REFORMASIE VERSUS REVOLUSIE
— 'n prinsipiële oriëntering

Begripsafbakening

Die twee begrippe *reformasie* en *revolusie* wat in die titel lynreg teenoor mekaar staan, het tog meer met mekaar as net die beginletters gemeen. Reformasie en revolusie is nie sommer twee abstrakte begrippe nie, maar twee leefwyses. In beide begrippe sit iets van 'n dinamiese drang: die bestaande moet gewysig word.

Dit bring ons dadelik by die groot ooreenkoms tussen reformasie en revolusie. Beide sê dat mense in die histories gegewene nie meer deugdelik en doeltreffend kan lewe nie. Daar moet verandering, vernuwing, verbetering kom. *Reformasie, hervorming* sê dat die oue moet omgevorm, nuut gemaak word. Revolusie, omwenteling sê 'n omkering moet bewerk word. Sowel die reformasie as die revolusie wil op die histories gegewene ingryp en dit desnoods met ander as normale middels verander. Die ooreenkoms tussen reformasie en revolusie is egter slegs uiterlik soos die gebiede waarop die twee begrippe gebruik word, duidelik aantoon.

Die terreine waarop die begrippe voorkom

Die begrip reformasie is in die kerk gebore en uit die staanspoor aangewend om veranderinge in die kérk aan te dui. Die Konsilie van Vienne in 1311 gebruik die begrip „reformasie" wanneer oor die „reformatio ecclesiae in capite et membris" (die hervorming van die kerk in hoof en lede) gehandel word.[1] Later word die term „reformasie" gebruik vir die Kerkhervorming waarin die nuwe kerkvorme van die protestantisme gestalte gekry het. Die begrip „reformasie" dra dus primêr 'n godsdienstige karakter. Dit is 'n kerklike begrip en dui (dus) verandering en vernuwing op die terrein van die kerk aan.

Die begrip „revolusie" ontstaan in die sterrekunde en 'n boek van die bekende sterrekundige Copernicus in 1543 oor die baanbeweginge van die sterre kry die titel: *De revolutionibus orbium coelestium* (Oor die omwentelinge van die hemelliggame).

Langsamerhand is die woord „revolusie" van die hemelruim oorgebring na die aarde en kry dan die betekenis van „omwenteling" as omkeer in die bestaande maatskaplike en politieke orde, d.w.s. die betekenis van révolte of révolution.

Die begrip „revolusie" is egter maar moeilik om te definieer. Die Franse Revolusie het daaraan die betekenis van 'n gewelddadige verandering van politieke en sosiale strukture verleen.[2] Die groot vraag is egter of geweld of gewelddadigheid tot die wese van die revolusie behoort. Ons spraak immers van 'n tegniese en industriële revolusie om ontwikkelinge op die terreine van tegniek en industrie aan te dui.

A. J. Rasker noem revolusie 'n radikale omkeer van die bestaande maatskaplike orde, 'n omwenteling in magts- en besitsver-

houdinge waarby geweld nie noodwendig hoef gebruik te word nie.[3] Dit gaan om veranderinge op politieke, maatskaplike en sosiale gebied.

Hier teenoor egter stel G. Brillenburg Wurth in sy posthuum gepubliseerde inougurele rede, *Conservatief of revolutionair?*, dat die begrip revolutie uit drie komponente waarvan geweld een is, opgebou is.[4] 'n Bundel opstelle onder redaksie van H. Eckstein met die veelseggende titel, *Internal War*, lê duidelik die nadruk op die oorlogskarakter van die revolusie.[5] Dit lyk vir ons of geweld inderdaad 'n noodsaaklike en onmisbare onderdeel van revolusie vorm. Die praktyk bevestig dit.

Met die beide begrippe reformasie en revolusie beweeg ons dus op twee verskillende terreine. Inderdaad was daar gedurende 'n lang periode in die geskiedenis geen raakvlakke tussen reformasie en revolusie nie. Reformasie is altyd in verband gebring met God, die kerk en die geloof, terwyl revolusie beskou is as 'n beweging wat vierkantig staan teenoor alles wat godsdienstig is. Groen van Prinsterer het immers in sy beroemde geskrif, *Ongeloof en revolusie*, aangetoon dat revolusie 'n uiting is van ongeloof.

Die doelstelling van die reformasie verskil ook hemelsbreed van dié van die revolusie. Die reformasie het as verhewe doel gehad die eer van God, terwyl dit in die revolusie gegaan het om die mens. Daarom was die wet van God die leidraad vir die reformasie en die wet van die mens die norm vir die revolusie.

Hoewel die Franse Revolusie goeie dinge tot stand gebring het,[6] verander dit niks aan die feit nie dat die omwenteling van 1789 gestimuleer is deur die gedagtes van J. J. Roussau, nl. die mens is wel goed, maar hy het gedegenereer deur die slegte maatskappy. Die kwaad lê nie in die mens nie maar in die samelewing of, soos vandag gesê word, in die strukture.[7]

Die verskil tussen reformasie en revolusie word wel besonder duidelik in hulle verhouding tot gesag. Reformasie erken gesag, maar tree op teen die misbruik van gesag, terwyl die revolusie gesag as sodanig nie wil erken nie. Soos ons nog sal sien is die houding teenoor gesag prinsipieel verskillend by reformasie en revolusie.

Reformasie en revolusie verskil hemelsbreed in hul beskouing oor die bron van gesag. By die reformasie verkeer ons op die terrein van die kerk, waar die gesag van God erken word. In die revolusie bevind ons ons op die gebied van die staat en daar ontmoet ons mense wat net die gesag van die mens erken.

Revolusie in die teologie

Ons sien vandag die merkwaardige verskynsel dat nie alleen op die terrein van die staat van revolusie gepraat word nie, maar dat die revolusie ook in die kerk as 'n legitieme verskynsel erken en aanvaar word. Sedert 1964, toe daar op die Praagse vredeskonferensie vir die eerste keer vir 'n teologie van die revolusie gevra is,[8] opereer die revolusie op dieselfde terrein waarop die reformasie nog altyd heer en meester was. Die revolusie het die kerk ingekom, die teologie

beïnvloed en die verbeelding van baie mense aangegryp. Daar kon egter nie iets soos 'n teologie van die revolusie ontstaan het voordat daar nie eers 'n revolusie in die teologie plaasgevind het nie. Daar is nou egter inderdaad sprake van 'n revolte, 'n revolusie in die teologie.

Revolusie in die teologie het begin toe daar geroep is: God is dood.[9] In die teologie het 'n opstand uitgebreek teen 'n God wat bo ons in die hemel sou woon. In Amerika het Paul Tillich gekom met 'n nuwe beskouing oor God. God is „the ground of all being".[10] In Engeland het die bekende biskop J. A. T. Robinson hom by hierdie gedagte aangesluit[11] en in Duitsland kom Dorothee Sölle in opstand teen 'n transendente God in haar bekende boek: Stellvertretung.[12]

Die opstandelinge in die teologie waarvan ons net drie figure genoem het, betoog met krag dat daar maar net een wêreld is, een werklikheid, een geskiedenis en daarin is God betrokke. Telkens hoor ons die verwyt dat ons die mense God op 'n verkeerde plek laat soek. God is nie in die hemel nie. Hy is nie transendent bo die aarde en die mensheid verhewe nie. Dit kan nie so wees nie, want daar is maar een werklikheid en dit is die werklikheid waarin ons lewe.

Die nuwere teologie het in opstand gekom teen elke skeiding van hemel en aarde, van immanensie en transendensie, selfs van subjek en objek.

Wanneer ons vra wie die geweldige omwenteling in die teologie ontketen het, moet die antwoord verwys na die bekende Duitse filosoof, Hegel. Hy het reeds gekom met die uitspraak: God is dood! Volgens Hegel moet ons ons daaroor nie bekommer nie. Alles kom reg. God moet deur hierdie proses heengaan. Hegel gaan in sy wysbegeerte uit van die teenstelling tussen die wese en die verskyning van die dinge. Hy handel in sy filosofie oor 'n god wat wêreld word en van 'n wêreld wat god word. Daar is volgens Hegel 'n selfontvouing, 'n selfontplooiing in God. God se selfontvouing vind plaas in die geskiedenis van die wêreld. God moet, aldus Hegel, deur sy eie dood heengaan om te kom tot 'n opstanding.[13]

Hierdie gedagte van Hegel duik telkens op in die nuwere teologie. Daar het by baie teoloë van ons tyd 'n nuwe godsbegrip gekom. Hierdie nuwe godsbeskouing is treffend vertolk deur Eberhard Jüngel: „Gottes Sein ist im Werden",[14] die wese van God moet gesoek word in sy ontwikkeling, in 'n wordingsproses wat God deurmaak. Die bekende Duitse teoloog Wolfart Pannenberg spreek dan ook in een van sy geskrifte, al is dit nog vragenderwys, oor die wordende God.[15] Noodwendig bring dit ook 'n ander siening op die geskiedenis mee. Ons het altyd onderskei tussen gewone geskiedenis en heilsgeskiedenis of openbaringsgeskiedenis. Hierdie onderskeid verval in die nuwere teologie. Die geskiedenis as sodanig word heilsgeskiedenis. Die toekoms word beskou as 'n synswyse van God. In die toekoms wanneer die onbeperkte heerskappy van God aangebreek het en vir almal sigbaar geword het, word die God-wees van God openbaar.[16] Elke fase in die wêreldgeskiedenis, dus ook elke revolusie,

moet gewaardeer word as 'n stap in die rigting van die koninkryk van God.

Die nuwere teologie het ook in opstand gekom teen die mensbeskouing wat vanaf die tyd van die Reformasie in die kerk geheuldig is. Die Reformasie het baie sterk die corruptio totalis, die algehele bederf van die mens beklemtoon. In die nuwere teologie word egter gesê dat die siening van die Reformasie op die mens eintlik te somber en te pessimisties was. Die mens is nie werklik so sleg soos die Reformasie hom geteken het nie. J. J. Rousseau, die vader van die Franse Revolusie, het al verkondig dat die mens in homself goed is, maar dat 'n korrupte maatskappy hom gedegenereer het. Die kwaad moet ons nie in die mens soek nie, maar in sy omstandighede. Slegte maatskaplike en sosiale toestande het die mens van homself vervreem. Die verderflike ongelykheid wat in die samelewing heers, het invloed op die mens uitgeoefen. Rousseau het die pleit gevoer ten gunste van die „oorspronklike" mens in teenstelling met die „ontaarde" mens van die gevestigde orde. Die mensbeskouing in die nuwere teologie vertoon groot ooreenkoms met die siening van die vader van die Franse revolusie. Daar is 'n verband tussen die nuwere godsbeskouing en die nuwe siening op die mens en op die geskiedenis.

E. Schillebeeckx sê hiervan: „Zo ontstaat een ingrijpende ommekeer: Degene die we vroeger, vanuit een oudere mens- en wereldopvatting, de ‚Geheel Andere' hadden genoemd, toont zich nu als de ‚Geheel Nieuwe', degene die onze toekomst is en menselijke toekomst nieuw maakt. Hijj toont zich als God die ons in Jezus Christus de mogelijkheid schenkt toekomst te maken, dat wil zeggen, alles nieuw te maken en de zondige geschiedenis van onszelf en van allen te overstijgen".[17] Ons maak die toekoms en dan blyk dit op 'n gegewe oomblik God se toekoms te wees. Hierdie beskouing skakel die mens op 'n gevaarlike manier in in die werk van God. Die mens werk met God saam in 'n kooperatiewe verband. Die optrede van die mens tot verbetering van die wêreld en tot verandering van strukture kry meer en meer die karakter van 'n goddelike heilshandeling.

Teologie van die revolusie

Hierdie revolusie in die teologie roep om 'n teologie van die revolusie. Sedert die Praagse vredeskonferensie van 1964 en die vergadering van die Wêreldraad van kerke oor ‚Kerk en samelewing' in 1966 te Genève het die teologie van die revolusie sy intrede in die teologiese wêreld gedoen. 'n Ontsaglike stroom van literatuur het vanaf daardie tyd die mark oorspoel.[18]

Daar is nog verskil van mening of die term „revolusie" wel met teologie verbind kan word. Sluit die twee begrippe mekaar nie uit nie?[19]

Ten spyte van alle onderlinge verskille stem die voorstanders van 'n teologie van die revolusie met mekaar egter op die punt saam dat daar 'n verandering op maatskaplike en sosiale terrein be-

werk moet word. Uitgangspunt van hierdie teologie is: *daar móét verandering kom!* Die bestaande beantwoord nie aan wat die Bybel ons leer oor die onderlinge verhoudinge van die mense in die samelewing nie.

Een van die groot figure in die wetenskaplike besinning oor die teologie van die revolusie is Jürgen Moltmann. Hy het groot bekendheid verwerf deur die teologie van die hoop. Sy boeiende teologie van die hoop het hy egter meer en meer ontwikkel tot 'n teologie van die revolusie. Die ontwikkeling moes noodwendig kom. In sy teologie van die hoop het reeds die kiem van revolusie gelê. By Moltmann kry ons 'n diskontinuïteit, 'n teenstelling tussen skepping en verlossing. Dit is in feite dieselfde teenstelling wat ons ook by Marcion, die bekende ketter uit die tweede eeu na Christus vind. Die Marcionistiese verwerping van die wêreld met sy Skepper-God keer by Moltmann terug.[20] Die skepping is alleen nog maar daar om verbrysel te word.[21] Teenoor die aanpassing aan bestaande strukture, teenoor erkenning van dié dinge wat histories gegroei het, stel Moltmann verset, revolusie, opstand. Opstand hang volgens sy insigte saam met opstanding. Moltmann kom dan tot 'n toekomsverwagting en 'n toekomsbeeld wat nogal wat ooreenkoms vertoon met die toekomsdrome van die marxisme.

Daar loop 'n onmiskenbare doperse draad deur die teologie van die revolusie. Die bestaande as sodanig moet afgebreek word, desnoods met geweld. Die radikaliste uit die tyd van die Duitse Hervorming onder Luther wou bestaande tradisionele gebruike soos kloosters, beelde in die kerk en die mis op Ou-Testamentiese wyse met geweld vernietig. Thomas Münzer, die begaafde religieus-politieke agitator uit Zwickau het verkondig dat die Ryk van God naby was en dat dit met bloed ingewy moes word. Op grond van tekste uit die Profete en die Openbaring van Johannes het hy geëis dat almal uitgeroei moes word wat die koms van die koninkryk van God wou verhinder. Die koninkryk wat Münzer en sy fanatieke volgelinge verwag het, was 'n ryk wat baie sterk politiek-sosiaal gekleur was.

Dieselfde vermenging van die geestelike en die politieke wat die teologie van die revolusie kenmerk, vind ons dus reeds in die revolusionêre bewegings uit die tyd van die Reformasie. In een van Filippus Melanchton se baie disputasies, keer hy hom heftig teen hierdie vermenging van Evangelie en politiek. Wanneer hy in 1525 saam met Johann Strauss van Eisenach disputeer, sê Melanchton in 'n verslag wat hy hieroor opgestel het: „Het hoogtepunt werd gevormd door een discussie over de wet van Christus, en toen heb ik met klem van woorden volgehouden, dat wij de dingen van het politieke leven niet volgens de wet van Christus kunnen regelen, aangezien het Evangelie ons de vrijheid geeft om ons te bedienen van elke burgelijke wet die ons goed voorkomt; wij moeten die wet kiezen die het beste is voor een vredige samenleving, of dat nu de roomse wet is of een andere, dat doet er niet toe".[22] Die groot kenner van die Duitse reformasie, dr. W. J. Kooiman, merk by hierdie opmerking van Melanchton op: „Het Evangelie kan niet worden ge-

bonden aan, geconcretiseerd in een bepaalde maatschappelijke orde. Uit de prediking van de rechtvaardiging door het geloof alleen kunnen geen rechtstreekse conclusies worden getrokken voor de vorm van het politieke leven. Daarmee nam Melanchton stelling tegen de vermenging van het geestelijk en wereldlijk rijk, die hij in Rome veroordeelde en nu weer op andere wijze zag plaatsgrijpen bij Müntzer en de zijnen".[23]

Deur die ontkenning van die kontinuïteit tussen skepping en verlossing ontstaan 'n aggressiewe opstand teen die bestaande. Daar is 'n onmiskenbare ooreenkoms tussen die revolusionêre bewegings uit die tyd van die Hervorming en die teologie van die revolusie. Waarteen is die verset, die opstand, die revolusie in hierdie teologie gerig? Gaan die opstand in feite nie teen die skepping nie? Die beroemde vraag van Christoph Hinz kan seker gestel word: gaan dit in die teologie van die revolusie om 'n opstand teen die „Welt der Sünde" of teen die „Welt der Schöpfung"?[24]

Die teologie van die revolusie stem met die Doperse beweging uit die begin van die 16e eeu daarin ooreen dat geweld as 'n legitieme middel aangewend mag word om die samelewing te verander. Geweld as ultima ratio behoef nie uitgeskakel te word nie, al bly volgens H. M. Kuitert geweld wel die mees riskante middel tot maatskappyverandering.[25] Uit die feit dat die aanhangers van die teologie van die revolusie die sg. bevrydingsbewegings moreel en finansieel steun, blyk egter wel dat hulle die gebruik van geweld nie radikaal en prinsipieel verwerp nie.[26] Op hierdie punt stem die aanhangers van die teologie van die revolusie volledig saam met die Doperse beweging uit die begintyd van die Reformasie.

Die reg van opstand

Wanneer die vraag gestel word of geweld by verandering van die samelewing gebruik mag word, gaan die paaie van reformasie en revolusie volledig uit mekaar.

Die reformasie het hom wel terdeë besin oor die aanwending van geweld. Calvyn, Melanchton en Zwingli het die reg op verset erken (vgl. o.a. Institusie IV, xx, 31). Calvyn stel egter bepaalde voorbehoude. Die reg van opstand word nie aan die gewone burgers (privati homines) van die land toegeken nie. Hulle moet gehoorsaam wees en wat onregverdig is, verdra. Die reg van opstand kom volgens Calvyn alleen die volksmagistrate, die laer owerhede wat ingestel is tot beteueling van die willekeur van die konings toe. Calvyn was besonder bedug vir 'n sg. gesagsvakuum en daarom het hy sterk gepleit vir wat J. Rinzema noem 'n „vervangende orde".[27]

Die bekende sinode van Antwerpen het vervolgens in 1566 gewapende verset geoorloof geag in gevalle waar die owerheid die publieke regte van die onderdane skend. Hierdie sinode het selfs 'n bedrag van drie miljoen gulde beskikbaar gestel om verset te finansier ten einde vrye uitoefening van die Gereformeerde godsdiens te bevorder.[28]

Verset teen die owerheid moes volgens bogenoemde sinode wel

aan verskillende voorwaardes beantwoord en is nie sommer geregverdig omdat dit teen maatskaplike en sosiale wantoestande opstaan nie. Verset is volgens die Reformasie geoorloof geag op sterkte van 'n religieuse motief, nl. wanneer dit gaan om die vryheid om God te kan dien volgens Sy Woord.[29] „Een ieder die zich ongenuanceerd op de geschiedenis van het Calvinisme beroept, om ongelimiteerd *de* revolutie te verdedigen, en daarbij de religie buiten de zaak laat, doet onrecht aan het verleden".[30]

Wanneer die reformatore geoorloofde verset en geweld noodsaaklik ag, kwalifiseer hulle dit met baie reserwes. Prinsipieel staan die reformasie teenoor die revolusie. Hoewel hulle die reg op verset in bepaalde gevalle, nl. wanneer die godsdiensvryheid in die gedrang gekom het, erken, het die reformasie die anathema, die banvloek, oor die wederdopers (die revolusionêres van daardie tyd) uitgespreek. Die afkeur van die revolusie is selfs konfessioneel vasgelê in die bekende Artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelydenis: „Wat dit betref, verwerp ons die Wederdopers en ander oproerige mense; en in die algemeen almal wat die owerhede en regeerders verwerp en die regterlike mag omver wil stoot, wat die gemeenskap van goedere invoer en die eerbiedigheid wat God onder die mense vasgestel het, in verwarring bring".

Die reformasie is in sy wese anti-revolusionêr! Teenoor die wapengeweld het die reformasie juis met klem die krag van die Heilige Gees gestel. Die geweld, die krag waarmee die koninkryk van God kom, is die krag van die Woord, die krag van die Evangelie, waardeur mense uit die duisternis en die mag van die sonde gered word. In navolging van Paulus in 1 Kor. 2 : 4 het die reformasie die krag van God sowel aan die prediking as aan die Heilige Gees verbind. Daarom val die nadruk in die Reformasie nie op revolusie nie, maar op die Heilige Gees en die prediking.[31]

Die Reformasie het ook teenoor die opstand van die boere wat die wederdopers gelei het, altyd onderskeid gemaak tussen geestelike vryheid en sosiale vryheid. Melanchton het 'n oog gehad vir die lewensgevaarlike vermenging van geestelike en sosiale vryheid en geregtigheid wat die geesdrywers van sy tyd met een noemer saamgevat het. Hy skrywe aan sy vriend Camerarius: „Hier sit die duiwel agter, hy wil die ware religie vernietig".[32]

Die erkenning van gesag

Ten slotte word die teenstelling tussen reformasie en revolusie toegespits op die vraag na gesag. Waarop berus die gesag ten diepste? Die reformasie het geantwoord: gesag kom van God. God is die bron van alle gesag. Gesag kan slegs geld waar ongelykheid is. Gesag druk 'n verhouding tussen 'n meerdere en 'n mindere uit.

J. J. Rousseau het in sy bekende werk: *Contrat Social* gesê dat gesag nie van God kom nie en daarom nie vertikaal van karakter is nie. Volgens Rousseau berus gesag op 'n verdrag van individue.[33] Groen van Prinsterer noem die opvatting die wortel van die revolusie. So 'n beskouing oor gesag moet 'n staatsvernietigende uitwer-

king hê. Die skrikbewind van die Franse revolusie was dan ook nie 'n uitwas van Rousseau se beskouinge nie, maar die eerste konsekwensie van Rousseau se staatsleer.

Wanneer God as die enigste bron van alle gesag ontken word, ontstaan daar die behoefte om gesag aan iets anders vas te maak want anders verval die samelewing in anargie. Dan word die geniale leier soos ons die figuur van Napoleon in die 19e eeu of die skrikwekkende diktators van die 20e as bron van gesag aangedien. In ons tyd sien ons hoe gesag meer en meer gekoppel word aan die deskundige, die bekwame mens.[34]

Die innerlike verset van die mens teen gesag bo hom moet noodwendig uitloop op anargie of op 'n nuwe diktatuur. Soos die wetteloosheid van die Franse revolusie die diktatuur van Napoleon in Frankryk gebring het en soos die normloosheid van die Weimarrepubliek in Duitsland die diktatuur van die nasionaal-sosialisme opgeroep het, so staan die mens van die tweede helfte van die 20e eeu weer op 'n tweesprong: wanneer gesag as 'n goddelike gawe en opgawe nie erken en aanvaar word nie, dan sal 'n diktatoriale mag dit kom afdwing. Die mensheid sal altyd bly slinger tussen anargie en diktatuur, tensy die gesag wat God ingestel het, weer aanvaar word. Anargie en diktatuur vind dan ook hul kulminasiepunt in die koms van die antichris. Hy is die groot anargis, die mens van die *anomia,* die wetteloosheid (2 Thess. 2 : 3), en tegelyk is hy die groot wêrelddiktator wat hom sal verhef bo al wat God genoem word (2 Thess. 2 : 4).

In hierdie tyd van revolusie en opstand, van verset teenoor allerlei vorme van wettige gesag en gesagsstrukture in die samelewing, is dit vir die kerk en vir die volk van die allerhoogste belang om terug te keer tot die imperatief van die Reformasie wat in Artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelydenis uitgedruk is: „Verder is elkeen, van watter hoedanigheid, toestand of staat hy ook al mag wees, verplig om hom aan die owerhede te onderwerp, belasting te betaal, aan hulle eer en eerbied te betoon en hulle gehoorsaam te wees in alles wat nie stry met die Woord van God nie". In die laaste sinsnede is verset gelegitimeer, nl. wanneer gehoorsaamheid aan aardse gesag ons in konflik bring met Gods gesag.

Hierdie reformatoriese voorbehoud verskil egter in wese van revolusie. A. Kuyper het in Amerika in sy bekende Stone-lesings oor die Calvinisme op 'n voortreflike wyse aangetoon hoe die opstand van Nederland teen die Spaanse gesag en die „glorious Revolution" deur Willem III teen die Stuarts in Engeland en die „Declaration of Independence" van die Amerikaanse vryheidsoorlog nie produkte van die revolusie was nie, maar inteendeel geïnspireer was deur die reformasie.[35] Dit het juis gegaan oor die erkenning van die gesag en die majesteit van God.

Teenoor die revolusie die Evangelie ! L. Floor.

VERWYSINGS

1 J. N. Barkhuizen van den Brink en J. Lindeboom: Handboek der Kerkgeschiedenis, 1946, II, p. 3.

2 J. Verkuyl en H. G. Schulte Nordholt: Verantwoorde revolutie, 1970, p. 102.
3 A. J. Rasker: Theologie van de Revolutie, in: Kerk en Theologie, 19e Jaargang, No. 2, April 1968, p. 145, 161, 162.
4 Volgens G. Brillenburg Wurth kan ons drie komponente in die begrip revolusie onderskei, nl. geweld, ideologie en utopie. Vgl. D. K. Wielenga: De akker is de wereld, 1971, p. 167.
5 H. Eckstein: Internal War, 1964; vgl. veral sy: Introduction en die hoofstuk van A. S. Feldman: Violence and Volatility, the likelihood of Revolution.
6 K. Schilder: Was Willem van Oranje revolutionair? in: Om Woord en Kerk II, 1949, p. 243.
7 W. Aalders: Revolutie of reveil, 1972, p. 3.
8 D. K. Wielenga: a.w., p. 157, 158.
9 G. C. van Niftrik: Theologische revolte, in: G. C. Berkouwer en A. S. van der Woude: Revolte in de theologie, 1968, p. 19.
10 P. Tillich: The courage to be; Nederl. vert.: De moed om te zijn, 1955, p. 157 e.v.
11 J. A. T. Robinson: Honest to God, 1963, passim.
12 D. Sölle: Stellvertretung, 1965, Nederl. vert.: Plaatsbekleding, 1965, p. 146.
13 „Ohne Welt ist Gott nicht Gott". Die wêreld is 'n wesenlike moment in die lewe van God. Vgl. A. Drews: Die Deutsche Spekulation seit Kant I, p. 229 e.v.
14 E. Jüngel: Gottes Sein ist im Werden, 1965, vgl. die voorwoord. Jüngel gee in hierdie boek 'n analise van die Godsleer van Karl Barth.
15 W. Pannenberg: Was kommt nach dem ‚Tode Gottes'? in: Evangelische Kommentare II, 1969, p. 189.
16 J. Moltmann: Umkehr zur Zukunft, 1970, p. 155.
17 E. Schillebeeckx: Enkele hermeneutische beschouwingen over de eschatologie, in: Concilium V, 1, 1969, p. 42.
18 Vgl. T. Rendtorff en H. E. Tödt: Theologie der Revolution, 1968, waarin baie literatuur verwerk is.
19 J. Verkuyl en H. G. Schulte Nordholt: a.w., p. 11, 48 e.v.
20 Chr. Hinz: „Feuer und Wolke im Exodus", in: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung", 1967, p. 156, veral noot 60.
21 Chr. Hinz: a. art., p. 155, 156. Dit gaan Moltmann volgens Hinz nie om 'n ‚Widerspruch' teen die ‚Welt der Sünde' nie, maar teen die ‚Welt der Schöpfung'.
22 W. J. Kooiman: Philippus Melanchton, 1963, p. 80, 81.
23 W. J. Kooiman: a.w., p. 81.
24 Chr. Hinz: a. art., p. 155, 156.
25 H. M. Kuitert: Anders gezegd, 1970, p. 112.
26 In hierdie lig moet ons die besluit van die Wêreldraad van Kerke sien om 'n fonds te stig onder die naam: Program to combat racsism.
27 J. Rinzema: Antwoord aan drs. Steenkamp, in: Geref. Weekblad, 27e Jaargang No. 50, 16 Junie 1972, p. 356.
28 W. van 't Spijker: Juli 1572 — het recht van opstand, in: De Wekker, 81e Jaargang, no. 39—41 (7, 14, 21 Julie 1972).
29 W. van 't Spijker: a. art., no. 40, p. 328.
30 W. van 't Spijker: a. art., no. 40, p. 328. W. Aalders is van oordeel dat

die reformasie hier afgewyk het van sy oorspronklike karakter. Aalders maak onderskeid tussen die Franse Calviniste en die egte Calviniste wat hulle duidelik gedistansieer het van politisering en militêrisering van die kerk, W. Aalders: Zuivere Calvinisme wars van politisering en geweld, in: Reformatorisch Dagblad, 2e Jaargang, No. 147, 23 Sept. 1972, p. 2.

31 L. Floor: Calvyn se hermeneutiek in sy betekenis vir ons tyd, in: In die Skriflig, Jaargang No. 4, No. 14, Junie 1970, p. 16, 17.

32 W. J. Kooiman: a.w., p. 84. Dieselfde vermenging van geestelike en sosiale vryheid en geregtigheid vind ons ook in 'n verklaring oor: het heil in deze tijd op die Wêreldsendingkonferensie in Bangkok van 29 Des. 1972—13 Jan. 1973, vgl. Geref. Weekblad, 28e Jaargang, No. 35, Vrydag 2 Maart 1973, p. 231.

33 G. Groen van Prinsterer: Ongeloof en revolutie[4], 1913, p. 178, 179.

34 F. de Graaff: Gezagscrisis ontstaat door zich afwenden van God, in: Reformatorisch Dagblad, 2e Jaargang, No. 140, Vrydag 15 Sept. 1972, p. 12.

35 A. Kuyper: Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen, s.j., p. 75.