

BOEKBESPREKINGS

Dr. B. J. van der Walt: *Die Natuurlike Teologie met besonder aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die „Synopsis Purioris Theologiae”*, proefskrif vir D.Phil., PU vir CHO, Potchefstroom 1974, 917 bls., ongepubliseer.

Hierdie breed opgesette werk getuig van indringende studie en van 'n besondere wye belesenheid van die skrywer (die literatuurlys beslaan meer as 100 bladsye: vanaf p. 768—903). Die tema word geplaas in 'n wye histories-filosofiese raamwerk en daar word aangetoon hoedat die natuurlike teologie reeds in die ou Griekse filosofie begin en vandag nog besonder aktueel is. Die nasporing van 'n natuurlike teologie in die *Summa* van Thomas, die *Institusie* van Calvyn en die *Synopsis* is indringend en elke werk word op sy beurt in sy eie historiese omlysting geplaas. Daar word duidelik aangetoon hoedat die Protestantse teologie ná die Reformasie in vele opsigte in die Middeleeuse skolastiek terugval en hoedat die *Synopsis* baie nader aan die *Summa* van Thomas staan as die *Institusie*. Die feit dat die skrywer die amp van die gelowige ten volle wil erken, kan alleen waardeer word.

Tog gaan die werk mank aan 'n bepaalde eensydigheid vanweë die rigoristiese toepassing van die God-wet-kosmos-ontologie. Daar is niks mee verkeerd om jou eie standpunt te stel en openlik te erken, soos die skrywer doen nie, maar dis iets anders om dié standpunt as die enigste skrifmatige te poneer (p. 70—71). Met hierdie ontologiese skema word dan radikale wortelkritiek op die wysgerige voorveronderstellings van genoemde teologiese werke uitgeoefen en wel só dat alles van die *verlede* wat (met die nodige projeksies), nie inpas in 'n *moderne* filosofiese skema nie as onskriftuurlik afgewys word. (Lg. stelling wil ek later met 'n enkele toelighting van die manier waarop Calvyn behandel word, nader aantoon.)

Hierdie hermeneutiese sleutel (met bypassende kenteorie, antropologie en wetenskapsleer) sluit die vreemdste deure oop. Ek noem twee:

1. Die skema skepping, sondeval, verlossing as samevatting van Gods openbaring verraai 'n dualistiese, onbybelse ontologie, begin by die skepping en slaag nie daarin om God te „red” nie en vereng die ontologie tot kosmologie. „Aangesien . . . God se bestaan alleen nog veronderstel word, verloor die Teologie sy veld van ondersoek” (p. 72).

2. Die Skrif is nie die veld van ondersoek van die Teologie nie. Argument: Wetenskap soek na die waarheid en is krities teenoor sy veld van ondersoek ingestel. Die Woord van God is egter die Waarheid. Jy kan nie na waarheid in die Waarheid soek nie — dit lei tot ontmitologisering. Konklusie: „Ook vir 'n skrifmatige Teologie is die Skrif dus nie veld van wetenskaplike ondersoek nie maar be-

ligting vir die veld" (p. 57). Hieruit vloei die definisie van Teologie: „Teologie beoog kennis aangaande God in die lig van die Skrif” of breër: „Teologie is die wetenskaplike verantwoording van ons kennis aangaande God soos belig deur die Skrif” (p. 57). Dit word egter hoe langer hoe onduideliker: „Hierdie (voorwetenskaplike) geloofskennis van die mens aangaande God is die veld van ondersoek soos reeds betoog. Vanselfsprekend beteken dit ’n sirkelbeweging: Die voorwetenskaplike geloofskennis van die mens (aangaande God) wat op die Skrif gebaseer is, word in die lig van voorwetenskaplike geloofskennis van die Skrif in die Teologie wetenskaplik verantwoord” (p. 58). Afgesien van die verwarring van kennis en waarheid, word die teologie hier ’n soort (fenomenologiese?) kenteorie wat die verskynsel van (geloofs)kennis wat die mense aangaande God het, bestudeer. Verder is dit eienaardig dat dieselfde argument nie ook t.o.v. die werke-openbaring van God (wat ook *Waarheid* is!) geld nie: die fisika bestudeer nie die voorwetenskaplike kennis van die fisiese verskynsels wat die mens het nie. Dit is nog boonop ’n vraag of die waarheidsbegrip waarmee hier geopereer word, skriftuurlik is. Die onvermydelike implikasie dat die Heidelbergse Kategismus hier in gerang kom, wil ek nie eers verder bespreek nie (vgl. punt 1 hierbo).

Afgesien van die bogenoemde twee vreemde deure wat hierdie hermeneutiese sleutel (p. 52—53) oopsluit, moet ons vra *wat* hierdie ontologie is en hoe skriftuurlik dit is.

Soms word die indruk geskep dat ons hier met ’n (syns) monisme te doen het: „In wat bestaan, moet dus onderskei (nie geskei nie) word tussen God, dit wat Hy geskape het en die wette wat vir die skepping geld” (p. 652). *Onderskei* impliseer dele (aspekte, eienskappe) van ’n geheel. Tog word die monisme uitdruklik afgewys: „Daar sou dus van ‚drieërly syn’ gespreek kon word. Aangesien sodanige terminologie egter maklik die indruk mag skep dat die drie *radikaal verskillende werklikhede* (God, wet en skepping) daarmee onder die één noemer van die syn geplaas word... word dit liewer vermy (p. 70, my kursivering; vgl. ook p. 74 en 79). Ons het dus hier waarskynlik met ’n soort „trits” of „trialisme”(?) te doen, waar die wet duidelik verselfstandig word: „Die wet is dus nie maar alleen die *wyse waarop* God oor die skepping heerskappy voer nie. ‚Wysse waarop’ gee die indruk dat die wet nie ’n afsonderlike sinswyse het nie. Die wette... geld as ‚dinge’ kragtens hul ponering deur God” (p. 71). Hierdie wette van God word in sy werke nagespeur „Via die wetmatige funksionering van die kosmos word die wette of skeppingsordinansies van God (m.a.w. sy gekonkretiseerde wil) opgespoor” (p. 80). Afgesien van die terminologiese verwarring (geen skeiding nie maar tog „drie radikaal verskillende werklikhede”), is dit ’n vraag of hier werklik bo ’n synsmonisme uitgekome kan word. Daarby kom nog die verselfstandiging van die wet wat bots met die (waarskynlik goed bybelse) uitspraak van die dogmatiek: *Decretum Dei est Deus decernens*. Sodra die wet as ’n ontiese realiteit buite God geplaas word (vgl. „drie radikaal verskillende werklikhede”), is die gevaar van Deïsme lewensgroot, want ek kan nou die wette wat God eenmaal in die dinge geplaas het, in die funksionering van die dinge naspreek. Die vraag kom onwille-

keurig op: vanwaar die „voluntarisme”, die primaat van die wil (uitgedruk in die wet)? Waarom word alleen die wil van al die deugde van God gehipostaseer? Waarskynlik omdat ’n mens met die kennis, liefde, almag, regverdigheid ontologies niks kan uitrig nie.

Ten slotte ’n paar opmerkings oor die manier waarop Calvinus getoets word aan hierdie ontologiese skema:

1. Alhoewel die skrywer Calvinus versigtig benader en meld dat „navorsers . . . die afgelope tyd al meer en meer skepties begin staan teenoor die verskillende pogings om Calvinus se denkwerk te sistematiseer” kies hy tog vir die „idee van die absolute soewereiniteit van God” as „die beste tipering wat tot dusver van die denke van Calvinus gegee is” (p. 392). Die besef van die soewereiniteit van God was inderdaad *een* van die kardinale beginsels van die Reformasie, maar die stelling dat dit (as „sentrale idee”) „die beste tipering van die werk van Calvinus” is, is dispueteerbaar. Ewenwel, hieruit word dan, met ’n beroep op Wendel, die ontologiese konsekwensie getrek „dat Calvinus tog nie heeltemal van ’n dualistiese ontologie vrygespreek kan word nie” (p. 393). Wendel gebruik kennelik in die aangehaalde paragraaf uit sy boek die uitdrukkings „absolute transcendence”, „infinite distance” en „radical distinction” tussen God en skepping as sinonieme. Die skrywer aanvaar die „absolute onderskeid” as bybels maar herlei die idee van „absolute transendensie” tot die „pagane dualistiese God-kosmofilosofie” (p. 393). Die skrywer sien die historiese feit verby dat baie filosofiese begrippe in die Christelike teologie met ’n nuwe inhoud gevul is.

2. Die skrywer meen dat Calvinus die sentrale bybelse gedagte van die radikale onderskeid en samehang van God, wet en kosmos raak gevat het, maar hy vind dit jammer „dat hy (Calvinus) hierdie wet ’n sedewet noem en dat hy die tien gebooie in twee tafels verdeel . . .” (p. 395). Die skrywer meen dat dit beter sou wees om die wet ’n religieuse wet te noem omdat dit „in die tweede tafel van die wet tog ook om die mens se (religieuse) gehoorsaamheid aan God (gaan) en nie bloot om sedelike verhoudinge nie” (p. 396). Asof Calvinus of ander Geref. teoloë (behalwe die modernes) dit ooit ontken het! Wat die skrywer die meeste hinder is Calvinus se gedagte van die *lex naturalis* (natuurwet). In die Institusie II, 8, waar Calvinus oor die Tien Gebooie begin handel, sê Calvinus (met duidelike verwysing na Rom. 2 : 14) dat die twee tafels as ’n inwendige of natuurlike wet *in alle mense se harte* ingegrif of ingedruk is en dat hulle gewete daarvan getuig. Calvinus praat uitdruklik van die wet as „getuie van die gewete”. Die skrywer vra of ons nie hier met ’n res van die Stoïsynse logos-spekulاسie te doen het nie, maar erken dat Calvinus tog, al is dit in terminologie van die Stoa, hier op ’n bybelse gedagte kan wys, „nl. die sg. skeppingsordinansies van God of sy wil *vir die geskape dinge . . .*” (p. 397, my kursivering). Op hierdie lyn argumenteer die skrywer dan voort: Reeds die feit dat Calvinus beweer dat die natuurwet, as *kieme of sade*, deur God *in die dinge* ingegrif, ingeplant, ingedruk . . . is, dui op ’n gevaarlike tendens”, want hier word die wet as kiem of saad „verdinglik en ver-subjektiveer”, (p. 397, my kursivering). Dis duidelik dat Calvinus

hier dinge in die mond gelê word wat hy nooit gesê het nie (vgl. ook die uitspraak op p. 412 dat Calvyn God as die makroskosmos sou gesien het en die konsekwensies wat hy trek uit Calvyn se uitspraak dat ons „op vroom wyse” die natuur „God” kan noem — in die Franse uitgawe *andersom*: je confesse... que Dieu est nature — maar wat Calvyn dadelik as 't ware „terugneem”).

Ek volstaan met hierdie twee voorbeelde (daar is nog meer) waar Calvyn in 'n ontologiese skema ingedruk word deur hom te laat buikspreek. Dit doen afbreuk aan 'n werk wat ook vele verdienstelike onderskeidings maak, en laat jou met die gevoel dat hier soms te fanaties na filosofiese idees agter die teologie gesoek word.

Hierdie proefskrif laat vir my 'n lig brand: filosofies en teologies lyk die lig rooi. L.F.S.

Feesbundel aangebied aan prof. J. A. L. Taljaard, verskyn as *Koers*, aargang 40, nrs. 4, 5, 6, 1975, PU vir CHO, Potchefstroom; 200 bls. (genommer in Jaargang 40 as p. 223—424); verkrygbaar by die Instituut vir die Bevordering van Calvinisme, PU vir CHO, Potchefstroom teen R3,00 (posvry) per eksemplaar.

Hierdie tweede Engelse uitgawe van *Koers* is op versoek van vriende en studente van prof. Taljaard saamgestel uit 'n aantal artikels ter herdenking van sy sestigste verjaarsdag. Die redakteur van *Koers*, prof. E. J. Smit en sy redaksionele komitee het 'n netjiese, waardige en hoogstaande feesbundel die lig laat sien wat sekerlik op gepaste wyse die erkentlikheid en dankbaarheid van baie oud-studente en vriende aan die jubilaris oordra.

Prof. Taljaard stel as filosoof besonder belang in die geskiedenis, nie net van die filosofie nie, maar ook van die hele Westerse kultuur. Bowendien het hy 'n sagte plek in die hart vir die opvoeding van die jeug en al die probleme wat daarmee saamhang. Hy het hom nog altyd ten doel gestel om 'n radikale skrifmatige wysbegeerte uit te bou, los van alle -ismes en ook los van die sintese-filosofie van die Middeleeue, wat tot vandag nog sy nawerking het. Vanuit hierdie bybelse perspektief gee hy hom rekenskap oor die skepping, die mens, sy opvoeding en kultuur.

Al hierdie gedagtes is verdiskonteer in die feesbundel: die mooi oorsigtelike artikel van dr. B. J. van der Walt oor 'n bybelse antropologie, waarin hy in die voetspore van sy leermeester, prof. Taljaard, loop en sowel die monistiese as dualistiese mensbeskouing afwys; vier artikels wat oor aspekte van die onderwys handel (onderskeidelik deur proff. Elaine Botha, P. J. Heiberg, Calvin Seerveld en ds. J. J. Venter); een oor die regsfilosofie (prof. J. D. van der Vyver); 'n indringende artikel oor die moderne wetenskapsteorie, veral toegespits op die verhouding van wetenskap en samelewing (prof. N. T. van der Merwe); en een oor die kuns en kultuur van die Middeleeue (mnr. J. J. Snyman). Die bundel begin met 'n simpatieke oorsig oor die lewe en werk van prof. Taljaard (deur ds. J. A. Kruger) en sluit af met 'n oorsig oor sy publikasies (deur mnr. H. Conradie).

Prof. Elaine Botha hou haar besig met „The concept of the university and problems concerning education, indoctrination, and the role of philosophy in the university” veral in die lig van die snel veranderende samelewingspatroon en verwagte toekomstige ontwikkeling (met verwysing o.a. na Toffler). In hierdie stimulerende artikel word ’n wye veld waarin besin en beplan moet word, blootgelê. Op helder en insiggewende wyse toon prof. Heiberg in sy artikel „Scholasticism: the dilemma for a radical reformation of our educational thought and practice” aan hoe reste van die skolastiek nog verborge sit o.m. ook by Christelike opvoedkundiges soos J. Waterink en J. Chris Coetzee. Prof. Seerveld toon „The pedagogical strength of Christian Methodology” aan, spesifiek wat die dosering van die geskiedenis van die wysbegeerte betref. Na ’n ietwat stywe inleiding waarin hy die diensbaarmaking van die wysgerige historiografie aan die werklike onderrig van die geskiedenis van die wysbegeerte bepleit, word die illustrasie van hoe bepaalde tipes van geneties-kontradiktoriese monisme (Heraklitus, Eckhardt, Machiavelli, Cassirer) aangebied moet word, ’n ware fees, waarin jy ook in die breë kultuurhistoriese agtergrond van die bepaalde filosofieë jou kan verlustig. Die artikel word ’n inspirasie vir elke dosent van die geskiedenis van die wysbegeerte. Prof. Van der Merwe bring ons weer midde in die moderne wetenskapsproblematiek met sy „Paradigm, Science and Society”, waarin hy in besonder die opvatting van T. S. Kuhn uitvoerig en indringend bespreek. Die leser word, soos gewoonlik, getref deur die wye belesenheid en sorgvuldige kritiese analise wat die skrywer maak. „The unruly horse — reflections on the Rule of Law” van prof. Van der Vyver is, ook met toespitsing op ons eie toestande, glashelder, en veral openbarend.

’n Mooi bundel vir filosowe en opvoedkundiges wat gelowig wil besin en vir elkeen wat van die moderne problematiek kennis wil neem. ’n Waardige bundel opgedra aan ’n bekende leermeester wat in sy vak worstel om die waarheid van die Woord te laat skyn.
L.F.S.

Dr. J. Klapwijk: *Dialektiek der Verlichting*. Een verkenning in de neomarxisme van de Frankfurter Schule, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976; 118 pp., prys nie gemeld.

Hierdie werk het gegroei uit ’n openbare lesing wat die skrywer as leker in die geskiedenis van die nuwe wysbegeerte op 7 Mei 1976 aan die PU gehou het.

In die meer uitgebreide vorm van die boek het die leser ’n handige, beknopte en insiggewende oorsig oor die opvattinge van die Frankfurtse neomarxiste.

Die skrywer behandel eerstens die vraag wat „dialektiek van die Verligting” is. Vervolgens behandel hy die vroeë kritiese teorie van Horkheimer en Adorno, veral soos dit in hulle gemeenskaplike „*Dialektik der Aufklärung*” (1947) saamgevat is. In die twee volgende hoofstukke word Marcuse se sosiologiese en politiese interpretasie van Freud aan die orde gestel. Dan word die latere standpunt van Adorno, soos in sy *Negative Dialektik* (1966) uit-

eengesit, aan die orde gestel. Hierna word twee hoofstukke aan die beskouing van Habermas gewy, terwyl in 'n voorlaaste hoofstuk die sombere pessimisme en heimwee van die ou Horkheimer geskets word, veral soos ons dit vind in sy veelgelese boekie *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970). In die laaste hoofstuk, getiteld *De mythe en het messiaanse licht*, lewer die skrywer kritiek op hierdie groep neomarxiste. Hy toon aan dat hulle almal op een of ander wyse vasgevang sit in 'n sirkelredenasie, dat hulle geskiedenisopvatting en kultuuranalise van bepaalde wysgerige voorveronderstellings uitgaan en ernstig bevraagteken kan word en dat hulle ideologie ten diepste gedra word deur 'n *geloof* in die dialektiek. Dié geloof is ten slotte 'n mite wat deur die evangelie ontmasker word „als de zoveelste verblinde tot menselijke en maatschappelijke zelfverlossing” (p. 115—116). Die dialektiek van die geskiedenis is as sodanig 'n afgod.

Die Frankfortse Skool as hegte gemeenskap van geleerdes aan die Universiteit van Frankfurt, bestaan nie meer nie: Adorno is in 1969 oorlede, Horkheimer in 1973. Habermas is sedert 1971 direkteur van die Max Planck Instituut in Scharnberg. Tog werk die invloed van hierdie „skool” nog altyd soos 'n suurdeeg in baie wetenskappe en fasette van die lewe. Om hierdie geweldige invloed te onderken, is dit noodsaaklik om hulle werk en gedagtes te ken. Vir dié doel kan hierdie boek nuttig diens doen.

Ons sal ook moet beseef dat ons nie net die invloed van hierdie neomarxiste moet raaksien en afwys nie maar ook positief 'n antwoord gee op die probleme wat hulle stel. Tereg stel die skrywer dat die gesprek met hierdie mense, met hulle vlymskerp kritiek op die Westerse samelewing, nog nie eers behoorlik begin is nie.

In die lig hiervan word hierdie netjies versorgde sagtebandboekie hartlik aanbeveel. Dis geen ligte leesstof nie maar wel noodsaaklike vaste spysie om ons in staat te stel om die geeste te onderskei.

L.F.S.

Die saailand is die wêreld. Jubileum-uitgawe. Die Hammanskraalse Teologiese Skool. Eindredakteur: Prof. dr. L. Floor. Ongedateer. Verkrygbaar by Die Hammanskraalse Teologiese Skool, Posbus 59, Hammanskraal. Prys: R3,50, 192 bls.

Hierdie publikasie het enkele jare gelede verskyn om saam te val met die tienjarige bestaan van die genoemde Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. (Daarom is dit te meer jammer dat dit ongedateer die lig gesien het, en tegnies ook nie altyd na wense versorg is nie!)

Dit is 'n publikasie wat veel meer bekendheid verdien as wat dit tot dusver ontvang het.

Dit is 'n saamgestelde werk wat binne 'n gemeenskaplike sendingmotief, „Die Saailand is die wêreld”, 'n agttal artikels bied deur persone wat oor die eerste tien jaar verbonde was aan die personeel van die Teologiese Skool. Aangesien die skrywers hulle deurgaans hou elk aan sy vakgebied is daar wel nie 'n sterk eenheidslyn nie, maar word 'n hoë standaard van wetenskaplikheid gehandhaaf.

Na 'n inleidende artikel deur *dr. T. T. Spoelstra* (1—21) oor „Die teologiese opleiding deur die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika”, waarin besondere aandag aan die ontstaan en uitbou van Hammanskraal gegee word, volg 'n artikel van die geëerde, intussen gestorwe, baanbreker op Gereformeerde sendingterrein, *prof. Hugo du Plessis* (23—36). Getitel „Die Sendingroeping in die verhouding tot die werk van God”, wil hierdie artikel 'n Skriftuurlike antwoord bied op die dilemma van die sendingroeping in Afrika wat teweeg gebring is deur die onafhanklikwording van die swart state, waardeur vele deure gesluit is vir sending vanuit kerke van die Weste. Die antwoord glo Du Plessis is alleen te vinde as ons sendingarbeid waarlik in die regte verhouding staan tot God se werk en sý doel met hierdie wêreld. Na ontleding van ons roeping ten opsigte van (a) die universele sending en verlossing van alle volke, (b) die subjek van die sending en (c) die kosmiese aspek, kom Du Plessis tot die belangrike konklusie dat die korrekte verhouding tussen ons sendingarbeid en God se werk 'n ware *verbonds*-verhouding is. Die gemeente „moet wees bondelinge wat glo in die dade van God, in die genade van die Here, in die beloftes van die Verbondshoof, in die teenwoordigheid van Christus by sy volk en wat optree en handel in diepe afhanklikheid en gemeenskap met Hom maar ook in die geloof dat Hy hulle vir sy doel wil gebruik insake die openbaring en koms van sy koninkryk” (36).

Prof. L. J. Botha gee „'n Beskouing oor: Heidense reste in die jong kerke” (37—61), vanuit 'n teologiese hoek besien.

Naas 'n ontleding van die feitlike situasie word veral 'n besinning oor die probleem gebied. Hierby word waardevolle riglyne uit die Skrif getrek. Die artikel van *prof. J. L. Helberg*, „Gen. I vlg. en die persoonlike karakter van die koninkryk van God” (63—73) is nie direk op die sending gerig nie, maar ontleed 'n belangrike aspek van die koninkryksprediking van die Skrifte vanuit die kardinale eerste hoofstukke van die Ou Testament.

Wat was histories gesien die invloed van antieke, Grieksfilosofiese denke of die belydenisformuleringe van die kerk, en hoe moet die verband tussen moderne heidense denkpatrone en die Christelike teologie en belydenis prinsipiëel gesien word? Dit is die kernvraag waarvoor *prof. D. C. S. van der Merwe* teologies-filosofies besin in sy (myns insiens ietwat bontspringerige en wydlopende) artikel „Moderne sending en antieke denkwette” (75—102). Soos die sub-titel „Die betekenis van die Drie-eenheidsleer in die Sendingwetenskap” aandui word die probleemstelling gesentreer rondom die vraag na invloed van Griekse denke op die Drie-eenheidsformulering in die Christelike belydenisskrifte, en die betekenis van die Drie-eenheidsopenbaring in die Skrif vir moderne kommunikasie tussen Christen- en heidendenkers. Met 'n kort maar deeglike opsomming van 'n preek van die Straatsburgse Hervormer, Martin Bucer uit 1528, verder toegelig uit ander werke van Bucer, bied *prof. L. F. Schulze* in sy „Die vertikale en die horisontale by Bucer” (103—117) 'n kostelike reformatoriese antwoord en korreksie op die horisontalisme in die moderne teologie. *Bucer*: „Medemenslikheid, selfontlediging, selfverloëning, alleen vir die ander lewe — dit is verheer-

liking van God! Dis die uitsing van sy glorie met jou *hele* lewe. Maar — dit kan alleen geskied deur die *geloof* in die krag van die Heilige Gees". *Hamilton*: „Don't look for Jesus out there, in scripture, tradition, sacraments... in the world behind a mask-become Jesus. Become a Christ to your neighbour..." *Schulze*: „Die verskil tussen Hamilton aan die een kant en Bucer aan die ander kant is duidelik: die bedoelde lewenspraktyke is dieselde, maar eg. het die resep verloor — hy wil 'n medemenslikheid en 'n diensbaarheid *sonder die geloof!*" (116).

Prof. L. Floor, „Die Exodus-motief in die Swart Teologie" (119—150) behandel op vry uitvoerige wyse 'n uiters belangrike, kardinale dryfveer agter in die sg. Swart Teologie. Hy is daartoe ook volkome kompetent aangesien sy eie doktortesis gehandel het oor die (nuwe) exodusmotief in die Nuwe Testament (Potchefstroom, 1969). Van hierdie artikel behoort, veral in ons huidige spanningsklimaat op politieke en kerklike terreine in Suid-Afrika, elke denkende Christen, *wit en swart*, deeglik kennis te neem.

Floor konkludeer o.a.: „Wanneer ons let op die gebruik van die exodus-motief in die Swart Teologie dan is daar 'n onmiskenbare verband tussen die Swart Teologie en die teologie van die rewolusie... Die Swart teologie het soos die teologie van die rewolusie die exodus-motief van sy Bybelse kern beroof, want dit gaan in hierdie teologie nie in die eerste plek om bevryding van die sonde en die dood nie, maar om 'n politieke verlossing (144)... Ons tweede beswaar is dat die Kerk daarin nie funksioneer nie. Die exodus-motief word byna alleen op die volk toegepas... Misbruik van die exodus-motief in die Swart Teologie moet die Kerk in Suid-Afrika des te meer dring tot 'n volgehoue en indringende gebruik van hierdie motief in die sendingwerk... Volgens die Bybel gaan dit immers in die nuwe exodus om die uittog van die Kerk as die Liggaam van Christus. Wanneer die Kerk werklik Kerk is, wanneer elke gelowige as lidmaat van die Kerk van Christus met sy hele hart glo in die sterwe en opstanding van Christus tot versoening en verlossing van sy lewe dan sal die Kerk sowel onder die Bantoe as onder die blankes die sout van die aarde en die lig van die wêreld wees" (145—146).

Hierdie bundel eindig (op geen laagtepunt nie!), met 'n artikel van die deeglike kerkhistorikus, *prof. B. Spoelstra*, getitel: „Kolonialisme en ons sendingskrisis gedurende die vorige eeu" (151—192). Spoelstra ontleed die onchristelike motiewe en voorveronderstellings wat die Europese en besonderlik die Britse kolonialisme aangedryf het en toon die dubieuse bondgenootskap tussen Britse kolonialisme en die Britse Sendinggenootskappe. Na 'n ontleding in die breë van die kolonialisme en gepaardgaande sendingaktiwiteit aan die Kaap gedurende die 19e eeu, maak hy in dié lig 'n dieptesnit in die gronde vir die sendingkrisies in die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika in die jare 1869—1876.

J. C. Coetzee.

Fritz, J. Raddatz: *Karl Marx. Een politieke biografie*, Het Wereldvenster, Baarn 1976, 422 bls., prys R14,25.

Gedagtig aan die bekende woorde van Gollwitzer dat „wie die mense

belet om hulle betyds te konfronteer met die Marxisme, dra daartoe by dat hulle weerloos daaraan ten prooi val sodra dit sy heerskappy oor hulle uitoefen", het ek onmiddellik hierdie boek oor Marx ter hand geneem.

Alhoewel vanuit 'n sekere hoek benader — die politiek — bied dit tog 'n omvattende en deeglik gedokumenteerde beskrywing van die denke en dade van Karl Marx en dit is ondenkbaar dat iemand wat 'n voordrag wil lewer of 'n referaat oor Marx wil uitwerk, hierdie boek kan ignoreer. Breedvoerig word Marx se jeugjare beskryf; sy lewe as student en as redakteur; sy verblyf in Berlyn, Parys, Brussel en Londen; sy verbintenisse met Bauer, Heine, Feuerbach, Freiligrath, Lasselle, Bakunin, Engels; sy invloed van Hegel; die stigting van die „Internasionale"; die martelaarsgeskiedenis van die ontstaan van „Das Kapital" (wat Marx nooit in sy finale vorm gesien het nie); sy laaste lewensjare en sy invloed.

Marx het in die piëtistiese Christendom grootgeword (wat moontlik 'n verklaring bied vir sy materialisme), hy is in die kerk gedoop en getroud en het as katkisant selfs 'n opstel geskryf oor „Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo" (18). Selfs in latere jare het hy hom nog vir sy saak op die Bybel beroep! (287).

Dat Marx oor 'n enorme intellek beskik het, ly geen twyfel nie. Hy het Plato en Aristoteles gelees, Kant, Rousseau, Feuerbach en Hegel deur en deur geken en hy kon lang stukke van Shakespeare uit sy hoof opsê. Boeke het hy eenvoudig verslind en talle nagte deur gestudeer.

Wie het geweet dat hy aanvanklik téén die Kommunisme gekant was (42, 47) terwyl hy hom ook fel teen Rusland gekeer het (113, 251, 257)?

Wat het die man besiel? Waarom het hy gedoen wat hy gedoen het en geskryf wat hy geskryf het? Marx had 'n passie vir die nood van die wêreld (21), vir die onregte en ontredde mens (79, 82, 286). Hy had 'n besondere belangstelling vir die politiek, vir die praktiese politiek (47). Die begrip „verandering" speel by hom 'n groot rol (80) en vandaar sy kritiek op die bestaande, ook die godsdien. Die metode van verandering is dié van rewolusie (1081—109), 'n permanente rewolusie (112, 119), al het hyself nooit daaraan deelgeneem of iemand anders gedood nie. (Tog het hy later erken dat ewolusie ook moontlik is, 100). Die ekonomie is vir hom van deurslaggewende betekenis (62). Die mens moet uit sy slawestaat van *vervreemding* bevry word (63, 267). *Arbeid* is onmisbaar — al het hyself nie veel hande-arbeid verrig nie!

Terwyl hy in Brussel vertoef het, het hy die *Kommunistiese Manifeste* met sy 9 600 woorde opgestel waarvan Raddatz beweer dat dit 'n groter uitwerking gehad het as alle gebede, gebooe en wette ooit, as die Onse Vader met sy 65 woorde en die Tien Gebooe met sy 297 woorde en die Amerikaanse onafhanklikheidsverklaring met sy 300 woorde (98). Marx se invloed word vandag net oortref deur dié van Christus en Mohammed meen die skrywer (319).

Van geld het Marx bloedweinig gedink (144—145, 147, 266—267, 272) en alhoewel hy soms 'n luukse lewe gevoer het (85, 110, 148, 175, 317), was hy en sy familie by tye bitter arm (194, 206,

272). By geleentheid het sy vrou iets geërf, wat in kontant uitbetaal is; as daar dan arm vriende op besoek gekom het, het Marx die kis met geld oopgemaak en elkeen kon soveel uithaal as wat hy wou sodat die kis spoedig leeg was (145).

Die kerk en ekonomiese maghebbers het dikwels teenoor Marx en die opkoms van die Marxisme met groot dwaasheid opgetree. Hier sien ons ook die totale weerloosheid van die Piëtisme en die vertikalistiese Christendom teen die Marxisme. „Van die fabrikant het die piëtiste hulle arbeiders die slegste behandel en hulle het op alle moontlike maniere probeer om die loon van die arbeiders laag te hou onder die voorwendsel dat hulle hul geen geleentheid om te drink mag gee nie” (167). Toe in Engeland daarin geslaag is om die werksdag van vrouens en kinders na 10 uur te verminder, was die fabrikante boos onder meer vanweë die morele risiko's hieraan verbonde (227) — in sommige glasfabrieke het kinders tot 15 uur per dag gewerk, en dan moes hulle nog werk toe stap, eet, aantrek en was sodat slaapyt absoluut minimaal was (286—287).

Marx kon haarfyn formuleer soos die volgende paar aanhalings duidelik laat blyk:

„Ons verhoudinge in die maatskappy het al enigszins begin ng vóórdat ons in staat was om dit self te bepaal” (20).

„Dit is nie die bewussyn van die mens dat sy syn, maar omgekeerd sy maatskaplike syn wat sy bewussyn bepaal” (70).

„Die filosowe het die wêreld alleen maar verskillend geïnterpreteer, maar die saak is om dit te verander” (80).

„Die tradisie van alle dooie geslagte druk soos 'n berg op die brein van die lewendes” (196).

„Tussen die kapitalistiese en kommunistiese maatskappy lê die periode van die rewolusionêre omwenteling van die een maatskappy in die ander. Daarmee stem ook 'n politieke oorgangsperiode ooreen, waartydens die staat niks anders kan wees nie as die rewolusionêre diktatuur van die proletariaat” (240).

„Ons weet dat die waarde van elke waar bepaal is deur die hoeveelheid van die in sy gebruikswaarde gematerialiseerde arbeid, deur die vir sy produksie maatskaplik noodsaaklike arbeidstyd” (286).

Raddatz het egter geen helderoman gelewer nie. Hy het objektief geskryf en Marx in sy grootheid en gemeenheid geteken, met sy materialisme en idealisme, sy pragmoses en vergissinge (want dié was talryk: 61, 100, 171—172, 292—293, 295, 307, 319). Marx se lewe lê besaai met kwaavriendskappe (71, 79). Van nature was hy opvlieënd, hoogmoedig en egoïsties. Met die dood had hy geen raad nie (53, 179—181). Sy humanisme is 'n uiters wankelrige basis om op te bou (246, 296 v., 298). Die invloed van Hegel kon hy nooit werklik omseil nie (296—300).

Hierdie boek verdien werklik 'n wye leserskring omdat ons as Christene nie kan bekostig om die Marxisme en Kommunisme met goedkoop kritiek tegemoet te tree nie. Ons mag nie „leuenagtig aangaande die leuen spreek nie”. Teenoor die Marxisme moet die koninkryk van God en sy geregtigheid in al sy hemelse en aardse, hiernamaalse en hiernoumaalse, geestelike en liggaamlike, ewige en tydelike dimensies gepreek én beleef word. Dít is ons skerpste

kritiek teen die Marxisme wat 'n welige teelaarde vind waar die Christelike lewe in piëtistiese eensydighede verval.

J. H. (Amie) van Wyk.