy geroep is tot algehele diens. Die positiewe in die siening van Goedhart is dat hy met die vertikaal-horisontaal dualisme die mens se kulturele gerigtheid tot God probeer saamvoeg met 'n kulturele betrokkenheid op die mens. In enige Christelike kultuurbeskouing is so 'n samevoeging noodsaaklik, maar dit mag geen dualisme in die menslike kulturele gerigtheid in die hand werk nie. Die problematiek van Goedhart kan alleen ontvlig word wanneer die mens se kulturele gerigtheid tot die skepping as organiese eenheid of geheel gesien word. So 'n geheel kan bereik word wanneer daar in stede van geskeie vertikale en horisontale vlakke, onderskeid gemaak word tussen verskillende diensdimensies in kultuur.

2.2.2 Die diensdimensies³¹⁾ van kultuur

As uitgangspunt vir die gedagte van die diensdimensies van kultuur, geld die beginsel dat menslike kultuur vanweë sy gods-

31) Die term "dimensie" word hier gebruik omdat dit tot op datum nog die begrip is wat die beste beeld gee van die vervlegting tussen horisontale en vertikale vlakke. 'n Vertikale dimensie is nie vertikaal alleen nie, maar 'n vervlegting van vertikaal en horisontaal. Wanneer gepraat word van 'n vertikale dimensie word 'n "horisontale" vlak altyd daarby gedink.

dienstige karakter hom moet uitstrek oor die hele kosmos, dit wil sê oor mens, plant, dier en stof. Vir die doeleindes van hierdie beskouing kan die kosmos net verdeel word in twee ryke te wete die mens enersyds en alles wat nie-mens is andersyds. Die gerigtheid van die individuele mens (of groep mense) tot die kosmos kan herlei word na drie basiese verhoudinge naamlik sy verhouding tot homself, sy houding ten opsigte van die mens buite homself en sy verhouding tot alles wat nie-mens is, dit wil sê tot die natuur.

Op hierdie drie verhoudinge kan die diensdimensies geplaas word. Die menslike kultuur gaan dan in die drie dimensies uit tot homself, tot sy medemens en tot die natuur. Hoewel dit blyk dat hier ook van horisontalisering sprake is, is dit nie werklik so nie, want die dimensies is vanuit 'n sekere beginsel vertikaal gerig, waarin dan die "horisontale" onskiedbaar vervleg is. Om 'n duidelike beeld van hierdie kultuurdimensies te kry, sal die beginsel sowel as elkeen van die dimensies kortliks bespreek word.

2.2.2.1 Die beginsel:

Die wesentlike inhoud van kultuur is reeds verduidelik, maar kan weer kortliks opgesom word. Die mens as onderkoning is in diens van God en uit die dienswerk van die mens spruit sy kultuur. Kultuur is godsdiens en hierdie godsdiens is dus in wese ook die beginsel van alle kultuur. Vanuit die sel strek die menslike kultuur hom in drie-dimensies uit tot diens aan die mens self, diens aan die gemeenskap van mense en diens aan die natuur.

2.2.2.2 Die eerste dimensie:

Wanneer gesprek word van die eerste dimensie hou dit geensins in dat die dimensie enige prioriteit bo die ander het nie. Dit word slegs so genoem ter wille van 'n sistematiese uiteensetting. Onder die hoof kan enige dimensie bespreek word en word in hierdie geval die dimensie, wat die mens se kulturele betrokkenheid op homself omvat, bespreek. Die individuele mens is verantwoordelik vir sy eie geestelike en liggaamlike welstand en hy moet ook homself versorg net soos hy ander versorg.

Dit geld ook vir enige groep mense wat as geheel 'n kultuur beoefen. So 'n groep moet sy eie interne toestand gesond hou. Die individuele mens wat sy liggaam of gees verslaaf aan verdowingsmiddels; sowel as 'n groep mense wat as 'n eenheid 'n kultuur eensydig beoefen, byvoorbeeld 'n politieke party wat sy eie beleid laat afwater om meer steun te verkry, vervul nie sy kulturele roeping ten opsigte van homself nie. Die mens is deel van die skepping en daarom moet hy hom aan heerskappy onderwerp. Hy moet gewillig wees om self ook die te rein van sy eie kulturele arbeid te wees. Sonder hierdie dimensie sal kultuur nooit volledig wees nie.

2.2.2.3 Die tweede dimensie:

Hieronder kan die dimensie wat die mens se betrokkenheid op die natuur illustreer beskryf word. Dit is die taak van die mens om ook in die natuur die eer van God na vore te bring. Hy moet die natuur ontgin met die middele wat hy daarvoor ontvang het. Hy moet die natuur verfyn en skaaf, dit wil sê hy moet beskawing uit die natuur na vore bring. Saam met die ontginning van die natuur gaan ook die bewaring. Die kulturele roeping hou ook in die bewaring van die natuur teen verval en agteruitgang. Die mens mag nie agteruitgang in die hand werk nie, maar hy moet daarteen waak, en waar verval ingetree het, moet hy dit herstel.

2.2.2.4 Die derde dimensie:

Die derde dimensie in die mens se kulturele betrokkenheid is sy gerigtheid op sy medemens, hetsy as individu of as gemeenskap in geheel. Die mens moet ook sy medemens versorg en verfyn. Veral onderwys en opvoeding is in hierdie dimensie twee belangrike kultuuruitinge. Die mens leef tussen mense en hierdie kultuurdimensie hou in dat hy ten alle tye sy medemens na liggaam en na gees behoorlik moet versorg. Die swak onderwyser of predikant of politieke leier vervul nie sy kulturele roeping ten opsigte van die mens afsonderlik of die samelewing as 'n geheel nie, omdat hy nie sy medemens(e) ten goede opvoed en onderrig nie.

Konklusie:

Die drie dimensies in kultuur is nie van mekaar geskei nie. Verder mag dit ook nie ongebalanseerd eensydig ten opsigte van mekaar beklemtoon word nie: dit wil sê die een dimensie mag nie ten koste van die ander oorbeklemtoon word nie. Dit is intens nou inmekaar geweef, en in so 'n gestalte het dit net één vertikale gerigtheid tot God. Die mens se diens elke dag, gerig in die drie dimensies, is dan eintlik sy hele godsdiens. Sy kultuur binne daardie dimensies is enkel en alleen maar sy poging om die eer van God in die totale kosmos na vore te bring. Primêr gaan dit dus vertikaal om die eer van God, hoewel die mens in sy godsdiens ook ten nouste betrokke is op homself, sy medemens en die natuur. Wie nie in al drie hierdie dimensies ten opsigte van die kosmos staan nie, het ook geen vertikale verbintenis met God nie, want die mens wat werklik aan God verbind is, is ten nouste ook gemoeid met hierdie wêreld van God.

Die wesentlike verskil tussen 'n Christelike kultuur en heidense kultureChristelike kultuur

Aangesien die uiteensetting van die begrip kultuur in koninkryksperspektief eintlik maar 'n uiteensetting is van wat Christelike kultuur moet wees, word hier net met 'n paar konklusies volstaan, wat nodig is om bogenoemde verskil te illustreer.

Die Christen staan en werk op die basis dat sy lewe diens is aan die drie-enige God wat hom in die natuur en die Skriftuur aan die gelowige openbaar. Vanuit die basis is sy kultuur in drie dimensies tot God gerig te wete in sy betrokkenheid op die natuur, op sy medemens en op homself. Die kultuurdimensies word wel van mekaar onderskei, maar dit mag nie van mekaar geskei word nie. Wanneer dit geskei word, kan dit daartoe lei dat die een dimensie ten opsigte van die ander dimensie oorbeklemtoon word en dat die kulturele roeping dan vereng word en slegs betrek word op 'n deel van die kosmos. Dit mag

nie geskei word nie, want dit vorm een terrein van kulturele ontginning. Dit moet gebalanseerd, ewewigtig ten opsigte van die hele kosmos, beoefen word. Christelike kultuur is dus baie ruim, meer as net die opvoeding van mense, of net die bewerking van grond. Dit moet hom uitstrek oor die hele kosmos met slegs een doel - om die eer en die heerlikheid van God in hierdie wêreld na vore te bring.

2.2.3.2 Heidense kultuur

Dieselfde drie gerigthede word ook in die kultuur van die heidene aangetref. Vanweë die ongeloofsoog van die ongelowige ontbreek die vertikale band binne al hierdie kulture geheel en al en poog die heidene om binne die "sunousia" 'n skynbare horisontale band vas te hou. Sy kultuur is dan ook langs hierdie horisontale band gerig. By heidense kulture kan daarom nie eintlik gesprek word van dimensies nie omdat daar geen vertikale gerigtheid in hulle kulture teenwoordig is nie. Eerder kan in hierdie verband gepraat word van horisontale vlakke gerig op die drie aspekte van die kosmos.

Die ongelowige versin uit hierdie wêreld vir hom 'n god³²⁾ deur wie hy poog om uit hierdie wêreld gered te word en verkosmiseer hy dus sy kultuurbeoefening. Vanweë die feit dat so 'n afgod tog nog binne hierdie ruimte en tyd bestaan, versteur dit die balans wat daar in kultuurbeoefening moet bestaan. Want by alle heidense godsdienste word een of ander aspek van die kosmos verabsoluteer en word die kultuur wat op daardie aspek gerig is, as godsdiens beoefen. Met ander woorde, in alle heidense kulture word die een of ander van die drie kulturele gerigthede verabsoluteer en oorbeklemtoon ten opsigte van die ander.

32) Venter, op. cit. Die gedagte kom ook prominent na vore in sy gedagte van die konsepsiewêreld as die geestelike sy van die kultuur. Uit die natuuropenbaring verhef die ongelowige een of ander voorwerp uit die natuur tot 'n afgod waaraan hy dan sy lewe in diens stel, met ander woorde, aan wie hy sy kultuur opdra.

Globaal geneem, kan in die lig van bogenoemde basis drie tipes heidense kulture onderskei word, waarvan elkeen een of ander van die drie aspekte van die kosmos verabsoluteer naamlik:

Eerstens die wat die een of ander materiële of stoflike voorwerp verhef. Hieronder ressorteer veral die primitiewe heidense volke wat sekere diere of bome of kultuurprodukte soos afgodsbeelde aanbid. Vir hulle was die voorwerpe simbole van hulle redding uit hierdie wêreld met sy dorings en distels. Aan hierdie gode het hulle hul kultuur opgedra in die hoop om besondere beskerming van die god te ontvang. Onder hierdie groep word 'n wye verskeidenheid van kulture gevind vanaf die sonverering van die Mithrasdienste in die antieke Ooste tot die aanbidding van heilige koeie by die Indiese volke van ons tyd.

Tweedens die kulture waarin die eie groep verabsoluteer word. Hieronder val die chauvinistiese kulture wat alles diensbaar wil maak aan die eie kultuur. Hierdie stroming word ook in die antieke kultuurgeskiedenis aangetref, sowel as in die kolonialisme en imperialisme van die Europese volke van die vorige paar eeue. By die volke het dit slegs gegaan om kolonisasie en imperiale uitbreiding omdat hulle geglo het dat hulle besondere seën vir die ander volke bring. Hierdie kultuur word veral aangetref by die sogenaamde "Reform Jodendom" wat glo dat Israel 'n besondere boodskap het en dat die kroon van die wêreldgeskiedenis daarin geleë is dat Palestina die sentrum van die wêreld sal wees vanwaar 'n internasionale wêreldkultuur geïnspireer sal word.³³⁾

Derdens die wat die "gemeenskap" of samelewing van mense, dit wil sê die "sunousia", as geheel verhef, sodat alle kultuur dan uit, tot en deur die "gemeenskap" van mense as 'n geheel beoefen moet word. Hierdie tendens word veral by die Westerse welvaartskulture gevind. By al hierdie kulture sentreer alles om die gemeenskap. Comte verpersoonlik hierdie rigting baie

33) Van Nes, J. Het Jodendom, p. 448-452.

duidelik wanneer hy sê dat die mensegemeenskap vir die individuele mens 'n Grand Etre (Groot Wese), as voorwerp van volstreekte verering moet wees.³⁴⁾ Alle menslike kultuur moet dus by hierdie stroming opgedra word aan die samelewing van mense as 'n geheel.

Daar sal nie verder op die verskil tussen 'n Christelike kultuur en heidense kulture ingegaan word nie. Hierdie bogenoemde verskil sal egter as maatstaf gebruik word om te bepaal welke kulture uit die Corpus Christi en Corpus Sociale voortgespruit het.

2.3 Konklusie

- 2.3.1 Kultuur omskryf al die werksaamhede van die mens in die Koninkryk van God, waarin die mens volgens sy opdrag die eer en heerlikheid van God na vore moet bring.
- 2.3.2 Vir die gelowige Christen moet kultuur in drie vertikale dimensies gebalanseerd gerig wees op homself, die mens buite homself en op die natuur as sy totale diens aan die drie-enige God.
- 2.3.3 Die kultuur van die ongelowiges word ongebalanseerd in horisontale vlakke gerig op een aspek van die kosmos wat die mens vir hom as afgod geprojekteer het, en al sy kultuur dra hy aan die afgod op.

3. Die begrip "Corpus Christi"

3.1 Die term

Hoewel ons reeds vroeër in die studie kennis gemaak het met die begrip "Liggaam van Christus", sal dit hier meer breedvoerig uiteengesit word en moet dit gesien word teen die agtergrond van die reeds besproke Koninkryk van God en die kultuur van die mens in die Koninkryk.

Die begrip "Liggaam van Christus" word in sy Latynse vorm

34) Störrig, H.J. Geschiedenis van de filosofie, deel 2, p. 205.

"Corpus Christi" gebruik as 'n eklesiologiese formule naas begrippe soos Godsvolk, uitverkore volk, universele Kerk, gemeenskap van die heiliges, ensovoorts. Hierdie uitdrukking word in die Nuwe Testament gevind, en meer in besonder by Paulus.³⁵⁾ In die oorspronklike Griekse teks lui dit "sooma tou Christou". Hoewel die term algemeen gebruik word as 'n eklesiologiese formule, moet dit tog met die grootste omsigtigheid ge-eksegetiseer word. Voorlopig kan reeds gesê word dat Paulus hier nie net die Kerk as sulks in gedagte het nie, maar wil hy hier klem lê op 'n bepaalde verhouding wat daar tussen Christus en die gelowiges bestaan. Daarom sal 'n verkeerde eksegeese, teologies en eklesiologies verreikende gevolge hê. Om dan enigsins die uitdrukking van Paulus korrek te evalueer, moet die fokus gerig word op die begrip "sooma" soos dit bekend was in die kultuurwêreld van Paulus.

Die woord "sooma" is die eerste by Homeros gevind en het dāār basies twee betekenisse gehad, naamlik lewende vleeslike liggaam, en dooie lewelose liggaam, byvoorbeeld 'n lyk.³⁶⁾ Die verband waarin Paulus die "sooma tou Christou" gebruik, wys duidelik dat Paulus nie hier die vleeslike liggaam van Christus bedoel nie. Hy gebruik eerder die woord om te wys op 'n groter entiteit. Die gebruik van die woord by Paulus moet daarom gesien word as beeldspraak.³⁷⁾

Daar was in die Griekse kultuur verskillende strominge wat die begrip "sooma" in beeldspraak gebruik het om te wys op

-
- 35) Die vernaamste plekke waar dit aangetref word is die volgende: 1 Kor. 12:12-31; 6:12-20; 10:14-22; Rom. 12:4-8; Kol. 1:15-20 en 24-27; 3:15; Ef. 1:10, 22, 23; 2:16; 4:4-16; 5:22-23.
- 36) Liddel, H.G. & Scott, R. Greek English Lexicon, p. 688. Dit het min of meer dieselfde betekenisse gehad as die Engelse "body" of die Duitse "körper". Vergelyk ook Schweizer, E. Sooma. (In Theologische Wörterbuch, p. 1024-1025).
- 37) Du Plessis, op. cit.

'n groter entiteit. Hierdie strominge moes die agtergrond gevorm het waarteen Paulus die begrip gebruik het. Veral drie strominge is in hierdie geval prominent naamlik die Gnosisleer, die polisleer van Plato en die Stoïsynse filosofie.³⁸⁾ Aan elkeen van die verskillende gebruike van "sooma" by die strominge sal kortliks aandag gegee word.

3.1.1 Die begrip "sooma" by die Gnosisleer.

Die gedagtes van die Gnosisleer was in die tyd van Paulus baie prominent.³⁹⁾ Dit was in 'n baie "onsuiwer" gestalte as gevolg van die invloede van die Oosterse magie en okkultisme wat die Weste in die tyd voor Paulus binnegestroom het. Dit het tot gevolg gehad dat daar in die vroeë Gnostiek die sogenaamde "antroposmite" bestaan het. Die mite het 'n pan-teïstiese kleur gehad omdat die hele kosmos as God gesien is en die mens as deel daarvan. Die mens ontvang dan sy heil deurdat hy opgeneem is in die kosmos wat God is. Die kosmos is volgens die mite dan 'n "sooma" waarvan elke mens 'n deel is. Sommige verklaarders wil die "sooma tou Christou" van Paulus dan teen die agtergrond van die antroposmite verklaar. Vir hulle dui die "sooma tou Christou" dan op die hele mensdom, dit wil sê die koinoonia en die sunousia. Dit is egter heeltemal onwaarskynlik dat Paulus wat sterk gestaan het teen die heidense kultusse⁴⁰⁾ die "sooma" begrip teen die agtergrond van die mite sou gebruik het.

3.1.2 Die begrip "sooma" in die polisbeskouing van Plato

Plato het ook die woord "sooma" gebruik om sy polisbeskouing te verduidelik. Vir hom moes die polis 'n politieke "sooma" wees: dit wil sê, 'n organiese geheel soos wat die menslike "sooma" 'n organiese geheel is. Die ideale polis het hy gesien as 'n "sooma" en het die gebruik van "sooma" as beeldspraak ook binne die Griekse kultuur fungeer. Dit is moontlik

38) MacGregor, G. Corpus Christi, p. 157-175; Du Plessis, op. cit.; Schweizer, op. cit., p. 1024; Liddel & Scott, op. cit., p. 688.

39) MacGregor, op. cit., p. 158.

40) Vergelyk byvoorbeeld in hierdie verband sy kontak met die magiër Elimas, die volksgeloof in Listre en die okkultisme in Fillipi.

dat Paulus van hierdie beeldspraak gebruik gemaak het, hoe= wel hy dit dan op 'n heel ander entiteit toegepas het.

3.1.3 Die begrip "sooma" by die Stoïsynse filosofie

Die gebruik van die begrip "sooma" as beeldspraak by die vroeëre Stoïsyne was amper dieselfde as die van die antro= posmite, dog sonder die okkultistiese tendense. Vir die Stoa was die kosmos ook 'n lewende "sooma" wat deur 'n god= heid deursuur was.⁴¹⁾ Van die kosmos was die mens dan 'n lewende deel. Die individuele mens was 'n mikrokosmos van die groot "sooma" of te wel die makrokosmos. Dit is uit die verband waarin Paulus die begrip gebruik duidelik dat hy nie die hele mensdom met die begrip "sooma tou Christou" wil om= skryf nie, en dit is ook onwaarskynlik dat hy "sooma" in hierdie betekenis gebruik het.

Dit is duidelik dat die beeldspraak wat Paulus gebruik het in sy tyd welbekend was. Hy maak gebruik van dieselfde beeldspraak maar hy heg glad nie dieselfde inhoud daaraan as bogenoemde strominge nie. Paulus het iets heel anders in gedagte, soos dit sal blyk uit die volgende uiteensetting.

3.2 Die inhoud

Dit is opvallend dat Paulus in sy ouere briewe⁴²⁾ nog nie die begrip "sooma tou Christou" gebruik nie. In Galasiërs 3:28 kom reeds die gedagte "en Christooi" na vore, en dit lei na die latere "sooma"-gedagte. Dit is hieruit duidelik dat die "en Christooi" vir Paulus altyd 'n basiese begrip was.⁴³⁾ Die gedagte vind in Romeine 12: 4 en 5 'n belangrike neerslag, waar die verskeidenheid van lede in Christus saamgesmelt word tot een "sooma" waarvan Christus die Hoof is. Die feit dat

41) MacGregor, op. cit., p. 157. Schweizer, op. cit.

42) Veral die twee briewe aan die Thessalonicense en die een aan die Galasiërs.

43) Die "en Christooi" is die Griekse vorm vir die "in Christus". Vergelyk Du Plessis, op. cit., p. 40.

Paulus die Godsvolk wil omskrywe as die "sooma tou Christou" wys daarom op die innige verbondenheid en eenheid wat daar bestaan tussen Christus en die Godsvolk. Vir Paulus impliseer so 'n verbondenheid ook die noodsaaklikheid van die verbondenheid van die lede onderling.⁴⁴⁾ Om enigsins 'n volledige beeld te gee van die vorm en omvang van die "sooma tou Christou" of soos dit verder genoem sal word die "Corpus Christi", moet gelet word op die verbondenheid tussen Hoof en Liggaam enersyds en die verbondenheid van die lede van die Liggaam andersyds.

3.2.1 Die verbondenheid tussen Hoof en Liggaam

Kol. 1:18 werp belangrike lig op die verbondenheid. In die Griekse teks word die woord "kefalê" gebruik om die hoofskap van Christus uit te druk. Dit beteken "hoof" in die sin van die hoof van die menslike liggaam. In die Septuagint word "kefalê", met die Hebreeuse woord "rēs" vertaal wat egter beteken "hoof" in die sin van die Engelse "chief" of Franse "chef".⁴⁵⁾

In die Griekse gebruik van die "sooma" gedagte is reeds vroeg aan die hoof 'n heersende en leidende posisie toegeken. Hierdie beskouing het ook in die beeldspraak weerklank gevind. Ook waar "sooma" dus as beeldspraak gebruik is om 'n groter entiteit te beskryf is van die woord "kefalê" gebruik gemaak. Dit het dan die "orgaan" aangedui wat die heerskappy, leiding en prioriteit oor die res van die "sooma" gehad het. Dit kan aanvaar word dat die betekenisse van "kefalê", naamlik heerskappy leiding en prioriteit, wel aan Paulus in sy tyd bekend was.

Uit die verbande waar Paulus die "sooma" gebruik, blyk dit dat hy nie met "kefalê" bedoel hoof in die sin van die "chief" of "chef" nie. In ons taal sou dit beteken dat Christus Hoof is van die Kerk soos wat iemand hoof is van 'n skool of vereniging ensovoorts. Paulus gebruik "kefalê" as aanduiding van

44) Duvenage, S.C.W. Kerk, volk en jeug; Die verhouding van Kerk tot volk, p. 45.

45) Du Plessis, op. cit.

'n fisiologies-liggaamlike hoof. Die Hoof-Liggaam verbondenheid moet dan so verklaar word: dat net soos die hoof en liggaam van 'n mens onlosmaaklik organies aan mekaar verbind is, so is Christus, die Hoof met sy Kerk, sy Liggaam verbind.

Paulus wil hier wys op die besondere verhouding tussen Christus en sy Kerk. Sonder die Hoof kan die Liggaam nie bestaan nie, sonder Christus kan die Kerk nie bestaan nie. Die gelowige is organies met Christus verbind in 'n innige gemeenskap. Alleen wanneer die Liggaam so in Hom is, kan dit ook Liggaam van Hom wees.

Ander beelde wat in die Nuwe Testament gebruik word om die verhouding uit te druk, is die beeld van die bouwerk en die beeld van die wynstok.

3.2.2

Die verbondenheid van die lede van die Liggaam onderling

Die unieke verhouding tussen die gelowiges en Christus as Hoof moet ook uitloop op 'n unieke verhouding van die gelowiges ten opsigte van mekaar. As ledemate van die Liggaam, met sy hoof Christus, is al die gelowiges ook in en deur Christus met mekaar verbind.

Die organiese geheel van die Liggaam word deur Paulus treffend geïllustreer wanneer hy sê dat wanneer een lid ly, al die lede saam ly en wanneer een lid geëer word, al die lede saam bly is.⁴⁶⁾ Die gelowiges is daarom nie 'n groep losse individue wat maar onder die dekmantel van eendersheid, horisontaal saam gegroepeer word tot 'n groter geheel nie, maar 'n innige vertikale geloofsgemeenskap wat sy krag en vitaliteit van sy hoof Christus ontvang. Dit is juis hierdie verbondenheid wat die koinoonia van die sunousia onderskei.

3.3

Konklusie

Met die begrip Corpus Christi en ook die ander uitdrukkings bedoel Paulus maar net die Godsvolk. Dit het daartoe gelei

46) 1 Kor. 12:26.

dat die Corpus Christi naas ander begrippe nog 'n formule geword het om die universele Kerk aan te dui.

Etimologies word daar naas die Corpus Christi ook nog die Corpus Christianum aangetref. Hoewel dit taalkundig dieselfde betekenis het, het die term Corpus Christianum deur die geskiedenis 'n ander geladenheid gekry. Daarom moet daar 'n deeglike onderskeid gemaak word tussen die twee begrippe.

Die term Corpus Christianum is veral sedert Troeltsch gebruik⁴⁷⁾ om uiting te gee aan 'n bepaalde Middeleeuse opvatting waarvolgens die Rooms-Katolieke kerk gesien moet word as 'n ondeelbare gemeenskap wat staan teenoor die heidene. Dit is 'n suiwer Rooms-Katolieke begrip waarvolgens die kerklike instituut ook die hele samelewing moet omvat. Die betekenis van die begrip Corpus Christianum as die Roomse kerklike instituut is dan eintlik 'n vervlakking van die "sooma" gedagte soos dit by Paulus gevind word.

Die term Corpus Christi het daarenteen redelik suiwer gebly in die sin dat die grondbetekenis daarvan behoue gebly het. Dit word nog gebruik om die hele Kerk, sowel as sy sigbaare wording in die geïnstitueerde kerk aan te dui. In hierdie studie sal dit gebruik word met die klem op die eersgenoemde betekenis. Die term Corpus Christi sal dus in hierdie studie gebruik word as 'n beskrywing vir die hele universele Kerk soos dit tot vergestaltung gekom het in verskillende kerke, samelewingsvorme, verenigings ensovoorts.

Daar moet ook onderskeid gemaak word tussen die begrippe Corpus Christi en Christendom, want dit kan nie as twee sinonieme terme beskou word nie. Waar die Corpus Christi, menslik gesproke, 'n vergadering van mense is, beteken "Christendom", meer omvattend, 'n versameling van Christene met hulle godsdiens en die Christelike kultuurprodukte. Die Christendom omvat dus die Corpus Christi, die Corpus Christianum en verder, alle naam-Christene met hulle kultuuraktiwiteite en

47) Anon. Corpus Christianum, p. 305.

kultuurprodukte. Dit is eintlik 'n kultuurstroming. Die term "Christendom" moet dan gesien word as die kultuurresultaat en die kultuuraktiwiteit van die Corpus Christi. In hierdie meer omvattende betekenis sal die term Christendom in die studie verder gebruik word.

In verband met die begrip Corpus Christi, kan die volgende stellings geformuleer word:

- 3.3.1 Die Corpus Christi is "koinoonia" as die universele Kerk wat innig organies met Christus as Hoof verbind is.
- 3.3.2 Gesien teen die agtergrond van die beeld van die konsentriese sirkels is die Corpus Christi die binnestekerk van die konsentriese sirkels.
- 3.3.3 In en deur Christus is die Corpus Christi die erfgenaam van die voltooide koninkryk, dit wil sê die Corpus Christi is eskatologies afgestem.

4. Die begrip "Corpus Sociale"

Schilder gebruik die term "Corpus Sociale" om uitdrukking te gee aan 'n bepaalde stroming wat in die Romeinse wêreld geheers het, tydens die skrywe van die boek Openbaring van Johannes.⁴⁸⁾ Hy gebruik die term slegs een keer, sonder om dit direk te omskrywe. Tog is dit moontlik om uit die gedagtegang in sy boek en veral uit hoofstuk VII⁴⁹⁾ duidelikheid te verkry omtrent die betekenis wat hy aan die term heg. Dit kan gedoen word deur eerstens te let op die terminologiese betekenis van die term en daarna 'n begripsbepalende analise van die term by Schilder.

4.1 Die term

As agtergrond vir sy betoog, gaan Schilder uit van die Griekse "sooma"- en Latynse "corpus"-gedagte en sê hy dan by implikasie dat die Griekse "sooma" en Latynse "corpus" in die

48) Schilder, K. De Openbaring van Johannes en het sociale leven, p. 103.

49) Kerk eer dan vakorganisasie, *ibid.*, p. 98-114.

selfde betekenis gebruik is.⁵⁰⁾ Met ander woorde, die woord "corpus" het net soos die reeds bespreekte Griekse "sooma"-gedagte ook vir die Romein gedui op 'n groter entiteit. So het Cicero reeds gepraat van 'n politieke "corpus",⁵¹⁾ terwyl Seneca ook in een van sy briewe geskryf het dat almal lede is van een "corpus".⁵²⁾ Die Romeinse "corpus" begrip het dan net soos die Griekse "sooma", as beeldspraak gedui op afsonderlike "charismata" wat ondergeskik is aan 'n groter geheel. Ons kan aanvaar dat Schilder die woord, "corpus" in hierdie betekenis gebruik.

Die woord "sociale" is die genetiewe vorm van die woord "socialis" wat beteken: kameraad, bondgenoot, ensovoorts. Letterlik moet die woord "Corpus Sociale" dan beteken liggaam van kamerade of, meer vry vertaal, liggaam van die sosiale of sosiale liggaam. Om "Corpus Sociale" bloot met sosiale liggaam of selfs sosiale gemeenskap te vertaal sou foutief wees, omdat die begrip "corpus", soos dit in die beeldspraak by die Romeine gebruik is, nie eintlik in Afrikaans doeltreffend weergegee kan word nie. Die begrip het fungeer in die Romeinse konsepsiewêreld in so 'n mate dat dit slegs teen die agtergrond van die Romeinse kultuur verstaan kan word. Dit is daarom nodig om te let op die betekenis wat Schilder daaraan heg en in watter verband hy dit gebruik.

4.2 Die inhoud

Schilder gaan van die gedagte uit dat daar reeds by die Romeine sekere vakorganisasies bestaan het wat gegrond was op die gedagte van gelykskakeling en gemeenskapsvorming, (of "corpusvorming" - J.M.V.). Die vakorganisasies was enersyds ingeskakel by die "corpus" van die Romeinse Ryk en andersyds by die heidens kultiese lewe in so 'n mate dat die besture van die organisasies reeds moes deelneem aan tempelfeeste en

50) Ibid., p. 101.

51) Simpson, M.A. Cassell's new Latin - English, English - Latin Dictionary, p. 154.

52) Koole, J.L. De Kerk treedt op in de wereld, p. 427.

ander heidens-kultiese praktyke.

Dit het besondere vraagstukke meegebring vir die Christene, wat as lede van die Corpus Christi nie kon deelneem aan die heidense "cultura" en "cultus" nie. Schilder vra dan die vraag naamlik, watter "corpus" het dan die eerste reg op sy lede - die Corpus Christi of die Corpus Sociale?⁵³⁾ Hy stel die Corpus Christi direk teenoor die Corpus Sociale.

Dit is duidelik dat Schilder die destydse vakorganisasie as 'n Corpus Sociale beskou het met ander woorde as 'n vereniging wat korporasie, of beter gestel, gemeenskap gesoek het op die basis van gelykskakeling. Maar die teendeel, naamlik dat die begrip Corpus Sociale net wys op 'n vakorganisasie, is nie so voor die hand liggend nie. Dit blyk eerder uit die betoog van Schilder dat hy 'n bepaalde heidense stroming wil aandui wat uitgaan van die gedagtes van "gelykskakeling" en "gemeenskapsvorming" as basis vir menslike samelewing. Wat Schilder onder "gelykskakeling" verstaan kom blykbaar neer op 'n horisontalisering van die menslike samelewing. In bekender terme, verstaan Schilder blykbaar onder Corpus Sociale die vorming van gemeenskap op 'n horisontalistiese basis. Anders gestel: Dit beskryf die stroming wat die horisontale verbinding tussen mense nastreef en as doel stel, met ander woorde, wat die horisontale band verhef tot horisontalistiese band. Die "Corpus Sociale" is dus nie noodwendig 'n konkrete vereniging met lede nie, maar ook die idee van 'n onsigbare grootheid waarbinne die gedagte van "horisontalistiese" gemeenskapsvorming na vore kom.

In die volgende hoofstukke sal gepoog word om vas te stel of die idee van 'n Corpus Sociale as samelewingsvorm in die kultuurgeskiedenis teenwoordig was en indien wel, hoe dit tot vergestaltung gekom het en welke kultuur daaruit voortgevloei het.

53) Schilder, op. cit., p. 103.

5 Samevatting

- 5.1 Die koninkryk van God is 'n momentele en toekomstige realiteit.
- 5.1.1 God drie-enig is die absolute Koning in sy Koninkryk terwyl Christus gekom het met die middelaarstaak om die onvoltooide Koninkryk tot sy volkomenheid te lei.
- 5.1.2 Binne die Koninkryk is die mens geroep om die eer en heerlikheid van God na vore te bring. Hierdie diens van die mens is sy kultuur, dit wil sê sy godsdienst.
- 5.2 Sedert die sondeval is daar twee tipes mense werksaam in die Koninkryk naamlik die uitverkore volk en die nie-uitverkore mensheid. Die Godsvolk is met mekaar vertikaal in "koinoonia" verbind, terwyl die nie-uitverkore mensheid met mekaar en met die uitverkore volk slegs horisontaal in "sunousia" verbind is.
- 5.2.1 Die term Corpus Christi omskryf die universele Kerk wat 'n Christelike kultuur moet beoefen, dit wil sê 'n kultuur wat in drie vertikale diensdimensies gerig moet wees tot die drie-enige God.
- 5.2.2 Die kultuur, dit wil sê, die godsdienst van die ongelowige mensheid is herteenoor in horisontale diensvlakke gerig op voorwerpe wat die mens uit die kosmos tot afgod verhef het, van wie hulle dan hulle heil en sekerheid verwag.
- 5.2.3 Die term Corpus Sociale omskryf daardie stroming wat die horisontale band van die sunousia verhef tot 'n horisontalistiese band as die basis vir menslike same-lewing.

CHRISTELIKE TYD1. Die Helleense tyd1.1 Kulturele agtergrond

Volgens Bierens de Haan is die belangrikste kenmerke van die Griekse denkkees sy rasionaliteit; sy sin vir organiese opbou en sy sin vir humaniteit.¹⁾ Dit is dan juis hierdie kenmerke wat reeds vroeg in die Griekse kultuurgeskiedenis aangetref word en die Helleense van die pre-Helleense kultuur onderskei.

Die eerste tendens van georganiseerde horisontale gemeenskapsvorming word vroeg in die Griekse geskiedenis aangetref. Reeds by Solon is die polis begryp as 'n organisme wat bestaan uit verskillende organe. Tog het Solon met sy hervormings nie die klasseverskil in die samelewing opgehef nie en het hy dit eerder met wetgewing gehandhaaf.²⁾ Daar kan in hierdie stadium dus nog nie gespreek word van horisontalisme nie; maar tog word die polis gesien as 'n lewensvorm van die gemeenskap waarin daar vir elkeen plek is. Hoewel daar dus nie algehele horisontalisme was nie, het die eerste spore daarvan tog reeds duidelik geword in die "demokrasie" wat deur Solon daargestel is. Om hierdie rede sien Bierens de Haan vir Solon aan as die eerste Europeër, dit wil sê as die kiem van die Europese beskawing.

Die Helleense gees kom enigsins duideliker na vore uit die toespraak van Perikles in die winter van 431-430, by die graf van die Atheners wat in die eerste jaar van die Peloponnesiese oorlog gesneuwel het. Hy vergelyk die Atheense regeringsvorm met die Spartaanse en wys dan daarop dat danksy die demokratiese regeringsvorm in Athene, die deur tot sukses vir elkeen oop is onafhanklik van die klas waartoe hy behoort. Die moontlikheid is daar vir elkeen om

1) Bierens de Haan, J.D. De geestesbeschaving in Griekeland, p. 2.

2) Ibid., Sesam, Nieuwe/ geïllustreerde wereld geschiedenis dl. 1, p. 335-337.

die gemeenskap te dien,³⁾ hoe arm hy ookal is. Die gees waarin Perikles spreek, spreek van vryheid, vrywillige verbondenheid van die individu aan die gemeenskap, persoonlike verantwoordelikheid en idealisme.⁴⁾ Diegene tot wie Perikles spreek is nie meer, soos in die pre-Helleense tyd, 'n stamgebonde groepies wat deur 'n leier beheer word nie, maar 'n selfdenkende gemeenskap wat van mensewaarde, reg en plig bewus is.

Perikles verteenwoordig dus 'n nuwe era want juis in sy tyd het die liefde vir die wetenskap en die aftakeling van die ou mitologie 'n oorplanting van die Ioniese wetenskap na die geestelike ingestelde Athene te weeg gebring. Daarmee saam het die oorskakeling van die mitiese na die heroïese en tragiese kuns plaasgevind.⁵⁾ Athene het die sentrum geword van 'n nuwe hoog bloeiende Helleense kultuur.

Die nuwe tyd wat deur Perikles ingelui is, staan bekend as die Attiese periode. Dit het ongeveer gestrek van die middel van die vyfde eeu voor Christus tot ongeveer 322 voor Christus met die dood van Aristoteles.⁶⁾ Dit was in hierdie tyd waar in die werke van Sophocles, Euripides en Aristofanes na vore gekom het en wat vandag nog 'n belangrike plek beklee in die kultuurprodukte van die Westerse beskawing. Wat egter meer besondere beklemtoning verdien, is die opbloeï van die filosofie in hierdie tydperk, omdat dit wesentlike invloed uitgeoefen het in die Westerse kultuurgeskiedenis. Die invloed het hoofsaaklik uitgegaan van drie denkrigtings nl. die Sofisme, Plato en Aristoteles. Hulle wysbegeerte het veral in een opsig ooreengestem, naamlik dat hulle die wysbegeerte afgewend het van die kosmiese probleme van die ou wysgere en dit na die mens en die samelewing van mense gewend het. As gevolg van die feit is dit nodig om kortliks te let op die beskouinge van die

3) Bierens de Haan, op. cit. Hy siteer die gedeeltes uit die Rede van Perikles, wat vertaal is deur D. Loenen, Wereldbiblioteek, 1937. Ook Sesam siteer gedeeltes uit die vertaling.

4) Bierens de Haan, op. cit., p. 8.

5) Polak, F.L. De toekomst ist verleden tijd, p. 37.

6) Op. cit., p. 140.

drie strominge, veral met betrekking tot die individuele mens en sy verhouding tot die same-lewing van mense.

1.1.1

Die Sofiste

Die Sofiste was in verskeie opsigte baanbrekers gewees. Hulle was die eerstes gewees om die wysgerige fokus in sy volle skerpthe op die mens te rig.⁷⁾ Dit blyk duidelik uit die gedagte van Protagoras naamlik dat die mens die maatstaf van alle dinge is.⁸⁾

Voorts moes die Sofiste optree in 'n nuwe samelewing met 'n nuwe burgerskapsideaal. Dit was naamlik die nuwe "demokratiese" Atheense polis. Dit het daartoe gelei dat hulle onderwys tot almal uitgegaan het⁹⁾ en geheel en al op die praktyk gerig was.¹⁰⁾ Jaeger baken die basis van die Sofistiese onderwys duideliker af deur te sê dat dit ondenkbaar is om te aanvaar dat die Sofistiese onderwys op iets anders gerig gewees het as die lidmaatskap van die individu aan die politieke gemeenskap.¹¹⁾ Hiermee het hy die hele problematiek van die Sofisme in 'n neutredop saamgevat, want die probleme van die Sofisme was inderdaad eerstens geleë in die feit dat hulle van stamgebonde groepies, 'n selfdenkende, georganiseerde gemeenskap moes maak.

Die Sofisme kan dan gesien word as 'n uitgebreide kultuurstroming wat begin het in die polis van die 5e eeu v. C. Hulle mikpunt was om die Grieke te onderrig tot diens aan die "polis". Elke Athener wat homself gesien het as 'n lid van die Attiese samelewing moes opgelei word om die gemeenskap te dien. In hulle metode van onderrig het hulle dan ook uitgegaan van die standpunt dat die mens nie maar net 'n losse individu is nie, maar 'n gebonde lid van die samelewing.¹²⁾

7) Op. cit., p. 140.

8) Nahm, M.C. Selections from early Greek Philosophy, p. 221.

9) Jaeger, W. Paideia: the ideals of Greek culture, p. 287.

10) De Vries, G.J. Sofisten.

11) Jaeger, op. cit., p. 287.

12) Op. cit., p. 293..

Dit blyk dat die Sofiste in 'n groot mate in hul doel, naamlik om die mens op te voed tot diens aan die gemeenskap, geslaag het. Die grafrede van Perikles getuig daarvan. Hulle het die klem van die mens as individu na die mens as een van die gemeenskap verlê. Dit het hulle gedoen teen die agtergrond van die demokrasie; hoewel hulle nie algehele horisontalisering gepropageer het nie. Die kiem van horisontalisme was egter hier teenwoordig.

1.1.2 Plato

Die denke van Plato het, soos die geval is met die meeste filosowe, ontspruit uit die denke van sy tyd. Dit blyk, uit sy eie getuigenis,¹³⁾ dat hy baie leemtes gesien het in die toenmalige samelewingstruktuur en die volksdenke.¹⁴⁾ Dit het hom 'n filosofiese aanslag laat maak op die kultuur van sy tyd. So kan Plato dan, benewens filosoof, ook gesien word as kulturele hervormer.

Die hele filosofiese sisteem van Plato, sentreer rondom sy leer oor die ideale bestaansmoontlikheid. Vir elke voorwerp in die sigbare, sinlike wêreld, bestaan daar 'n volmaakte idee in 'n bowe-sinlike wêreld. Elke voorwerp kan dan gemeet word aan sy volmaakte idee, wat die ideale bestaanswyse van die bepaalde voorwerp is. Deur kennis van die ideale bestaanswyse kan die mens dan die onvolmaakte bestaande voorwerp tot volmaaktheid bring.

13) Störig, op. cit., p. 148. Hy haal dit aan uit een van Plato se briewe.

14) In sy briewe skryf hy die volgende: "Uiteindelik het ek ingesien dat die bestaande orde daar sleg aan toe was". En 'n entjie verder: "Daarom sien ek my genoodsaak om in die naam van die ware filosofie dit uit te spreek dat, terwyl die blik oopgaan vir die geregtigheid in die geheel, sowel in die partikuliere as die openbare lewe, die ongeluk van die mensdom nie sal ophou nie voordat òf die geslag van ware filosowe in die 'state' aan die regering kom, òf die maghebbers van 'state' ten gevolge van 'n goddelike beskikking, werklike filosowe word".

Plato se beskouing omtrent die polis is ook gebaseer op sy ideëleer. Daar bestaan ook 'n ideale samelewingsvorm.¹⁵⁾ Die polis behoort dan ook ingerig te word na die ideale voorbeeld in die bowesinlike wêreld wat in besonder daarop neerkom dat die idee van geregtigheid in die samelewing verwerklik moet word. Die geregtigheid is dan geleë in die juiste harmoniese verhoudinge tussen mense. Die samelewing vergelyk hy met die menslike "sooma" want net soos die verskillende bestanddele van die menslike liggaam fisies en geestelik in harmonie is, so moet dit ook met die bestanddele van die "sooma" van die polis wees.

Die polis as 'n "sooma" het dan net soos die menslike "sooma" van nature sekere begeertes. Plato onderskei veral drie wat hy as die belangrikste beskou:¹⁶⁾

Voeding en inkomste as grondslag. Aan die begeerte van die samelewing moet die regeerders gehoor gee, want anders sal die mense in plaas van te strewe na geregtigheid daarop uit wees om profyt te maak en skatte te versamel. En verder is daar in 'n "staat" waar bedelaars aangetref word ook diewe, struikrowers, tempelskendens en ander beroepsmisdadigers. Dit kom dus daarop neer dat in die ideale samelewing, die maghebbers armoede moet bestry en sorg moet dra dat die gemeenskap gevoed word.

Verdediging na buite. Die menslike gemeenskap moet ook verdedig word teen gevare van buite. Dit sal ook die taak van die ideale polis wees, om sy lede te beskerm en te verdedig teen enige bedreiging van buite want "as die vinger beseer word, versprei die pyng gevoel deur die hele liggaam".

Innerlike leiding. Die gemeenskap het ook behoefte aan leiding deur 'n Rede, soos wat 'n mens gelei word deur sy verstand.

Die drie behoeftes stem dan vir Plato ooreen met die drie stande in die samelewing nl. die intellektueles, handearbei=

15) Vloemans, A. Leven en leer der Grootte denkers, p. 94.

16) Störrig, op. cit., p. 161.

ders en soldate. Die ware geregtigheid kan alleen bereik word wanneer daar tussen die groepe 'n harmoniese verhouding bereik word wanneer die intellektueles, d.w.s. filosowe, die gemeenskap beheers. Plato noem hulle die Rede van die gemeenskap. Die korrekte organisasie van die individue tot 'n gemeenskap, moet deur die Rede gedoen word. Alleen so kan die volmaakte samelewingsvorm bewerkstellig word.

Dit blyk dat die heil van die gemeenskap vir Plato 'n saak van besondere erns was. Vandaar dan ook sy klem op die "geregtigheid" as absolute beginsel van die kultuur. Tog bepleit hy ook nie algehele gelykheid tussen die stande nie, maar wil intendeel die stande-onderskeiding beklemtoon.

1.1.3 Aristoteles

Vir Aristoteles bestaan enige gemeenskap, hetsy familie- of dorpgemeenskap, net soos die polis as opperste gemeenskap, ter wille van 'n gelukkige lewe.¹⁷⁾ Om die gelukkige lewe te bereik, moet die mens lewe in 'n verhouding met sy medemens, want vir sy bestaan en vervolmaking het hy die gemeenskap met ander nodig.

Aristoteles sien die mens dan as 'n "soon politikon", dit wil sê, 'n mens wat van nature gemeenskapsvormend of gemeenskapsoekend is. Die mens word van nature tot ander gedryf, hy het aanleg vir solidariteit en soek kontak van allerlei aard met sy soortgenote.¹⁸⁾ Gemeenskap is vir hom iets wat van nature, uit menslike behoefte, ontstaan.

Ter bereiking van die gelukkige lewe moet die mens dus ener= syds in 'n gemeenskap gebind word, maar andersyds moet die gemeenskap hom as natuurnoodsaaklike organisasie in diens van sy mense ontplooi. Dit is waarin sy funksie as lewende burgergemeenskap dan geleë is. Daarom bestaan die polis as opperste gemeenskap, slegs ter wille van die lewensbehoud van mense en sy belangrikste opdrag moet dan geleë wees in

17) Vloemans, op. cit., p. 123.

18) Loenen, D. Het cultuurideaal van Aristoteles, p. 3.

die opleiding van die burgers tot sedelike standvastigheid, deugdelikheid en voortreflikheid in alle opsigte.

Aristoteles sien as beste gemeenskapsvorm die een waarin die onvermydelike uiterstes tussen rykdom en armoede die naaste aan mekaar is en waar die breë middelstand die oorwig het, sodat die stand vir stabiliteit en ewewig kan sorg. Wanneer die opperste mensegemeenskap bereik is, moet dit gaan om vryheid en mensewaarde.¹⁹⁾

Dit blyk dat Aristoteles die pleitbesorger is vir die gemeenskap en meer in besonder die regte van die gemeenskap. Sy erkenning van die waarde van die gemeenskap is diepgaande. Dit is vir hom die voedingsbodem van die individu, wat as dele van die volmaakte geheel slegs onvolmaak kan wees.²⁰⁾ Kultuur kan dan ook slegs binne gemeenskapsverband beoefen word, omdat daar slegs binne die kader van die gemeenskap ruimte gelaat is vir verfyning van die individuele mens.

Anders as die aristokraat Plato, is die gemeenskapsbeskouing van Aristoteles meer burgerlik. Hy het hom meer intensief besig gehou met die regte en die waarde van die burgerlike klasse, nadat hy aanvanklik, blykbaar onverskillig gestaan het ten opsigte van die vraagstukke van die samelewing. Die horisontalisering van die samelewing kom by hom baie meer na vore as by Plato.

Na Aristoteles het sy leerling Alexander die Grote met sy veldtogte 'n "wêreldryk" gestig en het hy met sy wye togte die wedersydse penetrasie van Oosterse en Westerse kulture te weeg gebring.²¹⁾ So het die gedagtes van die Helleense filosowe ook buite die Griekse denkwêreld posgevat.

1.2 Beoordeling

Dit blyk dat die Corpus Sociale reeds teoreties in die Helleense tyd teenwoordig was. Hier kan veral gedink word aan

19) Ibid., p. 16.

20) Ibid., p. 18-19.

21) Ibid., p. 20.

die toenemende belangstelling ten opsigte van die menslike gemeenskap. Dit het begin by Solon en Perikles en het algaande meer belangstelling gewek totdat dit by Aristoteles al redelik breedvoerig uitgewerk is. Plato en Aristoteles saam met Perikles, Sokrates, Protagoras en soveel ander het gesoek na die ewewig tussen die belange van die individu en die gemeenskap.²²⁾

Hoewel die drang tot horisontale gemeenskapsvorming wel in die Helleense tyd teenwoordig was, het dit nie uitgeloop op praktiese gelykheid nie. Solon en Plato het byvoorbeeld die klasseverskil gehandhaaf, terwyl tendense van gelykheid wel by Aristoteles voorgekom het. Hier word 'n ontwikkelingslyn aangetref van die aristokrate Solon en Plato na die burgerlike Aristoteles.

In hierdie tyd was daar eintlik geen gemeenskapsvorm wat gesien kan word as 'n vergestaltung van die Corpus Sociale nie. Die saad van 'n Corpus Sociale wat die duidelikste by Aristoteles was, het nog nie in die Helleense tyd tot vergestaltung gekom nie. Die gedagte van horisontale gemeenskapsvorming het sterk na vore gekom in die polis, en veral in die latere polis, maar dit het nie eintlik uitgeloop op 'n horisontalistiese samelewing nie.

2. Die vroeg-Romeinse tyd

2.1 Kulturele agtergrond

Die Etruske en vroeë Grieke was die volke wat 'n fyn beskawing na Italië gebring het. Die Grieke het hulle reeds in die agtste eeu voor Christus in Sicilië en Suid-Italië gevestig. Daar het hulle mettertyd die bure van die Etruske geword en hulle kultuur reeds in 'n helleniserende rigting gevoer. Die raaiselagtige Etruske was die eerste om 'n hoog-bloeiende kultuur na Italië te bring. Hierdie kultuur het duidelike Oosterse trekke gehad soos dit blyk uit die ontdekking van 'n

22) Ibid., p. 19.

bronsbeeld van die lewer van 'n dier,²³⁾ wat dateer uit die tyd van die Etruskiese kultuur. Die Etruske het ongeveer rondom die jaar 800 voor Christus die Latynse gemeenskappies oorwin en dit saamgevat in een kern wat later bekend gestaan het as Rome.²⁴⁾ Onder die Etruskiese oorheersing het die koning 'n baie uitgebreide mag gehad en was die regeringsvorm geheel en al op die militêre lees geskoei.

Intussen het sekere idees onder die Romeine posgevat wat daartoe gelei het dat die monargie omstreeks 490 voor Christus omvergewerp is²⁵⁾ en 'n ander regeringsvorm in die plek daarvan gestel is. Dit het bekend gestaan as 'n "respublica" dit wil sê iets van die publiek of volksmassa. Die woord republiek is daarvan afgelei.

Van hierdie tyd af sou die hoogste mag in beginsel by die volk berus.²⁶⁾ Alleen die volk het die wetgewende mag gehad, kon beslis oor oorlog en vrede en het sy eie amptenare verkies. Die beskikking oor die lewe en die dood van die enkele burger het ewe-eens uitsluitend aan die volk toegekom, deur die tydelike delegering van hul reg aan amptenare. Die mag van amptenare was daarom groot, maar tog ook deur verskillende faktore beperk, onder andere deur die beginsel van kollegealiteit, beperkte ampsduur en voortdurende vermeerdering en verdeling van owerheidsampste.

23) Sesam, op. cit., dl. 2, p. 137-138. By die ou Ooste en veral by Babilonië het die geloof bestaan dat die toekoms afgelees kon word uit die ingewande van diere. Van sekere organe van ingewande van diere is dan bronsbeelde gemaak waarop die naam van 'n god verskyn. Vergilius beskryf in sy Aeneas boek IV ook hoe so 'n offer gedoen word.

24) Hayes, C.J.H. e.a. History of Western civilization, p. 30.

25) Die besonderhede van die stap is nie heeltemal bekend nie, maar dit blyk dat dit by wyse van 'n volksopstand plaasgevind het.

26) Wagenvoort, H. De Romeinsche cultuur, p. 55. 'n Sprekende voorbeeld hiervan is dat die Etruskiese embleem, wat ook in die twintigste eeu die embleem van die Fasiste in Italië was, voor die volksvergadering laat sak is.

Die verdeling van ampte was voortdurend gestimuleer deur die langdurige stryd tussen die "patrisiërs" en "plebejers".²⁷⁾ In die stryd het die plebejers algaande meer regte begin afdwing. So het dit gekom dat die amp van volkstribune ingestel is. Die volkstribune moes die plebejers teen die willekeur van die patrisiese amptenare beskerm. In 450 voor Christus is die verbod op die onderlinge huwelike tussen patrisiërs en plebejers opgehef en is sedert 287 voor Christus besluite van die plebejers as bindend verklaar vir die hele volk en is alle ampte vir die plebejers oopgestel. Hiermee het die "res publica" baie meer in die rigting van 'n horizontalistiese samelewing beweeg.

Hoewel die teenstelling tussen die plebejers en patrisiërs opgehef is en daar in beginsel gelykheid tussen die twee groepe bestaan het, was daar egter nog 'n teenstelling. Dit was naamlik geleë in die timokratiese²⁸⁾ regeringsvorm. Hierdie regeringsvorm het reeds bestaan sedert die tweede helfte van die vyfde eeu voor Christus, en het tot gevolg gehad dat die ryk grondbesitters prakties regeer het en oor die ampte beskik het en dat in die plek van die ou geboorte adel, die patrisiërs, 'n nuwe "ampsadel" ontstaan het. Dit was die nobiliteit wat amper identiek was met die senaatsparty. Prakties was die Republiek van Rome dus, ondanks sy demokratiese inslag, eintlik 'n aristokraties geregeerde land.²⁹⁾

Ondanks die geweldige omvang van die Romeinse Ryk, het die Republiek, wat oorspronklik maar 'n "polis" was, tog nog 'n

27) Die patrisiërs was hoofsaaklik die afstammelinge van die ou, inheemse volke, terwyl die plebejers die orige vrye burgers van kompolitiese afkoms, was. Aanvanklik was die plebejers uitgesluit van enige ampte in die staatsbestuur.

28) Dit is 'n Republikeinse staatsvorm waarby die reg op staats- en ere-amp te deur die materiële besit van die burger bepaal word; Wagenvoort, op. cit., p. 56.

29) Wagenvoort, op. cit., p. 56.

tyd lank behoue gebly. Na die Puniese oorloë (264 voor Christus) en die verowering van die reeds vervalle Alexandrynse Helleense Ryk, het die klein Republikeinse stadstaat eintlik uit sy nate begin bars,³⁰⁾ en het deur die verandering nuwe vraagstukke ontstaan. Landbougebied is deur die langdurige oorloë heeltemal vernietig, terwyl aan die anderkant beter landbougebiede in Afrika, Egipte en Sisilië gevind is. Dit het ten gevolg gehad dat die boere om Rome, na Rome begin stroom het op soek na 'n beter bestaan. Sodoende het daar in Rome die probleem van 'n groot, onversorgde, arm mensemassa ontstaan. Daarbenewens was daar in Rome ook groot getalle slawe, sodat Rome ook 'n kosmopolitiese stad geword het. Die Republiek Rome kon, letterlik en figuurlik, nie meer die massa mense met sy vraagstukke soos stand en politieke verskille omvat nie. Die weg moes gebaan word vir 'n "megapolis" wat die nuwe vraagstukke kon omvat en absorbeer, en aan die volk die gevraagde "panem et circenses" (brood en spele) kon gee.

Die weg is ingelui deur die Gracchus-broers met hulle hoogs omstrede hervormings. Hulle was afstammelinge van die plebejers en is geskool in die Griekse demokratiese idees.³¹⁾ Daarom het hulle van die gedagte uitgegaan dat die vraagstukke alleen opgelos kon word as die toestande van die boeremassas verbeter kon word. So het hulle die steun van die massas gewen, maar terselfdertyd teenkanting van die senaat gekry. Na die moord op Tiberius Gracchus, het Gaius Gracchus met sy pleidooi om gelyke beregtiging vir die armer klasse voortgegaan. Hy het 'n demokrasie voorgestaan na die voorbeeld van die Atheense model. Een van sy belangrikste wette was die sogenaamde "koringwet" wat die owerheid gebind het om koring aan die stedelinge te verkoop teen 'n prys wat laer is as die markprys.³²⁾ Toe hy egter nog verder wou gaan deur aan al die vrye burgers, Romeinse burgerreg te gee, het hy steun verloor en moes as vlugteling sterf.

Die werk van die Gracchus-broers was egter nie tevergeefs nie, omdat die "populares" hulle beskouings in 'n politieke program

30) Op. cit., p. 58; Hayes, op. cit., p. 32-33.

31) Rostovzeff, M. Rome, p. 97.

32) Ibid., p. 101.

opgeneem het in hulle stryd teen die Senaat. Hierteenoor het egter weer die "optimates" as senaatsparty ontstaan, wat weer gepoog het om die ongekwalfiseerde kontrole oor die publieke sake te verkry. Die spanning tussen die twee partye het lank geduur en het gelei tot burgeroorloë wat gekenmerk is deur hulle langdurigheid en intensiteit.

In hierdie stadium was die Romeinse lewe reeds, hoofsaaklik as gevolg van die Griekse slawe-onderwysers, deurdrenk met die Griekse kultuur. Hoewel Rome die politieke en ekonomiese heerskappy gevoer het, was Athene nogtans die kloppende hart van die kultuur van daardie tyd.³³⁾ Die monargie van Augustus, gebou op die fondamente van Caesar en Pompeius, was 'n Romeinse geestelike en geografiese grootheid waarin 'n nuwe, hoofsaaklik Griekse, kultuur werksaam was.

2.2

Beoordeling

Volgens Wagenvoort het die gedagte van 'n nasionale gemeenskap by die Romeine tot sy rykste ontplooiing gekom. Waar die aristokrasie van die Griekse gees in wysbegeerte, wetenskap, kuns en lettere triomfeer, staan die "alles vir die gemeenskap opofferende burgersin" vir die Romein voorop.³⁴⁾ Reeds in die vroeg-Romeinse tyd het die Romeine gepoog om die edele Griekse teorieë in verband met menslike samelewing in 'n weldadige praktyk om te sit.

In die helfte van die vyfde eeu word dan ook die eerste spore van georganiseerde gemeenskapsvorming by die Romeine gevind, met die grondvesting van die "respublica". Dit het egter nie geskied op die basis van gelykheid nie. In teorie en in praktyk was daar nog aanvanklik ernstige standverskille tussen die patrisiërs en die plebejers.

Die strewe tot horisontalisering was wel teenwoordig soos die stryd om die ordes tussen die plebejers en patrisiërs wel

33) De Zwaan, J. De volheid der tijden in de volkeren wereld, p. 114-183.

34) Wagenvoort, op. cit., p. 52.

aandui. Dit het gelei tot teoretiese gelykskakeling, maar nog nie praktiese gelykheid nie, want die klassestryd het voortgegaan in die antitese tussen die "populares" en "optimates".

Dit blyk dat daar by die vroeë Romeine, net soos by die vroeë Grieke, tendense van 'n Corpus Sociale teenwoordig was. Die ekonomiese hervormings van die Gracchi, wat hoofsaaklik gerig was op die beter bestaansmoontlikheid van die arm klasse, het die weg tot horisontalisme ingelui. In die algemene organisasie van die Republiek het die gedagtes van die Gracchi nie eintlik inslag gevind nie, omdat die klasseverskil nog te heftig was. Die Republiek kan daarom self nog nie gesien word as 'n volledige vergestaltung van die Corpus Sociale nie.

In die organisasie van die "populares" na die Gracchi kan wel reeds 'n deurwerking van die Corpus Sociale waargeneem word. Na die Gracchi is hulle gedagtes in die "populares" se politieke program opgeneem en het hulle daarvolgens opgetree. So het dit 'n horisontalistiese georganiseerde gemeenskap geword wat op die basis van gelykheid gestry het vir algehele gelyke beregtiging van alle klasse binne die grense van die Republiek.

3. Die Hellenisme

3.1 Kulturele agtergrond

Die drie oorwinnings van Alexander die Grote het die hele destydse wêreld tot domein van die Griekse kultuur gemaak.³⁵⁾ Daarna het die Romeine, na hulle oorwinnings oor die Griekse polisse en die wegvoering van die Grieke as slawe, die Griekse kultuur nog verder uitgebrei en verstewig. Hierdie verspreiding van die Griekse kultuur het 'n nuwe kultuurtydperk ingelui wat bekend staan as die Hellenisme.

35) Edelkoort, A.H. Eenheid van oud en nieuw Testament, p. 114-182.

Die woord "hellenisme" is afgelei van die Griekse woord "hellenizo" wat beteken: draer van die Griekse kultuur. Van den Bergh van Eysinga³⁶⁾ sê egter dat die term eintlik 'n bietjie misleidend is, omdat dit nie die versmelte kulture van die Hellenisme aandui nie. Want, hoewel die Griekse literatuur, wysbegeerte, wetenskap, godsdiens en leefwyse die destydse wêreld oorspoel het, het dit ook met ander kulture versmelt.³⁷⁾ Vanuit Athene het die Griekse kultuur versprei oor die Griekse wêreld en later oor die Romeinse tot in die Oosterse, sodat dramas van Euripides opgevoer is in Iran en Baktrië, Griekse stadsinstellings in die Ooste nagevolg is, landstreke in die Tigris en Eufraat verhelleniseerd is en die Griekse taal oral gespreek is.³⁸⁾

Die uitbreiding kon nie sonder invloede van buite gepaard gaan nie. Daar was belangrike Romeinse en Oosterse invloede.³⁹⁾ Die Hellenisme was nie, soos die naam aandui, bloot 'n verhellenisering van die wêreld nie; maar 'n geestelike grootheid wat op die basis van die Griekse kultuur, met Oosterse en Romeinse elemente, die destydse wêreld omspan

-
- 36) Van den Bergh van Eysinga, G.A. De wereld van het nieuwe Testament, p. 23.
- 37) Groenewald, E.P. Handboek Bybelse Geskiedenis Nuwe Testament, p. 28. Die ontstaan van die Septuagint is hiervan 'n sprekende voorbeeld.
- 38) Bierens de Haan, op. cit., p. 44.
- 39) Aalders, G.J.D. Paulus en de antieke cultuurwereld, p. 8. Die Jode het veral gedurende die eerste eeue na Christus tot diep in Egipte, Italië en Griekeland ingedring. Verder kan in hierdie stadium ook reeds gelet word op die invloede van die Oosterse misterieë soos die vrugbaarheidskultusse van Cibeles uit klein-Asië wat in die Hellenistiese tyd bekend was as Artemis. Dit blyk uit Paulus se botsing met Demetrius in Efese dat die kultus van Artemis baie invloedryk was. Vanuit Egipte was daar weer die kultusse van Isis, Osiris en Mithras wat die destydse wêreld oorspoel het. Die 25e Desember is as feesdag ter ere van die songod Mithras oor 'n baie groot gebied vir 'n lang tyd gedenk.

het. Vir ses eeue⁴⁰⁾ het die Hellenistiese kultuur die leer en lewe van die mensdom beheers.

Die ses eeue van die Hellenisme kan basies in twee hoofkategorieë verdeel word. In die eerste drie eeue was die Griekse invloed verreweg dominant. Bierens de Haan⁴¹⁾ spreek van dié tydperk as die tyd van die louter humanisme. Die tweede drie eeue omvat die bloeityd van die Hellenisme waarin ook die Oosterse en Romeinse invloede duidelik merkbaar was. Veral die Romeine was in hierdie tyd die draers van die Hellenisme, en die keiserryk die stukrag daaragter. Die tydperk kan dus verdeel word in die tydperk van die „Griekse” Hellenisme en die tydperk van die „Romeins-Oosterse” Hellenisme.

Die „Romeins-Oosterse” Hellenisme is eintlik die logiese konsekwensie van die „Griekse” Hellenisme of beter gesê: die weldadige praktyk van die Griekse teorieë. Daarom verdien die twee tydperke van die Hellenisme elk 'n eie bespreking.

3.1.1

Die „Griekse” Hellenisme

Die Hellenistiese mens het uit die verband van die ou polis, met sy kultuur, uitgegroeï. Die hele kulturele lewensrigting het verander. So het daar verandering gekom in die godsdiens, wysbegeerte en kuns. Daar het 'n algemene vernuwing gekom, 'n nuwe jeug, waarin ander waardes gesoek is as in die ou Helleense tyd.

40) Die Hellenistiese tydperk het geduur van ongeveer 300 voor Christus tot 300 na Christus. Die geboorte van Christus en die Christelike kerk het dus plaasgevind in die bloeityd van die Hellenisme, toe die wêreld een taal gepraat het naamlik Grieks en hoofsaaklik een kultuur beoefen het.

41) Bierens de Haan, op. cit., p. 44.

So het die wetenskap na Aristoteles in die Musseion te Alexandrië tot groot hoogtes opgebloeï.⁴²⁾ Dit blyk dat die algemene belangstelling van die mens hom besonderlik begin rig het op die algemene menslike welvaart. Selfs in die digkuns het die nuwe gees tot uiting gekom. In Athene het die blyspel herleef, maar in 'n ander gees as die van die vroeëre Aristophanes, want die sosiaal-politieke strominge het die nuwe voorwerp van spot geword. Die mens het hom ook afgewend van die lewe wat te make het met 'n bowe-menslike agtergrond. Veral die Epukurisme het sterk gestaan teen die godsdiens en dit slegs beskou as 'n bron van ellende. Volgens hulle was die slegtheid, wat oral in die wêreld te vinde was, 'n bewys dat die gode hulle nie met die mens besig hou nie.⁴³⁾ Selfs die beeldhoukuns het getuig van 'n tersydestelling van die religieuse motiewe. Die klem het ook hier in ooreenstemming met die algemene gees, begin val op die eg-menslike.⁴⁴⁾ Die mens het homself begin sien as die beheerser van sy eie daade, en het hierdie reg nie meer toegeskryf aan mensgode nie.

Die nuwe Hellenistiese gees van menswaardering het egter die duidelikste na vore gekom in die filosofie van die Stoïsyne,⁴⁵⁾ want hulle primêre doelstelling was om die mens te verbeter.⁴⁶⁾

42) Veral die literatuurwetenskap en natuurkennis het wye beklemtoning ontvang. Ook die geografiese kennis het na die togte van Alexander baie uitgebrei. Die eerste wêreldkaart, wat gemaak is deur Eratosthenes, is hiervan die resultaat.

43) Bierens de Haan, op. cit., p. 46.

44) Veral borsbeelde was in die tyd baie gewild. Die mens is ook nie net meer uitgebeeld as 'n heroïese figuur nie, maar ook in sy tragiese verval. Die beeld van die sterwende Galliër is hier 'n treffende voorbeeld. (Vgl. die illustrasie bv. in Sesam, op. cit. dl. 2, teenoor p. 81). Selfs gewone alledaagse handeling is uitgebeeld, soos die beeld van die kind wat 'n doring uit sy voet trek.

45) Die skool is gestig deur Xeno in ongeveer 300 v. C. Aanvanklik was die Stoa net 'n Griekse skool maar dit het so 'n geweldige invloed gehad dat later ook gesprek is van 'n Romeinse Stoïsisme.

46) Van den Bergh van Eysinga, op. cit., p. 191.

As basis vir hulle mensbeskouing, het die Stoa uitgegaan van die gedagte dat alle redelike wesens verbonde is aan 'n goddelike rede en so ook aan mekaar verbonde is. Net soos die kinders van 'n gesin, saam met die vader 'n eenheid vorm, so vorm al die mense onder die een goddelike rede 'n groot geestelike "internasionale" gemeenskap.⁴⁷⁾ Die mens kan hom van die gemeenskap nie onttrek nie, want hy is op natuurlike wyse daarmee verbind. Benewens die feit dat die Stoa sterk nadruk gelê het op die wêreldburgerskap van die mens, het hulle egter ook baie klem gelê op die waarde van die individu, ongeag ras, nasie, stand en geslag.⁴⁸⁾ Waarin is die waarde dan geleë? Volgens die Stoa is dit geleë in die menswees, dit wil sê om "mens in die ware sin van die woord" te wees. Menslikheid of menslikheid is een van die mens se basiese eienskappe en ook verpligting, want alleen deur menslik te wees, kan die mens gelukkig lewe. Uitgaande van die gedagte het die Stoa gekom met die sogenaamde "philantropia" dit wil sê menseliefde. In die Romeinse wêreld was dit bekend as die "humanitas".⁴⁹⁾ Volgens dié beginsel is die mens, as deel van die groter gemeenskap, tot wedersydse hulpbetoon verplig. Daarin is sy menswees geleë.⁵⁰⁾

Die Stoa het dan ook kragtig meegewerk in die opvoeding van die Griekssprekende wêreld tot humaniteit. Hulle arbeid was ook nie sonder resultaat nie want deur die mens se ontsag vir sy medemens het die skeidsmuur tussen volke, rasse en tale vervaag. Verder het die Stoïsynse gedagte dat alle mense broeders⁵¹⁾ is, 'n heel nuwe gemeenskapsbeskouing ingelui.

47) Vloemans, op. cit., p. 146.

48) Koole, J.L. De kerk treedt op in de wereld, p. 427; Wagenvoort, op. cit., p. 78.

49) Wagenvoort, op. cit., p. 76.

50) Sevenster, G. Paulus. Hebreë. De Katholieke brieven. De Openbaring van Johannes, p. 365. Sevenster haal 'n gedeelte uit die "Ira" van Seneca aan, waar hy sê: "Die mens is tot wederkerige hulpbetoon geskape, die toorn lei tot vernietiging". Hy skryf ook: "Op tegevoetkoming en eendrag is die menslike lewe gegrond". Volgens Sevenster het hy ook later in een van sy briewe geskrywe "Ons is tot gemeenskap gebore".

51) Van den Bergh van Eysinga, op. cit., p. 205.

Waar die Grieke en Romeine gemeenskappe op politieke grondslag binne die stad-staatlike verband gevorm het, gaan dit hier om 'n universele gemeenskap wat bo politieke, staatkundige, religieuse en rasse verskille uitgaan. Binne daardie gemeenskap is humaniteit belangriker as individualiteit. So kon die Stoa kragtig meewerk tot die volheid van die tyd in die volkerewêreld.⁵²⁾

Uit die bodem waarin die Stoa gesaai het, kon die groot Hellenistiese kultuur ontspruit. Dit het egter tot volle wasdom gekom in die tweede fase waarin ook die Romeine en die Ooste 'n belangrike bydrae gemaak het.

3.1.2 Die "Romeins-Oosterse" Hellenisme

3.1.2.1 Die Romeinse Komponent

Binne die bestek van 'n paar eeue, het die Romeinse Ryk uitgebrei van 'n klein "polis" tot 'n magtige wêreldimperium. Watter faktore het egter daartoe gelei dat die Romeine met so 'n geweldige uitbreidingsdrang besiel was? Op hierdie vraag is deur die geskiedenis verskeie antwoorde gebied. Carneades het reeds in 155 v. C., toe die Griekse kultuur reeds die beste kringe in Rome begin aantass het, gesê dat die Romeine alleen deur eie belang die wêreld wou inpalm en die besit van ander mense wou roof.⁵³⁾

Verskeie ander redes kan ook aangevoer word wat in 'n mindere mate ook kon gelei het tot die Romeinse uitbreiding. Dit kon geskied het om ekonomiese redes waardeur die Romeine gepoog het om die finansiële toestand te verbeter. Voor 150 v. C. het die faktor op die agtergrond gestaan omdat dit uit die verdrae, wat met oorwonne state gesluit is, blyk dat die kolonies slegs 'n defensiewe bedoeling gehad het. 'n Verdere bymotief was die behoefte aan goedkoop werkkragte, soos slawe. Die Romeinse aristokrate was groot grondbesitters en het daarom baie werkkragte nodig gehad. Die behoefte was selfs so groot dat die groot hoeveelhede krygsgevangenes nog nie genoeg

52) De Zwaan, op. cit.

53) Wagenvoort, op. cit., p. 60.

was nie, en dat daar van onwettige metodes gebruik gemaak is om slawe te bekom.

Voorts kan 'n agrariese motief ook genoem word. Die ontstaan van 'n groot grondbesittersklas was tegelyk oorsaak en gevolg van 'n agteruitgaande boerestand. Nuwe, beter landboumoontlikhede moes gesoek word. Bowendien kon Egipte, Sisilië, en ander dele van Noord-Afrika goedkoper koring lewer as Italië.

Bogenoemde redes was sekerlik, onder andere, ook praktiese redes gewees wat daartoe gelei het dat die Romeine daarop uit was om die wêreld te verower. Die belangrikste rede lê egter veel dieper, want in sy diepste wese is die Romeinse uitbreiding die uitdrukking van die Hellenistiese gees van "humanitas" deur die Romeinse volksgemeenskap.

Die Romeine was, oor die algemeen, minder wetenskaplik en kunssinnig aangelê as die Grieke, maar aan die ander kant het die Romeine weer 'n sterker samehorigheidsgevoel geopenbaar. Vir die gemeenskapsbelange het die Romeine alles oorgehad, sodat hy onvoorwaardelik bereid was om te dien, waar dit die belange van die gemeenskap aangaan.⁵⁴⁾ Hierdie gemeenskapsin van die Romeine kan sekerlik aangestip word as die belangrikste kenmerk van sy volkskarakter. Algaande het die eienskap egter met die Stoïsynse "humanitas" verweef geraak en het wedersydse beïnvloeding plaasgevind. Dit het gelei tot 'n soort "Romeinse Stoïsisme" waarin die gedagte van gemeenskap op die basis van "humanitas" prominent na vore gekom het. Dit is dan die agtergrond waarteen die Romeinse ekspansiedrang verklaar moet word.

54) Ibid., p. 61. In die werk van Vergilius wat in die tyd van Augustus geskrywe is, naamlik die Aeneas, kom die gedagte baie sterk na vore. Aeneas moet sy liefde vir Dido vrywillig prysgee vanweë sy hoë roeping ten opsigte van die gemeenskap. Hy moes in Italië 'n nuwe ryk kom stig en sy eie belang mag nie vooropgestel word nie.

So het Cicero twee argumente aangevoer ter verdediging van die Romeinse uitbreiding. Hy baseer die verowering naamlik op die behoefte aan verdediging en om filantropiese oorweringe. Enersyds moet Rome hom beskerm teen indringing en onregmatigheid buite sy grense, en andersyds, sodat die "seëninge" van die Romeinse beskawing oor die hele wêreld versprei kan word.⁵⁵⁾ Dit kan ook nie ontken word dat die Romeinse beskawing, veral in die tyd van die Keiserryk, veel goeds in sommige streke te weeg gebring het nie. Hier kan veral gedink word aan 'n regstelsel, wat in meer as een provinsie 'n billiker regsbedeling meegebring het. Daar is egter nog ander belangrike Romeinse invloede wat nadere bekendstelling verdien:

3.1.2.1.1 Die "pax Romana"

Dit is die sogenaamde vrede van die Romeine. Veral in die tyd van Augustus, dit wil sê die eerste eeu n. C., was daar so 'n vredestoestand - vir die destydse wêreld eintlik 'n wêreldvrede. Die betekenis van hierdie wêreldvrede was eintlik dat die Romeinse verowerde gebiede al hoe meer begin op sien het na die Romeinse keiser. In dié geval was dit Augustus. Die wêreldvrede wat hy bewerk het, het hom die dankbaarheid verseker van miljoene onderdane in sy uitgestrekte ryk.⁵⁶⁾ Dié tyd het dan ook die bloeityd geword van die literatuur en beeldende kuns.⁵⁷⁾

3.1.2.1.2 Die keiserkultus

Die gedagte van 'n vergoddelikte heerser het nie sy oorsprong net by die Romeinse keiserryk gehad nie. Veral by die Ooste was so 'n verering nie onbekend nie.⁵⁸⁾ Ook was by die Grieke die tendens om aan Alexander die Grote goddelike eer te bewys. Reeds vroeg by die Romeine word ook simptome van so 'n kultus gevind. Toe die Gracchi gesterf het, het die volk die plekke, waar hulle gesterf het, as heilig verklaar, en daar hulle eersteling van die oes geoffer en het vele selfs hulle daag=

55) Wagenvoort, op. cit., p. 60.

56) Ibid., p. 67.

57) Hier kan veral gedink word aan die werk van Horatius en Vergilius, wie se nagedagtenis deur die loop van die geskiedenis warm gehou is.

58) Van den Bergh van Eysinga, op. cit., p. 109-135. Wagenvoort, op. cit., p. 74.

likse offer gebring en dit op die aarde gewerp.

Met Augustus het die keiserkultus eintlik amptelik in die Romeinse Ryk begin. Die jong Octavianus is reeds voordat hy princeps geword het, deur vele as 'n godeseun beskou. Later het Vergilius vir Augustus 'n god, weldoener en redder van die mensheid genoem.⁵⁹⁾ Aanvanklik het die goddelike verering van die keisers eers na hulle dood plaasgevind,⁶⁰⁾ maar toe die keiser eers begin sien is as 'n emanasie van die godheid, as wêreldlike en geestelike hoof van die Ryk, het die kultus van die lewende keiser ontstaan. Later kon Domitianus homself aankondig as "Dominus ac Deus noster" (Onse Heer en God) en het hy bepaal dat sy onderdane hom in daardie hoedanigheid moes eer.⁶¹⁾ So het die keiserkultus as die belangrikste uiting van die Romeinse religiositeit, ook 'n peiler geword van die Romeinse gemeenskapstruktuur. Aan die hoof was die keiser, die vergoddelikte geestelike en politieke hoof, en aan sy voete sy volgelinge wat deur die kultus tot 'n gemeenskap saamgebind was. Die keiserkultus het noodwendig gelei tot die ontstaan van 'n kultusgemeenskap. Uit hierdie kultusgemeenskap het weer 'n eie "colere" en "cultura" gevloei.

3.1.2.1.3 Die Romeinse burgerskapsideaal

Die Romeinse owerheid het alles in sy vermoë gedoen om die Romeinse burgers te beskerm en regsekerheid te verskaf.⁶²⁾ Die Romeinse burger kon, waar hy hom ookal bevind het, aandrang op beskerming van die Romeinse owerheid. Dit is merkwaardig om te sien hoe die reg van die burger op beskerming van die owerheid vergroei is met die begrip "libertas" (vryheid). Die "libertas" moet egter nie as sinoniem aan vryheid in sy huidige betekenis gesien word nie. Dit het eintlik 'n inhoud gehad wat uitdrukking gegee het aan die

59) Sprey, K. Keizercultus, p. 184.

60) Berkhof, H. Geschiedenis der kerk, p. 11. Julius Caesar het na sy dood die ere naam "Divus Julius" ontvang.

61) Groenewald, op. cit., p. 34; Van den Bergh van Eysinga, op. cit., p. 44.

62) Om hierdie rede kan Paulus hom dan ook in Hand. 25 op die keiser beroep.

Romeins-Hellenistiese gees.

Die "libertas" was 'n aristokratiese leuse, wat hom gekeer het teen iedereen wat die bestaande toestand wou omverwerp. Wanneer daar 'n tirannie dreig wat die regsekerheid van die burger sal ondermyn, was die "libertas" die wagwoord van die aristokrasie. Tydens die prinsipaas het die "libertas" reg teenoor die tirannie gestaan. Omdat die "tirannie" die doodsvyand van die "libertas" was, is tirannemoord deur baie geoorloof geag en verheerlik. Brutus en Cassius is hiervan die stereotipe voorbeelde.⁶³⁾

In hierdie sin was al die Romeinse burgers gelyk. Die burgerskap van die Romein het hom die beskerming van die owerheid verseker, ongeag van stand en ander verskille. Daarbenewens is sy "libertas" ook gehandhaaf deur die senaat, teen die bedreiging van tirannie.

3.1.2.2 Die Oosterse komponent

Soos reeds gesê, was daar belangrike Oosterse invloede in die Hellenisme. Hier kan veral gedink word aan die Oosterse kultuurpraktyke soos die astrologie, apokaliptiek, magie, okkultisme ensovoorts.⁶⁴⁾ Vir die belang van die studie, is dit egter nodig om te let op die kultusgemeenskappe wat in die Hellenisme, deur Oosterse invloed, ontstaan het.

Die godsdienstige sinkretisme wat deur die volkere verminging sedert Alexander die Grote reeds begin het, het in betekenis toegeneem.⁶⁵⁾ Onder die sinkretisme moet verstaan

63) Wagenvoort, op. cit., p. 72.

64) Van den Bergh van Eysinga, op. cit. Aalders, G.J.D., op. cit.

65) Veral Alexandrië was die sentrum van so 'n sinkretisme, want hier het Egipte, Persië, Babel, Israel en Griekeland saamgewoon. In Alexandrië en omgewing het ongeveer miljoen Jode gewoon.

word die verbinding en samesmelting van verskillende gode=gestaltes, kultiese gebruike en voorstellinge. Met die godsdienste uit die Ooste het 'n geheel ander religiositeit na vore gekom waar daar 'n innige verbondenheid bestaan het tussen die god en sy vereerder. In hierdie opsig was daar tussen die kultusse⁶⁶⁾ 'n belangrike ooreenkoms. Byna by almal het dit gegaan om 'n redder wat die mensheid sal verlos en bestem vir 'n beter wêreld.

Die humanitasideaal van die Hellenisme is selfs hier nie versaak nie. In hierdie kultusse gaan dit om die mens en sy heil, sodat dit blyk dat die heilsgedagte in die Hellenisme die vernaamste faktor van die religie geword het.⁶⁷⁾

Ook die Jodendom het baie invloed laat uitgaan. Die belangrikste daarvan was sekerlik die Joodse monoteïsme, wat volgens Bierens de Haan baie invloed gehad het op die Oosterse kultusse.⁶⁸⁾ Daar was ook sinkretisme tussen die Joodse en Hellenistiese kultuursfere. Hieronder kan veral Philo⁶⁹⁾ genoem word, wat in die Jodendom gestreef het na 'n proses van pro-Hellenisering.

As 'n geheel was die Jodendom in die tyd eintlik 'n religieus-politieke gemeenskap. Hulle politieke toekomsideale het nou verweef geraak met hul religieuse verwagtinge. So het hulle Messiasverwachting dan in die tyd, eintlik bestaan uit die verwagting van 'n politieke verlosser wat Israel sou verlos uit die greep van die Romeine. So sal die Jood

66) Die volgende kultusse was min of meer die belangrikste: Tammuz, Mithras, Adonis, Attis, Isis, Osiris, Dionisos, Orfeus en Herakles kultusse.

67) Bierens de Haan, op. cit., p. 67.

68) Ibid.

69) Hy was 'n Joodse Platonis (+ 20 v. C. tot 54 n. C.) wat Griekse en Joodse idees probeer verenig het. Hy het van die gedagte uitgegaan dat die Griekse filosofie en die Joodse religie één oorsprong gehad het.

dan "opklim" van die wêreldswerwer tot wêreldheerser. Die verwagting het gelei tot 'n wilsoptimistiese kultuurhouding,⁷⁰⁾ sodat die Jodendom werklik 'n groot kulturele mag was. Die groot aantal sinagoges in die stede is 'n duidelike getuienis daarvan.

Dit blyk dus dat benewens die oorwegend Oosterse kultusgemeenskappe, die Jode ook ten spyte van hul verstrooiing as 'n politiek-religieuse grootheid bestaan het.

3.2

Beoordeling

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit dat die Corpus Sociale, wat in die Helleense en vroeg-Romeinse tyd potensieel teenwoordig was, in die Hellenistiese tyd baie meer sigbaar en duidelik na vore kom.

Veral die Stoa het met sy menswaardigheid, "humanitas" en die broederskap van alle mense, baie daartoe meegewerk. In sy weg tot die bereiding van 'n beter wêreld het die Stoa, teoreties, volledig aan die Corpus Sociale beslag gegee in die Hellenistiese tyd.

Die invloed wat die Stoïsisme op die Romeinse Hellenisme gehad het, het ook na vore gekom. Die Romeinse ekspansiedrang met sy filantropiese motiewe is 'n duidelike bewys daarvan. Wanneer daarby nog gedink word aan die "pax Romana", keiserkultus en burgerskapsideaal, dan blyk dit dat daar 'n groot eenderse horisontalistiese gemeenskap binne die Romeinse Ryk bestaan het en wat reeds berus het op humaniteit, vreedsame naasbestaan en keiserverering. Globaal geneem was die Romeinse kulturgemeenskap dus eintlik 'n groot sigbare kultusgemeenskap, wat oor rasse en volkegrense heen gegaan het. Dit blyk dat die teoretiese Corpus Sociale van die Stoa van die vroeë Hellenisme, in die Romeinse Ryk, tydens die laat-Hellenisme tot vergestaltung gekom het.

70) In hierdie verband kan ook gelet word op die siening van Polak, F.L. De toekomst ist verleden tijd, p. 48-75.

'n Opmerklike feit van die Hellenisme is dat die Corpus Sociale teenwoordig is by die Stoïsyne, in hulle stryd om 'n beter wêreld te skep. Die Corpus Sociale as samelewings= ideaal het in die "utopiese" denke na vore gekom.

Minder duidelik maar tog opmerklik word die Corpus Sociale by die Oosterse kultusgemeenskappe gevind. Hoewel hierdie gemeenskappe aanvanklik suiwer religieuse misterieë was, het deur die sinkretisme met die Hellenisme, ook humanistiese tendense bygekom. Die kultiese redder het by die kultusse al hoe meer 'n redder van die mensdom geword. Die gemeenskap van die kultusse het ook bo volkere verskille uitgegaan, hoewel dit egter nie heeltemal berus het op die basis van hori= sontalisme nie.

Die Jodendom was in die tyd nog 'n religieuse eenheid, sodat die Joodse gemeenskap basies nog berus het op religieuse gronde. Hierdie eksklusivisme van die Jode het dan ook gelei tot hewige botsings met die Romeine. Die gemeenskap wat die Jode gevorm het, het basies berus op die Joodse toekoms- en Messiasverwagting. Daarom is daar nie by hulle sprake van horisontalisme nie. In hierdie stadium kan die Joodse gemeenskap dan nie gesien word as 'n vergestaltung van die Corpus Sociale nie.

4. Die vroeë Christene

Die kerk in sy Nuwe Testamentiese gestalte, is gebore toe Jesus die mense begin roep het om agter Hom aan te kom. Dit is nog duideliker vergestalt op die Pinksterdag toe die Heilige Gees uitgestort is. Die diepste verklaring vir die ontstaan van die kerk is egter geleë in die persoon en die werk van Jesus van Nasaret, die Messias, in wie God se beloftes vervul is.⁷¹⁾

Jesus het sy Koninkryk begin preek. Hy het nie probeer om 'n nuwe politieke sisteem te bewerkstellig nie. Ewemin wou Hy materiële welvaart en rykdom bewerkstellig. Ook het Hy Hom

71) Berkhof, op. cit., p. 15.

nooit direk besig gehou met die politieke opset nie,⁷²⁾ dit wil sê, Hy het nie gepoog om deur sy prediking 'n radikale revolusie te bewerkstellig nie.

Tog het sy prediking die grondslag geword vir 'n nuwe kultuur, want die geestelike hervorming wat met sy prediking gepaard gegaan het, moes noodwendig lei tot 'n ander lewensindien= stelling. Die nuwe kultuur wat ontplooi het, was nie maar net ook een van die vele fasette van die Hellenisme nie. Dit was ook nie 'n nuwe loot wat op 'n bestaande stam ingeënt was nie, maar 'n heeltemal nuwe saad wat in 'n goed voorbereide bodem ontkiem het. Dit is gesaai in 'n tyd van sedelike verwilde= ring,⁷³⁾ afgodskulture en horisontalistiese eenheid.

Met die intrede van die Kerk, kom daar 'n heel nuwe gemeenskap na vore, naamlik, die Liggaam van Christus, of soos dit in die studie genoem sal word, die Corpus Christi. Deur die predi= king van die evangelie aan alle volke en tale, het die ge= meenskap vinnig begin uitbrei en is die stryd teen die Helle= nisme aangeknoop. Van Jerusalem het die golf eers geloop via Caesarea, Antiochië na Klein Asië, Griekeland en selfs tot in Rome, en later na die val van Jerusalem, ook na Mesopotamië en die Midde-Ooste.

Verskillende verklarings is reeds deur verskeie skrywers, aan die vinnige uitbreiding van die Corpus Christi geheg. Polak sien die oorsaak van die uitbreiding in 'n sogenaamde chiliasme wat volgens hom by die vroeg-Christelike kerk bestaan het.⁷⁴⁾ Die verkondiging van 'n duisendjarige vrederyk wat op hande is, sou dan die groot werfkrag vir die vroeë Christene gewees het.

72) Vergelyk die standpunt van Alfrink, B. De Christus der evangeliën, p. 183-242.

73) Van die sedelike verwildering was die sogenaamde Bacchusfeeste 'n voorbeeld. Dit was so erg dat die Romeinse senaat dit in 186 v. C. verbied het. Ook die kultus van Artemis het baie onsedelikeid in die hand gewerk. Sy was die godin van vrugbaarheid aan wie dan so= danige orgies gewy is.

74) Polak, op. cit., p. 101.

Die verklaring van Polak kan egter nie aanvaar word nie, omdat hy van die gedagte uitgaan dat die Openbaring van Johannes 'n chiliastiese toekomsbeeld verkondig. Vandaar wil hy dan direk 'n lyn trek na die sekte van Montanus en die gnostisisme.

Die verklaring van Hommes is ook baie interessant.⁷⁵⁾ Volgens hom was die Grieks-Romeinse beskawing 'n elite-beskawing. Ondanks alle gelykheidskrete en nivellerings=tendense van die Stoa is die antitese tussen elite en massa by die Hellenisme nie uitgewis nie. Die antitese sou die massa ook meer ontvanklik vir die Christelike leer gemaak het. Hierin mag elemente van waarheid teenwoordig wees, veral as daarop gelet word dat die Christelike godsdiens aanvanklik begin het as godsdiens van die massas (demos)⁷⁶⁾ en dat dit eerste gevestig geraak het in die stede en vandaar na die platteland versprei het.⁷⁷⁾

Biesterveld⁷⁸⁾ gee egter 'n aanvaarbare verklaring wanneer hy die uitbreiding slegs sien as vrug van die ampswerk van die vroeë Christene. Hieronder kan veral die verkondiging van die spoedige wederkoms van Christus, asook die geweldige barmhartigheidsdiens uitgesonder word. Die beskouing van Biesterveld kan 'n bietjie meer „vertikaal" uitgebrei word sodat gesê kan word dat die vroeë Christelike kerk, deur die kragtige werking van die Heilige Gees, so 'n geweldige invloed geword het, met die volgehoue Christelike kultuurbeoefening van die vroeë Christene as middel.

75) Hommes, N.J. Jesus werk, kruis, opstanding, hemelvaart. Messiasbewussyn als geheim van Jesus werk, p. 242-288.

76) Vloemans, A. Cultuurgeschiedenis van Europa, p. 21.

77) Duvenage, S.C.W. Kerk, volk en jeug, p. 83.

78) Biesterveld, J. e.a. Het diaconaat.

Op die oog af lyk dit of die vroeë Christene en die Hellenistiese Stoïsisme dieselfde idee van die eenheid van die mensheid gehad het. Daar was egter etlike wessensverskille waarop vervolgens gewys sal word.

- 4.1 Die intrede van die Corpus Christi in die wêreldgeskiedenis het gelei tot die intrede van 'n nuwe kultuur wat lynreg teenoor die Hellenisme gestaan het. Die sleutel tot die verstaan van die antitese wat daar was tussen die Christelike en Hellenistiese kulture is geleë in die woorde van Jesus teenoor Pilatus waar hy sê dat sy Koninkryk nie van hierdie wêreld is nie.⁷⁹⁾ Soos reeds gesê, het die Romeine 'n besondere verering vir die keiser en die Romeinse owerheid gehad. Hy kon hom altyd beroep op die keiser en aandrang op die besondere beskerming van die owerheid. Dit was dus 'n ryk uitsluitlik in en van hierdie wêreld. Hieruit het ook 'n kultuur gespruit wat die verbetering van die ryk in die oog gehad het, dit wil sê, 'n kultuur wat aan die mens en die gemeenskap 'n beter wêreld wou bied.
- 4.2 Teenoor hierdie "diesseitige" horisontalistiese kultuur=ideaal het die Christene 'n Koninkryk bely wat nie net van hierdie wêreld is nie, maar ook van die komende. Volgens hierdie "jenseitige" heilsideaal het hulle hulle lewe ingerig en het hulle al hulle gawes ingesluit om medearbeiders van God te wees.⁸⁰⁾ Uitgaande van die gans andere gerigtheid en bestemming van die Christelike kultuur, is dit duidelik dat ook "caritas" 'n heel ander inhoud gehad het as die Romeinse "humanitas" en die Griekse "philantrophia". "Caritas" was 'n saak van die gewete, terwyl "humanitas" 'n saak van die intellek was. Die "caritas" het uitgegaan van 'n hartsgerigtheid waardeur

79) Joh. 18:36.

80) Bakhuizen v.d. Brink, J.N. Het vroege Christendom tot Augustinus, p. 86.

die hele lewe geaktiveer is, terwyl humanitas 'n saak van die verstand of die logiese denke was.

4.3 'n Verdere ooreenkoms, dog ook wesensverskil, tussen die vroeë Christene en die Hellenisme, was die gedagte van broederskap. Die Stoïsyne het gesê dat alle mense broeders is terwyl die benaming "broeder" ook reeds vroeg in die Christelike Kerk ingang gevind het.⁸¹⁾ Die inhoud van die Christelike broederlikheid het duidelik na vore gekom by die tafel van die Here en het hom so totaal geskei van die Hellenistiese broederskapsidee. Die breking van die brood in die eerste gemeente van Jerusalem waarby mense tesame met vreugde en eenvoudigheid van hart geëet het, was in werklikheid gemeenskap met die opgestane Christus. Dit was in werklikheid die simbool van die eenheid of broederskap van die gemeente onderling. Die Christene was broeders en susters in Christus terwyl die Stoïsyne broeders en susters was as gevolg van hulle noodwendige verbintenis met die menslike gemeenskap. Eersgenoemde was die vertikaal gerigte gemeenskap, terwyl laasgenoemde die horisontalistiese was.

4.4 Die keiserkultus het die teenstelling die voelbaarste uitgelok.⁸²⁾ Die Romeine was verdraagsaam teenoor vreemde godsdienste in soverre die godsdienste dieselfde verdraagsaamheid teenoor die keiserkultus betoon het. Vanweë die heel ander kultuur, was dit vir die Christene geheel en al onmoontlik. Hulle het fel teenoor die keiserkultus gestaan.⁸³⁾ Dit het onder andere ook gelei tot felle botsings tussen die Christene en die Romeine sodat die Christene reeds vroeg bekend was as die "hostes publicus", dit wil sê, 'n vyand van die belange van die gemeenskap as 'n geheel, of beter gesê as 'n

81) Koole, op. cit., p. 425.

82) Bakhuizen v.d. Brink, op. cit., p. 97.

83) Sevenster, op. cit., p. 413.

vyand van die Corpus Sociale.

- 4.5 'n Verdere antitese tussen die vroeë Christene en die Hellenistiese Romeine was die gevolg van die Romeinse "libertas"-ideaal. Die "libertas" was heeltemal in botsing met Paulus se vryheidsbewussyn. Die Christen se enigste vryheid was geleë in sy vryheid van die las van die sonde deur die soenbloed van Christus. Daar=teenoor was die Hellenistiese Romein vry van tirannieke oorheersing, 'n beskermde deur die senaat.

5. Konklusie

Dit blyk dus dat die Corpus Christi in die voor- en vroeg-Christelike kultuurtydperk op alle punte fel teenoor die Corpus Sociale, veral soos dit in die Hellenisme vergestalt was, gestaan het. Schilder het dan tereg die Corpus Christi teenoor die Corpus Sociale gestel. Dit was die een of die ander wat die eerste reg op sy lede gehad het. Dit was 'n botsing tussen horisontalisme en vrymaking. Die koning-priester keiser en die Priester-Koning Christus. Die totalitêre horisontalistiese gemeenskap waar die keiser as "Sotêr" eers geheers het en toe "verlos" het, het gestaan teenoor die Christelike gemeenskap waar Christus as "Sotêr" eers verlos het en toe geheers het.⁸⁴⁾

Die prinsipiële botsing tussen die Corpus Christi en die Corpus Sociale, het dan ook 'n kulturele botsing tot gevolg gehad. Verskeie vertolkers van die antieke kultuur, soos Tacitus, Suetonius, Plinius en Caecilius

84) Schilder, op. cit., p. 60; Bakhuizen v.d. Brink, op. cit., p. 98. Bakhuizen v.d. Brink stel dit so: "Het is de konflikt tusschen godsdienst en godsdienst, tusschen de politieke en de godsdienst van het geloof, als wij ons so kunnen uitdrukken".

het dan ook fel antiteties teenoor die Christelike kerk gestaan.⁸⁵⁾ Daarbenewens was die Christene ook genoodsaak om afwysend teenoor die Corpus Sociale te staan. Hoewel die ontmoeting tussen die Corpus Christi en die Corpus Sociale botsing, veragting en vervolging tot gevolg gehad het, is die kruis tog oral geplant. Selfs Julius die Afvallige, die vurige Hellenis, moes dit op sy sterfbed erken.⁸⁶⁾ Die oorwinning word die duidelikeste geïllustreer deur die feit dat die fees ter ere van die songod Mithras later deur die Christusfees vervang is.

Dit is duidelik dat die Corpus Christi in die tyd 'n baie sterk kultuurkrag was. Dit het die stryd teen die Hellenisme aangeknoop en binne drie eeue die Hellenisme reeds oorwin. Die bekroning op die stryd het gekom in die vierde eeu waarin Konstantyn die gelyke beregtiging van alle godsdienste binne die ryk gewaarborg het. In hierdie tyd kan daar reeds gesprek word van die Christelike kultuurbeoefening deur die Corpus Christi. Met Konstantyn begin daar in die kultuurgeskiedenis 'n nuwe bedeling, te wete die Christelike tyd, waarin die Christendom die invloedrykste kultuurstroming geword het.

85) Duvenage, op. cit., p. 84; Ook die feit dat die Christelike kultuur deur die Romeine gesien is as iets wat deur die Jode begin is, het hulle baie erg daarteenoor gestem, omdat hulle 'n afsku gehad het in Israel en die Joodse volk.

86) Hy het die woorde geuiter: "Tog het Jy, Galiliër oorwin". Dit is duidelik dat hy ook die Christelike kerk as 'n soort Joodse kultuursfeer beskou het.

1. Die Middeleeue1.1 Kulturele agtergrond

Die begrippe "Middeleeue" of "donker Middeleeue" is begrippe wat in die 15e eeu onder invloed van die Renaissance in Italië ontstaan het.¹⁾ Hiermee is 'n bepaalde tyd in die Westerse kultuurgeskiedenis aangedui wat, globaal geneem, gestrek het van die einde van die klassieke tyd tot die Renaissance. Veelal is ook aan die tyd gedink as 'n tyd van kulturele stilstand en stagnasie en word dan dikwels nader gekwalifiseer as die donker Middeleeue.

In ons huidige tyd is die begrip baie vaag en Durant²⁾ sê tereg dat elkeen eintlik sy eie interpretasie daaraan kan heg. Verskillende beskouinge het dan ook nie uitgebly nie. Vir Hayes³⁾ beslaan die Middeleeue ongeveer tien eeue, dit wil sê van die verval van die Wes-Romeinse Ryk in die vyfde eeu tot die sogenaamde Renaissance van die Romeinse oudheid in die vyftiende eeu. Durant begrens die donker eeue weer met die afsterwe van Boethius in 524 na Christus en die geboorte van Abelaerdus in 1079 na Christus.

Uit die geskiedenis van die tydperk tussen die klassieke en die Renaissance blyk dit tog dat dit nie 'n tyd van kulturele onproduktiwiteit was nie. Op sekere vlakke, byvoorbeeld die natuurwetenskap, was daar wel stilstand,

1) Nauta, D. Middeleeuwen, p. 10.

2) Durant, W. The age of faith, p. 450.

3) Hayes, C.J.H. e.a. History of Western civilization, p. 114.

maar op ander gebiede soos wysbegeerte en kuns was daar baie beweging en aktiwiteit. In die studie sal daar dan wel gebruik gemaak word van die begrip "Middeleeue", sonder om dit as 'n definitiewe kenmerkende "donker" tyd te beskou. Die begrip sal dan bloot gebruik word om die kultuurstroming aan te dui wat bestaan het tussen die klassieke en die Renaissance.

Gedurende die Middeleeue het Wes-Europa 'n veelbewoë geskiedenis gehad, waarin die mensegees beweeg het tussen godsdienstige bewoëndheid enersyds en aggressiewe oorlogsgtigheid andersyds. Wat hierdie tyd egter kenmerk en onderskei van ander kultuurperiodes, is die feit dat 'n christendomlike leer en lewe die kultuur beheers het.⁴⁾ Dit is die agtergrond waarteen die hele Middeleeue besien moet word. Wat vir die doel van hierdie navorsing in hierdie tyd van besondere belang is, en nadere bekendstelling verdien, is die sogenaamde "Corpus Christianum"-ideaal en die invloed daarvan op die kloosterwese, die gildewese en die verskillende bedelordes wat as Middeleeuse samelewingstrukture bestaan het.

1.1.1 Die Corpus Christianum-ideaal

Volgens Boeren⁵⁾ was een van die leidende idees van die Middeleeue, die idee van 'n "christenheid" waarin al die volke gebind word in 'n Christelike gemeenskap. Soos wat daar een kerk is, moet daar ook een "christenheid" wees en soos die kerk een hoof het, moet die "christenheid" een monargale hoof hê. Die hele mensheid moet dan volgens die ideaal 'n "Corpus Christianum" wees, wat staan onder een hoof.

4) Vergelyk Sassen, F. De Geest der Middeleeuwen; Dawson, C. De christelike kultuur als historiese werklikheid; Vloemans, A. Cultuurgeschiedenis van Europa.

5) Boeren, P.C. Relatiewe elementen in de cultuursintese van die Middeleeuwen, p. 6.

1.1.1.1 Herkoms

Oor die herkoms van die idee heers daar nie eenstemmigheid nie. Sonder enige motivering sê Boeren⁶⁾ dat dit lyk of die Middeleeuse Christendom die gedagte gekry het van Wes-Gotiese Spanje onder inwerking van Bybelse elemente. Hy sien dit ook as 'n gedeeltelike voortsetting van die Romeinse ideaal van "een kerk in die een staat".⁷⁾ Hy verwerp ook die gedagte dat Augustinus die idee in die Middeleeue geplant het. Daarenteen noem Sesam⁸⁾ vir Augustinus die poort tot die gedagte-wêreld van die Middeleeue, terwyl Berkhof,⁹⁾ meer gematig, die Middeleeue gedeeltelik sien as 'n deurwerking van die gedagtes van Augustinus in verband met kerk en wêreldlike ryk. Die eerste standpunt van Boeren kan ongelukkig nie na waarde geskat word nie, aangesien hy nie 'n duidelike motivering bied nie. Sy tweede standpunt verdien egter meer aandag, hoewel vanuit 'n ander uitgangspunt.

Soos reeds gesê is, was amper die hele Romeinse kultuur met die meeste van sy fasette eintlik maar 'n konkretisering van die Stoïsynse gemeenskapsfilosofie. Die mense was as lede van die "wêreldlogos" met mekaar verbind in 'n broederlike verhouding. As gevolg hiervan is die mens dus tot "humanitas" of wedersydse liefde en hulpbetoon verplig. Die samestelling van die Romeinse gemeenskap was dus op hierdie lees geskoei. Teen hierdie gemeenskap moes die "Corpus Christi" die stryd aanknoop. Die oorwinning is wel behaal, maar wedersydse beïnvloeding kon nie uitbly nie. Velerlei sektes het ontstaan¹⁰⁾

6) Ibid., p. 7.

7) Dit sou beter gewees het indien hy hier eerder gespreek het van een religie in een ryk, om sodoende nader te bly aan die eie Romeinse terminologie.

8) Sesam se geïllustreerde wêreldgeskiedenis dl. 3, p. 72.

9) Berkhof, H. Geschiedenis der Kerk, p. 76.

10) Hier kan byvoorbeeld gedink word aan die Marcionisme en die Montanisme.

en die verbastering was van so 'n aard dat Boeren tereg kon sê dat die heilige Rome maar net in die plek van die Romeinse ryk ingetree het.¹¹⁾ Daar is wel nie meer gespreek van 'n "wêreldlogos" nie, maar van 'n Christus wat Hoof van die kosmos is en in wie alle mense in één Liggaam verenig is. Dit blyk dus dat Boeren met sy tweede argument, hoewel dit ook maar vaag is, tog 'n goeie leidraad gegee het. Daar kan dan aanvaar word dat die Corpus Christianum-ideaal eintlik ontspring het uit die Romeinse kultuur, en nog meer in besonder, uit die Stoïsynse gemeenskapsfilosofie.

Dit is egter ook moontlik dat die gedagtes van Augustinus, seker die vernaamste leermeester van die Middeleeue, deur 'n verkeerde vertolking daarvan ook tot die ideaal kon meegewerk het. In kort gee Bakhuizen van den Brink¹²⁾ die gedagtes van Augustinus oor die Godstad soos volg weer. Teenoor mekaar staan die twee ryke naamlik die van God en die van die wêreld. Die ryk van die wêreld is ook die ryk van die bose wat op daardie oomblik van die geskiedenis deur die Romeinse ryk verteenwoordig is. Dit is egter nie heeltemal sonder deugde nie, want daarom het dit 'n groot ryk geword. Tog kom die ware geregtigheid nie uit die wêreld voort nie. Die Godstad op aarde is die kerk, dit wil sê die aardse projeksie van die hemelse Jerusalem, daarom ook anders as die empiriese kerk. Daar is vermenging tussen die twee ryke, solank die wêreld bestaan, maar in die laaste dae sal die Godstad na vore tree en sy burgers in 'n ewige Sabbatsrus verkeer. Verder het Augustinus ook gesê dat die wêreldlike owerheid slegs van die kerk (as Godstad op aarde - J.M.V.) die ware geregtigheid kan leer. Vir Bakhuizen van den Brink vloei dan juis hieruit voort die middel=

11) Boeren, op. cit., p. 4.

12) Bakhuizen van den Brink, J.N. Het vroege Christendom tot Augustinus, p. 127.

eeuse idee van die verhouding tussen Kerk en Ryk waarin die hoof van die Kerk ook die hoogste vors beklee met sy mag. Dit lyk of Sassen¹³⁾ ook in dieselfde rigting wil beweeg. Hy sê dat die noodsaaklikheid van die verbondenheid van alle Christene in één Eenheid van die Kerk, vir die Middeleeue die ewe noodsaaklike eenheid van die maatskappy ingesluit het. Die beginsel van Augustinus dat ook die wêreldlike owerheid hom moet inskakel in God se wêreldplan en ook vir die burgers tot hulle bowe-aardse bestemming moet lei, het volgens Sassen, ruimte gelaat vir baie uiteenlopende opvattinge. Namate die invloed van hierdie Augustynse beskouingswyse toegeneem het, het die neiging dan ook meer momentum verkry om die wêreldlike ryk ook afhanklik te maak van die oppergesag van die Kerk.

1.1.1.2 Ontwikkeling

Die Corpus Christianum-ideaal het egter ook 'n lang ontwikkelingsgang deurgemaak. Die ideaal is nooit volledig verwesentlik nie, hoofsaaklik as gevolg van die feit dat die gedagte deur sy ontwikkeling en tradisie ook wysiginge ondergaan het. Tog was daar belangrike aspekte daarvan wat tot praktiese ontplooiing gekom het. Reeds by Konstantyn en Theodosius is Kerk en ryk saamgevat in 'n soort christelike gemenebes.¹⁴⁾ Groot kerkvergaderings het ryksaangeleenthede geword en kerkorganisasie, erediens en priesterskap het midde in die openbare lewe gestaan. Dit was die begin van die sogenaamde "caesaropapie" dit wil sê die oorheersing van die kerk deur die keiser. Na Konstantyn is dan ook talryke wette gemaak om die heidendom te bestry. Veral die seuns van Konstantyn het hierin uitblink.¹⁵⁾ Waar die vroeë kerk 'n geestelike eenheid van gelyke gemeentes en biskoppe was, word

13) Sassen, F. De Geest der Middeleeuwen, p. 136-137.

14) Dawson, C. De christelijke cultuur als historische werkelijkheid, p. 43-44.

15) Bakhuizen van den Brink. De vrede der kerk, p. 61-121.

die rykskerk 'n sentraal georganiseerde regsinstituut. Na Konstantyn het die Christendom dan ook, hetsy Ariaans of Katolisisties, versprei na die Germane noord van die Ryn en die Donou.

Met die verskuiwing van die sentrum van die Romeinse ryk na Konstantinopel, het die staatkundige belangrikheid van Rome afgeneem. Sy godsdienstige belangrikheid het egter toegeneem. Die neiging het al hoe meer ontstaan om die biskop van Rome met hoër waardigheid te bekroon as die ander biskoppe.¹⁶⁾ Veral Leo die Grote het in die strewe belangrike fondamente gelê. Hierop sou Gregorius voortbou.

In 590 na Christus het die biskopsetel andermaal vakant geraak. Dit was in 'n tyd van geweldige kulturele verval en "proletarisering" van Rome. Die Longobarde het die mense bedreig, terwyl 'n pesepidemie ook duisende mense laat sterf het. Bowendien het vloedwaters van die Tiber groot skade aangerig deur dood en verwoesting te saai.¹⁷⁾ Die geloof het onder die mense bestaan dat die einde van die wêreld naby was. Daar was daarom, 'n groot behoefte aan 'n sterk leier in geestelike en wêreldse sin. Met sy goeie reputasie as stadhouer en klooster-ab, is Gregorius die Grote tot die pos benoem. In hom het die mense 'n redder gesien.¹⁸⁾ Sy "goeie werk"¹⁹⁾ het daartoe gelei dat die waardering vir die

16) Die tradisie het blykbaar in hierdie strewe 'n groot rol gespeel. Paulus en Petrus het albei in Rome gewerk en omdat Petrus beskou is as die eerste biskop van Rome, was die neiging daar dat alle toekomstige biskoppe van Rome ook die hoofde van die kerk moet wees.

17) Sesam, op. cit., p. 76.

18) Ibid.

19) Hy het die verdediging teen die Longobarde waargeneem, deur die leer te organiseer, wat dan ook uiteindelik tot vrede gelei het. Voorts het hy spele met godsdiensoefeninge vervang, en baie gedoen vir die versorging van die arm massas. Op alle gebiede het hy die plek van die keiser ingeneem.

biskop van Rome nog meer gestyg het. So het die tyd al hoe meer ryp geword vir die verheffing van die biskop van Rome tot "pape" (pous) met kerklike en wêreldlike magte. Ook was hier reeds die kiem teenwoordig van die stryd tussen die pous en keiser oor wié aan die hoof van die Middeleeuse gemeenskap moet staan.

'n Belangrike baken in die Middeleeue, was die totstandkoming van die Frankiese ryk onder Karel die Grote. Sowel in wêreldlike as in kerklike aangeleenthede, was hy die hoof van die hele Christelike wêreld. Op Kersfees van die jaar 800 is hy tot keiser van die Westerse ryk gekroon deur pous Leo III. Onder hom het die Christendom snel uitgebrei en het dit gelyk of die Wes-Romeinse ryk weer gaan herleef, hierdie keer in 'n geheel en al Christendomlike gedaante. Dit het egter slegs dertig jaar geduur voordat die ryk uitmekaar gespat het.

Die pendulum in die stryd tussen pous en keiser het algaande meer in die guns van die pous begin swaai. Die draaipunt het gekom onder die pouslike heerskappy van Gregorius VII, ook bekend as Hildebrand. Teenoor hom het die Duitse keiser Hendrik IV gestaan. Toe Gregorius sekere wanpraktyke, soos die simonie begin bestry het, het die stryd so hoog geloop dat op aandrang van Hendrik IV op 'n sinode op die afsetting van die pous besluit is. Daarteenoor het die pous die keiser met die banvloek getref waarop Hendrik IV verplig was om in 1077 as boeteling oor die Alpe te trek om die pous om vergifnis te vra. Die mag van die pous het hier oor dié van die keiser geseëvier.

Die opvolgers van Gregorius het die stryd voortgesit en die situasie het so ontwikkel dat die magtigste pous van die Middeleeue, Innocentius III, na willekeur keisers aangestel en afgedank het. Die hoogtepunt van die pouslike mag en aansien is bereik by die groot sinode van

1215 in Rome. Hier het Innocentius verklaar dat die Here aan Petrus nie net die kerk nie, maar ook die wêreld gegee het om te regeer. Met hierdie sinode is die Corpus Christianum-ideaal gedeeltelik verwesentlik in die sin dat daar nou een persoon aan die hoof van die Middeleeuse gemeenskap gestaan het.

Die lyn het dus geloop van die caesaropapie tot die heerskappy van die pous oor die hele samelewing.

1.1.1.3 Die skeiding tussen kultuur en godsdiens

Menige pous het dit uitgespreek dat die wêreldlike mag sy oorsprong in die sonde het, want die "wêreld" het gelê op die gebied van die onheilige.²⁰⁾ Die agtergrond van die uitsprake was die bekende Middeleeuse dualisme wat die bowe-natuurlike (kerk) bo die natuurlike (wêreld) geplaas het. Op grond van die hoëre bestemming van die mens, kon die kerk sy invloed uitstrek oor alle terreine van die lewe.²¹⁾ Tog het dit vir die kerk eintlik net gegaan om die heilsideaal. Die kultuursideaal moes terug tree vir die heilsideaal,²²⁾ sodat die kultuur enersyds verwaarloos is, maar andersyds heftig aangewend is om Gods Ryk op aarde te vestig, dit wil sê om die heilsideaal te verwesentlik.

Die dualisme het veral in die tweede helfte van die Middeleeue baie sterk na vore getree. Sassen²³⁾ gee hier waardevolle inligting, veral in sy analise van die denke van Thomas van Aquino in verband met die taak en terrein van die kerk en die wêreldlike owerheid. Volgens hom het

20) Bavinck, H. De katholiciteit van Christendom en Kerk, p. 20.

21) Sassen, op. cit., p. 136.

22) Ibid., p. 135.

23) Ibid., p. 146-147.

Thomas die wêreldlike owerheid losgedink van die kerk en gesê dat God dit in sosiale verband daargestel het en dat dit gemeenskapsvormend is. Tog het hy die wêreldlike owerheid aan die kerk ondergeskik gemaak, omdat daar 'n "hiërargie" van belangrikheid sou wees in die kulturele eindbestemmings van die twee gemeenskappe. Die kerk transendeer en besit 'n heenwysende karakter, terwyl die eindbestemming van die wêreldlike owerheid slegs maar die bevordering van die algemene welsyn is. Die kerk moet hom dus besig hou met die bowe-aardse heil terwyl die wêreldlike owerheid die verkryging van die aardse heil moet bevorder. Met die fundering van die wêreldlike owerheid se gesag in die algemene welsyn, is dit te verwagte dat Thomas dan aan die wêreldlike owerheid 'n groot mate van selfstandigheid teenoor die kerk sal toeken. Die owerheid met sy onderdane vorm dan 'n samelewing wat op sy eie terrein 'n onafhanklike segenskap besit, wat die gesagsdraers nie aan die kerklike opdrag, dog aan die eis tot bevordering van die algemene welsyn ontleen het. In meer bekende terme lui dit dan so dat die kerk suiwer "jenseitig" eskatalogies afgestem is en die wêreldlike owerheid suiwer "diesseitig" utopies. Dit lei ook tot 'n dualisme tussen godsdiens en kultuur, waar die kerk slegs besig is met die godsdiens, waarin die boweaardse heil vervat is en die wêreldlike owerheid met die kultuur waarin die aardse heil vervat is.

Die dualisme tussen natuur en bowenatuur het dus in sy uiterste konsekwensies ook uitgeloop op die dualisme tussen kultuur en godsdiens. Skematies kan dit so voorgestel word.

Bowenatuur	-	kerk	-	eskatologie	-	godsdiens
Natuur	-	wêreldlike gemeenskap	-	utopie	-	kultuur

Die kultuur wat voortgespruit het uit die Corpus Christianum-ideaal was dus eintlik nie ewewigtige diens aan God nie, maar eensydige "gemeenskapsdiens". Die godsdiens was ingeperk binne die grense van die kerk, terwyl die kultuur net bestaan het uit afgewaterde lewensreëls. Die lewe as geheel in die Middeleeue was dan deels eskatologies en deels utopies afgestem. Oor die algemeen kan dan met Duvenage²⁴⁾ saamgestem word dat in die Corpus Christianum is die eskatologiese werklikheid van die heil verlaag tot op die vlak van die wêreldbeskouinge en leefreëls ter bestendiging van die lewe in hierdie aeon.

Dit blyk dus dat die Corpus Christianum-ideaal nooit volledig verwesentlik is nie. Tog was dit altyd prominent teenwoordig. Vanaf die caesaropapie tot met die "pouskultus" was die één ideaal, naamlik 'n Christelike gemenebes onder één hoof, altyd in een of ander faset van die Middeleeuse kultuur sigbaar.

1.1.2

Die kloosterwese

'n Bekende vorm van gemeenskap in die Middeleeue, was die kloosterordes. Die woord klooster stam van die Latynse woord "claustrum" af, wat beteken: 'n ommuurde of ingeslote plek.

Die tweede en derde eeu was vol askese. Teen die verwêreldliking van die kerk is baie besware geopper. Die eerste gemeente het ten diepste die antitese met die wêreld gevoel. In die heidense kultuur is werke van die duiwel gesien. So het die neiging tot askese ontstaan, deurdat die gelowige hom onttrek het van die wêreld.²⁵⁾ Die kloosterwese het aanvanklik in die Ooste ontstaan²⁶⁾

24) Duvenage, S.C.W. Kerk, volk en jeug, p. 97.

25) Bavinck, H. Op. cit., p. 136.

26) Grosheide, F.W. De Geboorte der Kerk, p. 77.

en van daar na die Weste versprei. Askese en mistiek was eintlik tipiese Oosterse kultuuruitinge, vanweë die Oosterling se kontemplatiewe aard.

Terwyl in die Ooste die vromes al hoe meer 'n kluisenaarslewe gevoer het, het die Westerlinge die gemeenskapslewe meer gesoek in die kloosterlike broederskappe.²⁷⁾ Volgens Bakhuizen van den Brink²⁸⁾ was die oorsaak van die ontstaan van die kloosterwese eintlik 'n direkte neerslag van I Kor. 7, dit wil sê om in die wêreld maar nie van die wêreld te wees nie. Die wêreld moes deur dik mure uitgehou word, sodat God ongestoord gedien kan word. Die wêreld met sy vraagstukke moet as 't ware buite bly, omdat dit binne die mure eintlik gaan om die verwerping van die nuwe aarde.

St. Antonius was die eerste om 'n kloosterlewe te lei, maar Pachonius was die eerste om die kloosterlewe te vestig by Thebe aan die Nyloewer. Die grondlegger van die kloosters in die Weste was Benedictus van Nursia wat 'n klooster by Monte Casino gestig het.

Volgens Dawson²⁹⁾ het die verhouding kultuur-godsdiens in die kloosterwese sy mees komplette eenheid bereik. Hierteen kan egter kritiek ingebring word, omdat die kultuur eensydig net gerig was op dit wat binne die kloostermure was. Die diens ten opsigte van die gemeenskap na binne is oorbeklemtoon ten koste van die diens na buite met betrekking tot die mensegemeenskap. Hierdie wêreldontvlugting het daartoe gelei dat die kultuur eintlik verwaarloos is en daar van werklike Christelike kultuur by die kloosters nie sprake kan wees nie.

27) Boeren, op. cit., p. 9.

28) Bakhuizen van den Brink, J.N. Het vroege Christendom tot Augustinus, p. 120.

29) Dawson, op. cit., p. 66.

'n Belangrike positiewe tendens in die Middeleeuse kloostergemeenskap was egter dat die klasse-indeling in die maatskappy deurbreek is, in die sin dat 'n man van die nederigste afkoms ook kon "klim" tot die hoogste waardigheid.³⁰⁾ Alle mense is dus basies gelyk geag.

Vanaf die elfde eeu het daar egter 'n herlewing in die kultuur ontstaan deur 'n nuwe dinamiese invloed van die kerk op die kultuur as gevolg van 'n nuwe samewerking tussen die pous en die kloostergemeenskappe. Hierby kom ook die merkwaardige invloed van die bedelordes.

1.1.3 Die bedelordes

Deels as gevolg van die teologiese invloed van die Waldense in die twaalfde eeu, en deels as gevolg van die invloed van 'n groot kerk-verwaarloosde massa is die gedagte van 'n eenvoudige arm lewe tot 'n kultuurideaal verhef. Die eis van besitloosheid het dan ook gelei tot die ontstaan van die sogenaamde bedelordes.³¹⁾

Dit was verenigings wat predikers uitgestuur het om, soos die Apostels in die Bybel, in armoede en eenvoud deur die land te trek om die armoede-ideaal te verkondig en te bevorder.

Eiendom was wel nog geoorloof, maar die armoede was verdienstelik geag.³²⁾ Die weg van armoede en eenvoud was die borg en heilsweg van die mens ten opsigte van sy lotsbestemming. Dit is gefundeer op die eenvoudige lewe van Jesus, dit wil sê 'n lewe van liefdadigheid en armoede.

30) Lindeboom, J. Het Christendom in de samelewing, p. 415.

31) Berkhof, op. cit., p. 107.

32) Bavinck, op. cit., p. 21.

Die prediking van die bedelordes het veral onder die stedelike arm bevolking en die eenvoudige plattelandse boeremassas baie inslag gevind.³³⁾ In die stede was dit hoofsaaklik as gevolg van die reaksie teen die rykdomme en gesag van die Rooms-Katolieke kerk. Vir die massa was hul armoede hul troos, die middel waardeur die Koninkryk van God tot hulle kan kom. Vir hulle was die bedelordes³⁴⁾ 'n kultuurfront teen die geestelike imperialisme van die kerklike elite. Ook vir die eenvoudige boer was die prediking van die bedelordes van geen geringe betekenis nie. Vir hom was die Koninkryk nie 'n geestelike aanvoeling nie, maar 'n sintuiglike aanvaarbare werklikheid.³⁵⁾ Sy kultuur het hy beskou as die werklike Godgewilde kultuur.

Volgens Polak was die toekomsbeeld wat onder die breë massa ontstaan het as gevolg van die armoede-ideaal eintlik vermeng met die van 'n utopie,³⁶⁾ want hulle geestelike en aardse horison het saamgeval. Veral vir ..

33) Lindeboom, J. Reformatie en contra-Reformatie, p. 193; die belangrikste van die bedelordes was sekerlik die van Francisus van Assisi. Hierdie orde het veral onder die volk baie invloed gehad, sodat dit in getalsterkte ook baie uitgebrei het. Verder het daar ook baie ander verenigings ontstaan wat getrou aan die Fransiscaanse lewensreëls hul lewe ingerig het, en wat hulle toegespits het op liefdadigheid. Hier was die motief ook die navoring van Jesus, dit wil sê om liefde en barmhartigheid te bewys aan die hulpbehoewendes. Hoewel die ordes anders opgetree het as die bedelordes, was die basis van die ontstaan en optrede sins insiens dieselfde.

34) Lindeboom, op. cit., p. 194.

35) Vergelyk Polak, F.L. De toekomst ist verleden tijd, p. 100.

36) Ibid.

die boere was die Koninkryk van God eintlik 'n skat wat in die akker verborge was. Met 'n beperkte skrifkennis, 'n verheerlikte armoede-ideaal, uitgebuit en verkneg deur die ryk grondbesitters, was hulle eers vatbaar vir die aardse utopie. Dit was dan ook saam met die prediking van Wiclif die vernaamste oorsake van die bekende laat-Middeleeuse boere-opstande, omdat die boere al hulle besittings en lewens wou offer om die Koninkryk van God vir hulle, binne hulle ervaringswêreld as 'n nuwe woonplek van die onderdrukte massas te vestig.

Beide Lindeboom en Polak³⁷⁾ sien die boere-opstande as vroeg Reformatoriese verskynsels omdat dit die begin was van die verandering van die struktuur van die samelewing.

Anders as die eksklusiwistiese kloostergemeenskappe, was die bedelordes aktief onder die volksmassas besig. Die aktiwiteit was dan ook nie sonder gevolge nie, omdat dit heel gou die massas in beweging gebring het. Die invloed was egter nie so suiwer godsdienstig in die sin van 'n verbetering van die leer en lewe van die breë volksmassas nie. Eerder is die Evangelie, of altans, 'n interpretasie van die Evangelie gebruik in 'n klasstryd waarin die massa gepoog het om 'n beter bestaansmoontlikheid teenoor die elite te verseker.

1.1.4 Die gildewese

Die gildewese was nog 'n uiting van die Middeleeuse religieuse gemeenskapsgees. Dit was organisasies wat hoofsaaklik in die arbeidswêreld ontstaan het en wat mense van dieselfde beroep ingesluit het. Dit was dus eintlik 'n soort vakbond of vereniging van mense van dieselfde arbeidsveld.

37) Ibid., Lindeboom, op. cit., p. 100.

Volgens Durant³⁸⁾ was die gildes eintlik nie oorspronklik 'n Middeleeuse produk nie, maar was dit eintlik maar net 'n voortsetting van die baie broederskappe wat in antieke Rome bestaan het. Reeds vroeg in die Middeleeue³⁹⁾ is sulke verenigings aangetref.

Die meeste van die gildes is in Italië aangetref, waar die ou Romeinse wette die beste bewaar was. So is daar in Florence in die twaalfde eeu, menigerlei verenigings van wolhandelaars, fisici, aptekers, bankiers, bakkers ensovoorts aangetref. In die elfde eeu het die gildes ook weer ontstaan in Frankryk en Vlaandere en het eintlik bekend geraak as "charites", dit wil sê liefdadigheidsverenigings. In Duitsland was dit bekend as "hause"; plaaslike verenigings vir die versorging van minderbevooregtes, godsdienstige aangeleenthede en ontspanningsmoontlikhede. Gedurende die twaalfde eeu het dit meer die vorm aangeneem van die arbeidersverenigings, en gedurende die dertiende eeu was dit so invloedryk dat dit meegeding het met die munisipale owerhede om politieke en ekonomiese gesag.⁴⁰⁾

Die term "gildes" kom van die Anglo-Saksiese woord "gild" wat aanvanklik beteken het: bydrae, en meer in besonder, 'n bydrae tot 'n algemene fonds. Later het dit dan ook die naam geword van die vereniging wat die fonds administreer.

38) Durant, op. cit., p. 633.

39) Gregorius I het reeds in 590-604 briewe geskrywe aan 'n vereniging van seepvervaardigers in Napels en later nog 'n ander brief na bakkers in Otranto. Volgens Durant word ook gesprek van sulke verenigings in die wetsboeke van Koning Rotharis (636-652), terwyl sulke "bakverenigings" ook in die Bisantynse ryk aangetref was. Baie van die gildes het egter verdwyn na die barbaarse invalle.

40) Durant, op. cit., p. 634.

Hoewel die gildes hulle hoofsaaklik oor die algemeen toegespits het op die arbeidswêreld, het dit vir hulle tog ook gegaan om die materiële versorging van die minderbevoorregtes. Soos dit blyk uit die verskillende gestaltes wat dit in die verskeie lande aangeneem het, was dit eintlik verenigings van die massas vir die massas. Die gildewese en bedelordes kan gesien word as twee sye van dieselfde stroming onder die massas. Die bedelordes was religieus van aard, terwyl die gildewese politiek-ekonomies van aard was. Albei het op 'n eie terrein meegewerk tot die beter bestaansmoontlikheid van die arm massas.

1.2 Beoordeling

Die mees opvallende kenmerk by die bestudering van die Middeleeuse kultuur, is die feit dat die spanning tussen kerk en heidendom wat in die voor-Christendomlike tyd so heftig was, in die Middeleeue eintlik geheel en al verdwyn het. Die verklaring daarvoor is deels te vinde in die feit dat die Christendom die kultuur van die Middeleeue was, maar deels ook in die feit dat die felle antitese tussen Christendom en heidendom as gevolg van wedersydse beïnvloeding verwater het en selfs oorgegaan het tot 'n sintese. Die sintese kom baie duidelik na vore in die verhouding van die Corpus Christi en Corpus Sociale in die Middeleeue.

Op die oog af lyk dit of die stelling baie maklik gemaak kan word dat die Corpus Sociale, vanweë die religieuse broederskappe in die Middeleeue, glad nie teenwoordig was nie. So 'n stelling sou egter foutief wees. Die vervlakking van die Corpus Christi in die Middeleeue het juis ruimte gelaat vir die voortbestaan van die Romeinse Corpus Sociale. Die antitese wat daar was tussen die twee groothede het egter totaal omgeslaan tot 'n

sintese in die Corpus Christianum-ideaal waarin aan elkeen 'n eie werksterrein gegee is.

Wanneer die dualisme van die Corpus Christianum-ideaal in verband gebring word met die Corpus Christi en die Corpus Sociale, dan blyk dit dat die Corpus Christi in die Middeleeue fungeer het op die terrein van die bowenatuur en dat die Corpus Sociale as voortsetting van die Romeinse Stoïsynse gemeenskapsideaal fungeer het op die gebied van die natuur. Die skema kan dus soos volg uitgebrei word:

Corpus) Bowenatuur-Corpus Christi-kerk-eskatologie-godsdiens
Christianum) Natuur-Corpus Sociale-wêreldlike owerheid-utopie-kultuur

Die volgende stelling kan hieruit geformuleer word:

- 1.2.1 Die Corpus Christianum-ideaal as voortsetting van die Romeinse samelewingsideaal in Christelike terme, het in homself ook die Corpus Sociale bevat.
- 1.2.2 Die Corpus Christi en Corpus Sociale was daarom struktureel vervleg in die Corpus Christianum-ideaal.
- 1.2.3 Die Corpus Christi het hoofsaaklik tot vergestaltung gekom in die kloosterwese en die kerk waar dit suiwer gegaan het om die bowe-aardse heil.
- 1.2.4 In die gildewese en bedelordes kan 'n vergestaltung van die Corpus Sociale waargeneem word, omdat dit in hierdie strominge gegaan het om gemeenskapsvorming op die basis van die broederskapsgees van die Corpus Christi-ideaal, dit wil sê op die Hellenistiese gelykwaardigheidsidee. Dit blyk ook dat die Corpus Sociale in die Middeleeue, net soos in die laat-Hellenisme, orals tot vergestaltung gekom het waar dit gegaan het om die verbetering van die samelewingstruktuur en die beter

bestaansmoontlikheid van mense.

- 1.2.5 Die kultuur van die Middeleeue was as gevolg van die Corpus Sociale afgestem op die verbetering van hierdie "diesseitige" wêreld.
- 1.2.6 As gevolg van die feit dat die kerk hom net met die bowe-aardse heil besig gehou het, het daar feitlik geen werklike suiwer Christelike kultuur van die kerk en die kloosters uitgegaan nie.

2. Die Renaissance en die Hervorming

2.1 Kulturele agtergrond

2.1.1 Die Renaissance

Die term "Renaissance" het omstreeks 1860 in swang gekom ter aanduiding van 'n kultuurperiode aan die einde van die Middeleeue en die begin van die sogenaamde "Nuwe Tyd". Die naam is afgelei van die Franse "renaitrè" wat beteken: "om herbore te word". In die Italiaans lui dit "Rinascimento".⁴¹⁾ In die verband waarin dit gebruik word, beteken dit dan die wedergeboorte van die oudheid, dit wil sê die antieke kultuur.⁴²⁾ Die proses het ongeveer drie eeue geduur en kan, globaal geneem, afgebaken word tussen die dertiende en die sestiende eeue.

Reeds in die twaalfde eeu het daar, tesame met die toeneemende verval van die monnikwese en die agteruitgang van die kerklike despotiese gesag, 'n nuwe belangstelling vir die oudheid bestaan. Ten tye van die kruistogte het die Weste weer deur middel van Joodse en Arabiese filosowe in Spanje in kontak gekom met die Griekse filosofie.⁴³⁾

41) Smitskamp, H. Renaissance, p. 615.

42) Bouman, P.J. Van Renaissance tot wêreldoorlog, p. 42.

43) Smeenk, C. De ontwikkeling der maatskappij, p. 70; Sassen, F. De ontwikkeling van het christelijk denken in de Middeleeuwen, p. 386.

Belangrike Aristoteliese elemente is so deur Avicenna en Averoës in die Middeleeue ingedra. Siger van Brabant het reeds in die tyd van Thomas die Aristotelisme met elemente van Averoës en Avicenna teenoor die Christendom verdedig. Ook Thomas self het in menige opsig die bekoring van Aristoteles ondergaan,⁴⁴⁾ sodat die Aristoteliese invloed heel gou in die Roomse benadering ten opsigte van owerheid en maatskappy sigbaar was. Die nuwe kennis van Aristoteles het die Augustynse invloede ook laat verdwyn, sodat veral die universiteite van Parys en Oxford vir die Aristoteliese denke gewen is.⁴⁵⁾ Bavinck⁴⁶⁾ beweer selfs dat Aristoteles in die tyd op sy terrein (nl. die maatskappy), net soveel invloed gehad het as die Heilige Skrif op sy terrein (nl. die kerk).

Ook die digwerk van Alighieri Dante (1265-1321) het al die saad van die Renaissance bevat.⁴⁷⁾ Met sy Divina Commedia het hy gepoog om 'n versoening te bewerkstellig tussen die begrippe geloof en rede. Aan die rede van die mens het hy 'n belangrike plek toegeken naamlik as iets wat die mens kan bring tot voor die poort van die hemel.⁴⁸⁾ Hierdie gedig van Dante was nie 'n tipiese Middeleeuse kultuurproduk nie, maar iets nuuts deurdadig teruggetas is na sekere elemente van die antieke, waarin die agting vir die menslike Rede pertinent voorop gestaan het.

44) Smeenk, op. cit., p. 71.

45) Vloemans, op. cit., p. 49.

46) Bavinck, H., op. cit., p. 21.

47) Vloemans, op. cit., p. 66.

48) Hy beskryf in sy Divina Commedia 'n visioenêre reis wat begin by die hel en via die "louteringsberg" lei tot by die hemel. Die tog word gelei deur Vergilius as verpersoonliking van die menslike rede. Hy kan 'n mens net bring tot by die poort van die hemel, maar vandaar neem "Beatrice", die verpersoonliking van die geloof en die teologie die mens verder; Van Duinkerken A. Divina Commedia, (p. 250-290).

Die aanvanklike terugtasting van die laat-Middeleeue na die antieke, het met die Renaissance 'n totale teruggrype geword, sodat die antieke kultuur die Weste binnegestroom het. Die tendens het in die hele Westerse kultuur tot uiting gekom sodat dit in die vyftiende eeu gelyk het asof 'n nuwe lente in al die takke van die kuns en filosofie aangebreek het.⁴⁹⁾ Die kultuursentrum het van die kerk verskuif na die burgerlike "elite" en het die kultuurgees beweeg van die Middeleeuse vergeesteliking na 'n realisme.⁵⁰⁾ 'n Realisme, in die sin, dat daar weer 'n nuwe bewuswording was van die mens en sy probleme. In kort kom dit daarop neer dat die kultuurfokus weer gerig is op die mens in sy situasie en die moontlikheid van 'n nuwe, beter bestaan. Om hierdie rede noem Polak die Renaissance dan ook tereg 'n wedergeboorte van die utopie.⁵¹⁾ Vir die doeleindes van die studie is dit nodig om kortliks aandag te gee aan die "humanisme"⁵²⁾ asook die neerslag daarvan in die maatskappybeskouing.

2.1.1.1 Die Humanisme

Hoewel die Humanisme beskou word as 'n produk van die Renaissance, moet dit meer in besonder gesien word as 'n herlewing van die Hellenistiese "humanitas ideaal". Reeds Petrarca en Boccaccio het, na 'n bestudering van die oudheid, die ideaal deur middel van hulle digwerke lewend gemaak. Petrarca het sy roem nadruklik by die mens gesoek,⁵³⁾ terwyl Boccaccio met sy "Decamerone" uitdrukking gegee het aan die menslike hartstogte van sy tyd. Hier=

49) Hier kan gedink word aan die beeldhouer Donatello en die bekende skilders Leonardo da Vinci, Rafaël en Michaelangelo en die vele Renaissance filosowe.

50) Vloemans, op. cit., p. 130 en 95.

51) Polak, op. cit., p. 104-118.

52) Humanisme is die benaming van daardie stroming wat die mens met sy vermoëns verabsoluteer. Etimologies is dit afgelei van die Latynse woord "humanus", dit wil sê: mens.

53) Berkhof, H. Op. cit., p. 119; Vloemans, op. cit., p. 80.

die houding is gevoed deur die Romeinse, en later ook die Griekse digters.⁵⁴⁾

Ook op die politieke terrein het die Humanisme deurge= werk. Sterk heerserspersoonlikhede het in die stadstate ontstaan, wat in hulle strewes geen hoër gesag geken het as die eie magswil nie. So is die selfgenoegsaam= heid van die mens nie alleen geleer nie, maar ook be= leef.⁵⁵⁾

In die filosofie word die Humanisme in sy mees gekonsen= treerde vorm teruggevind. Van die sogenaamde "Bybelse Humanisme" was die denke van Desiderius Erasmus die grootste eksponent. Hy wou terugkeer na die Bybel, maar dan na die Bybel as 'n evangeliese sedeleer, wat in be= sonder in die Bergrede gevind word.⁵⁶⁾

Christelike kultuur was by hom dan eintlik moralisties getint. Sy navolgers het egter verder as hy gegaan. By Castello byvoorbeeld was die Christelike aksent ligter en die humanistiese na Stoïsyne-rasionalistiese trant,⁵⁷⁾ swaarder.

By die meer "linkse" filosowe het die Humanisme, vermeng met utopistiese tendense meer blatant na vore gekom. Die belangrikste verteenwoordigers van die rigting was Morus (1478-1535), Bacon (1561-1626) en die stoere Rooms-Katolieke monnik Tomasso Campanella (1568-1639). Polak wys duidelik aan hoedat dit by dié persone gegaan het om beter menseverhoudinge, klasseorganisasie en 'n

54) Op. cit.

55) In hierdie verband was veral die geslag van die "Medici" in Florence, die kultuurstad van die Renaissance, beroemd.

56) Berkhof, op. cit., p. 121.

57) Lindeboom, op. cit., p. 203.

nuut-geordende, anders gerigte wêreld.⁵⁸⁾

Die kultuur moes berus het op humanistiese gronde en moes afgestem wees op die utopie as produk van die menslike vermoë. Vir Morus moet alle mense gelyk wees, en privaatheid moet afgeskaf word, terwyl Bacon dit beklemtoon dat die mensdom alleen as 'n onverdeelde geheel die reis na die nuwe wêreld kan aanpak. Campanella bou weer sy humanisme op binne die kader van die Rooms-Katolieke terminologie. Tog ontglip hy die utopisme nie, want hy stel die individu ondergeskik aan die gemeenskap en stel die kultuur alleen in diens van die algemene welsyn.

Dit is dus duidelik dat die humanitas-ideaal weer in beginsel herleef het. Dit is uit sy antieke verpakking verplaas in 'n nuwe omhulsel met 'n wetenskaplike strekking, maar ook 'n praktiese horisontale gerigtheid op kultuurvernuwing.

2.1.1.2 Die maatskappybeskouing

Uit die maatskaplike vraagstukke van die laat Middeleeue, soos die armoede, standeverskille en algemene ongetuisterdheid van die massa, het groter nasionaliteitsgevoelens ontwikkel. Daarby het ook nog uit reaksie op die kerklike hiërargiese gesag, 'n liefde vir 'n wêreldlike soewereiniteit ontwikkel.⁵⁹⁾ Die wêreldlike gesag het op horisontale vlak gewen wat die kerk aan vertikale dimensie verloor het. Voorts, het getrou aan die Renaissancegees die horisontalistiese gemeenskapsbeskouing van die antieke, en in besonder dié van die Plato-filosofie,⁶⁰⁾ herleef.

58) Polak, op. cit., p. 114. Hy stel dit so: "Het is hier niet God, die buiten toedoen der mensen, eenmaal zijn Koninkryk op aarde vestig, doch een mensengemeenskap, die zichzelf op een bepaalde wijze zou konstitueren ..."

59) Bouman, op. cit., p. 61.

60) Veral deur die invloed van Besarion, het die filosofie van Plato weer in die Renaissance geleef; Vloemans, op. cit., p. 104-105.

Met hierdie kulturele agtergrond het daar in die Renaissance 'n maatskappybeskouing ontstaan wat, gebaseer op 'n bepaalde gesagstruktuur, reeds die prototipe was van die moderne horisontalistiese Westerse staatsbeskouing. Filips van Leiden, wat goed op hoogte was met die Romeinse Reg, het heel radikaal vereis dat die vors alle voorregte moet intrek wat in die weg van die algemene belang gestaan het.⁶¹⁾ Machiavelli, sekerlik die grootste figuur ten opsigte van die maatskappybeskouinge van daardie tyd, verheerlik weer die wêreldlike mag.⁶²⁾ Bodin sien die horisontale welsyn van mense as die hoogste wet van die maatskappy⁶³⁾ terwyl die Hollander Grotius die "ius gentium" (volkereg) as die edelste idee van die reg beskou het.⁶⁴⁾

Dit blyk dus dat in die Renaissance die ideale maatskappy gesien is as 'n regsinstituut waarin die reg van die individu en die welsyn van mense as hoogste ideaal gesoek is.

2.1.2 Die Reformasie

Vir etlike eeue is die Reformasie beskou as die religieuse sy van die Renaissance.⁶⁵⁾ Hoewel die standpunt nie onderskryf kan word nie, moet daar tog menslik gesproke toegegee word dat die kreet van die Reformasie en die Renaissance dieselfde is, naamlik dat teruggekeer moet word na die "oorspronklike suiwer leerstelling".⁶⁶⁾ Waar die Renaissance die bosse van die ou Akademie weer geplant het, het die Reformasie die eerste Christelike gemeente weer laat herleef.

61) Bouman, op. cit., p.30.

62) Op. cit., p. 62; Bierens de Haan, J.D. Renaissance in Italië, p. 100; Störig, H.J. Geschiedenis van de filosofie deel 2, p. 29.

63) Bouman, op. cit., p. 63.

64) Störig, op. cit.

65) Lindeboom, op. cit., p. 190.

66) Vloemans, op. cit., p. 156.

Die verskil tussen die Reformasie en die Renaissance was egter baie groter as die "ooreenkomste". Toe die humanisme die moontlikhede van die mens raakgesien het, en verkondig het, het die hervormers daarteenoor gewys op die algehele verdorwenheid van die mens en die leer van die predestinasie en uitverkiesing verkondig. Voorts het die Reformasie, teenoor die elite-aristokratisme van die Renaissance, 'n meer "demokratiese" strekking gehad.⁶⁷⁾

Tog was die Reformasie nie slegs 'n reaksie teen die Renaissance nie, maar eintlik 'n reaksie teen die Rooms-Katolieke Christendom met sy Corpus Christianum-ideaal. Dit was 'n botsing met feitlik alle punte van Rome, wat nie alleen 'n kerklike hervorming ingehou het nie, maar 'n hervorming van die hele Christendom.⁶⁸⁾ So het dit 'n geweldige verandering in die kulturele struktuur van Wes-Europa te weeg gebring. Die Reformasie het feitlik die hele Noord-Europa van die Rooms-Katolieke kerk weggeskeur,⁶⁹⁾ omdat die Germaanse volke in hoofsaak die hervorming aangehang het, terwyl die Romaanse volke hoofsaaklik Katoliek gebly het.⁷⁰⁾

Hoewel die Reformasie, globaal gesien, bespreek kan word as 'n stroming met 'n eie identiteit, is daar tog sekere nuanseringe waarop kortliks gewys moet word.

2.1.2.1 Die Voorlopers

John Wiclif met sy leerling Johannes Huss was die eerste Protestante. Op teologiese gebied het hulle veral die bieg en die leer van die transsubstansiasie van die Katolisisme bestry. Op kulturele gebied het Wiclif

67) Ibid., p. 142.

68) Bavinck, op. cit., p. 28.

69) Dawson, op. cit., p. 49.

70) Vloemans, op. cit., p. 23.

veral gestry teen die pouskultus, dit wil sê die Rooms-Katolieke eenheidskultuur as uitvloeisel van die Corpus Christianum-ideaal, en op nasionale gebied gestry vir die selfstandigheid van die kerk binne Engeland, wat nie te voeg is binne die kader van die Rooms-Katolisistiese hiërargie nie.

Op kultuurgebied het die prediking van Wiclif en sy leerlinge besonder groot invloed uitgeoefen. Die predikers wat hy uitgestuur het, het in Engeland en Europa aanhoudend die gedagtes van kulturele gelykheid en regverdigheid verbrei. Hulle het die gesag van 'n besittende kerk deur besitters ondermyn deur voortdurend evangelies-Bybelse kritiek op kerk en clerus uit te oefen. Lindeboom sê dat die nasionale element in die Reformasie aan die hervorming 'n groot stukrag gegee het, maar andersyds ook die godsdienstige (en dus ook kulturele - J.M.V.) suiwerheid vertroebel het.⁷¹⁾ Die besitlose massa het die Evangelieboodskap opgeneem as iets wat hulle sou bevry van die onderdrukking van die besittende elite. Die boodskap van Wiclif het wel inslag gevind onder die groepe maar ook die groepe in botsing gebring met die owerhede.⁷²⁾ Wiclif kon daarom nie sy reformasie uitvoer nie, omdat die invloed van sy prediking gelei het tot boere-opstande wat hyself nie wou gehad het nie, maar wat hom in diskrediet gebring het by sy mense.

Tog het Wiclif en sy leerlinge daarin geslaag om deur die invloed van hulle prediking die Middeleeuse maatskappystruktuur te bevraagteken en het so die aarde voorberei vir die werklike Reformasie.

2.1.2.2 Martin Luther

Die leer van die kerk as die Corpus Christi met Christus

71) Lindeboom, op. cit., p. 192.

72) Op. cit., p. 194.

as die onsigbare Hoof, het Luther gebring tot die werping van die opvatting dat die kerk 'n suiwer historiese grootheid is.⁷³⁾ Tog kon Luther die Middeleeuse Corpus Christianum-ideaal nie heeltemal ontvlug nie, omdat hy die volkskerkgedagte voorgestaan het.⁷⁴⁾ Aan die landvorste het hy byvoorbeeld 'n sekere bestuur van die uitwendige leiding van die kerk toegeken. Die tendense van Caesaro-papisme in die Lutherse kerkbegrip het die kerke dan ook 'n groot skade aangedoen, omdat die kerk binne die politieke belangstryd van die vorste gesleep is.⁷⁵⁾

Tussen 1522-1527 het die reformasie van Luther ook 'n kulturele vorm begin aanneem en het sy reformasie op kultuurgebied begin vrugte afwerp. Sy eerste geskrif het reeds geheet: "Aan die Christelike adel van die Duitse nasie oor die verbetering van die Christelike samelewing". Volgens Berkhof⁷⁶⁾ roep Luther daarin die adel op om die kerk te hervorm. Hy het negatief die pous se gesag oor die Skrif en die konsilies bestry en die selibaat, die verering van Aristoteles, die woeker, die wêreldlike mag van die kerk en nog ander kerklike vraagstukke gekritiseer. Positief wil hy 'n nasionale Duitse kerk hê, die openbare sedelikheidspell verhoog en die toestande van die boere en onderwys verbeter, met ander woorde hy wou die algemene kulturele peil van die Duitse etniese volk verhoog.

So het Luther dan eintlik die verpersoonliking geword van die groeiende nasionale verset teen die Middeleeuse samelewingstruktuur. As gevolg van dié feit was daar dan ook aanvanklik 'n goeie verhouding tussen Luther en

73) Duvenage, op. cit., p. 102.

74) Luther het self verklaar dat hy van Occam se skool is; Lindeboom, op. cit., p. 210; Vloemans, op. cit., p. 70.

75) Smeenk, op. cit., p. 78.

76) Berkhof, op. cit., p. 145.

Erasmus, omdat Erasmus vir Luther as 'n bondgenoot gesien het in sy stryd om beter menseverhoudinge en 'n beter bestaansmoontlikheid vir die massa.⁷⁷⁾

Ongelukkig is die leer van Luther ook onder die boere verkeerd vertolk en gesien as 'n nuwe kulturele eis.⁷⁸⁾ Veral Thomas Müntzer, die sogenaamde profeet van Zwickau het, beïndruk deur Luther en ook die Hussiete, 'n nuwe humanisme begin verkondig. Vir hom moes die kulturele lewe totaal gewysig word by wyse van 'n revolusie. Ook dit het tot boere-opstande gelei. Luther het aanvanklik met die beweging simpatie gehad, maar hy moes hom tog later daarvan distansieer. Later het ook die skeiding gekom met Erasmus, toe Luther volgens Erasmus te min waarde geheg het aan die vrye keusemoontlikheid van die mense.

Luther het meer as die voorlopers van die Reformasie daarin geslaag om godsdienstige en dus ook kulturele suiwerheid te verkry. Hoewel hy met sy volkskerkgedagte nie heeltemal kon wegbreek van die Corpus Christianum-ideaal nie, het hy tog die Reformasie verder weg van die Rooms-Katolisisme gevoer.

2.1.2.3 Johannes Calvyn

Waar Luther gesê het dat God die Christendom amptelik deur sy Woord bedien, en dat die wêreld deur die amp van die owerheid regeer word, het Calvyn alles onder die heerskappy van God gestel en so 'n baie breër visie op die samelewing verkry.⁷⁹⁾ Daarom kan die beskouing van Calvyn aangaande die menslike samelewing alleen uit sy gedagte van die teokrasie verklaar word. Vir hom was die enigste werklike gesag die gesag van God en sy

77) Vloemans, op. cit., p. 155.

78) Berkhof, op. cit., p. 151.

79) Op. cit., p. 177.

soewereine mag gaan uit oor die hele skepping. Beide kerk en burgerlike owerheid staan onder dieselfde gesag, hoewel elkeen 'n eie taak en terrein het.

In sy afbakening van die taak van die burgerlike owerheid bring Calvyn ses belangrike momente na vore.⁸⁰⁾ Eerstens moet die burgerlike regering die uiterlike godsdiens ondersteun en dit beskerm en voorts ook die gesonde leer van die vroomheid en stand van die kerk verdedig. Die burgerlike owerheid, hoewel op eie terrein, mag dus enersyds nie wette maak wat die kerk of die godsdiens (eintlik Christelike godsdiens - J.M.V.) kan skaad nie en andersyds moet dit ook die kerk verdedig teen aanslae van "buite". Verder het die burgerlike owerheid ook die taak om die menslike lewe in te rig tot die maatskappy van mense. Met ander woorde, die burgerlike owerheid moet sorg dra dat die samelewing van mense 'n ordelike sisteem is. Ook lê hy klem op die beginsel van geregtigheid deur te sê dat die owerheid die menslike sedes in ooreenstemming met die burgerlike geregtigheid moet vorm. Die burgerlike owerheid moet ook die mense met mekaar verenig en die algemene rus en vrede voed. Hierdie stelling het egter slegs betrekking op die harmoniëring van die samelewing in hierdie sondige wêreld.

80) Calvyn, J. Institutie of onderwysing in de Christelijke godsdienst, Boek IV, hoofstuk XX, paragraaf 2. Hy stel dit so: "de burgerlijke regering heeft tot taak om, zolang wij onder de mensen leven, de uiterlijke godsdienst te ondersteunen en te beschermen, de gezonde leer der vroomheid en de staat der kerk te verdedigen, ons leven in te richten tot de maatshappij der mensen, onze zeden te vormen naar de burgerlijke gerechtigheid, ons met elk ander te verenigen, en de gemene vrede en rust te voeden".

Calvyn probeer nie hier om 'n ideale heilstaat te verwesenlik nie.⁸¹⁾

Calvyn het ook nie 'n spesifieke regeringsvorm as beginsel voorgestaan nie. Hy het op die een wat vir hom die mees praktiese was besluit. Die monargie het hy nie verkies nie, omdat dit te maklik verval het in tirannie. Voorts het die regering van vernaamstes vir hom te maklik oorgegaan tot 'n partyregering. Ook was hy nie ten gunste van 'n volksregering nie, omdat dit te maklik verval in volksoproer. Nadat hy bogenoemde regeringsvorme vergelyk het, het hy tot die slotsom gekom dat of 'n aristokratiese regeringsvorm die beste is of 'n regering wat bestaan uit die aristokrasie tesame met die burgerlike.⁸²⁾

81) Vergelyk die standpunt van Haitjema, T.L. Calvyn en het Calvinisme, p. 338. Haitjema huldig die beskouing dat Calvyn met sy opvatting oor die burgerlike owerheid aansluit by die antieke beskouing, wat hy in sy humanistiese opleiding geleer het, maar dat hy dit inklee met 'n skriftuurlike inhoud. Volgens hom het Calvyn die samelewing net soos Plato en Cicero gesien as 'n lewende liggaam, maar het hy net eie aksente daaraan gegee. Teen die standpunt van Haitjema kan kritiek ingebring word. Soos dit blyk uit die bespreking van die antieke, was daar by Plato tendense van 'n Corpus Sociale teenwoordig, terwyl Cicero se samelewingsideaal heeltemal gerus het binne die Corpus Sociale. Calvyn daarenteen het glad nie 'n horisontalistiese samelewing as ideaal gepredik nie. Die menselewe moet slegs bestendig word in hierdie tydsbedeling. Daarom is dit myns insiens ook nie korrek om te spreek van 'n staatsbeskouing by Calvyn nie. Die ideaal van 'n staat as samelewingsvorm het eers tydens die Verligting ontstaan. Soos dit wel uit verdere bespreking sal blyk, het die begrip "staat" heeltemal 'n ander betekenis as wat Calvyn hier met burgerlike owerheid bedoel.

82) Calvyn, op. cit., paragrawe 7 en 8, p. 564.

Met sy kerkbegrip het Calvyn nog verder as Luther weg beweeg van die Middeleeuse Corpus Christianum-ideaal. Die uitverkorenes het hy tereg gesien as die één Liggaam met die één Hoof, wat een geword het omdat dit deur een geloof, hoop en liefde en deur dieselfde Gees van God tesame lewe, en geroep is, nie alleen tot dieselfde erfenis van die Ewige Lewe nie, maar ook tot gemeenskap van die één God en Christus.⁸³⁾ Die universele kerk omvat by hom net die uitverkorenes, maar die gesag van God geld oor die hele kosmos. Die kerk het by Calvyn weer waarlik Corpus Christi geword.

Calvyn het waardering vir die kultuur gehad, maar ten diepste het dit vir hom nie om die kultuur of die mens wat die kultuur beoefen gegaan nie, maar alleen om die eer van en diens aan God in hierdie wêreld.⁸⁴⁾ Dit was dan ook juis om hierdie rede dat sy gedagtes veral in Genève so 'n geweldige kulturele hervorming meegebring het. Die kerklike lewe het verbeter en kulturele verheffing het ingetree onder die volksklasse en selfs materiële welvaart het verbeter. Smeenk⁸⁵⁾ sê ook dat Calvyn baanbrekerswerk verrig het in die ekonomiese en arbeidswêreld omdat hy ook dit wou bring onder die beginsel dat alles gaan om die eer van God.

Calvyn het duidelik ook in die praktyk bewys dat 'n teosentriese oortuiging noodwendig moet lei tot 'n teokratiese praktyk.

2.1.2.4 Die Anglikaanse kerk

Die Anglikaanse kerk was die Anglo-Saksiese produk van die hervorming. Die ontwikkeling van die kerk het nie

83) Ibid., hoofstuk 1, paragraaf 1 en 2, p. 7, 8.

84) Duvenage, op. cit., p. 108.

85) Smeenk, op. cit., p. 83.

eintlik met 'n teologiese reformasie gepaard gegaan nie; maar het begin na 'n gesagstryd tussen Hendrik VIII en die Pous. Die gevolg daarvan was dat die koning die Engelse kerk losgemaak het van die Pous en homself aan die hoof daarvan geplaas het. Die kloosters het hy opgehef en die kloostereiendom gekonfiskeer. So het die Anglikaanse kerk direk te staan gekom onder die koninklike gesag.⁸⁶⁾ Van die hele Reformasie het die Anglikaanse kerk die naaste aan die Katolisisme met sy Corpus Christianum-ideaal gebly.

2.1.2.5 Die sektewese

Gedurende die Reformasie het daar ook allerlei sektes ontstaan, wat meestal besiel was met chiliastiese denkbeelde.⁸⁷⁾ Berkhof⁸⁸⁾ beskou hulle as die linker-vleuel van die Reformasie en voeg hulle saam onder die naam "Doperse" rigting.⁸⁹⁾ Volgens dié rigting het die Nuwe Testament die vorming van 'n gemeenskap vereis, bestaande uit egte wedergebore gelowiges. Die gesag van God strek ook net oor daardie uitverkore gemeenskap. Ook hier is die Bergrede in moralistiese sin beskou as die absolute lewensnorm. Dit het die Doperse rigting aanvanklik afkerig gemaak van krygsplig en het hulle later in botsing gebring met die owerhede. Hierna het die stroming veral in Nederland onder Melchior Hoffman, rondom die jare 1530 weer ontvlam met 'n nuwe revolusionêre gesindheid. Deur die swaard wou hulle die Godsryk stig.⁹⁰⁾ Die Doperse rigting was meer 'n strydfront van die onderontwikkelde klasse teen die maghebbers, as wat dit 'n werklike teologiese Reformasie was.

86) Berkhof, op. cit., p. 188-189.

87) Polak, op. cit., p. 102-103.

88) Berkhof, op. cit., p. 161-162.

89) Hieronder was die anabaptiste, wederdopers en ander doopgesindes.

90) Lindeboom, op. cit. p. 205.

2.1.2.6 Die Kontra-Reformasie

Die Kontra-Reformasie was die reaksie van die Rooms-Katolieke kerk teen die Reformasie uit vrees dat die Reformasie die Rooms-Katolieke eenheidskultuur bedreig.⁹¹⁾ Naas die Konsilie van Trente⁹²⁾ was, vir die doeleindes van hierdie studie, die Jesuïete-orde die vernaamste Kontra-Reformatoriese verskynsel. Dit was 'n "gemeenskap" wat eers die sosiëteit of kompanjie van Jesus geheet het, en wat in 1534 deur Ignatius van Loyola gestig is.

Anders as by die bedelordes, het dit by dié orde nie gegaan om die herstel van die apostoliese armoede nie, maar om die terugwinning of uitbreiding van die mag van die kerk. Deur die stryd teen die Reformatore en die bekering van die heidene wou hulle weer aan die Roomse kerk die alleenheerskappy verskaf. Dit gaan by hulle weer om die herstel van die Corpus Christianum-ideaal. Daarom het hulle hulle baie bemoei met die kultuur en het die strewe stukrag ontvang van die gedagte dat die wil van God en die welsyn van die Kerk saamgeval het met die welsyn van die orde.⁹³⁾

Daar het baie invloed uitgegaan van die Jesuïete sodat hulle groot gedeeltes van Oostenryk, Hongarye, Pole, Beiere en die suidelike dele van Nederland vir die Roomse kerk teruggewen het. Rooms-Katolieke praktyke,

91) Ibid.

92) Dit was groot sinodes wat gehou is deur die Roomse kerk tussen 1545-1563, waarin dié kerk hom bewustelik van die Reformasie weggekeer het en opnuut beklemtoon het dat die Kerk naas die Skrif 'n bron van Goddelike Gesag is.

93) Lindeboom, op. cit., p. 223.

soos die verering van beelde en die geloof in mirakels het ook onder invloed van die Jesuïete ontpop. Tydelik het dit herlewing in die Roomse kerk gebring, die pous=like mag versterk en die Reformasie teruggedryf. Die oplewing was egter van korte duur, want die Roomse kerk het homself gou weer onttrek van die wêreld en het Kato=lisisme en Jesuïetisme al hoe meer sinoniem geword.⁹⁴⁾

Die hervorming het egter grotendeels sy frisse krag ver=loor. Na 'n eeu het dit feitlik tot stilstand gekom. Met die stilstand het die agteruitgang begin.

2.2

Beoordeling

In die Hellenistiese tyd was daar 'n skerp prinsipiële antitese tussen die groothede Corpus Christi en Corpus Sociale. Gedurende die Middeleeue het die antitese oorgegaan in 'n sintese naamlik die Corpus Christianum-ideaal. Met die Reformasie en die Renaissance is weer teruggegryp na die suiwer bronne en het die antitese tussen Corpus Christi en Corpus Sociale herleef.

Met die herlewing van die humanitas-ideaal in die huma=nisme, het die Corpus Sociale ook weer suiwer in Helle=nistiese trant herleef. Beide die kuns en die filosofie, asook die linkse teologie van Erasmus het 'n nuwe wêreld voorgestel waarin beter horisontale menseverhoudinge en klasseorganisasie moes heers. Die gedagte van 'n ho=risontalistiese samelewing was prominent teenwoordig en Bacon het die algemene gesindheid goed weerspieël met sy gedagte dat die mensdom alleen as 'n onverdeelde geheel die reis na die nuwe wêreld kan aanpak. Maar die een=heid en gelykheid is nie gesien as enigste voorwaarde vir 'n nuwe wêreld nie, want daarmee saam het die gedag=te gegaan dat alle menslike kultuur afgestem moet wees op die "diesseitige" welsyn van die samelewing.

94) Bavinck, op. cit., p. 38-39.

Die Corpus Christi wat by Rome die boue-die-mens-staande, onfeilbare instituut was, is by die Reformasie weer in Nuwe Testamentiese sin opgevat as die vergadering van ware Christengelowiges, die volk van God. Hierdie tensiens is in mindere of meerdere mate by al die Reformatore gevind. Die Anglikaanse kerk het die meeste nog vasgeklou aan die Corpus Christianum-gedagte, terwyl Luther daarvan wegbeweeg het en Calvyn heeltemal daarmee gebreek het. Die Corpus Christi kom dan ook in sy heel suiwerste vorm by Calvyn voor. Saam met sy suiwer begrip van die Corpus Christi het ook 'n suiwer kultuurbegrip gegaan, want hy het nie soos Rome die saligheid van die mens gekoppel aan die kerk nie.

In verband met die Corpus Christi en Corpus Sociale in die Renaissance en Hervorming kan die volgende stellings geformuleer word.

1. Die Corpus Christi en Corpus Sociale was beide in die Renaissance teenwoordig en het weer in skerp antitese gestaan.
2. Die Corpus Christianum-ideaal het nog voortbestaan in die Rooms-Katolisisme, terwyl die Jesuïete orde nog die ideaal versterk en begunstig het.
3. Die kultuur wat van die Corpus Sociale uitgegaan het, was afgestem op die "diesseitige" verbetering van die same-lewing, dit wil sê 'n welvaartskultuur, gerig op 'n utopie.
4. Die Corpus Christi het kulturele invloed gehad, veral by die Calvinisme, waar kultuur ook as Godsdiens gesien is.
5. Die kulturele invloed van Wiclif en ook Luther en in 'n baie groot mate die Doperse rigting, was ook in 'n sekere sin welvaartskulture wat veral deur die massas beoefen is om 'n beter "diesseitige"

bestaan te verseker.

6. Die Rooms-Katolisisme het na die werking van die Jesuïete-orde ook tydelike invloed gehad op 'n kultuur wat afgestem was op die verbetering en uitbouing van die Rooms-Katolieke eenheidskultuur soos gefundeer in die Corpus Christianumgedagte.

3. Die Verligting

3.1 Kulturele agtergrond

Die vertroue in die menslike rede en die beklemtoning van die humaniteit het nie tot die Renaissance beperk gebly nie, maar het ook in die sogenaamde Verligting⁹⁵⁾ tot ryker ontplooiing gekom. Die Verligting is gekenmerk enersyds deur die strewe na die outonomie van die menslike rede op alle terreine van die lewe⁹⁶⁾ en andersyds deur die feit dat die mens op die gebied van die antropologie (en ook die kuns - J.M.V.) tot "Selbsverständnis" gekom het.⁹⁷⁾ Die mensdom het bewus geword van sy vermoëns en het die drang ontwikkel om hom alleen deur sy "Rede" te laat lei. Hy wou "wyd" en "groot" dink, wyer en groter as die dogmatiese grense en kerklike beperkinge van sy tyd. So het die mensdom algaande wegbeweeg van die Christendom en alle terreine van die lewe onder die vergrootglas van sy kritiese Rede gestel.

95) Hierdie kultuurstroming, ook bekend as die Aufklärung het ongeveer in die sewentiende eeu deurgebreek en het bestaan tot ongeveer die einde van die 18e eeu.

96) Heyns, J.A. Sterwende Christendom, p. 51.

97) Berkhof, H. Theologische antropologie van voor en na de tweede wêreldoorlog, p. 22.

Die vernaamste resultaat van die Verligtingsgees in die godsdienst was die ontstaan van die Deïsme,⁹⁸⁾ wat ver= reikende konsekwensies vir die Westerse kultuur ingehou het. Op die gebied van die maatskappybeskouings het die Verligtingsgees gelei tot die ontstaan van 'n staats= beskouing wat gegrond is binne die sogenaamde natuurreg, terwyl dit op staatkundige gebied gelei het tot imperia= lisme wat sigbaar geword het in die baie ontdekkingstog= te wat in daardie tyd onderneem is. Vir die doeleindes van hierdie studie kan die Deïsme en die staatsbeskouing tydens die Verligting uitgesonder word vir verdere on= derzoek.

3.1.1 Die Deïsme

Die Deïsme is 'n bepaalde Godsbeskouing, waarin God heeltemal los en buite die wêreld staan. God word alleen as die bouer van die kosmiese meganisme gesien, die or= ganisator van die wêreldgeheel. God het die wêreldma= sjinerie met sy aanskoubare, meetbare, weegbare en kon= troleerbare bestanddele en kragte aan die gang gesit vir die mens om dit in volledige alleenheerskappy verder te hanteer soos dit hom behaag, tot sy voordeel en geluk - vir sy veiligheid, sekerheid, rus en orde.⁹⁹⁾

Hierdie gedagte dat God alleen die oorsaak is, het egter nie in die Verligting ontstaan nie, maar het 'n histo= riëse verloop gehad. Die eintlike wortels van die Deïsme kan gevind word by die Aristoteliese Avicenna.¹⁰⁰⁾

98) Die stroming het in Engeland ontstaan by sommige mense wat hulleself "vrydenkers" genoem het. Van hulle teenstanders het hulle die naam: "Deïste" verkry, (afgelei van Deus). Die be= ginsels van die Deïsme het reeds vroeër bestaan soos in 'n volgende onderafdeling uiteengesit sal word.

99) Venter, C.N. Ons nuwe Republikeinse burgerskap, p. 45.

100) Gilson, E. History of Christian philosophy in the Middle Ages, p. 495-497.

Vir Avicenna was God èen enkelvoudige, suiwere Rede. Uit Hom kom langs die weg van emanasie, ander stoflike, redelike wesens voort. Die ondermaanse wêreld het ontstaan deur die inwerking van die mense op die ewige materie. Alles het sy oorsprong in God, maar word deur die menslike rede geabstraheer.

Ook Duns Scotus het onder invloed van Avicenna, God gekenmerk as "Primus"¹⁰¹⁾ en verder gegaan deur te leer dat die wil van God onafhanklik is van die wil van die mens, en dat geloof en wete twee geskeie gebiede is.

Willem van Occam was egter die een wat aan die Deïsme sy eintlike karakter gegee het. Sy filosofie het in besonder ingegaan op die begrippe: wese en oorsaak. Die mens is nie sy eie Skepper nie. God, vir van Occam, Jahwe, is die enigste Skepper.¹⁰²⁾ God is dan die oorsaak, maar die mens is die wese van die Skepping. Deur die negering van God uit die Skepping, het daar by van Occam 'n skeiding tussen geloof en wete gekom. Volgens die beoordeling van die reeds bespreekte Middeleeue, blyk dit dat die skeiding tussen geloof en wete ook uitgeloop het op 'n skeiding tussen kultuur en godsdienst.

As gevolg van die beklemtoning van die menslike Rede in die Verligting het die Deïsme 'n natuurwetenskaplike wêreldbeeld veronderstel waarin 'n geslote kousaliteit moes heers, sonder die bemoeïing van God. Net die mens bemoei hom met die aardse werklikheid en daardie bemoeïenis is sy kultuur. Kultuur is dan alleen afgestem op die verbetering van hierdie, "diesseitige" wêreld. In hierdie proses is nie die Openbaring van God nie, maar die ervaring van die mens, van belang.

101) Ibid.

102) Ibid.

Die Deïsme wou nie heeltemal ateïsties wees nie, maar het in homself tog die kiem van ateïsme bevat. Venter¹⁰³⁾ tipeer dit as 'n oorgangsverskynsel van 'n Christendomlike na 'n na-Christendomlike, volstrek ateïstiese kultuurfase.

Met die Deïstiese Godsbeskouing moes ook 'n humanistiese mensbeskouing saamgaan. So groot was die invloed van die Humanisme in die Verligting dat Aeneas Sylvius gesê het dat hy tot Pous verkies is om sy humanistiese bekwaamhede.¹⁰⁴⁾ Ook hierdie Humanisme was geskoei op die lees van die Stoïsynse gemeenskapsfilosofie. So het G. Bruno byvoorbeeld gesê dat die universum nie louter stoflik is nie, maar lewende organisme is, besiel deur 'n wêreldrede. Alle mense word deur die band van liefde met mekaar verbind.¹⁰⁵⁾ Die mense is dan van nature tot mekaar gerig. Ook Leibniz het gepleit vir organisasies wat gestig moet word om die wetenskap te gebruik vir die welsyn van die mens en gemeenskap.¹⁰⁶⁾

'n Gevolg van die humanistiese gees was die beklemtoning van die gedagte van verdraagsaamheid. Verdraagsaamheid is as lewensleuse gepredik en is as die onmisbare voorwaarde vir geluk in die samelewing beskou. Ver al Voltaire het in die opsig uitgemunt. Sy gedagtes oor verdraagsaamheid het hy saamgebundel in 'n verhandeling. Vanuit die standpunt het hy ernstige en vurige onverdraagsame kritiek teen die kerk uitgeoefen, omdat die kerk die menslike vryheid aan bande lê.

Die uiterste konsekwensie van die Deïsme met sy Humanisme was dat die mens begin droom het van 'n nuwe wêreld waarin vryheid, gelykheid en broederskap sou heers.

103) Venter, op. cit.

104) Vloemans, op. cit., p. 87.

105) Op. cit., p. 119.

106) Op. cit., p. 228.

Volgens Vloemans¹⁰⁷⁾ het Goethe en Schiller reeds van wêreldliteratuur gedroom, terwyl ook Kant die ideaal van wêreldburgerskap gehandhaaf het. Veral op die gebied van die kuns het die strewe na vore gekom. Die utopie was romanties, en die roman was die tipiese kunsvorm van die burgery. Die romantiese mens het gestrewe na universaliteit. Die ideale mens is gesien as die universele mens, die mens wat alles kan vermag, die ware beheerser van alle gebiede van die kultuur.

Oor die algemeen was die gedagte van die denkers van die Verligting dat die wetenskap die funksie van die godsdiens moet oorneem. God was in die verlede werksaam, maar die mens moet die toekoms beheers, want die mens is van nature goed en tot oneindige vooruitgang bekwaam. Die Deïsme het die oë van die mens afgewend van die openbaring van God en dit gerig op die natuur, waaruit die mens sy lewensreëls en lewensin moes ontwerp.

3.1.2 Die Staatsbeskouing

Die maatskappy-ideaal van die Renaissance het in die Verligting tot verdere ontplooiing gekom. Van Grotius, Bodin en Machiavelli het die lyn geloop na Hobbes, Locke, Spinoza en Rousseau. Al hierdie filosowe het, hoewel hulle onderling verskil het, gestreef na 'n maatskappy waarin die mense in 'n ordelike sisteem onder 'n bepaalde regstelsel gestel moet word. So het die maatskappybeskouing van die Renaissance ontwikkel in 'n "staatsbeskouing" en het teorieë oor maatskappy en staat in mekaar oorgeloopt.¹⁰⁸⁾

Die Deïsme en die Naturalisme van die Verligting het 'n duidelike stempel op die staatsbeskouing afgedruk. Die

107) Op. cit., p. 322, 307.

108) Die woord "staat" beteken letterlik die toestand waarin 'n volk verkeer.

gedagte het bestaan dat die ideale staat alleen moontlik is wanneer dit gegrond is binne die "natuurlike gemeenskap".¹⁰⁹⁾ Binne die natuurlike gemeenskap het die natuurreg gegeld en daarom is die natuurreg as absolute basis vir staatsvorming beskou. Die natuurreg is gesien as 'n reg wat aan alle menslike en selfs goddelike mag voorafgegaan het en onafhanklik van menslike of goddelike bemoeiing geld. Reeds Grotius het gesê dat selfs God dit nie kan wysig nie.¹¹⁰⁾ Volgens die beskouing het die mens natuurlike regte wat nie van hom ontnem of vervreem mag word nie. In die natuurtoestand was die mens "vry" en "gelyk", en niemand het oor die ander mag gehad nie. Die burgerlike maatskappy het juis ontstaan toe die mens van die natuurlike toestand weg beweeg het. Beide Banning en Bouman sien in hierdie beskouing 'n herlewing van die antieke natuurreg van die Stoa.¹¹¹⁾

Die hele gedagte van staatsvorming op die basis van die natuurreg het by Rousseau tot sy rykste ontplooiing gekom. Nieuwenhuizen¹¹²⁾ sê dat Rousseau nie beskou kan word as die logiese deurdenker van die staatsregteorieë van Locke en Montesque nie. Tog het die gedagte van die natuurlike reg van die mens by al die denkers van die Verligting ryklik na vore gekom en was Rousseau die een wat dit die beste kon verwerk in sy "Contrat Social". In die werk stel hy dit duidelik dat die mens vry en gelyk gebore is. Om hom egter daarvan te verseker, het die mens 'n maatskaplike verdrag gesluit waarin iedere lid van die gemeenskap sy persoonlike vryheidsregte aan die gemeenskap afstaan.¹¹³⁾ Die same-lewing kom dan tot stand deur 'n verdrag waarby die wil van die individu

109) Banning, W. De moderne wêreld (van Descartes tot Kant), p. 241.

110) Op. cit., p. 237.

111) Op. cit.; Bouman, op. cit., p. 89.

112) Nieuwenhuizen, J.G.J.C. Bedreiging van het Westen, deel 1, p. 103.

113) Soos aangehaal deur Nieuwenhuizen, op. cit., p. 104; Vloe-mans, op. cit., p. 247.

hom verenig tot die algemene wil van die gemeenskap. Die gemeenskap wat so ontstaan is 'n horisontalistiese "kollektiewe sedelike" geheel wat 'n algemene wil het wat soewerein is. Die persoonlike vryheid word volkome ondergeskik gestel aan die algemene wil omdat elke lid van die gemeenskap sonder voorbehoud al sy regte oordra aan die hele gemeenskap waardeur die regte dan eintlik weer gewaarborg word. Die hoogste gesag is dan die algemene wil of volksoewereiniteit. Alle ander gesagstelsels is ontoelaatbaar. Binne die "algemene wil" kan daar ook geen magsverdeling wees nie omdat dit 'n verbreking van die verdrag sal wees. Die staatsorganisasie staan nie bo die algemene wil nie, maar is daar om die welsyn in die algemeen te bevorder. Teen die agtergrond van die beskouing het sy leuse van vryheid, gelykheid en broederskap opgeklank.

Voor die skrywe van sy "Contrat Social" het Rousseau, toe hy nog die Rooms-Katolieke geloof aangehang het, ook private besit heftig gekritiseer. Die private besit het hy gesien as die oorsprong van die ongelykheid onder die mense. Vir hom was privaatbesit teen die natuurreg, omdat alle mense in die natuurstaat "gelyk" was, want "die vrugte behoort aan almal, en die aarde aan niemand".¹¹⁴⁾ Dit is duidelik dat hy die gelykheidsbeginsel so ver deurvoer dat hy ook privaatbesit as ongewens beskou het.

3.2

Beoordeling

Die gees van die Verligting het diep in die kultuurpatroon van Wes-Europa ingeslaan. Dit is veral baie duidelik geïllustreer in die Engelse Industriële Revolusie en ook die Franse Revolusie, waarin gepoog is om die romantiese droom van 'n beter wêreld tot verwerkliking te bring. Wat hierdie tyd verder kenmerk, is die feit

114) Nieuwenhuizen, op. cit., p. 100.

dat die Corpus Sociale, wat in die Renaissance weer herleef het, in die Verligting baie prominent in die gemeenskapsfilosofie teenwoordig was. Dit was egter nie net meer 'n utopiese droom nie, maar 'n werklikheid wat stadig maar seker in die samelewing uitgekristalliseer het. Die vernaamste toonbeeld hiervan is die konstruering van die staat. Die hele staatsgedagte, veral soos dit uitgebou is deur Rousseau het gerus binne 'n horisontalistiese gemeenskapsbeskouing. Dit het gegaan om die vryheid en gelykheid van die individu wat van nature goed en gaaf is. Binne die staat kon die individu sy rus en sekerheid verkry solank hy maar in kontrak staan tot die gemeenskap.

Dit blyk dat die mens hom ook, vir sy rus en sekerheid, moes oorgee aan die "algemene wil" of staat. Alleen so kan hy vir homself 'n gelukkige bestaan of "staat" verseker. In meer bekende terme kan dit so gestel word dat die mens homself kan verseker deur die kultuur wat hy beoefen, mits die kultuur afgestem is op die "dies-seitige" welvaart van die gemeenskap. Dit is duidelik dat die Corpus Sociale ook in die Verligtingstyd daar aangewend is waar die mens 'n nuwe wêreld of 'n nuwe "staat" wou skep waarin vryheid, gelykheid en broederskap sou heers.

Die Verligtingsgees het ook op kerklike gebied baie invloed gehad. Die Rooms-Katolisisme het sover gegaan om die Jesuïete orde op te hef, terwyl die Protestantisme uitgeloop het op Piëtisme, waarin die mens homself, in plaas van die gemeenskap van die kerk vooropgestel, het. Tog het daar 'n frisse kulturele invloed van die Piëtisme uitgegaan, soos die vele sendingaksies bewys het. Die Corpus Christi wat in sy suiwerste vorm na vore gekom het by die Sinode van Dortrecht (1618-1619) was o.a. gemik teen die Remonstrante wat die owerheid bo die kerk wou stel.¹¹⁵⁾

115) Berkhof, op. cit., p. 204.

Die Corpus Christi het egter in toenemende mate op kulturele gebied in die skadu van die Corpus Sociale begin staan. Die gedagte van 'n nuwe, beter orde waarin elkeen se vryheid verseker was, het aanlokliker geword as 'n lewe van stryd teen die sonde. So het die gesplete mens ontstaan, 'n mens wat wou vashou aan twee botsende denkwêrelde: die Christendom en die Corpus Sociale. Die Deïsme het so 'n gespletenheid moontlik gemaak.

Samevattend kan die volgende stellings gemaak word:

- 3.2.1 Die Corpus Sociale was prominent teenwoordig en het veral na vore gekom in die staatsbeskouing.
- 3.2.2 Die Corpus Christi het van sy suiwerheid ingeboet deur die invloede van die Verligting. In Nederland is die invloed hoofsaaklik teëgewerk deur die Sinode van Dordrecht, sodat die Corpus Christi in die Calvinistiese wêreld betreklik suiwer gebly het.
- 3.2.3 Die kultuur wat van die Corpus Sociale uitgegaan het was afgestem op die horisontalistiese mensegemeenskap, ter versekering van 'n gelukkige bestaan in hierdie wêreld.
- 3.2.4 Die kultuur vanuit die Corpus Christi het onder invloed van die Verligting 'n piëtistiese stempel gedra, maar het tog op veral sendinggebied positiewe invloed gehad.

1. Kulturele agtergrond

1.1 Die moderne Humanisme

1.1.1 Aanloop na 'n nuwe godsdiens

Waar die gees van die Westerse mens sedert die Renaissance wegbeweeg het van die Christelike leer as die kultuurdominant, en dit tydens die Verligting gesplete gehang het tussen 'n "teosentriese" en die "antroposentriese" kultuurhouding, het dit na die Verligting nog verder wegbeweeg van die Christendom na 'n nuwe kultuur. Hierdie tendens is al deur verskeie kultuurfilosowe waargeneem. Venter¹⁾ sien dit as die oorgang van 'n Christendomlike na 'n na-Christendomlike fase, terwyl Goedhart,²⁾ saam met andere spreek van die aanvang van 'n post-Christelike kultuur. Schaeffer³⁾ noem hierdie proses die lyn van wanhoop en beskryf dan hoe die Westerse Kultuur in verskillende opeenvolgende fases verval het.

Op kulturele gebied kan die negentiende eeu dus basies gesien word, as 'n tyd van stryd deur verskillende "geeste" om kultuurdominasie. Enersyds is 'n sterk stroom van individualisme deur die Kantiaanse idealisme lewend gehou, terwyl die Franse Revolusie nie net die vryheid en gelykheid van individue nie, maar helaas ook die broederskap tussen individue, in die trant van die "Contrat Social" gepredik het. Ook die Christendom was besig met 'n "restourasie" om in 'n hernieuwe, lewendige

1) Venter, C.N. Kultuur en versorgingswetenskap.

2) Goedhart, H. Christendom en kultuur, p. 80-90.

3) Schaeffer, F.A. De God die leeft, p. 15-21.

gedaante 'n aanslag op die "hart" van die Westerse kultuur te maak.

Ook die terrein waarop die "geeste" hulle moes uitwoed, het verander. Die negentiende eeu word gekenmerk deur 'n groot vooruitgang in die industriële en die tegniese wêreld. Dit was hoofsaaklik die gevolg van die intensiewe beoefening van die natuurwetenskappe in die tydperk van die Verligting. Die tegniese en industriële revolusie wat hom, globaal gesien, voltrek het in die hele Westerse wêreld, het ook ernstige gevolge meegebring in die strukture van die samelewing van mense. As gevolg van die behoefte aan arbeidskragte en die gevolglike toestroming van mense na die stede, het die situasie heel gou ontstaan dat die stede oorbevolk was met 'n groot onopgevoede proletariaat. Met die groei van die industrie het die proletariseringsproses omvangryker geword en die sogenaamde "maatskaplike" vraagstukke al hoe groter.⁴⁾ Enersyds het die fabriekswese gelei tot die ongeorganiseerde opeenhoping van 'n arm massa, en andersyds ook van 'n ryk besittersklas. Die verskil in stand het duidelik na vore gekom in die stede waar "arbeidersbuurtes" of "fabriekswyke" in teenstelling met die gegoede woonbuurtes van die "besittersklas" bestaan het.

Uit die "segregasie" tussen ryk en arm, elite en massa het die vraag na 'n beter verhouding tussen individu en individu en tussen individu en gemeenskap ontstaan. Met hierdie vraag het byna al die teologiese en filosofiese strominge van die negentiende eeu hulle besig gehou. Van kerklike en nie-kerklike kant was gepoog om die samelewingstruktuur so te wysig dat 'n beter bestaansmoontlikheid vir die proletariaat verseker kan word.

4) Bouman, P.J. Van Renaissance tot wereldoorlog, p. 202.

Die skynbare antwoord op die probleem is gevind in die beter "sosiale" verhouding tussen individue. So intens het die Westerse wêreld op die antwoord gekonsentreer, dat die ideaal van sosiale same-lewing gou gegroei het tot 'n sosialistiese samelewingsideaal.

Tot die omvangryke kreet na sosialisme⁵⁾ wat in die hele Westerse wêreld posgevat het, het verskeie filosowe bydraes gelewer. Indirek, dog baie belangrik, was die bydrae van Hegel toe hy sy dialektiese skema ook op die ontwikkeling van die samelewing betrek het. Die belangrikste bydrae was egter sekerlik die van Auguste Comte wat hom intens met die verbetering van die samelewing besig gehou het. Beide hierdie strominge kon weer 'n kulminasiepunt vind in die samelewingsleer van die Marxisme. Dit is derhalwe nodig om aan elkeen van hierdie strominge aandag te gee.

1.1.1.1 Die bydrae van Hegel tot die Sosialisme

Die Duitse idealisme het by Hegel in die eerste helfte van die negentiende eeu tot sy rykste "sintese" gekom. Met sy vurige liefde vir die Griekse oudheid en sy groot geesdrif vir die Franse Revolusie as agtergrond, het Hegel sy idealisme ontwerp en daarmee, direk en indirek, 'n dinamiese invloed op die Westerse kultuurskiedenis van die afgelope twee eeue uitgeoefen. Sy hele filosofiese sisteem, waaronder die logika, die natuurfilosofie, geskiedenisfilosofie en filosofie van die "gees" het na hom menige studeerkamer binnegedring

-
- 5) Met die term "sosialisme" word hier bedoel die verabsoluttering van die sosiale (dit wil sê gelyke, kameraadskaplike) band tussen individue. Dit dui ten diepste op 'n poging van die mens om uit die "sunousia" 'n hechter band tussen mense te smee. "Sosialisme" sal dus in hierdie navorsing die bepaalde gemeenskapsmite omskryf wat omvattender is as slegs ekonomiese-politieke of arbeidsosialisme.

en vandaar in 'n ander kleeed 'n neerslag in die Westerse kultuur gehad. So was dit ook met sy visie op die ideale samelewing.

As basis vir sy hele wysgerige sisteem het Hegel uitgegaan van die gedagte van 'n ewige Idee of Gees of beter gestel 'n Ewige Waarheid, wat die oorsprong van alle werklikheid was. Hierdie "Waarheid" vervul eintlik dan die rol van 'n godheid. Die waarheid bestaan egter nie van ewigheid af absoluut vas nie, maar dit het ontwikkel langs 'n bepaalde weg of metode. Volgens Hegel is die metode dan die sogenaamde "dialektiese" metode van tese, antitese en sintese. Dit vorm die kern van die hele denksisteem van Hegel.⁶⁾ In die dialektiese metode kom dit dan eintlik daarop neer dat die waarheid beweeg van die een uiterste (as die tese) na die ander uiterste (as die antitese) om dan te kom tot 'n verhewe "middeweg" (as die sintese). Met hierdie verhewe "middeweg", wat elemente van albei uiterstes omvat, bereik die waarheid sy absolute volledigheid. Die waarheid is nie van sy oorsprong af volledig nie, maar ontwikkel daarheen.

Die hele proses van die wêreldontwikkeling is dan vir Hegel eintlik die ontplooiing van die waarheid.⁷⁾ In die eerste stadium van die wêreldontwikkeling (die tese) is die subjektiewe waarheid werkzaam en die "terrein" van sy werkzaamheid is die individuele mens. Binne die individu en in die individuele handeling (kultuur - J.M.V.) word die waarheid as subjektiewe wêreldgees eers van homself bewus. In die tweede stadium (die antitese) van die wêreldontwikkeling, is die waarheid as objektiewe wêreldgees werkzaam. Hy word geopenbaar in die totale teenpool van die individu, naamlik die solidêre gemeenskap. Hieronder stel Hegel die familie, die maatskappy en alle ander

6) Vloemans, A. Cultuurgeschiedenis van Europa, p. 337-338; Störig, H.J. Geschiedenis van de filosofie, deel 2, p. 185-189.

7) Störig, op. cit., p. 189.

samelewingsvorme. Die waarheid tree hiermee 'n hoër objektiewe orde binne. Die volmaakte samelewing word egter nog nie in hierdie stadium van die wêreldontwikkeling gevind nie, omdat daar in hierdie stadium nog 'n spanning is tussen die een uiterste (die individu) en die ander uiterste (die gemeenskap of die bowe-individuele samelewing van mense).

Die waarheid bereik egter sy absolute, volmaakte gestalte in die derde stadium wanneer die tese en die antitese in 'n hoër sintese saamgevoeg word. Die spanning tussen die tese en die antitese word uit die weg geruim en albei geharmonieer in 'n sintese. Toegepas op die samelewing, beteken dit dat die botsende belange van individu en gemeenskap geharmonieer word in 'n alles oorkoepelende vorm van samelewing. Vir Hegel is die ideale samelewingsvorm, waarin die belange van individu (tese) en gemeenskap (antitese) saamgevoeg tot 'n harmoniese geheel, dan die alles oorkoepelende staatsgemeenskap. Die volmaaktheid van die waarheid as wêreldgees word vir hom dus bereik in die staatsgemeenskap. So word die staat dan vir hom eintlik "God op aarde".⁸⁾

Die ontstaan van 'n algemene moraal begin eers by die fase waarin die objektiewe gees teenwoordig was. Lewenssin en waarde (dit wil sê die ideale kultuurprinsipes - J.M.V.) bestaan volgens Hegel nie by die individuele mens op sigself nie. Die individu kan op sigself nie 'n ideale kultuur beoefen nie. Hy kan dit alleen doen as 'n ondergeskikte aan 'n groter geheel van mense, by name die staatsgemeenskap. Die absolute waarheid (in die kultuur) kan die individu nie alleen bereik nie, maar slegs wanneer hy in 'n harmoniese, ondergeskikte

8) Vloemans, op. cit., p. 358.

verhouding tot die staat staan.⁹⁾ Weliswaar werk die wêreldgees deur middel van die individu. Dikwels werk dit dan ook teen die belange en geluk van die individu ter wille van die harmoniëring van die belange van die gemeenskap.¹⁰⁾ Daarom lê Hegel baie klem daarop dat die beperkte lewe van die individu ingeskakel moet word by die omvattender lewe van die absolute staatsgemeenskap.

Die wêreldgeskiedenis verloop vir Hegel ook net vanaf die fase waarin die waarheid as objektiewe gees werk=saam was. Met ander woorde, slegs die ontwikkeling van die gemeenskap van mense en die gemeenskaplike lewe beskou hy as geskiedenis. Geskiedenis, as die ontwik=keling van gemeenskappe is vir hom dan eintlik ook net politieke geskiedenis. Sy dialektiese metode illustreer hy dan ook prakties met die ontwikkeling van die Weste. In antieke Griekeland het die individualisme op die voorgrond getree; in die Romeinse Ryk het die wêreld=ryk na vore gekom, terwyl die Christendom met sy "huma=niteit" die mens religieus vry gemaak het. In die Ger=maanse wêreld het die religieuse bevryding 'n politieke bevryding geword. Die bestaan van groot individue en individuele volke het Hegel ook verklaar deur te sê dat dit ook slegs stadia was waarlangs die wêreldgees ont=wikkel het. Individue en individuele volke voltooi net

9) Hier word dus iets soortgelyks gevind as in die "Contrat Social" van Rousseau. By Rousseau word, soos reeds gesien, die ideale samelewingsvorm bereik wanneer die individu en gemeenskap in 'n kontrak staan waarin die belange van beide beskerm word. Daarom is die ideale samelewing dan 'n regs=instituut, dit wil sê 'n staat. Die beskouing van Hegel is egter baie meer filosofies gefundeer en sy beskouing van die ideale same=lewing is 'n logiese voortvloeiing van sy vertrek=punt dat die waarheid van onvolmaaktheid na volmaaktheid ont=wikkel.

10) Störig, op. cit., p. 194.

hulle "sending" in die wêreldontwikkeling en wanneer dit voltooi is, handig hulle die "staf" aan die volgende groter gemeenskappe oor. Die wêreldgeskiedenis dien dan as 'n vertoonvenster van die vooruitgang van die mens se strewe tot 'n gemeenskaplike kultuur. Die uiteinde, of skerper gestel, die kroon van die geskiedenis wanneer die waarheid in sy absoluutheid die wêreld deursuur het, sal dan so daar uitsien: één wêreld, met een alles oor=koepelende staatsgemeenskap, waarin die belange van individue en gemeenskap geharmonieer is en waarin één wêreld=kultuur beoefen sal word.

Die samelewingsideaal van Hegel en die metode waarlangs dit moes uitkristalliseer het 'n geweldige invloed op die Westerse kultuur uitgeoefen. Sy bydrae tot die Sosialisme was nie direk nie, maar tog was sy denksisteem onontbeerlik vir die ontwikkeling van die Sosialisme by Comte en Marx.¹¹⁾

1.1.1.2 Die Sosialisme van Comte

Comte kan beskou word as die belangrikste voedingsbron van die Sosialisme met sy filosofie, wat hyself die "Positivisme" genoem het. Self het hy ook die ou Bacon as sy vernaamste voorganger beskou, terwyl hy ook voortgebou het op die gedagtes van St. Simon en 'n tydgenoot

-
- 11) Hayek, F.A. The counter-revolution of science. Hayek sien veral een belangrike ooreenkoms tussen Hegel, Comte en Marx. Hy stel dit so: "While the ideas of Hume and Voltaire, of Adam Smith and Kant, produced the liberalism of the nineteenth century, those of Hegel and Comte, of Feuerbach and Marx, have produced the totalitarianism of the twentieth". Die weg tot hierdie "totalitarianism" is deur Hegel ingelui.

was van die sogenaamde "utopiese sosialiste" Fourier¹²⁾ en Proudhon.¹³⁾

Waar Hegel gepoog het om 'n sintese te bewerkstellig tussen die belange van die individu en die van die gemeenskap, het Comte al die klem gelê op die gemeenskap as groot eenheid. Boas¹⁴⁾ sê heel tereg dat Comte toetaal oorheers was deur die gedagte van die eenheid van die mensdom as 'n groot geheel.

Die basis van die filosofiese sisteem van Comte, is sy sogenaamde drie stadia wet. Volgens dié wet ontwikkel die individuele mens asook die same-lewing van mense as 'n groot geheel in drie stadiums. Die eerste stadium noem hy die teologiese stadium, waarin die mensegees hom alleen gerig het op die oorsake van dinge en die bestemming daarvan. Dan volg daar 'n "metafisiese" stadium wat 'n wysiging van die teologiese stadium is. In hierdie stadium verhef die mens abstrakte verskynsels soos liefde, haat ensovoorts tot idole. Die derde stadium noem hy die positiewe stadium, waarin die mensegees hom slegs rig op die empiriese, gegewe, positiewe feite.¹⁵⁾ Comte het die stadium van die geskiedenis waarin hyself geleef het, as die positiewe stadium beskou. Dit was vir hom die tyd waarin die mens hom moes losmaak van die metafisiese en hom alleen moet rig op die konkrete feitelikhede.

-
- 12) Fourier het besondere belangstelling vir die verbetering van die samelewing gehad. Die ideale samelewing ("phalanstere") wou hy bereik deur die organisasie van die arbeiders tot 'n harmoniese geheel.
- 13) Proudhon, die Franse anargis, het hom hoofsaaklik beywer vir die afskaffing van rentes ensovoorts. Hy het selfs privaatbesit as diefstal beskou.
- 14) Boas, G. Dominant themes of modern philosophy, p. 585.
- 15) Störig, H.J. Geschiedenis van de filosofie, deel 2, p. 200.

In elkeen van die bogenoemde stadia het 'n ander samelewingvorm uitgekristalliseer.¹⁶⁾ Die teologiese fase het die feodalisme tot gevolg gehad, terwyl die metafisiese stadium 'n tyd was van revolusionêre ontwikkelinge. Net soos 'n individu groei na volwassenheid, so het die samelewing gegroei. Die metafisiese stadium was dan eintlik die "Sturm und drang" tydperk van die ontwikkeling van die samelewing na 'n ideale samelewingstruktuur. Volgens Comte moet die ideale (dit wil sê volwasse) samelewingstruktuur dan in die positiewe stadium van die geskiedenis uitkristalliseer.

Hoe lyk die ideale samelewing? Comte sien dit as 'n nuwe hegte orde tussen mense. Die mensdom moet een groot sosialistiese geheel vorm, waarin die belange van die individu totaal ondergeskik moet wees aan die van die mensegeheel. Die individu het geen eie-heid of identiteit nie en hy is alleen maar 'n ratjie in die groot wêreldmasjinerie. Hier is nie sprake van 'n "sosiale kontrak" tussen individu en gemeenskap nie, want die individu op sigself het geen reg of belang nie. Alleen die belange van die groot geheel van mense is van belang.

Om die samelewingsideaal te verwerklik het Comte veral klem gelê op 'n nuwe wetenskap en 'n nuwe godsdiens. Daardeur het hy gepoog om die individue saam te voeg in die hegte sosialistiese mensegemeenskap. Daarom het hy ook die wetenskap en die godsdiens geïnkorporeer in sy filosofiese denkprogram.

Volgens Comte het die wetenskappe ook in die drie stadia ontwikkel. In die teologiese en metafisiese stadia het die wetenskappe hulle slegs besig gehou met die abstrakte verskynsels. In die positiewe stadium gee Comte aan die wetenskappe 'n totale nuwe doel wat blyk uit sy leuse:

16) Pos, H.J. Wijsbegeerte der negentiende eeuw, p. 324.

"saviour pour prévoir" (weet om vooruit te sien). Alleen deur kennis van die bestaande onvolmaakte orde kan die wetenskap vooruit kyk na die nuwe ideale samelewingstruktuur. Daarom skep hy vir die doel 'n totale nuwe wetenskap, wat hy die "koningin" van die wetenskappe noem. Hy noem dit die "physique sociale" of beter bekend, die Sosiologie.¹⁷⁾ Hierdie wetenskap is vir hom die sleutel waarmee die deur tot die "nuwe wêreld" deur die mens vir die mens oopgesluit kan word. Geen ander wetenskap kan die rol vervul nie. Comte erken wel ander wetenskappe maar almal is in die wetenskaplike gebou ondergeskik aan die Sosiologie.

Aan die Sosiologie het hy veral twee fokuspunte gegee naamlik die "sosiale statika" en die "sosiale dinamika". Eerstens moet die orde in die samelewing soos hy bestaan, bestudeer word. So moet kennis van die huidige, die onvolmaakte opgedoen word. Daarna moet die Sosiologie dan die moontlikhede tot verbetering, of skerp gestel "utopisering", van die samelewing bestudeer, m.a.w. kennis van die bestaande onvolmaakte om die komende volmaakte (utopiese) samelewing te sien.¹⁸⁾ So kan die Sosiologie dan met sy praktiese hedegerigtheid en 'n

-
- 17) Afgelei van die Latynse "societas" (samelewing) en die Griekse "logos" (woord). Letterlik beteken dit dan woord of studie van die samelewing. Met die inhoud wat Comte daaraan gee beteken dit eintlik "studie van die moontlikhede vir die verbetering van die samelewing".
- 18) Polak, F.L. De toekomst ist verleden tijd, p. 131. Volgens Polak is Comte die een wat: "voorgoed de utopie bindt aan de idee van een wetenschappelijk-planmatige structuur van ratio=nele prognose, van een toekomst, die zal zijn voorsiene, voor=uitgang in de tijd". In Comte se beklemtoning van die wetenskap (in besonder die Sosiologie) word sy filosofiese verbin=tenis met Bacon (die man wat Comte as sy voorganger beskou het) baie duidelik. Ook by Bacon word 'n soort "wetenskaplike utopie" aangetref.

"skerp profetiese oog" dan alleen die ideale samelewing laat uitkristalliseer. Van die Sosiologie het hy dan 'n totaliteitswetenskap gemaak en Vloemans¹⁹⁾ sê dus heel tereg dat Comte van die Sosiologie 'n filosofie gemaak het.

Comte se idealisme ten opsigte van die samelewing was so fel dat dit selfs daartoe gelei het dat hy 'n nuwe godsdienst ontwerp het wat self ook afgestem moes wees op die verbetering van die samelewing. Dit het hy genoem die "religion de l' humanite".²⁰⁾ In die godsdienst, wat ook die godsdienst van die positiewe stadium in die geskiedenis moet wees, staan die sosialistiese gemeenskap ook sentraal. Die ideale samelewing kan bereik word wanneer die mens hom op altruïstiese wyse oorgee aan die groot "geheel".²¹⁾ Die geheel noem hy dan 'n "Grand Etrê" (Groot Wese) en dit moet die enigste voorwerp van volstrekte religieuse verering wees. Al die mens se handeling, dit wil sê sy kultuur, moet gerig wees op die samelewing as Grand Etrê of anders gesê, as 'n groot goddelike wese. Die kern van die godsdienst²²⁾ moet dan wees "Liefde as begin-sel, orde as grondslag en vooruitgang (in die sin van verbetering van die samelewing) as doel".

Comte het die Sosialisme wat reeds deur Hegel ingelui is nie net filosofies uitgebou nie, maar hy het ook "positief" gepoog om dit te verwerklik. Die stroom van

19) Vloemans, A. Op. cit., p. 371.

20) Pos, op. cit., p. 324. Vergelyk ook Polak, op. cit., p. 131.

21) Met "geheel" bedoel hy die sosialistiese samelewing.

22) Comte het werklik gepoog om 'n nuwe evangelie te verkondig. Hy het, benewens sy skepping van 'n nuwe religie ook sy eie kerk gestig, met sy eie liturgie en dogmatiek!

horisontalisme wat reeds sedert die Renaissance sterker deur die Westerse kultuur gevloei het, het by Comte uitgemond in 'n bruisende rivier van sosialisme en humanistiese wilsoptimisme wat die hele Westerse kultuur na hom sou oorspoel.

1.1.1.3 Die Sosialisme van Marx

Die sosialisme van Marx is eintlik die kulminasiepunt van die velerlei sosialistiese strominge van die vroeg-negentiende eeu. Moses Hess, die vurige Reform-Jood kon byvoorbeeld van Marx sê: "Stel u voor, Rousseau, Voltaire, D'Holbach, Lessing, Heine en Hegel in één persoon verenig, dan het u Marx".²³⁾ Kraan sien Marx ook as die beste voorbeeld van die Europese filosofiese "cross fertilization" van die vorige eeu.²⁴⁾ Wanneer daar na die lewe van Marx gekyk word dan is die sintese van verskeie strominge dan ook by hom te verwagte. Hy was in kontak met die Hegeliaanse filosofie asook met die "linkse" uitbouing daarvan deur Strauss en Feuerbach, die Franse sosialistiese teorieë,²⁵⁾ die Engelse "staatshuishoudkunde" en as byvoeging daartoe het hy ook die Engelse werkgewer-werknemer krisis waargeneem. Vir sy sosialistiese heilsleer het hy dus geput uit die Duitse idealisme van Hegel en Feuerbach, die Franse Sosialisme, die Engelse klassieke "liberale" ekonomie en die Joodse toekomsverwagting.²⁶⁾ Vloemans beweer selfs dat

23) Nieuwenhuis, J.G.J.C. Bedreiging van het Westen, deel 3, p.105.

24) Kraan, K.J. Marx, p. 11.

25) Hoofsaaklik die van Comte maar ook van die kleinere sosialiste; Louis Blanck, Proudhon en Fourier en St. Simon.

26) Kraan, K.J. Marxisme, p. 602. Marx het aanvanklik tot die Joodse geloof behoort, maar het saam met sy vader tot die Christelike geloof oorgegaan. Later het hy veral kontak gehad met die Reform-Jood Moses Hess. Laasgenoemde se werk: "Sozialismus und Kommunismus" het aanleiding gegee tot 'n diep gesprek tussen Hess en Marx.

daar iets van die chiliisme in die denke van Marx leef.²⁷⁾

Van Hegel het Marx die dialektiese metode oorgeneem, hoewel hy dit heeltemal anders as Hegel geïmplimenteer het. Waar Hegel die geskiedenis gesien het as 'n ontplooiing van die waarheid langs die dialektiese weg, het Marx dit gesien as die ontwikkeling van die menslike samelewing langs dieselfde weg. As tese het die menslike samelewing, as 'n onbewuste kollektiewe geheel, met 'n primitiewe "kommunisme" bestaan. Daarna kom die antitese wanneer deur die arbeidsindeling, privaatbesit en klassestryd die arbeidende mens al hoe meer van die kollektiwiteit vervreem is en die mens saamgebind is in 'n ongelyke klasse-samelewing. Daarna volg die sintese waarin die mensdom op 'n horisontalistiese klaslose basis saamgesnoer word tot 'n gemeenskap.

Ook met hierdie sintese gaan Marx verder as Hegel. Waar by Hegel in die alles-oorkoepelende staatsgemeenskap die absolute waarheid bereik is, word die staat in die kommunistiese maatskappy van Marx afgeskaf. So 'n staat as 'n kontrak tussen individu en gemeenskap sal volgens Marx nie nodig wees wanneer die proletariër na 'n wêreldrevolusie die klaslose samelewing ingevoer het nie, want die belange van individu en gemeenskap sal nie bots nie. Hier sluit Marx weer by Feuerbach aan.²⁸⁾

Ook die vryheidsgedagte van Hegel het Marx onder invloed van Feuerbach verder gevoer. Volgens Hegel is die ware

27) Vloemans, op. cit., p. 379.

28) Feuerbach het die Hegelianisme op 'n "linkse" weg gevoer. By Hegel was die natuur die selfvervreemding van die idee maar by Feuerbach is die idee die selfvervreemdeing van die natuur. By Feuerbach slaan die idealisme dus om in 'n materialisme. By hierdie materialisme het Marx ook aansluiting gevind.

vryheid alleen daar waar "geheel" in harmonie is met die dele. Ware vryheid is daar waar die individu die wet van die gemeenskap erken en herken as die wet van die eie wese, en andersom. As die individu sy vryheid in homself buite die gemeenskap soek dan verloor hy dit juis. Die "wil" van die gemeenskap moet uitgaan van die wil van die individu en die individu moet staan in die diens van die gemeenskap. Alleen deur te dien kan die mens verdien.²⁹⁾ Onder die invloed van Feuerbach en moontlik ook Comte gaan Marx egter nog verder. Vir hom moet die algemene wil van die gemeenskap werklik alles vervat en die individu heeltemal deurdrenk sodat die individu geheel en al "der Sozialisierte Mensch" kan word.³⁰⁾

In die nivellering van die individuele belange en die beklemtoning van die algemene belange deur Marx, speel die godsdiensbeskouing van Feuerbach 'n vername rol. Feuerbach het die Christelike godsdiens verwerp. Hy het dit gesien as 'n wanvoorstelling, 'n droom van die mens. Dit is vir hom die mens wat God na sy beeld geskape het. Marx sou hierop later voortbou deur te sê dat godsdiens deur die onderdrukte massa geskep word om vir hulle die hemelse paradys te beloof, omdat dit nie vir hulle op die aarde beskore is nie. Feuerbach se negering van die godsdiens bring egter nie mee dat hy totaal nihilisties was nie. Ook hy het die bestaan van 'n god erken wat baie duidelik spreek uit sy spreuk: "Mensch und mensch, die einheit von ich und du ist Gott".³¹⁾ Hier word dus 'n treffende parallel gevind met die "religion de l'humanité" van Comte. Beide maak van die gemeenskap as geheel 'n idool, dit wil sê 'n voorwerp van volstreekte religieuse (ook kulturele) verering.

29) Kraan, K.J. Marx, p. 29.

30) Ibid., p. 30.

31) Ibid., p. 34.

Die mensheidsreligie van Comte en Feuerbach het by Marx meer ingeslaan as die "kontrakgedagte" van Rousseau en Hegel. Hegel wou nog die individuele belange handhaaf maar ook die gemeenskap vashou, terwyl Comte en Marx die belange van die individu negeer het en terselfdertyd die gemeenskap verabsoluteer het.

Die verhouding individu-gemeenskap het Marx ook soos die vroeë Stoïsyne probeer illustreer deur dit met die menslike "corpus" te vergelyk. Soos die menslike "corpus" hom aan enkele ledemate wy en die enkele ledemate hulle aan die hele "corpus" so moet die klaslose, horisontalistiese maatskappy van die toekoms ook volgens Marx organies gebind wees.³²⁾ In teenstelling met die ideële humanisme van Hegel, predik Marx 'n reële humanisme. Die mens moet sy medemens dien, sodat die hele samelewing gegrond kan wees binne 'n horisontalistiese humanisme. Lewensbeskoulik het die sosialisme van Marx dan drie op= eenvolgende elemente naamlik ateïsme, humanisme en daar= uit voortvloeiend - sosialisme.

1.1.2 Die Religie van die Kommunard

Heel tereg het Hayek gesê dat Hegel, Feuerbach, Comte en Marx die "vervaardigers" van die twintigste-eeuse "totalitarisme" was, want die verheffing van die mensegemeenskap tot religieuse grootheid deur die filosowe in die negentiende eeu het in die twintigste eeu uitgeloop op 'n groot wêreldomvattende kultuur, naamlik die "Religie van die Kommunard".

32) Ibid., p. 31.

In die Kultuurkunde word die begrip by Venter gevind.³³⁾ Hy gebruik dit as 'n versamelnaam vir al daardie religieuse strewes wat in die moderne tyd poog, om deur middel van die uitwissing van grense of die horisontalistiese gelykskakeling van alle mense, te kom tot menslike gemeenskap buite Jesus Christus om, en wat neig na 'n wêreldomspannende nie-Christelike religie.³⁴⁾ Volgens hom berus die religie op 'n bepaalde gemeenskapsmite wat die produk is van 'n ongelowige denkwêreld. Die ongelowige mens in sy vereensaming, soek na gemeenskap en skep so eintlik 'n surrogaatgemeenskap waarin die mens net in 'n horisontalistiese humaniteit tot sy medemens gerig is. Hierdie feit word duidelik geïllustreer in die velerlei gebruik van die woorde "society" en "community" in Europa en die Anglo-Amerikaanse wêreld, die "broerskap" van die Oosterlinge en die "kameraadskap" van die Slawiese volke. Hierdie terme dui oor die algemeen almal op 'n strewe na gemeenskap, op 'n poging tot die aanknoop van 'n betekenisvolle band met die medemens.³⁵⁾

So is die gemeenskap as 'n religieuse grootheid in die twintigste eeu gehandhaaf en het die begrip "humaniteit" of "mede-menslikheid" die basis geword van die twintig-

33) Venter, C.N. Kultuur- en versorgingswetenskap: Veldverkenning van die Kultuurhistoriese en kenteoretiese grondslag, p. 59-82. Volgens Venter is die term aanvanklik gevind by 'n sekere H.W. van den Bergh van Eysinga ongeveer in 1919. Ook Schilder (De Openbaring van Johannes en het sosiale leven, p. 16) gebruik die term en bedoel daarmee "de nieuwe goddelijke gemeenschap der mensen". Venter het egter die begrip na 'n korrekte etimologiese analise (Venter, op. cit., p. 60) in die Kultuurkunde ingevoer.

34) Venter, op. cit., p. 59.

35) Ibid., p. 67.

ste-eeuse Westerse kultuur. Venter³⁶⁾ sê dan ook dat die tyd van die "sosiologiese prinsipe" in die kultuur aangebreek het waarvolgens alle kultuur vanuit die sosiologiese prinsipe gemotiveer, gesien en verklaar word. So het die kultuur dan die gestalte aangeneem van diens aan die totalitêre gemeenskap ter verbetering van die menslike lewe binne hierdie aeon.

Die Religie van die Kommunard het op verskillende wyses in die Westerse kultuur tot vergestaltung gekom. Venter sien alle vorme van Sosialisme (dit wil sê horisontalistiese same-lewingsvorme) in die moderne wêreld, as 'n uitingsvorm van die sekulêre religie, want by almal gaan dit basies om 'n strewe na gemeenskap buite die soenverdienste van Christus.³⁷⁾ Hy wys die dogma van horisontalisme duidelik aan in sy bespreking van die Sosialisme, Kommunisme, Fascisme, Nasionaal-Sosialisme, Sosiale welvaartstaat en die idees van wêreldgemeenskap of wêreldbroederskap wat so duidelik na vore kom in die handves van die Verenigde Volke en ook die basis vorm van die groot internasionale "superstrukture".

Die nuwe godsdiens wat in die negentiende eeu reeds teoreties sy beslag gekry het by die Sosialiste, het in die twintigste eeu dus sy neerslag in die Westerse samelewing getoon. Die kultuur moet enkel en alleen gerig wees op die mensdom as 'n solidaristiese religieuse geheel. Dit moet slegs gaan om die sosiale verandering, sosiale verbetering en die herkonstruering van die sosiale verhoudinge. Die mens moet wêreldburger word, hy moet "uitstyg" bo volke, rasse en geloofsgrense heen. Hy moet die universele mens word, die burger van die een wêreldgemeenskap. Hy moet strewe na gelykheid ten alle koste. Gelykheid en eenheid is die

6) Ibid., p. 68.

7) Ibid., p. 69-82.

enigste waarheid. Die individu moet totaal geïntegreer word in die horisontalistiese, eenderse mensheidsgeheel. Daarom word begrippe soos volk, patriotisme, nasionalisme, rasse- en volkereskeiding en volkskultuur as iets uit die "oude-doo" geag, omdat dit struikelblokke is in die ontvouing van die eenderse wêreldomvattende mense-gemeenskap.

Die kultuur moet alleen diens -tig wees aan die ontvouingsproses. Dit moet gerig wees op die op-hef-fing en ver-hef-fing van die mens. Die motivering vir so 'n kultuur is alleen die horisontalistiese "liefde" tussen mens en medemens en tussen individu en gemeenskap. Ten diepste is dit 'n herlewing van die Stoïsynse humanitas-ideaal waarvolgens die mens deur mens-likheid die wêreld kan verbeter.

Mens-likheid en gemeenskapsdiens word dan die towerwoorde waarmee 'n nuwe volmaakte wêreld van universele gelykheid en eendersheid met 'n universele wêreldvrede uit die ou "tranedal" van ongelykheid, verdrukking en onvrede gebou sal word.

1.2 Die moderne Christendom

1.2.1 Die negentiende eeu

Vir die Christendom van die negentiende eeu was veral vier "gebeurtenisse" van beslissende betekenis, naamlik: die revolusie van die teologiese denke wat teweeggebring is deur die Verligting met sy deïstiese Godsbegrip; die opkoms van die Sosialisme; die staatkundige omwentelinge in Europa wat gestimuleer en geïnspireer was deur die Franse Revolusie en die Industriële Revolusie wat stukrag gegee het aan diepgaande wysiginge in die menslike verhoudinge.³⁸⁾

38) Vergelyk in die verband ook die siening van Smitskamp, H. Christelike verweer, p. 228.

Die Verligting het negatief en positief meegewerk tot die versaking van die Christelike kultuurideaal deur die Westerse mens van die vroeg-negentiende eeu. Negatief deur die volgehoue kritiek op die geïnstitueerde kerk in sy optrede en deur die aantasting van die Christelike godsdiens in die algemeen. Positief deurdat die Verligting teenoor die Bybelse mens- en Godsbeskouing uitgegaan het van die Deïsme en die daarmee gepaardgaande beskouing van die outonome mens en die "eiewetlikheid" van die menslike lewe. Kortom kom dit daarop neer dat die mens die mag van God "ingeperk" het en die mens met meer mag en moontlikhede beklee het. God is nie meer gesien as die God van die Openbaring, as die Skepper en Onderhouer van hemel en aarde nie, maar was suiwer 'n postulaat van die rede, gevoel of wil van die mens.³⁹⁾

Die besliste oortuiging van die totale outonomie van die mens het ook by die opkomende Sosialisme sterk na vore gekom. Veral die feit dat die gesag by die Sosialisme nie gevind is by God nie, maar in die totalitêre mensegemeenskap as die nuwe god, het die Sosialisme 'n bedreiging vir die ortodokse Christendom geword. Teenoor die Sosialisme met sy skerp hede-gerigtheid moes die Christendom as heilsgodsdiens ook kompeteer om kultuurdominasie.

Die Franse Revolusie met sy kreet van vryheid, gelykheid en broederskap in die samelewing, het die gedagte van 'n Christelike fundering van staat en gemeenskap totaal verwerp. Deurgaans is die Christelike kerke (ten spyte van die kompromisisme tot Christelike-liberalisme of Sosialisme) beskou as 'n "vyandelike mag" in die konstruering van die ideale samelewing. Voorts het die ontwikkeling van

39) Smitskamp, op. cit., p.229.

nuwe staatstelsels in Wes- en Midde-Europa, kerk en staat van mekaar geskei en het die kerk baie van sy gesag ingeboet. Hoewel die tendens positief, die kerk onttrek het van staatsinmenging, was dit tog negatief daarvoor verantwoordelik dat die kerk sy greep op die kultuur verloor het. As voorbeeld hiervan kan dien die strewe dat die onderwys neutraal, los van die kerk en gevolglik van die Christelike godsdiens moet wees.

Die Industriële Revolusie met sy omvorming van die samelewingstrukture van Wes-Europa het ook nuwe aandag van die kerk vereis. Losgeslaan van ou kulturele bindinge en veral magteloos in 'n nuwe samelewing, wat politieke invloed aan materiële besit gekoppel het, het 'n industrie-proletariaat in treurige maatskaplike toestande ontstaan. Hierdie kwessie het 'n sentrale probleem in die Westerse samelewing van die negentiende eeu geword.

Met bogenoemde vier "revolusies" was die negentiende-eeuse Christendom in 'n heeltemal nuwe, vreemde situasie. Die hooftipering van die toestand was dat die Christendom homself nie meer in 'n leidende kultuur-dominante posisie bevind het nie, maar dat hy inderdaad in terme van Venter⁴⁰⁾ in die oorgang van 'n na-Christendomlike kultuursituasie gestaan het.

So arm het die Christendom geword dat Strauss reeds in 1840 beweer het dat die Christendom "bankrot" is.⁴¹⁾

40) Venter, C.N. Kultuur en versorgingswetenskap.

41) Berkhof, H. Geschiedenis der kerk, p. 391. Strauss het saam met Feuerbach as leerlinge van Hegel, die Hegeliaanse filosofie in 'n "linkse" rigting uitgebou. Self was Strauss 'n vrysinnige teoloog. Die Bybel het hy nie as die absolute Woord van God aanvaar nie en was dit vir hom net mitologie. Daarom het hy gevoel dat die Filosofie die plek van die Teologie moes inneem.

Daarna was dit nie moeilik vir Nietzsche om die eerste algehele verwerper van die Christelike leer te word nie. Los van Christelike funderinge het hy gepleit vir 'n herwaardering van alle waardes sodat teen die slawemoraal van die Christendom 'n nuwe "heremoraal" mag oor die mens kan kry. Dit alles het 'n nuwe tydsgees geteken.

Van die Christelike kant was daar wel 'n reaksie teen die tydsgees. Smitskamp⁴²⁾ sê dat omstreeks 1800 alle "kerkformasies" tot nuwe besef van sy roeping gekom het, dat 'n bereidwilligheid ontstaan het tot 'n herkerstening van die Europese kultuur, en 'n begeerte gehad het om weer 'n "suurdeeg" in die nuwe samelewing te wees. Dieper as dit blyk dit egter dat daar gepoog is om te kom tot 'n nuwe teologiese fundering van die Christelike lewe en herformulering van die roeping van

42) Smitskamp, op. cit., p. 232.

die kerk in die samelewing.⁴³⁾ Wat egter bestem was om 'n reaksie teen die tydsges te wees, het uitgeloop op 'n sintese met die tydsges, want die skynbare antwoord

- 43) Met hierdie nuwe teologiese besinning het die protestantse Teologie hoofsaaklik uiteengeskeur in twee rigtings naamlik die vrysinnige Protestantisme en die ortodokse. Die vrysinnige Protestantisme het veral in die Verligtingsges klem wou lê op die persoonlike individuele belewenis. So het Sleiermacher byvoorbeeld gekom met 'n teologie van die "Gemüt" waarin hy die geloof kwalifiseer as 'n Christelike belewenis. Daarom was daar nie vir hom 'n groot grens tussen die kerk en die wêreld nie. In teenstelling met die Gemüts=teologie wou die Tubingerskool onder invloed van Hegel die Christelike godsdiens stempel as 'n rasionalistiese godsdiens om so in pas te kom met die tydsges. Ritschl en Harnack wou weer aan die Christelike lewe 'n suiwer sedelike inhoud gee waarvolgens die Christelike leer dan maar alleen 'n sedelike lewe in hierdie wêreld sou predik. Teenoor die vrysinnige Protestantisme het die ortodokse Protestantisme ook die persoonlike belewing van die geloof gepredik, maar in die ges van die Reformasie. Globaal gesien is die groot "restourasie" van die 19e eeuse Christendom vanuit die ortodokse kant 'n poging tot herstelling van die Reformatoriese Christendom, hetsy Calvinisties (veral) of Luther=ans. Tog het die vrysinnige Teologie daarin geslaag om die staat, maatskappy en kultuur as "gebiede" naas die godsdiens te emansipeer. Dit het gelei tot 'n skeiding tussen geloof en wete, kerk en wêreld en tussen kultuur en godsdiens. Teen die "dualismes" in die samelewing het veral die Calvinisme in Europa geworstel.

is gevind in die "Christian Socialism".⁴⁴⁾ Die Christelike sosialistiese benadering van die kerk ten opsigte van die kultuur spreek duidelik uit die globale poging van die kerk tot 'n herkerstening van die Westerse kultuur.

1.2.1.1 Die poging tot 'n herkerstening van die Westerse kultuur

Die voorloper van die nuwe optrede van die kerk ten opsigte van die kultuur was Francke. Hy was 'n Lutherse teoloog wat in die Verligtingstyd geleef het. Reeds in daardie tyd het hy die probleem van ontkerkliking en sekularisme in Duitsland ontdek en het hy dit dieper gediagnoseer as 'n morele en religieuse probleem. Daar het hy reeds begin om bewaarskole, inrigtings ensovoorts te stig, wat hulle beywer het vir die sedelike "opheffing". In navolging van Francke het daar verder in Europa baie sulke "opwekkingsbewegings" ontstaan.⁴⁵⁾

Met die toenemende industriële omwenteling en die daarmee gepaardgaande kulturele vraagstukke in die negentiende eeu kon ook die bewegings nie meer 'n antwoord bied nie. Vanuit Christelike kant is daar gesoek na 'n nuwe benadering wat gerig moes wees op die totale struktuurverandering van die samelewing. Veral hier het die opkomende Sosialisme met sy sosiologiese benadering baie

44) Die begrip Christelike-sosialisme word verskillend geïnterpreteer. Daarom word hier gehou by die Engelse begrip "Christian Socialism" as 'n beskrywing van 'n bepaalde stroming, wat 'n sintese is tussen die Sosialisme en die Christelike sedeleer. Volgens Berkhof (op. cit., p. 261) was die weg wat die kerk gesoek het tussen "kapitalisme" en sosialisme" (lees liever ekonomiese sosialisme - J.M.V.) nie maklik te vinde nie. Want die "Sosialisme" met sy erns om gemeenskaplike besit en sy fundering in die materialistiese ateïsme, was vir die Christen onaanvaarbaar. Daar moes 'n middeweg gesoek word en dit is gevind in die sogenaamde "Christelike Sosialisme".

45) Berkhof, op. cit., p. 259.

invloed op die Christelike benadering ten opsigte van die kultuur uitgeoefen. Die kerk wou hom nie net besig hou met die diakonale versorging, sending en evangelisasie nie, maar hy wou sy "werksterrein" uitbrei deur die pleitbesorger te word vir die geregtigheid in die samelewing.⁴⁶⁾ Die hele benadering van die kerk ten opsigte van sy kultuursituasie moes so gewysig word. Die wysiging tot "Christian Socialism" het hom feitlik oor die hele Westerse Christendom voltrek.

In Engeland is die strewe tot sosiale verbetering vanuit Christelike oord deur William Wilberforce ingelui. Hy het hom veral beywer vir groter geregtigheid in die samelewing en onder sy invloed is die slawerny in die hele Britse Ryk afgeskaf. Hy het uitgegaan van die gedagte dat die Evangelie alleen maar naasteliefde predik en dat naasteliefde weer "sosiale" verbetering van die samelewing eis. Volgens Smitskamp⁴⁷⁾ het die filantropiese trek ook tiperend geword vir ander soortgelyke strominge binne die Anglikaanse kerk. Die humanistiese onderlaag van die eintlike "Christian Socialism" word dus reeds hier by Wilberforce gevind.

46) Vergelyk in hierdie verband ook die siening van Berkhof, op. cit., p. 261.

47) Smitskamp, op. cit., p. 251.

Die eintlike "Christian Socialism" sou uit die geledere van die Anglikaanse kerk, en meer in besonder die "Broad-church" party, kom.⁴⁸⁾ Beïndruk deur die sukses van Chalmers het twee Anglikaanse predikante Maurice en Kingsley veral teenoor die invloed van die Chartistebeweging⁴⁹⁾ gepoog om die Engelse arbeiders te kersten. Die basis waarop hulle dit wou doen was egter heeltemal anders as die van Chalmers. Teenoor die "Unum corpus sumus in Christo" van Chalmers het Maurice hulle ideaal saamgevat toe hy gesê het: "Our great desire is to christianize socialism".⁵⁰⁾ By hulle was daar nie

-
- 48) Bakhuizen van den Brink sê dat die "Christian Socialism" by die Skot Thomas Chalmers ontstaan het. Dit is egter 'n foutiewe bewering omdat Chalmers juis vanuit die tradisionele Reformatoriese en in besonder die Calvinistiese tradisie die ellende van die industrie-proletariaat benader het. Met sy leuse: "Unum corpus sumus in Christo" het hy hard gestry vir die losmaking van die kerk onder die staat en vir die Christelike geestelike herlewing onder die arbeiders. Hy wou die arbeider van binne kersten in stede daarvan om, soos die Sosialisme en "Christian Socialism", buite die individuele mens om te stry vir beter regte van die arbeider. Hy was die stigter van die "Free church of Scotland" en in die kerk is 'n gesonde en bloeiende gemeentelewe met 'n regsinnige karakter geopenbaar. Hierdie kerk het dan ook 'n geweldige invloed op die kultuur in Skotland uitgeoefen sodat die vraagstuk van 'n industrie-proletariaat in Skotland baie kleiner afmetings as in Engeland aangeneem het. Ten opsigte van die vraagstuk het die historikus-wysgeer Thomas Carlyle van Chalmers gesê: "With a Chalmers in every British parish, much might be possible".
- 49) Dit was 'n sterk sosialisties geïnspireerde beweging onder die arbeiders wat gestry het vir materiële verbetering van en meer politieke regte vir die arbeiders.
- 50) Banning, W. Hedendaagse sosiale bewegingen, p. 164.

soseer 'n teologiese fundering vir hulle werk onder die arbeiders nie, maar veel eerder 'n sosiologiese. Deur hulle bemoeienis het die vakbeweging in sy moderne gedaante ontstaan. Daarmee het hulle gepoog om beter verhoudinge tussen werkgewers en werknemers te bewerkstellig. Die ontwikkeling van die vakunies het egter nie verloop soos wat hulle dit wou gehad het nie, want onder invloed van die Sosialisme het dit 'n strydmiddel geword in die hande van die werknemers teen die werkgewers. Die invloed van die "Christian Socialism" het in Engeland dus net die teenoorgestelde uitwerking gehad as wat Maurice beoog het. In plaas van die kerstening van die Sosialisme het hulle meegewerk tot die sosialisering van die Christendom.

Ook in Amerika het die gees van die Verligting in die agtiende eeu deurgedring, en 'n invloed op die Protestantisme uitgeoefen. In die negentiende eeu het die Protestantisme in Amerika bestaan uit verskillende kerklike groepe. Oor die algemeen het almal egter dieselfde tendense vertoon, naamlik: 'n realistiese geregtigheid op die praktiese, wat maklik oorgegaan het in 'n moralisme; 'n sterk stroom van individualisme en in samehang met die snelle toename van mag en welvaart, 'n optimistiese vertroue op die krag van die mens.⁵¹⁾

Die praktikalistiese, moralistiese tendens in die Amerikaanse Protestantisme het daartoe gelei dat groot liefdadigheidsaksies van stapel gestuur is. Meeste van die aksies het uitgegaan van interkonfessionele verenigings. Hierdie verenigings het hulle veral bewys vir die afskaffing van slawerny en die bevegting van alkoholisme en ander "sosiale misstande". Die Moralisme het aan die einde van die negentiende eeu uitgemond in die sogenaamde "Social Gospel" wat 'n

51) Smitskamp, op. cit., p. 258.

invloedryke stroming in Amerika geword het. In hierdie stroming is die Evangelie slegs gesien as 'n leerboek vir sedelike verbetering en Jesus is gesien as 'n profeet van sosiale regverdigheid. Dit gaan in die "Social Gospel" dan slegs om die verbetering van hierdie wêreld vir hierdie wêreld volgens die eise van Jesus. Jesus staan hier op die voorgrond en nie Jesus die Christus nie.

Die strewe na 'n herformulering van die kerklike roeping het ook in Duitsland tot 'n kulturele vernuwing in die kerklike aktiwiteite gelei. Daar het 'n hernieude bewuswording van die Christelike verantwoordelikheid ten opsigte van die veranderende samelewingstruktuur ontstaan. Die grootste inspirasie van hierdie stroming was die Duitse teoloog Wichern.⁵²⁾ Hy was die vader van die "teologie" van die "Innere Mission" en het ook, beïndruk deur die sukses van Chalmers, gepleit vir 'n nuwe benadering ten opsigte van die samelewing. Sy fundering het hy ook gevind in 'n soort "Christian Socialism".⁵³⁾ Sy pleidooi is opgevolg deur Adolf Stöcker. Die toenemende onkerklikheid onder die arbeidersklasse het hom beweeg om in 1878 'n "Christelik-sosiale" party te stig. Hierdeur het hy gepoog om die kloof tussen werkgewers en werknemers te verklein en wou hy aan die arbeiders 'n "menswaardige" bestaan verseker. Later het hy sy werk meer uitgebrei en in 1890 wou hy die hele kerk betrek by sy "evangeliese sosiale kongres". Hierna het 'n ene Friedrich Naumann die kongres beheer en was hy dadelik meer liberaal en toegeeflik

52) Berkhof, H. Op. cit., p. 259; Smitskamp, op. cit., p. 264; Bakhuizen van den Brink, op. cit., p. 293.

53) Hy het aangesluit by die gedagte dat die kerk volkskerk moet wees, maar het dit beklemtoon dat dit dan kerk vir die volk moet wees. Hierdie gedagte het hy gegrond op die oortuiging dat die Evangelie die basis vir alle werklike ontwikkeling van die mensheid (as geheel) is.

teenoor die Sosialisme. Hier het die sinkretisme tussen die Christelike en die "sosiale" dus uitgeloop op 'n oorwinning vir die Sosialisme.

Verdere invloed op die kerklike werk in Duitsland is uitgeoefen deur die Blumhardts.⁵⁴⁾ Volgens hulle het die verstarde kerk in die weg van die Koninkryk van God gestaan. In die Sosialisme se strewe na die heilstaat, het C.F. Blumhardt 'n heenwysing gesien na die Godsryk en dit beskou as 'n appèl op die verburgerlikte kerk. Hy het selfs verkondig dat Christus juis vir die proletariërs gestuur is en dat die liefde van God wêreld=omvattend is.⁵⁵⁾ In hierdie gees en met hierdie gesindheid het hy toegetree tot die Sosiaal-demokratiese party vir wie hy ook in die Wüttembergse parlement verteenwoordig het. Hierdie gees het ook oorgewaaï na die "religieus-sosiale" beweging in Switserland waar dieselfde eskatologiese(?) gerigtheid, kritiek op die verburgerlikte kerk en geregtigheidsprediking prominent teenwoordig was. Volgens Berkhof⁵⁶⁾ het vele Switserse predikante sosiaal-demokraties geword. Dit is veral opmerklik dat die invloedryke teoloog van die twintigste eeu, Karl Barth, aanvanklik daaraan behoort het.

Dit blyk dus dat die opkomende Sosialisme diep ingeslaan het in die Protestantisme van die vorige eeu. Reaksie daarteen het egter ook nie uitgebly nie. Die reaksie teen die verwickelinge het gekom van die Réveil wat Calvinisties geïnspireer was. Dit het ontstaan in Genève wat in daardie tyd "die stad van Rousseau" was. Hiervandaan het die Réveil uitgebrei oor Switserland, Frankryk en ook in Nederland en het dit die stryd teen

54) Dit was vader en seun wat albei predikante was. Hulle het ook begin werk vir liefdadigheid en geregtigheid in die samelewing.

55) Berkhof, op. cit., p. 264.

56) Ibid.

die Rasionalisme en Sosialisme in die Christelike benadering ten opsigte van die samelewing aangeknoop. Vinet⁵⁷⁾ het reeds die Sosialisme heel tereg gesien as 'n stroming wat nie maar net gestrewe het na maatskaplike verbetering nie, maar wat die gemeenskap vergoddelik het ten koste van die individu. Tog kon die Réveil nie die invloed van die Sosialisme afweer nie.

Die aanslae van die tydsgeselskap het ook die Rooms-Katolisisme tot "herlewing" genoodsaak. Dit was weer 'n herlewing in die ware sin van die woord omdat velerlei ordes wat tydens en na die Franse Revolusie verdwyn het, weer herstel is. Hieronder kan veral gedink word aan die herstelling van die Benediktynse, Franciskaanse, Dominikaanse en Jesuïete ordes. So het die Corpus Christianum-ideaal weer herleef en dit het weer gelei tot 'n frisse werksaamheid van die Rooms-Katolieke kerk op die "sosiale" erf. Omdat die Corpus Christianum-ideaal, soos reeds gesê, in homself struktureel ook die "sosiale" gerigtheid bevat het, het die moderne wêreld nie van hom 'n struktuurverandering vereis nie. Oënskynlik blyk dit dan of die sosialisering nie soveel invloed op die Katolisisme gehad het as wat dit op die Protestantisme gehad het nie.

Vir byna twee duisend jaar kon die Christendom soos groot rotskranse, vertikaal omhoog troon. In die negentiende eeu het die klein stroompies van Sosialisme 'n bruisende rivier geword en het dit aan die fundamente van daardie "rots" geknaag en dele daarvan weggevoer. Dit was hoofsaaklik die kulturele erfenis van die negentiende eeu aan die twintigste-eeuse Christendom.

57) Smitskamp, op. cit., p. 269.

Die twintigste eeu

Benewens sy kulturele erfenis uit die vorige eeu, moes die Christendom van die twintigste eeu ook weer medebepaal word deur verskeie faktore. Eerstens was daar die twee vernietigende wêreldoorloë wat die wêreld geskud het en in diepe ellende laat verval het. Op die nood van die Westerse mens moes die kerk 'n antwoord bied, die prediking van die Woord moes vertroosting en nuwe heilsbeloftes bring. Ten alle koste moes die Bybel die nuwe, ontnugterde, moedelose mens toespreek. Die heil van die mens het so die fokuspunt van die Christelike leer geword. Tweedens het die tegniese en natuurwetenskaplike ontwikkelinge die mens uitgeruk uit sy ou afgebakende woonplek en hom geplaas in 'n moderne tegnokratiese samelewing. Die mens het bewoner van 'n "megalopolis" geword waarin hy deur beter kommunikasie uit sy rasse, volkere en godsdienstige bindinge "uitgelig" is en in 'n gedurige kulturele dialoog met "andersdenkendes" gewissel is. Tot hierdie "universele", mondige mens moet die Bybel ook spreek en wat hom nie aanspreek nie, beskou hy nie as geldig nie.

Saam met sy erfenis van die "Christian Socialism" was bogenoemde twee humanistiese tendense die belangrikste faktore wat die moderne Christendom beïnvloed het. Basies kom dit daarop neer dat binne die Christelike teologiese strominge die "antropos" die plek van die "theos" ingeneem het. Hierdie tendens blyk duidelik uit die hooftema van die twintigste-eeuse Teologie.

Die hooftema van die twintigste-eeuse Teologie

In die teologiese denkwêreld van die twintigste eeu, word daar velerlei strominge met verskillende nuanseeringe aangetref. Dit val nie binne die terrein van hierdie studie om elke stroming te bespreek nie en daar sal

slegs gewys word op die enkele humanistiese tendense wat bepalend is vir die moderne Christendom.

Heyns⁵⁸⁾ vat al die nuwe, moderne teologiese strominge van die twintigste eeu soos die neo-Modernisme, neo-positivistiese Teologie, anti-metafisiese Teologie, eksistensie Teologie, provo-Teologie ensovoorts saam onder die begrip sekularistiese Teologie. Die vernaamste ooreenkoms van al hierdie strominge is die "dilemma" van die onverenigbaarheid van die Bybelse leef- en denkwêreld met die van die kontemporêre wêreld. Ook Berkhof⁵⁹⁾ sien die hooftema van die moderne Teologie as 'n strewe om 'n brug te bou tussen die Evangelie en die denke van die moderne mens. Die vraag vir die stroming bly steeds hoe om die Woord van God te laat spreek in hierdie tyd en hoe om die kerk weer 'n kultuurkrag in die huidige tyd te maak. Oor die algemeen word die antwoord dan gesoek in 'n herinterpretasie van die evangeliese boodskap om nuwe kommunikasie tussen kerk en wêreld en tussen die Evangelie en die moderne mens te bewerkstellig.

In hierdie nuwe benadering van die Teologie sien Heyns onteenseglik elemente wat struktureel verwant is met die gees van die tyd.⁶⁰⁾ Soos reeds gesê word die twintigste-eeuse Westerse gees beheers deur die Religie van die Kommunard en dit sal nie vergesog wees om dan reeds in hierdie stadium 'n verband te sien tussen die sekularistiese Teologie en die sekulêre Religie nie. Hierdie

58) Heyns, J.A. Sterwende Christendom, p. 97.

59) Berkhof, op. cit., p. 304.

60) Heyns, op. cit., p. 98.

verband word al duidelik sigbaar in die humanistiese⁶¹⁾ tendense van die sekularistiese Teologie. By al hier= die teologiese strominge word begrippe en denkvorme aangetref wat eie is aan die sosialistiese konsepsie= wêreld van die Religie van die Kommunard. So staan by= voorbeeld die medemenslikheidsprinsipe ook in die teo= logiese strominge baie prominent en word alle kultuur ook vanuit 'n sosiologiese prinsipe gemotiveer, gesien en verklaar. Hoewel hierdie invloed soms met chris= like terminologie bedek is, tree die beklemtoning van X sosiale verandering, sosiale verbetering en herkonstruk= turering van sosiale verhoudinge in die teologiese stro= minge sterk na vore. Net soos in die Religie van die Kommunard staan dus in hierdie Teologie die "antropos" en sy soeke na sekuriteit en sosiale versekering binne hierdie tydsbedeling sentraal.

Die Humanisme van die moderne sekularistiese Teologie word al vroeg in die twintigste eeu aangetref. Reeds by Albert Schweitzer, die "Strauss" van die twintigste eeu kom die humanistiese tendens prominent na vore. By hom gaan dit om die historiese Jesus wat eenmaal die Konin= kryk gepredik het, wat toe nooit in sy tyd verwerklik is nie. Tog moet ons daardie prediking van die histo= riese Jesus navolg en dit vertaal in die terme van die moderne mens. Ons moet dit abstraheer uit sy verpakking

61) Heyns gebruik in hierdie verband die term "personalisties" en wil daarmee 'n wyse van denke aandui waarin op die betekenis van die menslike persoon nadruk gelê word. Enersyds sê hy dat die denke nie noodwendig humanisties is nie (p. 153) hoewel hy andersyds tog erken dat in hierdie Teologie aan die mens 'n plek toegeken word wat slegs aan God toekom (p. 152). Die mens word dus verabsoluteer en dit was nog deur alle eeue die kern van die Humanisme. Daarom sal die gebruik van die term "humanisties" hier heeltemal geregverdig wees.

van die verlede want die prediking van Jesus spreek ook tot ons, omdat Hy die koms van 'n beter wêreld en mensheid gepredik het - 'n wêreld en mensheid van religieuse, sosiale en etiese volkomeheid.⁶²⁾ Die historiese Jesus het eenmaal gekom en Hy kom nie weer nie. Hy het ons alleen die herinnering van sy voorbeeld nagelaat, en dit moet ons navolg. Ons moet lewe na die voorbeeld van Jesus deur respek vir die Lewe te hê. Hy het vir ons die nastreefbare ideaal-tipe van sedelike wil en handeling geword. Daarom moet ons medemenslik wees. Deur so 'n "Christelike lewe" kan die Koninkryk werklik word. Die Koninkryk van God as ideale samelewing is dan vir Schweitzer die humanistiese ontwikkeling van moeisame sedelike arbeid van die mens en is die Christelike eskatologie dus so gereduseer tot humanistiese kultuur en sosiale etiek.⁶³⁾

In die tydperk van die "restourasie" na die Eerste Wêreldoorlog het ook Karl Barth gekom met 'n nuwe Antropologie wat hy in die Christologie fundeer het.⁶⁴⁾ Volgens sy beskouing moet die mens-wees afgelees word van die mens-wees van Christus. Christus word dan 'n voorbeeld van humaniteit. Opregte mens-wees is "Mitmenschlichkeit" en dit kan alleen plaasvind op die model van die medemenslikheid van Christus. Hierdie beskouing van Barth het baie invloed uitgeoefen in die proses van kulturele opbou na die Eerste Wêreldoorlog. Vele Christene het in die proses van opbou op die voorgrond gestaan, en die Antropologie van Barth was die model waarop hulle gewerk het.

62) Van Wyk de Vries, K.S. Die realiteit van die Koninkryk van God, p. 7-8.

63) Polak, op. cit., p. 213.

64) Berkhof, H. Theologiese antropologie van voor en na die tweede wereldoorlog, p. 25.

Ook Bultmann⁶⁵⁾ gaan in sy benadering tot die Skrif uit van die mens en in besonder die denke van die moderne mens as voorveronderstelling. Vir hom word die moderne mens nie meer aangespreek deur die ou antieke mitologiese denkbeelde nie. Die moderne eksegeet moet daarvan bewus wees, en moet vanuit die denke van die tyd deur die hermeneutiese metode van ontmitologisering deurdring na dit wat agter die mite sit. So sien hy prediking van die eskatologie in die Nuwe Testament dan as suiwer mitologie.⁶⁶⁾ Wanneer die eskatologie van sy mitologie ontdaan is, is die betekenis van die eskatologiese prediking van Jesus alleen maar dat ons moet oopstaan vir God se toekoms wat vir iedere mens aanstaande is. Ons moet bereid wees tot hierdie toekoms wat soos 'n dief in die nag sal kom wanneer ons dit nie verwag nie, want hierdie toekoms sal 'n gerig wees oor al die mense wat hulle aan hierdie wêreld gebind het.⁶⁷⁾

Die humanisme van Bultmann kom baie meer pertinent na vore by sy leerling Braun. Dit gaan vir Braun nie oor die Wese en Persoon van God in die Bybel nie, maar oor sy plek.⁶⁸⁾ En die plek van God is binne in hierdie wêreld, en meer in besonder daar waar die mens in verhouding staan tot sy medemens. God is dan oral daar waar ek 'n verpligting het teenoor my naaste. Hy is dus net teenwoordig in die mens se medemenslike verhouding tot sy medemens. Anders gesê: die medemenslikheid impliseer God. Daarom bestaan daar vir Braun geen ateïsme nie, want dan sou die bestaan van medemenslikheid ook ontken moet word.

65) Bultmann, R. Jesus Christus en de mite.

66) Ibid., p. 22-36.

67) Ibid., p. 48.

68) Heyns, op. cit., p. 156-157.

Die toenemende beklemtoning van die mens ten koste van God het in die afgelope twee dekades tot sy radikaalste konsekwensie gekom. God is deur die Teologie dood verklaar. Met die tema "God is dood" het vele skrywers soos die Anglikaanse biskop, J.A.T. Robinson, Paul van Buren, Harvey Cox, William Hamilton en Dorothee Sölle vele lesers getrek. Veral by Hamilton en Dorothee Sölle word duidelike invloede van die Religie van die Kommunarde bespeur.

By Hamilton, soos by sy geestesvriende, gaan dit slegs om die bestaan van Christus. Maar Christus bestaan alleen daar waar medemenslikheid is. Hy is op die plek waar gehandel word. Daarom speel die Christelike lewe (dit wil sê kultuur - J.M.V.) nie in die kerk af nie, maar in die wêreld; in die worsteling teen die armoede; in die stryd om burgerregte; by mense in die nood; ellende en pyn.⁶⁹⁾ Christelikheid en "humaniteit" is dus vir Hamilton sinoniem. Hier word 'n duidelike deuring van die Religie van die Kommunarde waargeneem.

Dorothee Sölle noem haar vernaamste werk "Plaatsbekleding" en beskou dit self as 'n hoofstuk Teologie na "die dood van God".⁷⁰⁾ Die mens het God nodig, maar God is dood. Maar nou kom Christus as die plaasbekleër van God. Hy verteenwoordig God dan by ons. Hy troos diegene wat deur God verlaat en in die steek gelaat is.⁷¹⁾ Christus is God se "hoofspeler"

69) Ibid., p. 127-128.

70) Sölle, D. Plaatsbekleding, een hoofdstuk theologie na "de dood van God".

71) Ibid., p. 145-160. Sy stel dit so: "Hij troost hen die God tot nu toe in de steek heeft gelaten, hij helpt hen die God niet verstaan, hij versadigd hen die God tot op heden leet hongeren".

in hierdie wêreld. Maar Hy is nie die enigste speler nie. In navolging van Christus is ons ook, as Sy vriende en broers⁷²⁾ Godspelers in hierdie wêreld. Die mens kan vir mekaar God-speel deur mekaar te troos, mekaar se laste te dra en mekaar te help in tye van nood en ellende.⁷³⁾ Ons moet dan ons naaste in liefde dien en ons verantwoordelikheid as mens in hierdie wêreld met sy lyde besef.

'n Verdere uitvloeisel van die sekularistiese Teologie se mens-gerigtheid is die huidige strewe tot 'n herstruktuering van die samelewing vanuit die teologiese wêreld. Die verband van die sekularistiese Teologie met die heersende Religie van die Kommunar kom in hierdie stroming die duidelikste na vore, veral in die begrippe wat gebruik word soos "revolusie", "herstruktuering", "sosiale verandering", "rasiale geregtigheid", "eenheid", ensovoorts. Die nuwe teologiese stroming, kortweg bekend as die Teologie van die Revolusie is reeds sedert 1966 bekend toe dit onder andere deur Richard Shaull⁷⁴⁾ op die agenda van die Wêreldraad van Kerke geplaas is.⁷⁵⁾

Volgens Shaull maak die Bybel revolusie moontlik en ook onvermydelik. Geen samelewingsvorm het in die Bybel sy struktuur behou nie. Telkens is dit van 'n sakrale karakter ontnem en is die verlange weer gewek na 'n nuwe vormgewing van die menslike samelewing. Die Bybel toon trouens, volgens Shaull, 'n revolusionêre God wie se geregtigheid daarop neerkom dat Hy "verdruktes" op=

72) Ibid., p. 153.

73) "Ook wij kunnen vir elkaar God-spelen". Ibid., p. 159. Verge= lyk ook haar Fantasia en gehoorsaamheid; Toekomst en Christe= lijke etiek, p. 57.

74) Shaull, R. Revolutionaire verandering in theologische perspek= tief.

75) Kuitert, H.M. Anders gesegd, p. 88. (Gelukkig(!) nog nie op die agenda van kerkrade nie - J.M.V.).

beur en "onderdrukkers" straf. So wil Shaul revolusie Skriftuurlik regverdig. Hy rig die Teologie van die Revolusie dan op die herstruktuering van die bestaande samelewingsordes langs die weg van sosiale revolusie.

Die groot beklemtoning op sosiale verandering deur die Teologie van die Revolusie kom baie duidelik navore in sy inkleding van die begrippe "bekering" en "geloof". Volgens Castro⁷⁶⁾ moet die bekering saamgedink word met sosiale verandering, omdat die hart van die mens, die "topos" van die bekeringsprediking, nie losgedink kan word van die "sosiale betrekking" waarin die mens leef nie. Die bekering van die individu kan dan alleen gemeet word aan die mate waarin hy hom uitsit om die sosiale geregtigheid te bevorder. Bekering, wat in die tradisionele protestantse Teologie die afwending van die mens van "die wêreld van die sonde" ingehou het, beteken hier die afwending van die mens van die ou maatskaplike orde. Positief roep die bekering dan tot deelname van die mens aan God se liefdesbetoon aan hierdie wêreld. Sosiale of maatskaplike revolusie, dit wil sê, die herstruktuering van die samelewing is self dan reeds 'n daad van bekering, omdat dit die instrument van God se heerskappy is. Ook die geloof moet hom regstreeks laat beskrywe as "sosiale aksie" en vernuwing en nie meer "kom" langs die "omweg" van bekering nie, want die innerlike stabiliteit van die individu vorm nie die grondslag vir sy sosiale handeling nie.

Ook die Bybelse begrip "koinoonia" word in hierdie Teologie gevul met 'n onskriftuurlike inhoud wat onteenseglik die produk is van die tydsgees. Volgens Shaul⁷⁷⁾ dui die begrip "koinoonia" op die "Christe="

76) Castro, E. Bekering en sosiale gedaanteverwisseling, p. 77-81.

77) Shaul, op. cit., p. 23-28.

like gemeenskap in voortdurende revolusie". In die beskouing is die kerk dan eintlik 'n instituut van verandering wat sy spesifieke "Christelike trekke" ontleen aan deelname aan God se revolusionêre handeling en wat as gemeenskap aan die individu 'n hoëre, bowe-persoonlike identiteit verskaf.

Vir Rendtorff⁷⁸⁾ is die karakteristiek van die Teologie die manier waarop teologies en sosiologies oor die kondisionering van die geloof saamgedink word. Die samevloeiing van Teologie en Sosiologie gaan egter nog verder soos dit wel blyk uit die geweldige strewe tot kulturele verbetering. Bloot die feit dat in die geskrifte van hierdie teoloë van die revolusie selde verwys word na die Skrif, wys duidelik aan dat hulle hulle motivering en doel van die Teologie formuleer uit die huidige onbevredigende samelewingstrukture. Die Teologie word dus verlaag tot 'n Sosiologie waar dit slegs gaan om 'n herstrukturering van die samelewing binne hierdie wêreld en in hierdie tydsbedeling. Dit is suiwer 'n deurwerking van die Religie van die Kommunar.

Ook in Gereformeerde kringe, veral in Nederland het hierdie sosiologiese benadering van die Teologie baie sterk aanklank gevind. Vanuit teologiese en etiese oogpunt verdedig Kuitert ook die begrip "revolusie" omdat dit volgens hom die Christen weer bring by fundamentele dinge wat op die spel is.⁷⁹⁾ Vir hom is die vernaamste verantwoording wat so 'n Teologie van die Revolusie bied, die eis tot onvoorwaardelike deelname van die Christene aan die opbou van die wêreld. Die eis is nie meer 'n voorwaardelike nie, maar 'n onvoorwaardelike deelname. In so 'n beskouing geld daar dus nie meer 'n normesisteem "buite" hierdie werklikheid nie, want die norme

78) Rendtorff, T. De opbouw van een revolutionaire theologie, p. 57.

79) Kuitert, op. cit., p. 97.

is in die sosiale verandering self geleë. Dit gaan in die Teologie om die verantwoording en propagering van 'n ander wyse van Christen wees. Christen-wees waarin die hart geheel en al aan die mens en sy wêreld verpand word en wat daarmee meen om 'n navolger van God te wees wat sy Seun vir die redding en voltooiing van hierdie wêreld geoffer het.⁸⁰⁾ Die nuwe Christen-wees moet gerig wees op die aardse heil. Daar is geen verskil tussen God se heil en die wêreld se heil nie, want God se heil is aardse heil. God het ons 'n "heile Welt" beloof. Dit moet ons, sê Kuitert, onthou, al versmal ons dit bloot tot maatskaplike heil.⁸¹⁾ (Dus sosiale sekuriteit - J.M.V.).

Die taak van die teoloog sien Kuitert dan daarin dat hy die eenheid, vrede en broederskap van die mensheid as inhoud van God se beloftes vir die samelewing moet aanwys. As etikus moet hy die eenheid, vrede en broederskap as doelstelling van die menslike handeling (dit wil sê kultuur - J.M.V.) propageer.⁸²⁾ Die najaging van die horisontale eenheid van die mensheid word ook by Verkuyll gevind.⁸³⁾ Volgens hom sê die Bybel dat Christus die muur wat tussen volke en rasse bestaan het, en wat hulle van mekaar geskei het, afgebreek het deur sy kruis en opstanding en dat Hy besig is om met 'n nuwe humaniteit 'n egte nuwe menslikheid te skep en uit die volke en rasse één mensheid te vorm. Die

80) Ibid., p. 104.

81) Ibid., p. 98.

82) Ibid., p. 105-106. Volgens Kuitert was daar in die geskiedenis nog selde 'n voorbeeld van waar 'n "mentaliteitsverandering" (p. 95) van die individuele mense uitgeloop het op 'n verandering van die samelewingstruktuur. Om 'n struktuur revolusionêr te verander, glo hy dat selfs geweld geregverdig is as laaste middel.

83) Verkuyll, J. Breek de muren af, om gerechtigheid in de rassen= verhoudingen, p. 9, 18-24.

mensheid vergelyk hy ook met die menslike "corpus". Soos die liggaam uit vele lede bestaan en nie uit een lid nie, so bestaan die liggaam van die mensheid uit vele lede. Dit is dan God se bedoeling dat die miljoene van die mensdom mekaar sal liefhê, dien en help om waaragtig mens te wees in 'n groot alles omvattende mensegemeenskap.⁸⁴⁾ Met hierdie beginselbasis is Verkuyl heeltemal in pas met die horisontalistiese tydsgees, want hy het die belydenis van die Religie van die Kommunard as 't ware vertaal in Christelike taal en terminologie.

1.2.2.2 Die kerk in die twintigste eeu

In die werksaamhede van die kerk in die twintigste eeu, het die invloed van en die botsing teen die Religie van die Kommunard ook duidelik na vore gekom. Die kerk moes werk in 'n samelewing waarin die horisontale gemeenskap en die absolute eenheid van die mensdom nagejaag is. Die eenheidstrewe het ook in die kerk in die strewe na ekumenisiteit na vore gekom.

Pas na die Eerste Wêreldoorlog het die breë oproep om die eenheid begin deurwerk. Op 2 Augustus 1914 is die "Wêreldbond vir internasionale vriendskap deur kerke" gestig, onder leiding van Nathan Söderblom. Dit is ook aan hom te danke dat daar in 1925 in Stöckholm 'n kerklike wêreldkonferensie vir "praktiese Christendom" byeengekom het. Hier is reeds veral aandag gegee aan sosiale en internasionale verhoudinge. Sedert 1910 het ook 'n ander beweging in Anglikaanse kringe in Amerika bestaan bekend as "For faith and order".

84) Ibid., p. 24.

In 1937 het beide die bewegings "For life and work" en "For faith and order" konferensies belê waar daar ondanks verskille ook verrassende eenheid openbaar is. Veral in die oorlog het die ekumeniese kontak tussen die kerke uitgeloop op gesamentlike "wêrelddiakonaat".

Die ekumeniese strewe het 'n groot deurbraak gemaak toe albei die konferensies in 1937 reeds in beginsel besluit het om te kom tot die oprigting van Wêreldraad van kerke.⁸⁵⁾ In 1948 het die ekumeniese beweging weer in Amsterdam byeengekom waar vernaamlik die Anglikaanse, Protestantse en Oosters-ortodokse kerke besluit het om die Wêreldraad van kerke te stig. Die funksie hiervan kom duidelik na vore in 'n basisformule wat in 1961 opgestel is. Hierin word die Wêreldraad van kerke gesien as 'n gemeenskap van kerke wat gesamentlik hulle roeping wil vervul.⁸⁶⁾ In die toenemende strewe na eenheid en gesamentlike optrede word duidelik die neerslag van die moderne Teologie waargeneem.

Op die tweede konferensie van die Wêreldraad van kerke is reeds baie aandag gegee aan maatskaplike vraagstukke, die minderbevoorregtes en die "slagoffers van die samelewing". In 1957 het die sesde Wêreldsendingkonferensie in Ghana byeengekom en hierop is besluit om saam te smelt met die Wêreldraad. Hierdie konferensie het hom uitgespreek teen rassessekiding en geleer dat dit onverenigbaar is met die Christelike leer oor die mens en die wese van die kerk.

Met die stadige deurwerking van die moderne teologiese strominge met hulle beklemtoning van die eis tot menslike welvaart, het die optrede van die Wêreldraad van kerke ook verander. Algaande het die gedagte posgevat

85) Ibid., p. 298.

86) Ibid., p. 320.

dat eenheid niks sal beteken as daar nie aan die Bybelse eise voldoen word nie, en daaraan kan alleen voldoen word wanneer daar gestry word vir maatskaplike geregtigheid en vrede. Hierdie strewe blyk dan ook duidelik uit die feit dat in 1966 te Genève gepleit is om 'n Teologie van die Revolusie.⁸⁷⁾ Die stroom lektuur oor die onderwerp dui aan dat die poging nie sonder invloed is nie.

Vandag word die kerke alleen beoordeel op die sigbare resultaat wat dit lewer in die samelewing. Die kerk moet die vegter word vir "onderdruktes", die stryder vir politieke regte, die versorger van die armlastiges, en die inrigting vir verslaafdes. Dit ontvang slegs aandag wanneer hy hom uitspreek oor praktiese vraagstukke soos bewapening, voedselvoorsiening, gesinsvorming, werkgeleenthede ensovoorts.⁸⁸⁾ Al hoe meer word die kerk deur 'n sosiologiese bril gesien as net nog 'n samelewingsverband uit die geskiedenis wat moet help om die samelewing in stand te hou.

2. Beoordeling

In die moderne Christelike tyd word ten opsigte van die Corpus Christi en Corpus Sociale, die totale teenpool van die Middeleeuse situasie gevind. Waar in die Middeleeue die twee ideale struktureel vervleg was in die Corpus Christianum-ideaal met die Christelike aksent die swaarste, word 'n byna soortgelyke vervlegting in die moderne Christelike tyd gevind, maar nou met die

87) In hoeverre die revolusie gedagte deurgewerk het, kom na vore in die geldskenking van die Wêreldraad van Kerke aan die terroriste-bewegings in Suider-Afrika. Wat werklik met die geld gedoen word is nie ter sake nie, solank dit net bestem is vir die omwenteling van die maatskaplike struktuur in Suid-Afrika.

88) Berkhof, op. cit., p. 315.

"sosiale" aksent die swaarste.

Deurdat die Weste sedert die Verligting op sy "linkse" pad koers gehou het, het die Corpus Sociale in omvang en aansien toegeneem. By die Sosialisme was dit prominent teenwoordig en het dit in die twintigste eeu as 't ware die belydenis van die Religie van die Kommunard geword. Die verskyningsvorme van die Religie van die Kommunard is die afstempeling van die Corpus Sociale op bepaalde samelewingsvorme. So het die Corpus Sociale tot vergestaltung gekom in die horisontalistiese staatsvorme, soos die Kommunisme, Fascisme en die Sosiale Welvaartstate, in die velerlei welsynsverenigings met hulle horisontale humanistiese gerigtheid, in die vakbondwese met sy horisontalistiese saambinding van arbeiders en in al daardie verenigings en groepe waar dit gaan om eenheid op die basis van gelykheid.

Die kultuur wat van die sosialistiese samelewingsvorme uitgaan is gerig op maatskaplike verbetering. Dit moet gerig wees op die gemeenskap as "Grand Etre". Want alleen as die belange van die gemeenskap bevorder word kan die heilstaat intree, waarin volkome vryheid, gelykheid en broederskap sal heers.

Die teenwoordigheid van die Corpus Sociale in die Christelike denkwêreld is ook baie opvallend. Veral in die Teologie van die twintigste eeu word begrippe en denkkategorieë aangetref wat suiwer vanuit die tydsgees in Christelike vorm gegiet is. Die strewe na herstrukturering van die samelewing, die propagering van eenheid en sosiale verandering en die neiging na horisontale medemenslikheid as basis vir menslike kultuur, dui duidelik aan dat dit in die Teologie nie gaan om 'n "Corpus Christi" waarin slegs die uitverkore gelowiges organies met die hoof, Christus, verbind is nie, maar eintlik om 'n "Corpus Sociale" waarin die mens sy heil

moet seek. Ten diepste gaan dit in die sekularistiese Teologie om die Corpus Sociale, hoewel dit omklee word met 'n Christelike kleed. Die kleed kan die ware kleur egter nie heeltemal bedek nie.

Die volgende stellings kan hieruit geformuleer word:

- 2.1 Die denke van die twintigste eeu word totaal beheers deur die ideaal van 'n Corpus Sociale en die ideaal het reeds tot vergestaltung gekom in die huidige totalitaristiese staatsvorme.
- 2.2 Die kultuur wat uit die denkpatroon voortvloei, is slegs gerig op die herstrukturering van die Westerse samelewing tot 'n "Corpus Sociale".
- 2.3 Die ideaal van 'n Corpus Sociale speel ook 'n groot rol in die sekularistiese Teologie en veral in die Teologie van die Revolusie. Dit het daartoe gelei dat die werklike betekenis van die Corpus Christi in die teologiese strominge afgewater is.
- 2.4 As gevolg van die devaluering van die Corpus Christi en die revaluering van die Corpus Sociale as samelewingsideaal, was daar ook 'n besliste afname in die beoefening van werklike Christelike kultuur in die Westerse wêreld.

1 Samevatting en beoordeling

1.1 Corpus Christi en Corpus Sociale

Uit die voorafgaande oorsig oor die hele Westerse kultuurgeskiedenis blyk dit dat naas die Corpus Christi daar ook in die geskiedenis deurgaans die idee van 'n Corpus Sociale as ideale samelewingsvorm teenwoordig was. Hierdie ideaal het egter nie net as idee in die menslike konsepsiewêreld bestaan nie, maar het ook invloed uitgeoefen op baie samelewingsvorme wat in die Westerse geskiedenis bestaan het.

In die antieke Helleense tyd was die Corpus Sociale as samelewingsideaal reeds potensieel teenwoordig, veral in die soeke van die Sofiste, Plato en Aristoteles na die ewewig tussen die belange van die individu en die gemeenskap. Tog het dit nie geheel en al die Helleense denkwêreld binnegedring nie omdat dit deur streng gehandhaafde klasseverskille nog gestrem is. Die strewe na horisontale gemeenskapsvorming was wel teenwoordig, maar dit het vanweë klasseverskille nie uitgeloop op 'n horisontalistiese samelewing nie.

Ook by die antieke Romeine was tendense van die Corpus Sociale teenwoordig. Veral die ekonomiese hervormings van die Gracchi wat hoofsaaklik gerig was op die beter bestaansmoontlikheid van die arm klasse het spore van horisontalisme gedra. Die deurwerking van die Corpus Sociale is ook hier gestrem deur die heftige klasseverskille en het dit hier ook nie eintlik die Romeinse samelewingstrukture wesentlik beïnvloed nie.

In die Hellenistiese kultuurfase het die Corpus Sociale baie meer prominent in die konsepsiewêreld van die

Hellenistiese mens na vore gekom. Veral die Stoïsynse Filosofie met sy beklemtoning van die waarde van die mens, die humanitas en die broederskap van alle mense het daartoe meegewerk. Dit het ook 'n besondere groot invloed op die Romeinse samelewing uitgeoefen sodat die Romeinse Ryk met sy "pax Romana", keiserkultus en burgerskapsideaal die trekke vertoon het van 'n groot, eenderse horisontalistiese samelewing. Die Romeinse kultuurgemeenskap het so bo rasse en volkeregrense heengegaan. In hierdie tyd het die Corpus Christi as ander samelewingsideaal in die wêreldgeskiedenis ingetree en het dit dadelik in felle botsing met die Hellenistiese Corpus Sociale gestaan. Teenoor die horisontalistiese universele broederskap van die Stoïsynse het die Christene 'n "vertikale" broederskap, met mekaar as lede, van die verlore Liggaam van Christus gepredik. Ook was die Corpus Christi in hierdie tyd 'n geweldige kultuurkrag en het dit die Hellenisme wesentlik beïnvloed, maar het dit ook Hellenistiese beïnvloeding ondergaan.

Die wedersydse beïnvloeding van Christendom en Hellenisme het uitgeloop op 'n sintese tussen die Corpus Christi en Corpus Sociale as samelewingsideale. Hierdie sintese het in die sogenaamde Middeleeue duidelik na vore gekom in die ontstaan en ontwikkeling van die Corpus Christianum as samelewingsideaal. Die strukturele vervlegting van die Corpus Christi en Corpus Sociale het ook duidelik na vore gekom in die neerslag wat die Corpus Christianum-ideaal in die Middeleeuse samelewingstrukture getoon het. Al die Middeleeuse samelewingstrukture het in mindere of meerdere mate tendense van die Corpus Christi asook die Hellenistiese Corpus Sociale getoon.

Met die aanbreek van die Renaissance toe die Westerse wêreld weer teruggegryp het na die ou suiwer bronne, het die prinsipiële verskil tussen die Corpus Christi en Corpus Sociale as samelewingsideale weer herleef. Met die beklemtoning van die humanitas-ideaal van die Stoïsisme by die Humanisme, het die Corpus Sociale in suiwer Hellenistiese trant herleef. Beide die kuns en filosofie asook die linkse Teologie van Erasmus het 'n nuwe wêreld voorgestel waarin beter menseverhoudinge en klasse-organisasie moes heers. Ook die Corpus Christi wat in die Middeleeue beskou was as die "boue-die-mensstaande onfeilbare instituut" is deur die Reformasie in mindere of meerdere mate weer in Nuwe Testamentiese betekenis opgevat as die vergadering van ware Christen-gelowiges. Veral Calvyn het gebreek met die Corpus Christianum-ideaal en het die Corpus Christi weer in sy suiwer betekenis laat leef.

In die tydperk van die Verligting is die Corpus Sociale nog meer uitgebou en as ideale samelewingsvorm gepropageer. In die ontwikkeling van die natuurreg en die ontstaan van die gedagte van 'n staat as ideale samelewingsvorm, was die Corpus Sociale prominent teenwoordig. Ook was die ideaal die vernaamste inspirasie agter die krite van vryheid, gelykheid en broederskap wat sedert die Franse Revolusie opgeklank het. In hierdie tyd moes die Corpus Christi ook van sy suiwerheid inboet as gevolg van die invloed van die Corpus Sociale en het dit ook grotendeels sy frisse krag van die Reformasie, in die Verligtingstyd verloor.

Deurdat die Weste met en na die Verligting op sy linkse pad koers gehou het, het die Corpus Sociale as samelewingsideaal in omvang en aansien toegeneem. By die Sosialisme van Hegel, Comte en Marx in die negentiende eeu was dit prominent teenwoordig en het dit in die twintigste eeu as't ware die belydenis van die Religie

van die Kommunnard geword. Ook het die Corpus Sociale in die verskyningsvorme van die Religie van die Kommunnard prominent na vore gekom. Oral waar die Religie van die Kommunnard sigbaar verskyn het, is die Corpus Sociale as samelewingstruktuur afgestempel. So word vergestaltungen van die Corpus Sociale gesien in die sosialistiese totalitêre staatsvorme, die sosiale welsynsverenigings, vakbonde en in die grondmotiewe van die internasionale superstrukture. Ook in die Christelike denkwêreld moes die Corpus Christi wesentlike invloed van die Corpus Sociale ondergaan. In die kerklike aktiwiteite van die negentiende eeu is reeds baie aandag aan die sosiale hervorming van die samelewing gegee. Die invloed is egter nog baie meer merkbaar in die twintigste-eeuse Teologie, waar begrippe en denkkategorieë aangetref word wat suiwer vanuit die tydsgees in 'n Christelike vorm gegiet is. Die strewe na 'n herstrukturering van die samelewing, die propagering van horisontalistiese eenheid en sosiale verandering, wys duidelik aan dat dit ook in die Teologie soms gaan om 'n Corpus Sociale as oplossing van die vraagstukke van die samelewing van die twintigste-eeuse mens.

1.2 Corpus Christi en Corpus Sociale met betrekking tot kultuur

In sy diepste wese vloei alle menslike kultuur voort uit die mens se heer-skap in die Koninkryk van God. Dit is dus daardie aksie waarin die mens as onder-koning van die Skepping sy opdrag ten opsigte van die Skepping ten uitvoer moet bring. Die mens is geroep, dit wil sê aangesel, tot mede-arbeider en mede-versorger met God in hierdie wêreld om die eer en heerlikheid van God na vore te bring of die openbaring van God openbaar te maak. Alle mense is dus in die diens van God en werktuie van God waardeur Hy sy skepping onderhou en versorg. Die mens is dienskneg en sy kultuur is diens aan God of godsdiens.

Sedert die sondeval openbaar God Homself nie meer in dieselfde mate aan alle mense nie. Daarom vertoon die menslike kultuur as die openbaarmaking van die openbaring van God nie dieselfde trekke nie. Basies val die menslike kultuur uiteen in twee groepe, naamlik die kultuur van die Christen-gelowige en die kultuur van heiden-ongelowige. Aan die gelowige verlore volk of die Corpus Christi openbaar God Hom deur sy heilige goddelike Woord en deur sy onderhouding en regering van die hele wêreld. Christelike kultuur moet daarom diens wees aan die ge-openbaarde drie-enige God. Dit moet in die drie vertikale dimensies in 'n alomvattende diens aan God gerig word. Christelike kultuur as die ideaal-tipesiese kultuur van die Corpus Christi moet dus die ewewigtige gebalanseerde ontginning van hierdie kosmos as diens aan God wees.

Aan die ongelowige openbaar God Hom net deur sy onderhouding en regering van hierdie wêreld. Die natuurlike mens sien God ook in hierdie skepping maar sien Hom nie as dieselfde, drie-enige God van die Skrif nie. Vanweë sy ongeloofsoog sien hy nie God nie, maar wel 'n god. By hom bly daar nog die kiem van godsdiens en daarom bly sy kultuur ook godsdiens. Uit hierdie wêreld verhef hy een of ander voorwerp uit die kosmos tot 'n god aan wie hy dan sy kultuur opdra. So poog hy om sy soeke en sy sug na God te bevredig. As paradys-verlangende mens poog die ongelowige om deur 'n wêreldse "redder" en met sy eie kultuur weer toe te tree tot die paradys waar hy ewige vrede en sekuriteit sal vind. Ongelowige heidense kultuur is egter altyd eng en ongebalanseerd omdat een aspek van die kosmos ten koste van ander verabsoluteer word. Soos reeds gesê, word daar basies drie tipes heidense kulture gevind. Eerstens die wat stoflike voorwerpe verhef en alle kultuur daaraan opdra, byvoorbeeld die primitiewe natuurvölker. Tweedens die wat die eie groep, volk, ras, enso-

voorts verhef en alle ander kultuur daaraan wil onderwerp en derdens die wat die mensegemeenskap, dit wil sê die "sunousia" as geheel wil verhef en alle menslike kultuur daaraan dienstig wil maak. By hierdie drie basiese heidense kulture gaan dit dus om 'n verabsoluteerde voorwerp in hierdie kosmos waaraan alle kultuur opgedra word. Heidense kulture toon dus die trekke van eensydigheid, onewewigtigheid en ongebalanseerdheid. Hierteenoor kan Christelike kultuur nie anders as gebalanseerde ewewigtige diens aan die drie-enige God wees nie.

Die wesentlike van Christelike kultuur en heidense kultuur word goed saamgevat in die terme verlore kultuur en verlossingskultuur. Christelike kultuur is deur die soenverdienste van Christus, verlore kultuur. Die Christengelowige is reeds verlos en is reeds afgestem op die eskatologie. Hy kan homself nie verlos nie. Sy kultuur beoefen hy alleen dan uit dankbaarheid vir sy verlossing en sy roeping tot heerser oor die Skepping. Daarenteen poog die ongelowige om self 'n redder te vind deur wie hy kan toetree tot 'n heilstaat. Hy wil homself deur sy kultuur verlos deur dit in diens te stel aan een of ander self-versinde god. So wil hy vir homself en deur homself 'n utopie as 'n "diesseitige" heilstaat bereik. Christelike kultuur is dan verlore kultuur terwyl heidense kultuur eerder verlossingskultuur is. Die gelowige moet sy amp as onder-koning gebruik om die eer en heerlikheid van God na vore te bring terwyl die ongelowige sy amp as onder-koning gebruik om self Koning te word. Die Corpus Christi as die universele gemeenskap van ware Christen-gelowiges moet dus deur die soenverdienste van Christus 'n ewewigtige gebalanseerde verlore kultuur as diens aan die drie-enige God beoefen.

Uit die voorafgaande bespreking van die Westerse Kultuur=geskiedenis blyk dit dat die Corpus Sociale ook telkens beslag gegee het aan 'n ander kultuurhouding in die situasie waarin dit teenwoordig was. Reeds Perikles het die mens opgeroep tot diens aan die gemeenskap terwyl die Gracchi ook die welsyn van die gemeenskap en meer in besonder die beter bestaansmoontlikheid van die arm massas as die bestemming van die menslike werksaamheid gestel het.

Met die meer prominente voorkoms van die Corpus Sociale by die Hellenisme het die kultuurhouding wat daarmee saamgegaan het, ook meer duidelik na vore gekom. Hier= die kultuurhouding was gebaseer op die "humanitas" be=ginssel van die Stoa. Saam met hulle propagering van die broederskap van die mensheid het hulle ook die humanitêre band tussen mense en die humaniteit as beginsel van alle menslike kultuur gestel. Werklike kultuur is dan volgens hulle humaniteit. Alleen deur wedersydse humaniteit tus=sen individu en individu en tussen individu en gemeenskap kan die Corpus Sociale op hierdie wêreld verwesentlik word. Teenoor hierdie humanistiese kultuur het die Corpus Christi egter 'n werklike Christelike kultuur be=oefen waardeur hulle groot "velde van die Hellenisme" tot domein van die Christendom gemaak het. Teenoor die Stoïsynse "humanitas" en "filantropia" het hulle die Christelike liefde as basis van menseverhoudinge gepre=dik. Die prinsipiële botsing tussen die Corpus Christi en Corpus Sociale as samelewingsideale tydens die Helle=nisme, het ook gelei tot 'n prinsipiële botsing tussen die Christelike kultuur en die humanistiese kultuur wat uit die Corpus Sociale voortgespruit het.

In die Middeleeue met die strukturele vervlegting van die Corpus Christi en die Corpus Sociale in die Corpus Christianum-ideaal, het die Christelike kultuur ook baie invloed van 'n ander kultuurhouding ondergaan. Basies

is kultuur en godsdiens in die Middeleeue geskei en is aan elkeen 'n eie terrein toebedeel. Godsdiens is hoofsaaklik beskou as die werkzaamheid van die Corpus Christi en was dit bestem op die bowe-aardse heil. Die eintlike kultuur het voortgevloei uit die Corpus Sociale en was gerig op die welsyn van mens binne hierdie wêreld en op die verbetering van die menslike samelewing. Eintlik was daar dus min tekens van suiwer Christelike kultuur tydens die Middeleeue en het die kultuur wat daar beoefen is baie die trekke van die Stoïsynse humanisme, in 'n Christelike beeld gehad.

Met die herlewing van die antieke Corpus Sociale as samelewingsideaal, het ook 'n nuwe humanistiese kultuurhouding ontstaan. Onder invloed van die humanisme is kultuur weer gesien as middel waardeur die mens die samelewing kan verbeter. Die mens is as goed en gaaf beskou en het daarmee saam 'n wilsoptimistiese kultuurhouding ontstaan. Hierdie kultuurhouding het ook die Christelike kultuur wesentlik beïnvloed sodat die kulturele invloed van Wiclif en in 'n groot mate ook Luther uitgeloop het op 'n soort "welvaartskultuur". Dit het gelei tot velerlei opstande en revolusies waarmee gepoog is om die beter wêreld sigbaar te laat uitkristalliseer. Werklike Christelike kultuur het uitgegaan van Calvyn wat weer met 'n teosentriese oortuiging kultuur ook as godsdiens gesien het. Met hierdie kultuurbegrip kon hy die "aangesig" van Genève binne drie jaar verander.

Met die verdere uitbouing van die Corpus Sociale in die Verligting het die gedagte ook verder posgevat dat die mens hom vir sy rus en sekerheid moes oorgee aan die "algemene wil" of die staat. Alleen so kan hy vir homself 'n gelukkige bestaan verseker. Anders gestel beteken dit dat die mens homself kan verseker deur die kultuur wat hy beoefen, mits die kultuur afgestem is

op die welvaart van die gemeenskap. In hierdie tyd het die Christelike kultuur 'n sterk piëtistiese stempel gedra, maar was dit tog baie invloedryk, soos die vele sendingaksies duidelik bewys het.

Die bestaan van die welvaartskultuur het met die toenemende teenwoordigheid van die Corpus Sociale in die Westerse kultuur in die afgelope twee eeue ook in omvang en aansien toegeneem. In die Sosialisme en die Religie van die Kommunard is kultuur gesien as die instrument waarmee 'n nuwe wêreld met universele vrede en sosiale sekuriteit gebou kan word. Kultuur moet alleen gerig wees op die herstrukturering van die ou maatskaplike orde. Comte met sy sosialisme weer=spieël die kultuurhouding baie treffend wanneer hy sê dat die gemeenskap as "Grand Etrê", die voorwerp van volstreckte religieuse verering moet word. So sal 'n nuwe orde in die samelewing bereik kan word. Hierdie kultuur het so omvangryk geword dat dit selfs die Christelike denkwêreld binnegedring het. Die beklemtoning van die humaniteit as die "basiese" eis vir Christelike kultuur getuig daarvan. Selfs binne Gereformeerde kringe kom hierdie invloed na vore byvoorbeeld by Kuitert waar hy die eenheid, vrede en broederskap van die mensdom as doelstelling van die menslike kultuur propageer.

Dit is dus duidelik dat daar uit die Corpus Sociale 'n bepaalde kultuurbegrip voortgevloei het. Hierdie kultuur word in mindere of meerdere mate versluierd of openlik oral aangetref daar waar die Corpus Sociale in teorie of in die praktyk teenwoordig was. Globaal geneem, word die volgende trekke in die kultuur gevind:

- 1.2.1 Dit is horisontaal gerig op die mens en die heil van die mens, dit wil sê dit is "antroposentries". Die "sosiale" mens is vir sy kultuurverwagting slegs in dié tyd en op hierdie aarde. Die "werker" is die regeerder en sy produksie is sy kulturele bydrae. Hy is kultureel verbonde aan die slaafse wetmatigheid van die sweet van die aangesig. Die mens is Skepper en formeerder en die outonome regeerder.
- 1.2.2 Dit word gemotiveer deur die humanitas-motief, dit wil sê dit is gegrond in die natuurlike "medemenslike" liefde wat voortvloei uit die mens se "natuurlike" neiging tot solidariteit en gemeenskap.
- 1.2.3 Dit word gerig op die verbetering en herstrukturering van die menslike samelewing tot 'n Corpus Sociale as samelewingsverband waarin volkome gelykheid, vrede en sekuriteit moet heers.
- 1.2.4 Objektief kan die kultuur dan gedefinieer word as 'n humanistiese welvaartskultuur.

Wanneer die humanistiese welvaartskultuur met die ideaaltipiese Christelike kultuur as produk van die Corpus Christi vergelyk word, dan word daar wesentlike prinsipiele verskille aangetref. Hoewel dit baie invloed in die Westerse kultuurgeskiedenis gehad het, blyk dit tog dat hierdie kultuur eensydig en ongebalanseerd alle kultuur afgestem het op die mensegemeenskap as die "algemene wil" of die "groot geheel". Baie klem is gelê op die opvoeding van die mens tot aanpassing by die gemeenskap. Die welsyn van die gemeenskap is in die kultuur die enigste nastreefbare kultuurideaal. Daarom kan die humanistiese welvaartskultuur in sy diepste wese gevoeg word by die kulture wat die mensegemeenskap as geheel tot God verhef en alle kultuur daaraan

opdra. Die elemente van 'n verlossingskultuur is ook hier duidelik sigbaar. Die mens probeer self 'n nuwe wêreld as heilstaat skep, 'n heilstaat uit die mens, tot die mens en deur die mens. As gevolg van die diesseitigheid van hierdie kultuur, word dit dan ongebalanseerd en eensydig en gee dit nie volledig uiting aan die kultuuropdrag van God aan die mens nie.

Wanneer die humanistiese welvaartskultuur ook vanuit 'n praktiese oogpunt beskou word, word daar baie gebreke in gevind. Met die najaging van die horisontale eenheid van die mensheid, is die ewe noodsaaklike verskeidenheid van volke, rasse kultuurgroepe ensovoorts, totaal uit die oog verloor. Dit het telkens uitgeloop op anargie en revolusie. So is die geskiedenis vol voorbeelde van bloedige botsings tussen elite en massa, besitters en besitloses, vrymanne en slawe, werkgewers en werknemers ensovoorts. Die humanistiese welvaarts-kultuur met sy nastrewing van 'n Corpus Sociale kon nog nooit, ten spyte van sy propagering van anargie en revolusie, enige blywende vorm van vreedsame samelewing bereik nie. Telkens is met die kultuur gepoog om 'n revolusionêre herstrukturering van die samelewing te bewerkstellig, waar eerder 'n innerlike mentaliteitsverandering van die individu nodig was.

2 Konklusie

As antwoord op die oorspronklike doelstellinge waarvoor hierdie navorsing gedoen is, kan die volgende stellings as konklusie geformuleer word:

- 2.1 Schilder spreek tereg van die bestaan van 'n Corpus Sociale as samelewingsideaal in die tyd waarin die Openbaring van Johannes geskryf is en hy het dit ook tereg teenoor die Corpus Christi gestel.

- 2.1.1 Die Corpus Sociale het ook naas die Corpus Christi in daardie tyd in sekere samelewingsvorme sigbaar tot vergestaltung gekom.
- 2.2 Naas die Corpus Christi het die Corpus Sociale ook in toenemende mate in die Westerse kultuurgeskiedenis bly voortbestaan.
- 2.2.1 Naas die Corpus Christi het die Corpus Sociale ook in die Westerse kultuurgeskiedenis in toenemende mate in verskeie samelewingsvorme tot vergestaltung gekom.
- 2.3 Daar het wel kultuur uitgegaan van die Corpus Sociale wat as humanistiese welvaartskultuur die kultuur van die Corpus Christi wesentlik beïnvloed het. Hierdie humanistiese welvaartskultuur as verlossingskultuur verskil prinsipiëel van Christelike kultuur wat as verlore kultuur die ideaal-tipesiese kultuur van die Corpus Christi is.

3 Terreine vir verdere studie

Aangesien hierdie studie slegs diagnosties van aard is en alleen maar as 'n poging tot 'n algemene oriëntering op die terrein gesien kan word, is daar nog etlike terreine in die verband wat verder ondersoek behoort te word.

Die volgende temas, wat in hierdie studie slegs aangestip is, kan nog verder bestudeer word:

- 3.1 'n Diepgaande prinsipiële studie oor die kulturele roeping van die Kerk. Veral in ons huidige kultuursituasie waar in toenemende mate geskryf en gepraat word oor die "sosiale" of "maatskaplike" roeping van die Kerk, het so 'n studie dringend noodsaaklik geword.
- 3.2 Dieselfde geld vir die ander Christelike samelewingsverbande en sal verskillende studies, wat elkeen op die kul=

turele roeping van 'n bepaalde samelewingsverband toegespits is, baie vrugbaar wees.

- 3.3 In hoe 'n mate die idee van 'n Corpus Sociale in die Suid-Afrikaanse kultuurgeskiedenis teenwoordig was, en in samehang daarmee kan ook nagevors word in hoeverre die idee reeds in die Suid-Afrikaanse benadering tot sy rassesituasie deurgewerk het.
- 3.4 Navorsing in verband met die kultuurbeskouing van die Teologie van die Revolusie sal ook reeds baie waardevol wees, aangesien die teologiese stroming tans vinnig veld wen.

THE CONCEPTIONS CORPUS CHRISTI AND CORPUS SOCIALE WITH REFERENCE TO CULTURE

SUMMARY

In his work "De Openbaring van Johannes en het sociale leven", p. 102, the theologian K. Schilder uses, besides the term Corpus Christi, also the term Corpus Sociale. With "Corpus Sociale" he describes the non-Christian ideal which, according to him, formed the basis of the "trade movements" which existed in the cultural situation during the time when the Book of Revelations was written by the apostle John.

This study entitled "The Conceptions Corpus Christi and Corpus Sociale with reference to culture", is mainly an attempt to ascertain if the Corpus Sociale in fact existed as an ideal of society in the history of Western culture as opposed to the Corpus Christi, and, if it did, whether it influenced Western culture.

The concept "Corpus Sociale" as used by Schilder purports the idea of a "horizontalistic" community of people - the ideal Society, according to modern social and theological ratiocination. When studying the principles of the concepts "Corpus Christi" and "Corpus Sociale" it is apparent that they are intrinsically different. Basically Corpus Christi, as universal church, is koinoonia, whereas Corpus Sociale as horizontalistic community, is based within the sunousia as horizontal communion of people outside Christ. Schilder, therefore, is justified in juxtaposing the two concepts.

It is apparent that the Corpus Sociale was, in fact, discernible in the history of Western culture. Even during ancient Hellenic and Roman times it was potentially present, although its penetration in the various spheres of society was hindered by fierce class differences. During the Hellenistic phase it came prominently to the fore as a result of the influence of Stoicism and life during the time of the Roman Empire was especially influenced by this concept. During this phase the Corpus Christi

in its pure New Testamentical context entered the world as opposed to the concept of Corpus Sociale.

As a result of the synthesis between Hellenism and Christendom during the middle ages the ideals became intertwined and resulted in the ideal of Corpus Christianum. This intertwining of Corpus Christi and Corpus Sociale was clearly discernible in the various mediaeval structures of the community.

During the Renaissance the Corpus Sociale reappeared in its Hellenistic form, and the Reformation with its concept of the Corpus Christi also departed to a great extent from the ideal of Corpus Christianum. The basic difference between these two ideals once more became markedly apparent. During the Aufklärung the Corpus Sociale was even further developed and it could be seen in the conception of the state that came into being at that time. The ideal of the Corpus Sociale also influenced the Corpus Christi/via deism.

With the origin and development of socialism as a cultural development during the past two centuries the Corpus Sociale was increasingly emphasized. Twentieth century totalitarianism, as culmination of nineteenth century socialism, intensified the ideal of Corpus Sociale. It is so intensely present in Western thought that ~~it~~[†] has had a marked influence on secularistic theology. This is evidenced by the propagation of the basic horizontal unity of all mankind over and above racial and cultural differences, and by the aim of theology to reconstruct the social order according to the ideal of a horizontalistic society. This has resulted in a weakening of the real meaning and influence of Corpus Christi in modern theology.

The Corpus Sociale also had an essential cultural influence on Western civilization. Wherever this ideal was prominently present, a culture developed which was directed exclusively towards the improvement of social conditions. This concept can be characterised as the culture of humanistic welfare and reveals basic differences with

Christian culture as expression of Corpus Christi.

From this study it is concluded that the culture of humanistic welfare does not sufficiently express God's cultural assignment to man. Notwithstanding its great influence on practical level, it has been shown to have serious practical weaknesses apart from its weaknesses in principle. Moreover, the culture of humanistic welfare has largely incited men to anarchy and revolution, whilst failing to bring about a rectification of mental attitude.

BIBLIOGRAFIE

AALDERS, G.J.D. Paulus en de antieke cultuurwereld. Kampen, J.H. Kok, 1951. 168 p.

ALFRINK, B. e.a. Bijbelsch Woordenboek. Roermond, Romein & Zonen, 1941.

ALFRINK, B. De Christus der evangeliën. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 183-242).

ALLEN, E.L. Christendom en maatschappij; Inleiding tot het denken van Reinold Niebuhr. Assen, Born, 1950. 40 p.

ANON. Corpus Christianum (In Christelijke Encyclopedie; 1957, 2: 305).

ANON. Death of a Christian Realist. Time 97(24)p. 44-45. 14 Junie 1971.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N. De vrede der Kerk (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 61-121).

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N. & LINDEBOOM, J. Handboek der kerkgeschiedenis. 'S-Gravenhage, Daamen's, 1946. Deel 2. 433 p.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N. Het vroege Christendom tot Augustinus. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, 1961. p. 85-129).

BANNING, W. De moderne wêreld (van Descartes tot Kant). (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, 1948. p. 227-268).

- BANNING, W. Hedendaagse sociale bewegingen. Arnhem, Van Loghum Slaterus N.V. 1964. 281 p.
- BAVINCK, H. De Katholiciteit van Christendom en Kerk. Kampen, G. Ph. Zalsman, 1888. 53 p.
- BAVINCK, H. Gereformeerde Dogmatiek, deel 1. Kampen, J.H. Kok, 1967. 591 p.
- BERKHOF, H. & DE JONG, O.J. Geschiedenis der Kerk. Nijkerk, Callenbach, 1967. 343 p.
- BERKHOF, H. Theologische antropologie van voor en na de tweede wereldoorlog. (In sy e.a. Wat dunkt u van de mensch, Een reeks beschouwingen over de mensch in Bijbel en maatschappij. Kampen, J.H. Kok, 1970. p. 22-34).
- BIERENS DE HAAN, J.D. De geestesbeschaving in Griekeland. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, 1948. p. 2-57).
- BIESTERVELD, J. e.a. Het diaconaat. Hilversum, Wetzels, 1907. 603 p.
- BOAS, G. Dominant themes of Modern Philosophy. New York, Ronald Press, 1957. 660 p.
- BOEREN, P.C. Relatieve elemente in de cultuursintese der Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel III, p. 1-29).
- BOTHA, M.E. Die vraagstuk van koördinasie. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, 1964.
- BOUMAN, P.J. Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw. Prisma boeken, Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1964. 224 p.

BOUMAN, P.J. In de laagvlakten der cultuur. Groningen, J.H. Wolters, 1960. 14 p.

BOUMAN, P.J. Rewolusie van die eensames, spieëlbeeld van 'n tydperk. Johannesburg, Nasionale boekhandel, 1958. 378 p. (Oorspronklike Nederlandse titel: Revolucie der Eenzamen).

BOUMAN, P.J. Van Renaissance tot wêreldoorlog, een cultuur= sociologische studie. Amsterdam, H.J. Paris, 1956. 312 p.

BREMMER, R.H. Schilder, K. (In Christelike encyclopedie, 1961, 6: 74-77).

BRILLENBURG-WURTH, G. De zin van het medelijden. Den Haag, J.N. Voorhoeve, s.j. 108 p.

BRILLENBURG-WURTH, G. Het Christelike leven. Kampen, J.H. Kok, 1949. 296 p.

BRILLENBURG-WURTH, G. Het Christelike leven in de maatschappij. Kampen, J.H. Kok, 1951. 295 p.

BRYCE, A.H. The works of Virgil, a literal translation. London, G. Bell & Sons, 1897. 493 p.

BULTMAN, R. Jezus Christus en de mythe. Amsterdam, W. ten Have, 1967. 136 p. (Oorspronklike Engelse titel: Jesus Christ and Mythology).

BYVANCK, A.W. Christelike miniaturen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 291-306.

CALVYN, J. Institutie, of onderwysing in de Christelike godsdienst. Delft, W.D. Meinema, 1949. 3 dele (Uit die Latyn in Nederlands vertaal deur A. Sizoo).

CASIMIR, R. Beknopte Geschiedenis der Wijsbegeerte. Amsterdam, Maatschappij voor Goede en Goedkoope Lectuur, 1920. 2 dele.

CASTRO, E. Bkering en sociale gedaante verwisseling. (In Kerk en revolutie. Een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van de Wereldraad van Kerken over Kerk en maatschappij. Baarn, Bosch & Keuning, N.V., 1968. p. 71-87).

COETZEE, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege, 1965. 329 p.

COHEN, D. De Hellenistiese kultuur. Groningen, D.H. Wolters, 1921. 93 p.

CROSS, F.L. e.a. The Oxford Dictionary of the Christian church. London, Oxford University press, 1958.

DAWSON, C. De Christelike kultuur als historiese werkelykheid. Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1962. 119 p.

DE BONDT, A. De algemene genade. (In Berkhouwer, G.C. e.a. Het dogma der Kerk. Groningen, J. de Haan N.V., 1949. p. 275-290).

DE BRUIN, C.C. De Bijbel in de Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 307-350).

DEE, S.P. Jezuïeten. (In Christelike Encyclopedie, 1956. 4:66).

DE VLEESCHAUER, H.J. Geskiedenis van die wysbegeerte in die Weste. Kaapstad, Nasionale Pers, 1966. Band 1.

DE VRIES, G.J. Sofisten. (In Christelike encyclopedie, 1961. 6:212).

DE ZWAAN, J. De volheid der tijden in de volkeren wêreld. (In Waterink J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 114-182).

DOUMA, J. Algemene genade, Uiteensetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over "algemene genade". diss. Kampen, 1966. 383 p.

DU PLESSIS, I.J. Christus as Hoof van Kerk en Kosmos, 'n eksegeties-teologiese studie van Christus se Hoofskap veral in Efesiërs en Kolossense. Groningen, V.R.B., 1962, 148 p.

DURANT, W. The age of faith, a history of medieval civilization - Christian, Islamic and Judaic - from Constantine to Dante : A.D. 325-1300. New York, Simon and Schuster, 1950. 1196 p.

DU TOIT, S. Die Koninkryk van God in die Ou Testament. (In sy e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, 1969. p. 11-33).

DUVENAGE, B. Beroepsarbeid in die lig van die Gereformeerde etiek. Potgietersrus, Die Mōrester drukkerij, s.j. 180 p.

DUVENAGE, B. Sekularisasie en Sekularisme. Bulletin van die S.A.V.C.W. 1(3). 1965.

DUVENAGE, S.C.W. Die geïnstitueerde kerk en die toekoms van die Afrikaanse volkskultuur. Koers 37(3&4) p. 206-208. Februarie, 1970.

DUVENAGE, S.C.W. Die verhouding van Kerk en Koninkryk. (In du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, 1969. p. 113-132).

DUVENAGE, S.C.W. Kerk, volk en jeug. Die verhouding van Kerk tot volk. Zaandijk, J. Heijnis, s.j. 308 p.

- EDELKOORT, A.H. Eenheid van oud en nieuw Testament. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 1-56).
- EIJCKELER, J. Land en volk van Palestina tijdens Jesus. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 57-113).
- GILSON, E. History of Christian Philosophy in the Middle ages. London, Ward and Sheed, s.j. 829 p.
- GOEDHART, H. Christendom en cultuur. Woerden, Zuijerdijn, 1961. 210 p.
- GREIJLDANUS, S. Korte verklaring der Heilige Schrift, Epheze - Phillippenzen. Kampen, J.H. Kok, 1925.
- GROENEWALD, E.P. Handboek Bybelse Geskiedenis, Nuwe Testament, Pretoria, H.A.U.M., 1968. 585 p.
- GROSHEIDE, F.W. De Geboorte der Kerk. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 289-334).
- HAITJEMA, T.L. Calvinijn en het Calvinisme. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel III, p. 330-359).
- HARTVELDT, G.P. Over de reikwijdte van het humanum. (In Berkhof, H. e.a. Wat dunkt u van de mens, een reeks beschouwingen over de mens in Bijbel en Maatschappij. Kampen, J.H. Kok, 1970. p. 11-22).
- HAYEK, F.A. The counter revolution of science, studies on the abuse of reason. Illinois Glencoe, The free Press, 1952. 255 p.
- HAYES, C.J.H., BALDWIN, M.W. & COLE, C.W. History of Western Civilization. New York, The Macmillan Company, 1962. 919 p.
- HEYNS, J.A. Sterwende Christendom, 'n teologie in die greep van die tydsgees. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers, s.j. 184 p.

HOEKSTRA, H. Bijdrage tot de kennis en beoordeling van het Chiliasme. Kampen, J.H. Kok, 1903. 125 p.

HOMMES, N.J. Christendom en antieke cultuur. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 1-60).

HOMMES, N.J. Jesus' werk, kruis, opstanding, hemelvaart. Messiasbewussijn als geheim van Jesus' werk. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel I, p. 242-288).

HUIZINGA, J. De mensch en de beschaving. Amsterdam. Pantheon, 1946. 52 p. (Oorspronkelijke Duitse titel: Der Mensch und die Kultur).

HUIZINGA, J. Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur. Haarlem, Willink, 1933. 32 p.

JAEGER, W. Paideia: The ideals of Greek culture, deel 1. Oxford, Basil Blackwell, 1946. 501 p.

JAGER, H.J. Kernwoorden van het Nieuwe Testament. Amsterdam, Buijten en Schipperdeijn, 1968. 386 p.

KAMPHUIS, J. Onderweg aangesproken, beschouwingen over kerk, confessie en cultuur. Groningen, De Vuurbraak, 1968. 261 p.

KOOLE, J.L. De Kerk treedt op in de wereld (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel I, p. 423-459).

KRAAN, K.J. Marx. (In Christelijk-Nationale bibliotheek, Denkers van deze tijd. Franeker, Wever, 1957. Deel 3, p. 9-67).

KRAAN, K.J. Marxisme. (In Christelijke encyclopedie, 1959. 4: 602-604).

- KROEZE, J.H. Handboek Bybelse Geskiedenis, Ou Testament. Pretoria, Inter kerklike uitgewerstrust, 1965. 555 p.
- KRUYSWIJK, M. De ongerepte orde, schets van een Christelike cultuurbeschouwing. Kampen, J.H. Kok, 1957. 79 p.
- KRUIJT, J.P. Verzuiling, Zaandijk, Heijnis, 1959. 97 p.
- KUITERT, H.M. Anders gesegd. Kampen, J.H. Kok, 1970. 211 p.
- LAMBERT, J.C. Body (In Dictionary of the Apostolic Church, 1915. 2:154-156).
- LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. Greek-English Lexicon. Oxford. Clarendon press, 1963. 804 p.
- LINDEBOOM, J. Het Christendom in de samenleving. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 2, p. 410-449).
- LINDEBOOM, J. Reformatie en contra-Reformatie. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, de Haan, 1961. p. 159-226).
- LOENEN, D. De Wijsbegeerte van den Hellenistisch-Romeinschen tijd. (In van Oyen H. e.a. Philosophia, Handboek tot de Geschiedenis van het wijsgeerig denken, deel 1. Utrecht, de Haan, 1947. p. 92-138).
- LOENEN, D. Het cultuurideaal van Aristoteles. Assen, van Gorcum, 1940. 20 p.
- MACGREGOR, G. Corpus Christi, The nature of the church according to the Reformed tradition. London, Macmillan & Company, 1959. 302 p.
- MEETER, H.H. The basic ideas of Calvinism. Michigan, Kregel Publications, 1967. 253 p.

MEULEMAN, G.E. Lichaam van Christus. (In Christelijke encyclopedie, 1961, 4:440).

MULLER, E. De wereld is anders geworden, De weg der Kerk in de twintigste eeuw. Franeker, T. Wever, s.j. 79 p. (Oorspronkelijke Duitse titel: Die Welt ist anders geworden).

NAHM, M.C. Selections from early Greek philosophy. New York, M.P.C., 1964. 302 p.

NAUTA, D. Middeleeuwen. (In Christelijke encyclopedie, 1960, 5:10).

NEDERBRAGT, J.A. Wereld zonder toekomst. Den Haag, J.N. Voorhoeve, s.j. 58 p.

NIEUWENHUIS, J.G.J.C. Bedreiging van het Westen, Over de invloed van het communisme en socialisme op die sociale, economische en politieke verhoudingen insonderheid wat betreft de toepassing van het principe der volksoewereiniteit en de oplossing van de sociale vraagstuk. Franeker, T. Wever, s.j. 5 dele.

NOLET, W. Ascese, Mystiek, Kloosterleven. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel. Elsevier, 1950. Deel II, p. 160-221).

PETRIE, A. Roman history, literature and antiquities. An introduction. London, Oxford University Press, 1936. 125 p.

PICHT, G. De toekomst in eigen hand, De verantwoordelijkheid van de mensheid voor haar toekomst. Baarn, Bosch en Keuning, 1970. 128 p. (Oorspronkelijke Duitse titel: Mut zur utopie).

POLAK, F.L. De toekomst ist Verleden tijd, 'n Cultuur-futuristische verkenning. Zeist, W. de Haan, 1958. 340 p.

POLMAN, A.D.R. Kerk. (In Christelijke encyclopedie, 1961, 4:194-198).

POPMA, J.S. Cultuur. (In Christelijke encycloëdie, 1961, 2:331-333).

POS, H.J. Wijsbegeerte der Negentiende eeuw. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, 1961. p. 321-344).

POST, R.R. Het opnemen der Germanen in de kerk. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel. Elsevier, 1950. Deel II, p. 122-159).

POSTMA, J. God drie-enig as Koning en Christus as Koning. (In du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, 1969, p. 59-75).

QUISPTEL, G. Gnosis, Gnostiek. (In Christelijke encycloëdie, 1958, 3:243-244).

READ, H. To hell with culture, Democratic values are new values. London, Trubner, s.j. 63 p.

RENDTORFF, T. De opbouw van een revolutionaire theologie. (In sy en Tödt, H.E. Theologie der revolutie. Baarn, Het wereldvenster, 1968, p. 41-76). (Oorspronklike Duitse titel: Theologie der Revolution).

RIDDERBOS, S.J. De Theologische cultuurbeskouwing van Abraham Kuyper. Kampen, J.H. Kok, 1947, 338 p.

ROBINSON, J.A.T. Honest to God. London, S.C.M. Press, 1964.

ROSTOVTZEFF, M. Rome. New York, Oxford University Press, 1960. 347 p.

RUPERT, A. Wie in wondere glo. Kaapstad, Nasionale boekhandel, 1967. 213 p.

RUPPERT, M. De welvaartstaat. Kampen, J.H. Kok, 1965, 89 p.

SASSEN, F. De geest der Middeleeuwen. (In Banning, W. e.a. Europese Geest, Zeist, W. de Haan, 1961, p. 130-158).

SASSEN, F. De ontwikkeling van het Christelijke denken in die Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 370-409).

SCHAEFFER, F.A. De God die leeft, Bijbels Christendom in het twintigste eeuw. Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1970. 199 p.

SCHILDER, K. Christus en cultuur, Franeker, T. Wever, 1953. 119 p.

SCHILDER, K. De Openbaring van Johannes en het sociale leven. Delft, W.D. Meinema, 1951. 351 p.

SCHMOLLER, A. Handkonkordanz zum griechischen Neue Testament. (Text nach Nestle), Stuttgart, P.W.B. s.j.

SCHWEIZER, E. Sooma. (In Theologisches Worterbuch zum Neuen Testaments, 7:1024-1090).

SESAM, Nieuwe/Geïllustreerde wereldgeschiedenis. Baarn, Bosch & Keuning, s.j. 10 dele.

SEVENSTER, G. Paulus, Hebreëën, De Katholieke brieven. De Openbaring van Johannes. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel 1, p. 335-422).

SHAULL, R. Revolutionaire verandering in teologisch perspectief. (In Kerk en revolutie, 'n Bloemlesing uit de voorstudies vir het kongres van de Wereldraad van kerke oor, Kerk en Maatschappij. Baarn, Bosch en Keuning, 1968. p. 17-33).

SIMPSON, M.A. Cassels's new Latin-English, English-Latin Dictionary. London, Cassell 1968.

SMEENK, C. De ontwikkeling der maatschappij, sociaal economische geschiedenis. Kampen, J.H. Kok, 1955. 450 p.

SMITS, K. De Christelijke kunst tot het einde der Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 222-249).

SMITSKAMP, H. & NOLET, W. Christelijk verweer. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1951. Deel IV, p. 228-315).

SMITSKAMP, H. Renaissance. (In Christelijke encyclopedie, 1960. 5: 615-616).

SMITS VAN WAESBERGHE, S.J. De muziek der Middeleeuwen. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 351-370).

SMUTS, J.C. Plans for a better world. London, Hodder and Stoughton, 1942. 288 p.

SNYMAN, W.J. & FLOOR, L. Die Koninkryk van God in die Nuwe Testament. (In du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, 1969. p. 34-58).

SØLLE, D. Fantasie en gehoorsaamheid, toekoms en Christelijke etiek. Baarn, Bosch & Keuning, 1970. 77 p. (Oorspronklike Duitse titel: Fantasie und Gehorsam).

SØLLE, D. Plaatsbekleding. Amsterdam, Ten Have, 1965. 173 p. (Oorspronklike Duitse titel: Stellvertretung).

SPIER, J.M. Inleiding in de Wijsbegeerte der Wetsidee. Kampen, J.H. Kok, 1950. 260 p.

SPIER, J.M. Van Thales tot Satre. Kampen, J.H. Kok, 1960.
218 p.

SPOELSTRA, B. Koninkryk en Kerk. Die Skriflig. 4(13) p. 44-57. Maart, 1970.

SPREY, K. Keizercultus. (In Christelike encyclopedie, 1959, 4:184-185).

SPREY, K. Romeinse religie. (In Christelike encyclopedie, 1960, 5:663-664).

STOKER, H.G. Die grond van die sedelike. Stellenbosch, Pro Ecclesia, 1941. 98 p.

STÖRIG, H.J. Geschiedenis van de filosofie. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1967. 2 dele. (Oorspronklike Duitse titel: Kleine Weltgeschichte der Philosophie).

TALJAARD, J.A.L. Die mens - 'n religieuse of sosiale wese. Colamus 2(1), p. 10-17. Mei 1966.

TALJAARD, J.A.L. Kursus in lewens en wêreldbeskouingsleer. Potchefstroom, Pro Rege, 1964. 133 p.

TOYNBEE, A.J. Beschaving in het geding. Bossum, Kroender, 1949, 221 p. (Oorspronklike Engelse titel: Civilization on trial).

VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G.A. De wereld van het Nieuwe Testament. Huis ter Heide, De Wachtoren, 1929. 234 p.

VAN DER WALT, T. Die Voleinding van die Koninkryk. (In du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potch. Herald, 1969. p. 96-112).

VAN DUINKERKEN, A. Divina Commedia. (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950. Deel II, p. 250-290).

VAN ITTERZON, G.P. Kloosterwezen. (In Christelike encyclopedie, 1959, 4:277).

VAN LEEUWEN, J.A.C. & JACOBS, D. Korte verklaring der Heilige Schrift-Romeinen. Kampen, J.H. Kok, 1939.

VAN NES, J. Het Jodendom. Kampen, J.H. Kok, 1933. 527 p.

VAN RIESSEN, H. De maatschappij der toekomst. Franeker, T. Wever, 1953. 372 p.

VAN RYSEN, J.W.J. Die Messias uit die aarde. 'n Populêre verhandeling oor die antichris. Potchefstroom, Pro Rege, 1956. 180 p.

VAN TIL, H.R. The Calvinistic concept of culture. Philadelphia, Pennsylvania, The Presbyterian and Reformed publishing company, 1959, 245 p.

VAN WYK, J.H. God en "Godsbeeld" in die hedendaagse teologie. Die Goue Kandelaar, 1971. p. 57-59.

VAN WYK DE VRIES, K.S. Die realiteit van die Koninkryk van God. Ongepubliseerde D.D.-proefskrif, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, s.j.

VAN WYK DE VRIES, K.S. '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. Die Skriflig, 4(15), p. 5-17. September 1970.

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. Die Taalgenoot, 32(5). April 1963.

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. Amptelike kultuuroopvatting van die Afrikaner. Die Taalgenoot, 32(1). Desember 1962.

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. Die deïstiese kultuuroopvatting onder Afrikaners. Die Taalgenoot, 32(2). Januarie 1963.

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. Die mensdom pleeg beskawingsmoord. Die Taalgenoot, 32(4). Maart 1963.

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. Kulturele eindbestemming. Die Taalgenoot, 31(12). November 1962).

VENTER, C.N. Die kultuurtoestand van die Afrikaner. 'n Nuwe wêreld staan op. Die Taalgenoot, 32(3). Februarie 1963.

VENTER, C.N. Die sogenaamde "Sosiale wetenskappe" in die gelykstellingsdogma. Perspektief, 3(2+3), p. 38-60. Oktober 1964.

VENTER, C.N. Kultuur en versorgingswetenskap. Veldverkenning van die kultuurhistoriese en kenteoretiese grondslae. Ongepubliseerde D.Phil.-proefskrif, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, 1966. 255 p.

VENTER, C.N. 'n Calvinistiese kultuurbeskouing. (In Instituut vir die bevordering van Calvinisme, Die Atoomeeu - in U lig. Potchefstroom, Herald, 1969. p. 310-319).

VENTER, C.N. 'n Calvinistiese kultuurbeskouing. (In Koers, XXXVII(3&4). Februarie 1970. p. 173-184).

VENTER, C.N. Ons Republikeinse burgerskap. (In Korps Veritas Vincet, Republiek en Koninkryk. Potchefstroom, Pro Rege, 1964. p. 37-53).

VENTER, C.N. Professionele maatskaplike werk en sy verhouding tot pastorale werk. Ongepubliseerde M.Sos.Sc.-verhandeling, P.U. vir C.H.O., 1954. 123 p.

VENTER, C.N. Volkslewe en kultuur. (In du Toit, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Herald, 1969. p. 328-345).

VENTER, E.A. Die ontwikkeling van die Westerse denke. Bloemfontein, Sacum, s.j. 144 p.

VERKUYL, J. Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen. Baarn, Bosch en Keuning, 1971. 190 p.

VLOEMANS, A. Cultuurgeschiedenis van Europa. Den Haag. H.P. Leopolds, 1954. 421 p.

VLOEMANS, A. Leven en leer der groote denkers, Geschiedenis van de wijsbegeerte. 'S Gravenhage, H.P. Leopolds, 1947. 629 p.

WAGENVOORT, H. De Romeinse cultuur. (In Banning, W. e.a. Europese Geest. Zeist, W. de Haan, 1961. p. 52-84).

CORRIGENDUM

Bladsy

12, 176	J.S. Popma <u>lees:</u> S.J. Popma.
15	Huisinga <u>lees:</u> Huizinga.
48	Epukurisme <u>lees:</u> Epikurisme.
48	Xeno <u>lees:</u> Zeno.
85	privaatheid <u>lees:</u> privaatbesit.
99	gebeid <u>lees:</u> gebied.
103, 104	Nieuwenhuizen <u>lees:</u> Nieuwenhuis.