

Wat die rewolusionêre mensbeskouing betref, sou breedvoerig aandag gegee kon word aan die Teologie van Bevryding, veral soos dit in die befaamde boek van Gutiérrez (1974) gestalte gevind het, 'n teologie waaroor daar reeds 'n hele reeks handige inleidings (vgl. Heyns, 1975; Kirk, 1979, 1980; Vorster, 1984; Boff & Boff, 1989) asook oorsigtelike uiteensettings bestaan (vgl. onder andere Heyns, 1975:31-43,55-80; Engelbrecht, 1978:12-39; Smit, 1988:25-34; Vorster, 1984: 79-116; Jonker, 1987:128 e.v.). Ek beperk my egter doelbewus tot twee teoloë uit Afrika, naamlik Canaan Banana en Allan Boesak, omdat daar reeds baie aandag aan die Suid-Amerikaanse bevrydingsteologie bestee is. Hierdie keuse geskied nie vanweë die besondere gehalte van die teologiese insigte van hierdie twee teoloë nie, maar omdat dit aanbeveling verdien om 'n keer spesifiek na Afrika-teoloë te kyk en voorts om 'n logiese aansluiting met die probleemstelling in hoofstuk 4 te vind. Daarby is ons in die gelukkige posisie dat oor elk van hierdie teoloë reeds evaluerende studies verskyn het. Ek verwys hier na die studie van Gahamya (1990) oor Banana (vgl. ook Van der Walt 1988:25 e.v.) en die studie van Scholtz (1989) oor Boesak.

5.1 Canaan Banana (1936 -)

Ten einde Banana se mensbeskouing te verstaan, is dit uiters belangrik om 'n oë oog te hê vir die wyere kulturele en teologiese konteks waarbinne Banana teologiseer. Wat die kulturele konteks betref, is ten minste vier aspekte belangrik: eerstens sy betrokkenheid by die Zimbabwiese bevrydingstryd (vgl. Totius), tweedens sy Afrikanisme, derdens sy anti-Westerse/anti-kapitalistiese/anti-kolonialistiese lewenshouding (anders gesê: sy sosialisme (vgl. Banana, 1987)) en vierdens sy openbaringsbeskouing.

"My point of departure for doing theology is my experience as an activist in the liberation struggle", sê Banana (1991:x; vgl. Gahamya, 1990:9). "My theology originates from the ghetto" (1991:xi; vgl. 1981:143;1982:115 e.v.). Sy ervarings in die Zimbabwiese stryd teen kolonialisme dien as "primary source" in die teologie (1991:xi).

Banana het duidelik 'n hoë waardering vir Afrika en die Afrika-religie. Hy wend selfs 'n (myns insiens onsuksesvolle) poging aan om hierdie religie met die Christelike evangelie te vergelyk en ook te versoen (1991:22-33,44-49, 61-67, 87 e.v., 110).

Banana handhaaf deurgaans 'n anti-Westerse (1991:10), 'n anti-kapitalistiese (1981:74; 1991:52) en anti-kolonialistiese instelling. Hy verleen deurlopend voorkeur aan sosialisme (1991:13,15,54); trouens volgens Banana is Christendom sosialisme (Banana, 1982:129 e.v.; 1991:14). Handeling 2 word dan ook in sosialistiese / kommunistiese terme vertolk (Banana, 1981:48, 50; 1982:131; 1991:77). Volgens hom is ook Paulus (met verwysing na 1 Kor. 11:20) 'n ondersteuner van Marxisme in die Christelike familie (Banana, 1982:124 e.v., 145; 1991:77, 81).

Ten grondslag aan die meeste van Banana se beskouings lê sy *openbaringsbegrip*. Dit wil voorkom asof hy soms, in sy vroeëre werk altans, 'n fundamentele rol aan die Bybel toeken, byvoorbeeld as hy opmerk dat die Bybel die basis van teologie is (hoewel teologie uitdrukking vind in die konteks van die menslike situasie – Banana, 1981:95). In sy latere werk neem die Bybelse openbaring egter 'n al hoe kleiner plek in en word dit aangevul met ander bronne, naamlik met die openbaring in die ervaring, in die tradisie, in die natuur en in die Afrika-godsdienste. Die Bybelse openbaring is nie "the only source of theologising" nie (Banana, 1991:40) en is 'op dieselfde vlak' as die ander bronne (Banana, 1991:41); die beginsel van *sola Scriptura* is onvoldoende (Banana, 1991:42). In relevante, outentieke teologie gaan dit om 'n worsteling tussen openbaring in die Skrif en ervaring enersyds en eietydse praksis andersyds (Banana, 1982:112, 117, 118; 1991:42-43). Ons mag nie 'slawe' van die 'Skrif alleen' wees nie, "the material needs of the people in the ghetto must define our theology" (Banana, 1991:10). Drome is byvoorbeeld ook 'n bron van openbaring (Banana, 1991:39; vgl. 97-102). Banana aanvaar dat die Bybel vol mites is (Banana, 1991:47) en steun swaar op 'n situasie-etiek (Banana, 1981:143,145; 1982:98). Volgens Banana bied die Skrif nie 'n antwoord op die vraag na geweld en geweldoosheid nie (1981:151).

Hoe sien die teologie van Banana in die geheel daar uit? Oorsigtelik kan op die volgende gewys word:

* **Banana se rewolusionêre Godsbeskouing**

Banana se teologie kan as 'rewolusionêre teologie' getipeer word aangesien die motief van rewolusie na feitlik alle aspekte van die teologie deurgetrek word. Hy hanteer byvoorbeeld 'n *rewolusionêre Godsbeskouing* (Banana, 1982:103, 114, 121, 138, 146-147). God is nie die God 'voor ons' nie, ook nie die God 'bo ons' nie, Hy is die God 'voor ons uit', en 'tussen ons'; "the God ahead of us, the God among us is the revolutionary God" (Banana, 1982:16). God wil die volheid van die lewe vir almal en daarom is God "the first revolutionary and is continually calling us into the struggle" (Banana, 1981:152). God het nie gehuiwer om geweld teen die farao te gebruik om sy volk te bevry nie (Banana, 1981:153; 1982:21);

"this is taken as clear evidence that God does vindicate the use of liberating violence" (Banana, 1982:21; 1981:45). Teenoor die 'onderdrukkende geweld' stel God dan die 'bevrydende geweld' en die onderdrukte mag vir hulle vryheid veg "with every means at their disposal" (Banana, 1981:45). "God is on the side of the poor" (Banana, 1981:74); "where the poor are, there God is to be found, for he is the God of the poor and the oppressed..." (Banana, 1991:71).

Dit spreek byna vanself dat Banana 'n *rewolusionêre Christologie* (en soteriologie) sou ontwikkel. Soms huiwer hy op die grens tussen 'n a-politiese en politiese Christus. Enersyds merk hy op dat Christus "appears to have rejected the role of a political liberator of a colonised people" (Banana, 1991:59-60,61,72-74). Andersyds maak hy van Christus 'n polities-rewolusionêre bevryder. Christus was immers veroordeel as vryheidsvegter en vanweë politieke aktiwiteite gekruisig (Banana, 1981:77). Jesus is die ware bevryder (Banana, 1981:85) en Hy het uiteindelik vir "the same supreme sacrifice" as "our comrades" gekies (Banana, 1981:91). "He was a revolutionary in every way"; "He consecrated the struggle with his blood and many other fighters have followed his footsteps over the centuries" (Banana, 1982:142; vgl. 1987:17; 1991:9).

* Rewolusionêre soteriologie

Aansluitend by hierdie rewolusionêre Christologie pas dan ook 'n *rewolusionêre soteriologie*. "I am not ashamed of the revolution, for it is the power of the people unto salvation" (Banana, 1981:53; vgl. 65). "It is not a heresy to say that the only salvation for the church is to be part of the struggle" (Banana, 1982:143). Banana se teologie impliseer dat enigiemand wat aan 'n bevrydingstryd deelneem, die ewige lewe het (Banana, 1982:120, vgl. 132). Verlossing is eintlik selfverlossing, of dan die aktiewe deklame aan die verlossing (Banana, 1981:84). "The oppressed are their own liberators" (Banana, 1991:14). Om alles met ander te deel, is "the essence of true selfredemptive action under the guidance of Jesus Christ" (Banana, 1991:53).

* Rewolusionêre kerkleer

Indien die hoof van die kerk 'n rewolusionêre figuur is, spreek dit vanself dat 'n *rewolusionêre kerkleer* ontwikkel sou word. Die kerk moet deel word van die "struggle" (Banana, 1982:109) deur onder andere aan die vryheidsvegters skuiling te bied (Banana, 1982:141). Die kerk "should find its place in close symbiosis with our culture and our struggle" (Banana, 1982:146). Die toetssteen vir die kerk in Afrika is die deelname van gelowiges aan die vryheidstryd, die voorkeur aan die armes en die vernuwing van die samelewing (Banana, 1991:94). Die kerk is die kerk van die armes (Banana, 1991:1, 9, 91). "The poor, only the poor, can understand the full meaning of the death of Christ" (Banana, 1981:78). Die kerk

moet dan ook nou saamwerk met die staat – dit wesentlik komplementeer – ten gunste van humanisering en bevryding (Banana, 1991:2,12,14,106).

*** Rewolusionêre eskatologie**

Die sluitsteen van hierdie teologiese struktuur is 'n *rewolusionêre eskatologie*. Banana ontwerp sy eskatologie vanuit die konteks van die Afrika-godsdiens en die Marxistiese sosialisme (Banana, 1991:103). Hy handhaaf 'n immanente (Banana, 1991:53) en gereduseerde (Banana, 1991:110) eskatologie waarin die toekomsaspek feitlik verdwyn (Banana, 1991:106). Hier kies Banana vir meer as sinergisme, ja, vir 'n vorm van humanisme: "The future lies in our hands, we are the makers of the kingdom of God" (Banana, 1991:52, vgl. 8). "People are the makers of the kingdom of God through love, togetherness and sharing" (Banana, 1991:53); die koninkryk kom deur humaniteit, geregtigheid en gelykheid (Banana, 1982:116). Die koninkryk van God moet hier en nou gerealiseer word deur 'n sosialistiese rewolusie of transformasie (Banana, 1991:10,106; 1982:116). Ook hier figureer die sosialistiese motief besonder sterk: "The only possible answer and replica of the kingdom of God is socialism" (Banana, 1982:132). Kerk en staat moet komplementêr saamwerk om die koninkryk van God te bou (Banana, 1991:13, 14).

*** Banana se rewolusionêre antropologie**

Teen hierdie breë teologiese agtergrond kan nou aandag gegee word aan Banana se *rewolusionêre antropologie* (Banana, 1982:15 e.v.; vgl. Gahamya, 1990:50 e.v.). "It is my view in this matter that christianity is realised only in the revolution. This means that christianity is essentially a revolutionary struggle which brings out of man all the potential that the creator is expecting from each of us" (Banana, 1982:106); "it is through the continuous struggle for liberation that man discovers himself" (Banana, 1982:57; vgl. 1981:53). Die mens is per definisie 'n rewolusionêre mens, 'n vryheidsvegter. "Anti-revolutionary christianity is not christianity at all" (Banana, 1982:107).

Volgens Banana ontbloom 'n Marxistiese analise van die samelewing die kapitalistiese onderdrukking van mense (Banana, 1982:145). In reaksie teen strukturele geweld is rewolusionêre geweld aanvaarbaar (Banana, 1981:45; 1982:17) – rewolusionêre geweld is selfs onvermydelik (Banana, 1982:106, 107) en vra ook geen regverdiging nie (Banana, 1982:142-143), want die vyand "will never change by persuasion or by negotiations" en die enigste manier om die vyand te onttron is om groter mag te gebruik (Banana, 1981:145; 1982:99-100). Daarom is daar "no possibility of genuine love between the oppressor en the oppressed" (Banana, 1982:141). En tog "can one still love the oppressor while taking away from him the means of oppression" (Banana, 1981:46; 1982:100). Hierdie vry-

heidstryd word met navolging van Christus verbind: "When a young man offers his life to fight for freedom he is following Christ's example" (Joh. 15:13) (Banana, 1981: 52; vgl.63,66,149). Hierdie bevryding is omvattend: dit bevry onderdrukte én onderdukker (Banana, 1981:46, 76).

Teenoor die syns insiens Westerse filosofie met sy visie van 'n 'onveranderlike mens' (Banana, 1982:18) handhaaf Banana 'n dinamiese en optimistiese mensbeskouing (Banana, 1991:xxiii). (In die voorwoord tot *The Gospel According to the Ghetto* verwys Mutumbuka na die 'passiewe' mensbeskouing van die Calvinisme (Banana, 1981:ix).) Ons moet volgens hom wegbeweeg van 'n essensiële na 'n meer eksistensiële vorm van denke (Banana, 1982:143).

Dit spreek vanself dat in hierdie mensbeskouing 'n besondere aksent op die *arm* mens gelê sal word – *arm* dan verstaan in sy spirituele en (veral) fisieke betekenis (Banana, 1981:58 e.v., 64; 1990:70). Banana skerm hom af teen die verwytdat rykdom sonde is, want hy merk op dat "it is not wealth that is evil but how one attains it and how it is used" (Banana, 1982:132).

Banana beywer hom vir 'n gelyke en klaslose samelewing (Banana, 1981:97; 1991:51), vir outentieke humaniteit (Banana, 1991:52-53), vir 'n samelewing van menswaardigheid, sosiale geregtigheid, ekonomiese gelykheid, politieke demokrasie en vryheid (Banana, 1981:50-51; 1991:53). Die mens is medewerker van God (Banana, 1982:15; 1991:46). Hardwerkendheid, doeltreffendheid en mededeelsaamheid word benadruk (Banana, 1981:104, 105). Van kleins af word Shonakinders geleer om hulle kos met mekaar te deel (Banana, 1991:82-83).

Banana opponeer tribalisme, regionisme, rassisme en seksisme (Banana, 1981:67 e.v.; 1991:54 e.v.) en roep op tot 'denke in nasionale terme' (Banana, 1981:103). Die individu moet sterf sodat die kollektiewe mensdom kan leef (Banana, 1981: 97).

Wat die menslike toekoms betref, kom Banana gevaarlik na aan 'n sinkretisme van die Christelike boodskap met die Afrika-godsdiens en sy visie van 'n voortlewende en terugkerende gees/siel (Banana, 1991:25,32) – as gevolg waarvan die dood vir die Afrikaan geen verskrikking inhou nie (Banana, 1991:25-28). Tog erken hy dat die dood en opstanding van Christus fundamenteel is (Banana, 1991: 107) en dat sy (liggaamlike) opstanding verskil van die siening van die Afrika-godsdiens wat slegs van 'n spirituele opstanding weet (Banana, 1991:108). Vanweë sy beskouing van 'n gerealiseerde eskatologie is Banana vaag oor die finale bestemming van die mens op die nuwe aarde.

* **Evaluering**

Banana se teologiese insigte, duidelik beïnvloed deur die Teologie van Bevryding (Gahamya, 1990:18), het heelwat kritiek opgeroep. Dit is as 'dodelik gevaarlik' getipeer, as gesekulariseerde Marxisties-gepolitiseerde Christendom omskryf (Van der Walt, 1988:34) en is selfs as 'n ideologie bestempel (Gahamya, 1990:58). Die feit dat sosialistiese sisteme vandag in die Oosbloklande verkrummel, maak dit vir Banana ook nie makliker om sy standpunte vol te hou nie (vgl. Gahamya, 1990:25).

Ons hoef egter nie net negatief oor Banana te oordeel nie. Sy verset teen die dualistiese Westerse denke (siel/liggaam, sekulêr/sakraal, lewe/erediens) (Banana, 1981:64; 1982:21; 1987:19; 1991:40,86) en sy afwysing van 'n spiritualisering van die evangelie (Banana, 1981:64; 1982:138) moet as waardevol aangemerkt word (Gahamya, 1990:93). Eweneens kan sy besorgdheid oor die armes en sy pleidooi vir sosiale geregtigheid gedeel word (Gahamya, 1990:95). Sy volgehoue ondersteuning van die demokratiese ideaal in die Afrika-konteks bly van baie groot betekenis (Banana, 1991:17 e.v.; vgl. Gahamya, 1990:89 e.v.). Wat hierdie aspekte betref, nader sy denke dié van Calvin.

Andersyds is daar natuurlik ook groot verskille met Calvin. Sy openbaringsbeskouing is ver verwyder van Calvin se *sola Scriptura*. Deurdat Banana nie tussen die aard van die Skrif- en natuuropenbaring onderskei nie, dra albei openbaringstipes vir hom dieselfde gewig – 'n siening wat by Calvin ondenkbaar is (vgl. Gahamya, 1990:47-48). Hoewel Banana hom ten doel stel om die Skrif 'onbevooroordeeld' te hanteer (Banana, 1982:129), lees hy die Skrif tog in 'n baie groot mate deur 'n sosialisties-rewolusionêre bril. Sy Skrifgebruik is ook uiters atomisties (vgl. Banana, 1991:77) en nêrens word 'n Skrifgedeelte indringend en kontekstueel geëksegetiseer nie. Dikwels word 'n teks buite sy teologiese konteks op die situasie van vandag van toepassing gemaak. Sodanige toepassings lei soms tot absurde konsekwensies, byvoorbeeld die siening dat rewolusionêre vryheidsvegters (wat hulle vyande doodmaak) Christus navolg (wat nooit enigiemand doodgemaak het nie maar in plaas daarvan self gesterf het). So word gegee van die Exodusverhaal ook oorspan om dinge te sê wat dit nooit bedoel om te sê nie (Gahamya, 1990:46 e.v.).

Tereg verwyrt Gahamya (1990:39, 52, 78, 79) Banana sy swak ontwikkelde sondebegrip (relativistiese hamartologie). In sy optimistiese mensbeeld figureer die sonde baie swak en waar dit nog ter sprake kom, word dit feitlik met politieke sonde geïdentifiseer. Sy verset teen 'n dualistiese lewensvisie bring hom gevaarlik naby aan 'n reduksionistiese visie, waar die gees in die liggaam, die geloof in die politiek, die verlossing in bevryding, die heil in heiliging opgaan (vgl. Banana, 1982:140) (Gahamya, 1990:24, 29, 33, 49, 62 e.v., 65, 68, 71, 75, 77). Soms lyk

dit of die geloof in Christus eintlik nie nodig is nie (Banana, 1981:52; 1982:120) (Gahamya, 1990:26), sodat Banana selfs 'n oop Nagmaal van Christene en nie-Christene bepleit (Banana, 1991:81).

Deurdat hy nie van 'n eskatologiese voorbehoud weet nie, van 'n laaste oordeel, en dus die toekomsdimensie van die koninkryk van God minimaliseer, vertoon sy eskatologie sterk trekke van 'n utopie (Gahamya, 1990:57, 86, 87 e.v.). Ook ten opsigte van sy eskatologie eis die vlak sondebegrip sy tol, aangesien die realisering van die koninkryk in 'n groot mate in mensehande teregkom en nie as uiteindelige geskenk van God verwag word nie. Hiermee is natuurlik nie beweer dat ons menslike handeling by die realisering van die koninkryk uitgesluit sou wees nie.

Ten opsigte van hierdie aspekte, asook in sy rewolusionêre mensbeskouing, staan Banana ver weg van die teologie van Calvyn, wat, soos ons gesien het, geweld as laaste middel en onder streng voorwaardes ter sprake bring.

5.2 Allan Boesak (1946 -)

Die teologiese insigte van Boesak is ongetwyfeld meer genuanseerd en gesofistikeerd as dié van Banana, terwyl hy ook veel meer doelbewus by die reformatoriese tradisie aansluiting probeer vind (Boesak, 1984b:90-107, vgl.39; 1986a:33-48) (vgl. Scholtz, 1989:31). Hy skryf ook in 'n veel vloeiender en appellerender styl as Banana (vgl. Boesak, 1984b:120, 122-123; 1985:73). Scholtz (1989:142) konkludeer dat die teologie van Boesak "keineswegs reformiert" genoem kan word, en Smit (1982:16) is van mening dat ons by Boesak met 'n ander Evangelie te make het, maar myns insiens moet ons die verskil tussen die tradisionele gereformeerde teologie en die aktuele gereformeerde teologie van Boesak eerder soek in die (uiteenlopende) verstaan van die konkrete situasie en die toepassing van die gereformeerde belydenis op daardie situasie. Opvallend is dat Boesak hom herhaaldelik op Calvyn beroep (vgl. slegs Boesak, 1979a:12, 13, 54; 1984b:26, 98, 99, 100-101, 115, 118; 1986b:32) en selfs op Kuyper (Boesak, 1984b:95, 98-99).

Boesak erken, anders as Banana, eksplisiet die oppergesag van die Skrif, die universele koningskap van Christus en die gebrokenheid van die lewe (Boesak, 1984b:94-97). Hy vra ook aandag vir sosiale geregtigheid (Boesak, 1984b:97-99) en owerheidsgesag (Boesak, 1984b:99-102).

Soos Banana kies ook Boesak vir die *struggle* (Boesak, 1984b:127, 128), maar in veel meer vreedsame terme. Die groot temas van die Teologie van Bevryding is aanwesig, maar is versigtiger geformuleer en duideliker Skrifgefundeer; dus minder eensydig en minder reduksionisties as by Banana.

Soos in die geval van Banana moet ook Boesak se mensbeskouing beskou word binne die raamwerk van sy ander teologiese beskouings. Vandaar hierdie inleidende oorsig.

* **Boesak se Skrifbeskouing**

Wat sy *Skrifbeskouing* betref, het ons reeds daarop gewys dat Boesak aan die Skrif die hoogste gesag toeken (Boesak, 1984b:94-97). Skrifgesag is die enigste norm in die etiek (Boesak, 1977:16; 1979a:13), ook die situasie-etiek (Boesak, 1977:68, 112, 113). In Boesak se Skrifbeskouing moet egter verreken word dat dit 'n Skrif is wat die volle lewe belig (Boesak, 1977:36; 1986a:64) en afkerig is van alle (Westerse) dualistiese en kompartementalistiese denke en spiritualisering van die evangelie (Boesak, 1977:23,71,72,111) en is daarom gerig op 'n holistiese benadering (Boesak, 1977:17). Die vraag is egter of Boesak ontkom aan die gevaar wat ideologiese vooronderstellings inhou (Scholtz, 1989:132), 'n gevaar wat hyself sinjaleer (Boesak, 1977:80). Dit is immers moontlik om die Skrifgesag onvoorwaardelik te aanvaar maar die Skrif dan nog vir 'n bepaalde ideologie te misbruik. Boesak ag neutrale teologie onmoontlik en oordeel dat slegs teologie wat die tema van die God van bevryding van die armes en onderdrukte sentraal stel, nie in 'n ideologie verval nie (Boesak, 1977:85). Hy beskou Swart Teologie as die teologiese nadenke van swart Christene op die situasie waarin hulle leef en hulle stryd om bevryding (Boesak, 1977:9). Teologie is 'n kritiese nadenke op historiese praxis (Boesak, 1977:16).

* **Boesak se Godsleer**

In die *Godsleer* keer die bekende onderwerpe terug: God is die God van die exodus en van bevryding (Boesak, 1977:15,20-22, 85; 1984b:8), die God van die armes (Boesak, 1977:21, 85; 1979a:2; 1984b:9; 1985b:65-73).

Scholtz (1989:123) oordeel dat Boesak die *sonde "uitsluitlik"* op politieke en sosiale terrein betrek en dat hy die sonde "redukeer" tot apartheid en kapitalisme (Scholtz, 1989:135). Boesak (1984b:97) is van oortuiging dat hy die gebrokenheid van die lewe graag wil erken, maar dat in die teologie van apartheid die fout begaan is om hierdie gebrokenheid te aanvaar, te idealiseer en te institusionaliseer – die sonde moet immers bevég word.

* **Boesak se Christologie**

In die *Christologie* val die aksent op Christus as bevryder (Boesak, 1977:25; 1984b:13) en op Christus as begunstiger vir die armes en onderdrukte (Boesak, 1977:38-39; 1984b:12). Trouens, Boesak beskou *bevryding* as die sentrale tema van die evangelie (Boesak, 1977:18, 19, 34, 107), maar dan gaan dit oor 'n *totale*

bevryding (Boesak, 1977:14, 17, 27) van die hele mens (Boesak, 1986a:61) en nie van 'n deel van die mens nie. Scholtz (1989:121,122, vgl. 135) oordeel dus ietwat eensydig as hy skryf dat daar by Boesak "geen sprake" is van 'n geestelike verlossing nie. (Ook Smit (1988:52) is van mening dat daar 'n "hemelsbreë verskil" is tussen Boesak se bevrydingsteologie en die gereformeerde verlossings-teologie.) Sonder twyfel lê Boesak 'n swaar aksent op 'politieke bevryding', maar dit moet verklaar word as 'n reaksie teen 'n eensydige piëtisties-spiritualistiese versmalling van die evangelie in die apartheidsteologie. Boesak vestig ook die aandag op die universele heerskappy van Christus en die totale gehoorsaamheid daaraan (Boesak, 1979a:10,13; 1984b:103; 1986a:64).

* Boesak se ekklesiologie

In die *eklesiologie* word aandag gevra vir die kerk vir die arnes (Boesak, 1977: 116; 1985b:68-70). In Suid-Afrika het ons volgens Boesak die tragiese situasie dat die reformatoriese kerke rassisme geregverdig het (Boesak, 1977:86, 88; 1984b:92-93, 109, 114; 1986b:37): "Apartheid was born out of the Reformed churches" (Boesak, 1984b:92); "racism is an inevitable fruit of the Reformed tradition" (Boesak, 1984b:93). Veral die Nederduitse Gereformeerde Kerk moet telkens onder Boesak se snydende kritiek deurloop (Boesak, 1979b:147-158). Skerp kritiek word ook teen E.P. Groenewald se teologiese fundering van apartheid uitgespreek (Boesak, 1977:32-33). Die (wit) kerklike situasie in Suid-Afrika is so haglik dat gesê moet dat die kerk 'n wolf geword het (Boesak, 1979a:55). Begryp is dus sy pleidooi vir 'n eie en nuwe konfessie (Boesak, 1984b:103), waarvan die *Belydenis van Belhar* (1982) seker die vervulling van 'n droom was. Teen hierdie agtergrond moet sy ondertekening van *The Road to Damascus* (1989) gesien word – maar dit is 'n vraag waarom sy naam nie onder *The Kairos Document* (1985) verskyn nie.

Boesak beskou Woordverkondiging as die hoofzaak van die kerk (1979a:6). Die profetiese roeping van die kerk in die samelewing kom skerp onder die soeklig. Teenoor 'n eensydige piëtistiese prediking (Boesak, 1977:23; 1979a:4,7) vra Boesak aandag vir relevante politieke prediking (Boesak, 1979a:9), wat syns insiens iets anders is as om politiek te preek (Boesak, 1977:116; 1979:10,15). Die evangelie (en kerk) mag nie verideologiseer word nie (Boesak, 1986a:66) en mag nie met 'n kultuur, 'n politieke orde, 'n sosiale ideologie of morele sisteem vereenselwig word nie (Boesak, 1977:79, 95, 96) – daar moet altyd 'n kritiese distansie wees – maar tog mag nie gehuiwer word om Christus se heerskappy oor die *hele* lewe te verkondig nie (Boesak, 1979a:10,11). (Nicol (1986:34) is van mening dat Scholtz Boesak op hierdie punt verkeerd verstaan.)

Self lewer Boesak 'n lewende illustrasie van hierdie profetiese prediking deur onder ander 'n aantal preekbundels die lig te laat sien – preekbundels soos *Die*

vinger van God (1979a), *Walking on Thorns* (1984a) en *Machtigen heeft Hij van de troon gestoten* (1989). So preek hy oor die beëindiging (val) van 'n onregverdigde regering (Boesak, 1986b:30-40; vgl. 1985b:70-71) – die Suid-Afrikaanse Regering word gesien as die dier uit die see van Openbaring 13 (Boesak, 1986b:151, 1987:101). Terwyl K. Runia in *Centraal Weekblad* (1981-03-11) van mening is dat die preke in *Die vinger van God* "bijbels verantwoord en indringend" is, oordeel H. DeWaard (1985:54-55) oor *Walking on Thorns* dat "Boesak is in danger of reducing the Gospel to a message of political and social liberation".

Die kerk is vir Boesak nie doel op sigself nie maar instrument tot 'n doel, naamlik die koninkryk (Boesak, 1986a:65). Ook hier – in die *eskatologie* – formuleer Boesak genuanseerder as Banana. Die koninkryk oorskry grense en bring geregtigheid vir die armes (Boesak, 1984b:109), maar is méér as (selfs 'n regverdige) politieke bedeling (Boesak, 1979a:16); ook swart mag is nie in staat om die koninkryk van God te laat realiseer nie (Boesak, 1977:79). Wel is die mens in staat om *tekens* van die koninkryk sigbaar maak (Boesak, 1986a:63). Uiteindelik loop alles uit op 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde (Boesak, 1987:126-138), wat 'n vernuwing van *hierdie* aarde inhou (Boesak, 1987:129).

* Boesak se mensbeskouing

Teen hierdie agtergrond moet Boesak se *mensbeskouing* gesien word. Sonder oordrywing kan gestel word dat Boesak se hartstogtelike verset teen en verwerping van *apartheid* (en daarmee saam die hele Christelik-nasionale gedagte (Boesak, 1977:92, 94, 96)) sy antropologie fundamenteel bepaal. Apartheid veroorsaak immers dat menslikheid deur blankheid bepaal word (Boesak, 1979a:43); apartheid bring mee 'n totale kontrole oor en determinering van die lewe van swart mense op grond van velkleur (Boesak, 1984b:6); dit is "a false god whose authoritarian audacity allows no room for the essence of meaningful humanity: freedom under God" (Boesak, 1984b:105). Apartheid dehumaniseer (Boesak, 1984b:2) want hier word humaniteit gedefinieer in terme van wit en nie-wit (Boesak, 1984b:4); vandaar: "Christianity is whitenized in South Africa" (Boesak, 1977:92).

Op grond van hierdie siening word apartheid in die mees uitgesproke terme afgewys. Apartheid is sonde (1979a:43), 'n pseudo-evangelie (1982:285-288; 1984b:52, 93, 110), 'n afgang (Boesak, 1979a:70).

It is important to declare apartheid to be irreconcilable with the gospel of Jesus Christ, a sin that has to be combatted on every level of our lives, a denial of the Reformed tradition, a heresy that is to the everlasting shame of the church of Jesus Christ in the world (Boesak, 1984b:103).

Apartheid en rassisme is sistemiese geweld (Boesak, 1984b:48), gestruktureerde sonde (Boesak, 1984b:110 e.v.), 'n ideologie van rasse-dominasie en 'n ontkenning van die geskiedenis van ander; dit beteken dat die belangrikste ding in verband met 'n persoon nie is dat hy geskape is na die beeld van God met onvervreembare regte nie, maar wel sy rasse-identiteit (Boesak, 1984b:114). Vir 'n swart mens beteken apartheid "bad housing, being underpaid, pass laws, influx-control, migrant labour, group areas, resettlement camps, inequality before the law, fear, intimidation, white bosses and black informers, condescension and paternalism" (Boesak, 1977:49). Suid-Afrika word gesien as die mees rassistiese land ter wêreld (Boesak, 1984b:109) met die tuislandbeleid as die mees immorele aspek van rassisme (Boesak, 1984b:51).

Apartheid is volkome in teenpraak met die humaniteit van Christus vir wie ons behoort na te volg (Boesak, 1984b:11); apartheid is ook in teenpraak met liefde en geregtigheid waardeur mense hulle volle humaniteit realiseer (Boesak, 1984b:11). Versoening (in die politiek) is slegs moontlik *nadat* (en nie *deurdat* nie) (sosiale) geregtigheid herstel is (Boesak, 1977:75).

Volgens Boesak moet apartheid bestry word; dit gaan om 'n stryd van bevryding en dekolonisasie (Boesak, 1984b:6). Nié dat wittense gehaat moet word nie, maar die wit onderdrukking wél (Boesak, 1977:108; 1984b:18). "Blacks know with realistic clarity that any white person, as long as he is an oppressor, can never be a brother. He is an enemy" (Boesak, 1977:28). Swart mense moet hulle eie humaniteit ontdek.

Our true humanity consists precisely in our creation as Blacks. We shall never be able to gain better human relations until whites have learned to accept Blacks as Black people ... (Boesak, 1984b:16).

Swart bewussyn beteken dat swart mense sal besef dat erkenning van swartheid essensieel is vir hulle humaniteit (Boesak, 1977:26-27,110). Swart mense moet bevry word van 'n valse selfbesef dat *swart* minderwaardig is, en van 'n valse ideologie dat *wit* meerderwaardig is; en wit mense moet bevry word van hulle vrees en onreg en baasskap (vgl. Kirk, 1980:108-113). Omdat die mens geskape is na die beeld van God wat magtig is, volg hieruit dat die mens ook oor mag beskik, maar dan mag wat bevry, mag wat dien, mag wat reg en geregtigheid stig – anders is mag onmenslike, duiwelse en selfvernietigende mag (Boesak, 1977:44, 45, 48). Vir swart mense is nie integrasie belangrik nie maar bevryding (Boesak, 1977:107) – en heelheid (Boesak, 1984b:53).

In die politiek gaan dit oor méér as die moontlike (Boesak, 1986a:63), dit gaan immers oor mense (Boesak, 1986a:63), en daarom moet 'n onderdrukkende sisteem wat mense dehumaniseer radikaal verander word. Interessant genoeg waarsku Boesak nie net teen verknegting deur kapitalisme nie maar ook deur Marxis-

me (Boesak, 1987:131-132). Die groot vraag is egter: moet die verandering met geweld of sonder geweld plaasvind? Verset moet daar wees – apartiste sal immers nimmer tot fundamentele verandering instem nie (Boesak, 1986a:65) – daarvoor is hulle te bevrees (Boesak, 1979a:53), maar mag dit dan gewelddadig wees?

This transformation of society can be called a revolution and this revolution need not necessarily be violent. We understand such a revolution to be a fundamental social change" (Boesak, 1977:114).

(W)e do not deny that a situation may arise where retaliatory violence is forced upon the oppressed and no other avenue is left open to them, [but] we do so with a clear hesitancy, knowing full well that it will probably prove a poor 'solution' and that violence can never be 'justified' (Boesak, 1977:58).

Oor verset kan slegs swartes (as onderdruktes) en nie blankes nie (as onderdrukkers) besluit (Boesak, 1977:56, 57, 100). Boesak het lank volgehou om vir geweldlose verset te kies – geweld bied volgens hom immers geen oplossing nie (Boesak, 1986a:16-20; 1986b:35), hoewel hy begrip vir die geweld getoon het (Boesak, 1986a:20). Later, toe hy sien dat die geweldlose aksies geen resultate oplewer nie, het hy 'n meer huiwerende houding ingeneem (Boesak, 1989:101-106).

Tereg het hy geoordeel dat wit mense hier huigelagtig en oneerlik optree deur swart geweld sonder motivering af te keur, aangesien die reformatoriese etiek nog altyd geweld in die vorm van 'n regverdigde oorlog en 'n regverdigde rebellie aanvaar het (vgl. Calvin). Om te sê dat geen vorm van geweld vir 'n Christen aanvaarbaar is nie (Scholtz, 1989:136) en dat elke vorm van gewelddadige verset teen 'n regering onaanvaarbaar is (Scholtz, 1989:144), is goed bedoel, maar was nog nooit deel van die gereformeerde tradisie nie – wêl van 'n pasifistiese tradisie. (Die pasifisme hanteer dié argumente wat swaar weeg, – argumente wat myns insiens teologies veel sterker is as dié van die Teologie van die rewolusie – maar dis 'n ander verhaal; vgl. Van Wyk, 1974). In die gereformeerde teologie het dit egter nooit gegaan oor 'n keuse tussen geweld en geen geweld nie, maar oor 'n keuse tussen regmatige en onregmatige geweld. Wie die swart geweld afwys, moet dit afwys *nie* omdat dit *geweld* is nie maar omdat dit *onregmatige* geweld is, 'n argument wat dan uiteraard gemotiveer moet word.

Die mensbeskouing van Boesak vertoon ongetwyfeld rewolusionêre trekke, maar sy formulering is veel meer genuanseerd as dié van Banana. Sy mensbeskouing is fundamenteel deur sy swart ervaring in Suid-Afrika bepaal. 'n Kritiese evaluering van die rewolusionêre mensbeskouing, dus ook van Boesak, sal aan die einde van hierdie gedeelte gemaak word. Vervolgens word kortliks aandag bestee aan die feministiese antropologie as 'n vorm van 'n rewolusionêre mensbeskouing.

5.3 Die feministiese mensbeskouing

Reeds eerder het ek oor 'n deelaspek (Godsleer) van die Feministiese Teologie geskryf. Vir die raadpleeg van literatuur oor hierdie onderwerp word na hierdie publikasie verwys (Van Wyk, 1991:128-142). In die onderhawige bespreking word daarby aangesluit, maar uiteraard meer op die mensbeskouing toegespits. Sonder enige aanspraak op volledigheid word hier – binne die breë raamwerk van die bevrydingsteologie – kortliks aandag gegee aan die hoofmomente van die feministiese mensbeskouing.

Feministiese Teologie (FT) kan omskryf word as 'n sistematiese teologiese nadenke op die wêreldwye vroulike ervaring as een van onderdrukking en diskriminasie (vgl. Ackermann, 1988:14-28; Ackermann, 1992:13-23). In die FT gaan dit oor die bevryding van die *vrou*, die oudste onderdrukte wese op aarde, en veral die *swart* vrou, seker die mees onderdrukte van alle onderdrukte wesens op aarde. As sodanig is FT 'n reaksie op en protes teen 'n androsentriese teologie. Die FT lewer skerp kritiek teen alle vorme van paternalisme en patriargalisme in die kerk en kultuur, in die politiek en ekonomie, in die onderwys en akademie, in die huwelik en godsdiens (Maimela, 1991:198-205). FT wil vanuit die ervaring van (onderdrukte) vrou-wees teologiseer en vra wat die evangelie vir hâar in hâar konteks beteken – altans, so oordeel talle feministiese teoloë. Dit is egter 'n aanvaarde feit (vgl. Wentzel, 1987:142) dat hulle nie almal eenders dink nie – sommige is meer rewolusionêr (Mary Daly) en ander meer reformisties (Elizabeth Fiorenza, Letty Russell, Rosemary Ruether, Sally McFague).

Dat die Godsbeskouing en die mensbeskouing baie nou saamhang, het ons reeds herhaaldelik in hierdie studie gesien. Dit verbaas dan ook nie dat die FT teen 'n manlike Godsbeeld en Verlossersfiguur argumenteer en soms agiteer, aangesien ware bevryding van die vrou slegs dan moontlik is as alle (ook teologiese) vorme van paternalisme verdwyn het (vgl. Wentzel, 1987:143-144). As God (net) vader is, dan is die logiese konsekwensie dat die man meerderwaardig en die vrou minderwaardig is (Sheila Collins).

Wat die Bybelse Godsbeeld betref, is dit belangrik om daarop te let dat die mens nie anders oor God kan praat as met behulp van metafore wat aan die aardse werklikheid ontleen is nie. Hierdie beeldspraak is aan die *totale* werklikheid ontleen: dis ontleen aan die manlike en vroulike, dierlike en stoflike wêreld (Wentzel, 1987:324-328; König, 1992:81-92). Hierby moet onthou word dat nie een enkele beeld die Godheid vasvang nie, dat God dus nooit identies is aan 'n bepaalde metafoer nie en dat sy volkome uniekheid elke simbool oorstyg. Wat die Christologie betref, is die groot struikelblok seker nie die manlike Bevrydersfiguur nie, maar die feit dat die mens, elke mens, elke man en elke vrou, verlós

moet wórd en hom/haarself nie kan verlos nie. Ook vir die mán is dit 'n verne-dering om verlos te word.

Dat daar teen vrouens gediskrimineer was en tans nog word, is 'n onloënbare feit en dit is goed dat die FT tydig op hierdie diskriminasie gewys en tot verandering opgeroep het (De Bruyn, 1990:25). Hierdie onreg is (ten onregte) selfs met 'n be-roep op die Bybel gelegitimeer en is iets wat dringend om regstelling roep. (Wentsel (1987:328, 632) konkludeer dat die kerk alle ampte vir die vrou moet oopstel.) 'n Bybelse antropologie kan immers nie net vanuit die skeppingsleer of sondeleer ontwerp word nie, maar moet noodwendig met die Christologie en pneumatologie (en eskatologie) rekening hou. Elke man en elke vrou is gelyk-waardig na die beeld van God geskape en in die man-vrou-relasie reflekteer ook iets van die saam-wees van die Vader, Seun en Gees (Wentsel, 1987:627-628), ja, dit is simbool van die liefdesrelasie tussen Christus en sy gemeente. Die skep-pingsleer (kultuurmandaat) ken geen diskriminasie nie, die herskepping spreek van gelykwaardigheid, en die eskatologie leer volkome gelykheid.

Die waarde van die FT, veral in sy meer gematigde vorm, is daarin geleë dat dit ons oë geopen het vir die diskriminasie teen en dominasie van die vrou in die samelewing, vir die subtiële en openbare ontmensliking en uitbuiting van die vrou en vir die ondermyning van haar mens-wees (vgl. Noordegraaf, 1990:42; Schuur-man, 1992:68-90). As sodanig is dit 'n tydige aanklag teen en uitdaging aan die teologie om veelsydig na die Godsopenbaring oor die mens te luister en nie aan die sondeleer 'n primaat bo die verlossingsleer toe te ken nie. Die mens is immers nie net 'n *geskape* mens en 'n *sondige* mens nie maar 'n (in Christus) *verloste* en (deur die Heilige Gees) *vernude* mens. Die genade is meer as die sonde, die verlossing groter as die sondeval (Rom. 8:37). In die reformatoriese teologie is daar 'n neiging om die sondeval te oorskat, terwyl in die bevrydingsteologieë 'n tendens aanwesig is om dit te onderskat, en daarom is dit nodig om die grusame werklikheid van die sonde vanuit die *volle* Bybelse openbaring te benader, dit wil sê óók vanuit die Christologie, pneumatologie en eskatologie. Wie oor die mens en sonde handel buite die verlossingswerk van Christus en die vernuwingswerk van die Heilige Gees om, handel daarvoor eensydig en daarom onbybels.

5.4 Slotopmerkings

By 'n evaluering van die rewolusionêre mensbeskouing moet daar deeglik onder-skei word tussen byvoorbeeld die Teologie van die Rewolusie, Politieke Teolo-gie, Teologie van Bevryding, Swart Teologie en Feministiese Teologie, hoewel daar fundamentele raakpunte is veral sover dit die mensbeskouing betref. Deur-gaans staan die mens en veral die veronregte en onderdrukte en aldus gedehu-maniseerde mens in die sentrum van belangstelling en teologiese besinning. Die mens moet bevry word tot outentieke mens-wees en die maatskappy moet ge-

transformeer word tot 'n humane, vrye en regverdigde samelewing. Alle bande van verknegting en ontmensliking moet radikaal afgewerp en alle vorme van waarlik mens-wees moet ontgin word.

Oor hierdie teologieë bestaan uiteenlopende menings. Daar is enersyds waardering vir waardevolle aspekte (vgl. Engelbrecht, 1978:88, Vorster, 1984: 117-126; Potgieter, 1988:74-75), maar andersyds ook skerp kritiek (vgl. Heyns, 1975:44-54; Engelbrecht, 1978:40-45, 88-93; Vorster, 1984:126-163; Smit, 1988:42-62, 75-76; Engelbrecht, 1991:151-166). Een van die felste teenstanders van hierdie soort teologie (en mensbeskouing) in Suid-Afrika is B. Engelbrecht. Sy kritiek is veral gerig teen die Suid-Afrikaanse bevrydingsteologie soos vergestalt in die twee dokumente *The Kairos Document* (1985/6) en *The Road to Damascus* (1989). In eersgenoemde dokument staan onder meer dat "the god of the South African State is not merely an idol or false god, it is the devil disguised as Almighty God – the antichrist" (2.4). In die tweede dokument lees ons: "We denounce all forms of right-wing Christianity as heretical" (par. 63). Engelbrecht kritiseer hierdie tipe teologie (antropologie) met woorde soos "theological pornography" (Engelbrecht, 1991:152), "pseudo-theology" (Engelbrecht, 1991:153), "anti-theology" (Engelbrecht, 1991:153) en "satanology" (Engelbrecht, 1991:162). Nie dat Engelbrecht (1978:88) geen waardering het vir hierdie tipe antropologie nie, maar sy kritiek word hoe langer hoe skerper. Aan die ander kant word daar in die jongste tyd al hoe meer pogings aangewend om die reformatoriese teologie en die bevrydingsteologie te verbind en selfs te harmonieer. Afgesien van die studies van J. Moltmann en H. Berkhof, kan aan twee resente publikasies gedink word, naamlik die dogmatiek van Migliore (1991) en die politieke etiek van De Gruchy (1991).

Wat duidelik is, is dat hierdie genitief-teologieë ons opnuut laat besef hoe konteksgebonde en konteksgebepaald elke teologie is, dus ook die reformatoriese teologie, en dat geen teoloog hom ooit volkome van sy politieke konteks kan losmaak nie (Maimela, 1990:177, 179).

Vervolgens word gepoog om die dinge te onderskei waarop dit werklik aankom en enersyds te wys op die uitdaging van die rewolusionêre mensbeskouing en andersyds op die gevare daaraan verbonde.

5.4.1 Die uitdagings van die rewolusionêre mensbeskouing

Wat die *uitdaging* betref, kan op die volgende vyf aspekte gewys word.

* Die totale mens

Eerstens word aandag gevra vir die *mens*, die konkrete, die aardse, die volle mens. Aandag word gevra, nie net vir sy siel, soos in die piëtisme nie, nie net vir

die wit mens, soos in die apartisme nie, nie net vir die mansmens, soos in die androsentrisme nie, maar vir die mens as mens, elke mens. Die stryd word aangesê teen verknegting en veronregting, teen onderdrukking en ontmensliking, en ten gunste van 'n totale en radikale bevryding van die mens.

* Die gestruktureerde mens

Tweedens gaan dit oor die *gestruktureerde* mens, anders gesê: die mens binne strukture. Daar is ontdek dat 'n eensydige individualistiese mensbeskouing onvoldoende is aangesien die menslike lewe van a tot z deur politieke en ekonomiese strukture en sisteme medebepaal word. Die syn bepaal die bewussyn, die sisteem die mens (Marx). Daarom moet in die geval van verknegting en verslawing nie net die menslike hârt verander nie maar ook die politieke en ekonomiese strukture. In die opheffing van verknegting en verslawing is daar deurgaans 'n voorkeur vir die sosialisme en 'n kritiese houding teenoor die kapitalisme – hoewel hierdie houding tans vanweë die verkrummeling van die sosialisme in Oos-Europa (1990) en die Sowjetunie (1991) onder geweldige druk gekom het.

Ook politieke strukture (bv. minderheidsregering) is bevestig en deurgaans is ten gunste van 'n demokratiese regeringsvorm geargumenteer – 'n saak wat ook gehandhaaf moet word nádat 'n rewolusie voltrek is (Maimela, 1990:198). So het Boesak hom byvoorbeeld verset teen die Suid-Afrikaanse Regering as 'n onregverdige/illegitieme regering. In hierdie verband moet ons myns insiens 'n onderskeiding maak tussen wie regeer (die vraag na legaliteit/regmatigheid) en die vraag na hoé regeer word (die vraag na legitimiteit/regverdigheid). Calvyn (*Inst.* 4.20.8) het ons geleer dat die belangrikste vraag nie is wie regeer nie (aristokrasie, oligargie, demokrasie) maar hoé regeer word. In 'n gebroke werklikheid is dit immers moontlik dat 'n onregmatige owerheid ('n eenmans- of minderheidsregering) regverdig (of onregverdig) kan regeer en 'n regmatige owerheid (demokrasie) onregverdig (of regverdig). Afrika, byvoorbeeld, word gekenmerk deur talle illegale regerings, maar dit beteken nie noodwendig dat hulle illegitiem is nie. Vanselfsprekend word die mees ideale situasie daar gevind waar die *wie*- en die *hoe*-vraag ten nouste met mekaar verbind is en 'n regmatige owerheid (plurale demokrasie) regverdig regeer.

* Die protesterende mens

Derdens kan gewys word op die *protesterende* mens. In die rewolusionêre mensbeskouing is daar nie ruimte vir gelate aanvaarding, vir menslike vernedering, vir blinde gehoorsaamheid en vir gestruktureerde geweld nie. Verreweg die meeste mense op aarde – die armes en vrouens – is onderdrukte en veronregte mense en dit is hulle roeping om teen diskriminasie en dominasie, teen rassisme en paternalisme te protesteer en die bande van verknegting af te werp. Nie gehoorsaam-

heid nie, maar ongehoorsaamheid (ten minste geen blinde gehoorsaamheid nie), moet die Christelike lewenshouding tipeer (Dorothee Sölle). Daar kan nie sprake wees van 'n lojale en outentieke gehoorsaamheid aan 'n regering wat onregverdig regeer nie. Teen so 'n regering kan alleen geprotesteer word, selfs gerebelleer, ja, 'gerewolusioneer' word. Inderdaad is die reformatoriese tradisie nie pasifisties, nie maar dit het steeds alle verset teen 'n owerheid aan streng voorwaardes gekoppel – iets wat in die rewolusionêre mensbeskouing in 'n groot mate losgelaat is.

Tog mag daar nooit genoeg geneem word waar die sonde hom in mense en sisteme manifesteer nie. Die sonde moet teengestaan en oorwin word.

* Die profeterende mens

Vierdens is gefokus op die *profeterende* mens – anders gesê – op die profetiese roeping van die Christen en die kerk in 'n sosio-politieke sisteem van onreg en onderdrukking. Dit is immers 'n illusie om te dink dat 'n Christen/kerk nie by politiek betrokke kan wees nie (Maimela, 1990:166). Negatiwiteit en neutraliteit hier beteken immers niks anders nie as ondersteuning van die *status quo*. Die gelowige het 'n onnalaatbare profetiese roeping en hy mag hom nie in 'n piëtistiese lewenshouding tot 'n passiewe houding van stilswye (kwiëtisme) laat beweeg nie (Vorster, 1984:124-126). Terwyl daar gewaak moet word teen die gevaar van verpolitiserings van die kerk, moet toegegee word dat hierdie aspek van *die kerklike verantwoordelikheid in die samelewing* in die reformatoriese teologie te lank vergete en te onderontwikkel was (vgl. Van Wyk, 1991:98-104, 205-212).

* Die veronregte mens

Vyfdens is – besondere – aandag bestee aan die *veronregte* mens, die arme, die onderdrukte, die randfiguur. Wat tel is nie net ryk mense nie maar ook armes, nie net wittes nie maar ook swartes, nie net mans nie maar ook vrouens. 'n Mens sou in hierdie verband al byna van 'n *teologie van die armes* kon praat, 'n aspek waarvoor al heelwat boeke en artikels⁸ geskryf is.

Vanweë die belang van die onderwerp, ook vir Suid-Afrika, is dit nodig om ietwat breër oor die vraagstuk van armoede uit te wei.

8 Aiken & La Follette, 1977; Boerma, 1979; Dorr, 1983; Nürnberger, 1987; Noordegraaf, 1987; Olasky *et al.*, 1988; Boff & Pixley, 1989; Nissen, 1984; Wilson & Ramphela, 1989; Van Deventer, 1991. Binne die Suid-Afrikaanse konteks, vergelyk die volgende artikels: Smit, 1984; Nicol, 1986; De Villiers, 1987; Lindhout, 1988; Van de Kamp, 1988; Scheffler, 1988; Kritzinger, 1990; De Villiers, 1991; Monsma, 1991; Williams, 1991; Vorster, 1991.

*** Die feit van armoede**

Oor die *feit* van armoede, wêreldwyd en in Suid-Afrika, bestaan daar geen twyfel nie. Dat daar 'n ontsaglike verskil tussen die sogenaamde Eerste Wêreld en die Derde Wêreld bestaan, dat daar jaarliks miljoene mense (sommige meen 30-40 miljoen) 'n hongerdood sterf, dat die kloof tussen ryk en arm lande al hoe groter word, is 'n harde werklikheid. Wat Suid-Afrika betref, het die Tweede Carnegie-onderzoek van 1989 onstellende gegewens na vore gebring. 15% blankes ontvang sowat 65% van die inkomste, terwyl 61% van die swart bevolking onder die minimumbestaanspeil leef (vgl. Kritzinger, 1990:603, 604; De Villiers, 1991: 20). In 'n hoofartikel van 22 Januarie 1992 berig die dagblad *Beeld* oor die onstellende feit dat gedurende die afgelope vyf jaar net sewe uit elke honderd nuwe toetreders tot die arbeidsmag heeltyds in die formele ekonomie aangestel kon word. Die *oorsake* van armoede is legio en hang saam met 'n wye reeks faktore: daar is *natuur*-like faktore, soos natuurrampe; daar is menslike faktore, soos luiheid (Spreeke), swak gesinsbeplanning en gevolglik hoë bevolkingsaanwas; daar is ekonomiese faktore soos werkloosheid; en politieke faktore soos rasdiskriminerende maatreëls. *Die opvallende is dat die Skrif veel meer verwys na armoede as gevolg van onderdrukking as na armoede as gevolg van eie skuld* (Noordegraaf, 1987:29; Williams, 1991:50). Terwyl die Wysheidsliteratuur armoede veral met luiheid verbind, gaan dit by die profete veral oor armoede vanweë onderdrukking, magsmisbruik en uitbuiting (Deist, 1991a:267). Die Ou Testament diskrimineer egter nie tussen die armes op grond van die oorsake van hulle armoede nie.

Dat die Skrif 'n besonder ope oog vir die armes het, is onmiskenbaar. Hierby aansluitend praat die Teologie van Bevryding van 'n "divine preferential option for the poor and the oppressed" (Maimela, 1990:196-198; vgl. Bosch, 1991a: 104). Die ganse Skrif is vol van deernisvolle verwysings na, hoopvolle uitsprake oor en beskermende maatreëls ten gunste van die armes. Hier kan verwys word na die Ou-Testamentiese wetgewing, die Wysheidsliteratuur (veral Psalms 72,82,146), die profetiese kritiek (o.a. Amos 2:6-8) (vgl. Van Heerden, 1991:220-242), die sinoptici, Handeling, die Pauliniese briewe (vgl. 2 Kor. 8:13 e.v.; Ef. 4:28) en Jakobus (5:1-6) (Smit, 1984:141-157; Nicol, 1986:4-18).

Veral in die evangelie volgens *Lukas* neem die armes (*ptochos*) 'n besondere plek in (vgl., met verwysings, Floor, 1974:78; Floor, 1981:28-33; Smit, 1984:147-149; Nicol, 1986:13-16; Lindhout, 1988:130-140; De Villiers, 1987:45-76; Bosch, 1991a:98-108; Scheffler, 1991:110-11). Maria sing van die behoefdiges wat die Here oorlaai het en die rykes wat Hy met leë hande weggestuur het (Luk. 1:53); Jesus sluit in sy intrepreek aan by Jesaja se verkondiging van die "evangelie aan die armes" (Luk. 4:18); Christus spreek die armes salig en kritiseer die rykes (Luk. 6:20,24). Net by Lukas lees ons van die gelykenis van die ryk dwaas (Luk.

12:13-21); net Lukas vermeld die gelykenis oor beskeidenheid en gasvryheid (Luk. 14:7-14); ook net Lukas verhaal die gebeure (gelykenis?) van die ryk man en Lasarus (Luk. 16:19-31); en ook net Lukas kontrasteer op besondere wyse die ryk jongman, wat nie van al sy besittings wou afstand doen nie en teleurgesteld weggegaan het (Luk. 18:18-30), met Saggeus wat bereid was om 50% van sy goed aan die armes te gee (Luk. 19:1-10). Die boodskap van Lukas is duidelik: "Pas op en wees op julle hoede vir elke vorm van gierigheid, want 'n mens se lewe is nie afhanklik van die oorvloed van sy besittings nie" (Luk. 12:15). Dit is trouens opvallend dat namate die openbaringslyn in die Skrif voorts kry, die Bybelskrywers hoe langer hoe kritieser ten opsigte van rykdom word.

Lukas bestee buitengewoon baie aandag aan die armes en armoede, maar *arm* dan verstaan in die sin van méér as net fisieke armoede. Die armes in die samelewing was alle agtergeblewenes, minderbevoorregtes, hopeloses, veronregtes, onderdrukte, ja, alle randfigure (Floor, 1981:28-33; Lindhout, 1988:130-140; Bosch, 1991a:99; Wentsel, 1991:649-651; vgl. Scheffler, 1988:27).

Moet ons uit bogenoemde die konklusie trek dat God inderdaad 'n God vir die armes is en onvoorwaardelik aan hulle kant staan? Het die armes dan geen geloof nodig en kan hulle sonder bekering die koninkryk beërwe, soos Noordmans (1980:15-25) suggereer? Moet ons die Bybelse onderskeiding van geloof/ongeloof inruil vir die politieke-ekonomiese onderskeiding van ryk/arm (vgl. Luk 1:53 met 50)? Waarom sou Jeremia (5:4) ook die armes beskuldig van opstand teen God (Van Heerden, 1991:237)? Nee, álmal, ryk én arm, benodig geloof en bekering om verlos te word (Nicol, 1986:12; Bosch, 1991a:103), maar dan moet verlossing in omvattende sin verstaan word (Bosch, 1991a:104-108). Dat die Here God "op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en verontregte is" (*Belhar-belydenis*), kan moeilik ontken word (vgl. Ps. 82:3-4; Ps. 107:41; Ps. 146:7 e.v.). Hierdie formulering is ook veel meer genuanseerd as dat God 'aan die kant van die armes staan' en verny die vir misverstand vatbare rassekwalifikasie (Smit, 1984:65). Die barmhartigheid en regverdigheid van God bring noodwendig mee dat Hy Hom ontfem oor misdeeldes en dat Hy reg doen aan veronregtes. As sodanig is Hy op 'n besondere wyse die God van die armes, maar dan nie op 'n eksklusivistiese wyse nie (vgl. Van Wyk, 1986:24, met verwysings; De Gruchy, 1991:132-133; Deist, 1991a:271). Die Here trek niemand voor nie (Ef. 6:9). Die evangelie volgens Lukas (24:27) eindig nie verniet met die oproep dat bekering en vergewing van sondes aan alle nasies (en mense) verkondig moet word nie.

Armoede is 'n werklikheid (Deut. 15:11; Matt. 26:11), maar 'n onaanvaarbare werklikheid. Armoede is 'n gevolg van die sonde wat bestry moet word en hóórt nie in die kerk (Deut. 15:4; Hand. 4:34) en die skepping nie. Die vraag is: hoe kan dit bestry word? Hieroor enkele wegwysers (vgl. Douma, 1985:204-212).

* **Die bestryding van armoede**

• **Die individuele dimensie**

Die stryd teen armoede moet op individuele vlak begin – al mag dit nie daar eindig nie. In hierdie verband kan op 'n paar aspekte gewys word. Allereers is 'n totale *mentaliteitsverandering* nodig. Die verandering van hart is die hart van verandering – al is dit nie die volle verandering nie. Wat nodig is, is dat rykes armes weer as mense sal sien, mense geskape na die beeld van God, as sondaars niks slegter as alle ander mense nie en as verlostes saam deel van die liggaam van Christus. Wat nodig is, is dus 'n gesindheids- en denkverandering (Rom. 12:2), ja, 'n totale bekering. God het ons, rykes, immers in sy genade kom opsoek toe ons "magtelos" en "sondaars", ja, "vyande" was (Rom. 5:6-10). As ons dan die beeld van God wil vertoon, moet ons barmhartig (empaties) (*oiktiro*) wees "soos Hy" barmhartig is (Luk. 6:36). Ons moet 'n sensitiewiteit teenoor, ja, 'n solidariteit met die armes openbaar (Nicol, 1986:18-32). Die mens moet God se barmhartigheid en geregtigheid verbeeld in sy hulp aan die arm naaste (Wentzel, 1991: 635-638). Hieruit moet logies dae van barmhartigheid voortvloei, sporadies, wanneer 'n hulpelose op ons weg kom, soos in die geval van die barmhartige Samaritaan (Luk. 10:25-37), maar ook op 'n meer kontinue basis. Dit is nie uitgesluit nie dat Christus van iemand, veral wanneer hy sy besittings verabsoluteer, 100% alles mag vra, soos vir die ryk jongman, of dat Hy moontlik met 50% tevrede sal wees, soos by Saggeus, *maar van geen ryke sal Hy niks vra nie*. In die oordeelsdag sal dit saak maak of iemand die hulpeloses gehelp het al dan nie (Matt. 25:31-46). Alle rykes moet gee, ja, so gee dat hulle dit aan die lyf voel en dat dit hulle sak seermaak. Ten minste 1% van hulle inkomste, maar liefs 5% – en dan afgesien van hulle bydrae vir kerkdiens en hulle inkomstebelasting aan die staat. Hoe meer iemand ontvang, hoe meer moet hy gee. Nie rykdom as sodanig nie, maar die onregmatige verkryging en die selfsugtige aanwending daarvan, ja, die verabsoluttering daarvan, staan onder die oordeel van God (vgl. Ps. 62:11; 1 Tim. 6:17). Rykdom *ten koste van* armes is 'n bose saak; rykdom *ter wille van* armes is 'n aanvaarbare moraal. Ook rykes moet tog navolgers van Christus wees: Hy wat, hoewel Hy ryk was, ter wille van ons arm geword het, sodat ons deur sy armoede ryk kon word (2 Kor. 8:9). Net waar mense bereid is om hulle brood te déél, en so iets sigbaar te maak van God se bedoeling met die wêreld, daar word die brood méér (Noordegraaf, 1987:21). Ons moet leer dat dit 'n mens gelukkiger maak om te gee as om te ontvang (Hand. 20:35).

• **Die sosiale dimensie**

Individuele empatie en barmhartigheid is, hoe noodsaaklik ook al, onvoldoende en moet noodsaaklikerwys met sosiale hulp aangevul word. Hier kan gedink word aan staatsbeheerde en -ondersteunde inrigtings (welsynsdienste, mediese

dienste, opvoedkundige sentra). Dit spreek vanself dat in 'n moreel verantwoorde staatsbegroting 'n substansiële gedeelte hiervoor afgesonder sal word. En kan die hoë besteding aan bewapening nog langer geregverdig word in die lig van die ontsaglike armoede-vraagstuk? Meer nog, in die Suid-Afrikaanse konteks is dit uiters noodsaaklik dat nie net die staat nie maar ook sakeondernemings al hoe meer by ontwikkelingsdienste betrokke sal raak en van hulle winste in hierdie rigting sal kanaliseer (Esterhuyse, 1991:94). Ook die welsynsdienste wat deur kerke onderneem word, kan hier 'n belangrike funksie vervul.

Maar al hierdie – noodsaaklike – dienste is nog nie voldoende om die armoede-probleem in sy volle omvang te hanteer nie. Al bogenoemde hulp kan immers aangewend word – en is aangewend – binne die konteks van politieke diskriminasie en dominasie, sodat nog verder deurgetas moet word na die polities-ekonomiese *strukturele raamwerk* waarbinne armes leef.

- **Die polities-ekonomiese dimensie**

Niks ter wêreld kan die feit ontken dat die politieke beleid van apartheid in Suid-Afrika die wit mense bevoordeel en die swart mense benadeel het nie (Vorster, 1991:130). Die reg op privaateiendom, die reg op woonplek, die reg op werkplek, die reg op werksbevordering, die reg op assosiasie, ensovoorts, is alles statutêr geregleer *deur* wit mense *ten gunste van* wit mense. Vanuit 'n swart ekonomiese hoek sou apartheid as kontinue, kollektiewe en gelegitimeerde uitbuiting beskryf kon word (vgl. Kinghorn, 1990:53, 59). Vandaar die swart aandrang en eise tot restitusie, *affirmative action* en nasionalisering.

Die eerste wat in hierdie verband moet plaasvind – en gelukkig tans besig is om plaas te vind – is 'n politieke herstrukturering, dit wil sê 'n verbreding van die demokrasie (liefs 'n *plurale* demokrasie, vgl. Kinghorn, 1990:136-139) en 'n wegbeveeg van die huidige oligargie, sodat almal by die landsregering betrokke kan wees en daarvoor verantwoordelikheid kan dra (vgl. Heyns, 1975:90; Vorster, 1984:119; Maimela, 1990:177). Voorts moet die ekonomiese struktuur aangepas word – 'n aanpassing wat nie 'n keuse vir kapitalisme of sosialisme beteken, of selfs vir 'n demokratiese sosialisme nie, maar 'n aanpassing meer in die rigting van 'n gemengde en geleide ekonomie, 'n min of meer sosiale demokrasie. Dat daar gelyke geleenthede vir almal op die arbeidsmark behoort te wees, spreek vanself. Nasionalisering (vgl. Esterhuyse, 1991:112-115) sal waarskynlik 'n ekonomies destruktiewe effek tot gevolg hê (en is dit nie ook 'n vorm van kollektiewe diefstal nie?) maar regstellende en kompenserende geregtigheid, as gevolg van die ekonomiese benadeling van die swart mense in die verlede, is moreel onvermydelik (Luk. 19:8) (Esterhuyse, 1991:92-94; De Villiers, 1991:27; Ramos & Cassim, 1991:128-148). Die vraag is net hóé dit moet gebeur. Afgesien van wat reeds genoem is – naamlik 'n verbeeldingryke individuele bydrae, sosiale

hulp, 'n demokratisering van die politiek en 'n oopmaak van ekonomiese geleenthede – sal 'n verandering in die belastingstruktuur wat die armes meer as die rykes bevoordeel, moreel noodsaaklik wees (*contra* De Villiers, 1991:22). Daar is egter tereg opgemerk dat *affirmative action* wat meriete in die werkselos uitskakel en verskillende waardesisteme ignoreer, baie maklik uiters negatiewe konsekwensies kan veroorsaak, soos verlies aan selfrespek, ondermyning van selfvertroue en aftakeling van morele selfstandigheid (Smit, 1992:31-57). Sorg moet gedra word dat 'n herstruktering van die samelewing ten einde die armes te bevoordeel, nie op 'n chaotisering van die samelewing uitloop as gevolg waarvan die armes meer benadeel as bevoordeel word nie. Politieke en ekonomiese anargie vernietig 'n samelewing.

- **Die kerklike dimensie**

In hierdie opsig kan gedink word aan die profetiese, priesterlike en koninklike taak van die kerk (Williams, 1991:50-56) en natuurlik ook aan die eksemplariese bestaan van die kerk in die samelewing. Hoe kan die kerk immers verwag om geloofwaardig te wees in sy profetiese kritiek téén staatsbevoorrusting en vir gelykberegting as daar in die boesem van die kerk self ongelykheid en ongeregtigheid heers, as die maandelikse en mediese versorging van wit en swart predikante asook hulle pensioenvoorsiening radikaal verskil? Daar kan sekerlik 'n saak daarvoor uitgemaak word dat by die versorging van predikante met hulle sosio-kulturele konteks rekening gehou sal word sodat die verskil in inkomste tussen die predikant en die lidmate nie alte groot sal wees nie, maar die doelwit van (genuanseerde) pariteit tussen predikante mag nie laat vaar word nie.

In die kerk van Christus is nie net die *diakonia* (barmhartigheidsdiens) belangrik nie maar ook *koinonia*, die gemeenskap van rykes en armes, veral wanneer hulle saam aansit aan die versoeningsmaal van Christus (1 Kor. 11:17-34). Armes mag nooit ontuis voel in die kerk van Christus, wat self arm was, nie; trouens, dáár, soos nêrens anders, moet hulle 'n ware en warm lewensruimte vind. Paulus vermaan die Romeine om hulle by die "nederiges" te skaar (Rom. 12:16), deur *Die Gute Nachricht* (1982) vertaal met: "Wendet euch den Geringen und Unterdrüchten zu." In die kerk van God hoort geen diskriminasie en geen bevoordeling en geen apartheid nie (Jak. 2:1-13).

Voorts behoort die kerk in sy *profetiese* kritiek na binne lidmate op te skerp tot mededeelsaamheid en vrygewigheid en na buite die owerheid voortdurend te herinner aan sy besondere sorg vir die armes. *Priesterlik* moet die kerk blymoedig en mild offer en waar nodig plaasvervangend vir die armes in die bres tree. *Koninklik* moet die kerk 'n voorbeeld van diens aan die naaste daarstel (Jak. 2:8), vir almal om te sien en vir elkeen om na te volg. So alleen is die kerk 'n navorger van Christus wat nie krampagtig aan sy bestaan op Godgelyke wyse vasgeklem

het nie maar Homself ter wille van ons verneder en arm geword het (Fil. 2:6 e.v.). Dis die gesindheid wat God van sy kinders verwag (Fil. 2:5).

Tot sover is aandag bestee aan die verhouding van die rykes teenoor die armes, maar die munt het natuurlik ook 'n ander kant en dit is die verhouding van die armes teenoor die rykes. Daaroor word tans nie breed uitgewei nie, maar slegs opgemerk dat die armes as rentmeesters ook 'n baie groot *verantwoordelikheid* in die samelewing dra. Hulle mag nie in 'n minderwaardige status berus nie, hulle mag nie lui, werksku of onverantwoordelik optree nie, maar hulle moet in volle verantwoordelikheid hulle roeping vervul (2 Tess. 3:10-12). Die werksetos van Afrika, met sy swaar aksent op kontemplasie, sal sterk uitgebou moet word. 'n Besondere verantwoordelikheid sal deur die armes aan die dag gelê moet word ten opsigte van veral gesinsbeplanning en omgewingsbewing.

Na hierdie ekskurs oor die armes sluit ons weer by ons voorgenome doelstelling aan en wys op sekere *gevare* wat 'n rewolusionêre mensbeskouing met hom meebring.

5.4.2 Die gevare van 'n rewolusionêre mensbeskouing

*** 'n Optimistiese mensbeskouing**

Hier kan ten eerste gewys word op die gevaar van 'n *optimistiese mensbeskouing* met sy noodwendige keersy van 'n minimaliserende sondebeskouing (Heyns, 1975:71; Vorster, 1984:139-143; Potgieter, 1988:74-76). In 'n optimistiese mensbeskouing, waar die mens self vir sy verlossing verantwoordelik is, of ten minste daaraan meewerk, en die mens in staat is om die koninkryk van God eiehandig te realiseer, word die verwoestende werk van die sonde totaal onderskat en die menslike vermoë heeltemal oorskot. Pelagianisme en 'Calvinisme' is nou eenmaal nie versoenbaar nie. Ons het gesien dat hierdie tendens meer by Banana as by Boesak voorkom.

*** 'n Legalistiese mensbeskouing**

Ten nouste hieraan verbonde is, 'n *legalistiese mensbeskouing*. Die evangelie vertel van 'n verlossing wat deur Christus volbring is, terwyl in die rewolusionêre mensbeskouing die verlossing onvoltooid is en (deur die mens) volbring moet word. Bepaalde vorme van die Teologie van Bevryding beweeg weg van die evangelie van bevrydende genade na die dwang van die wet en is sodoende niks anders as 'n "wettisering van die evangelie" en dus 'n verminking, ja, doding daarvan (Engelbrecht, 1978:50-51). Tereg is deur die rewolusionêre mensbeskouing beswaar gemaak teen 'n redusering van die verlossing tot een dimensie, maar helaas is hiermee alte maklik die onderskeid tussen heil en heiliging prysgegee.

Wentsel (1991:656) praat in hierdie verband van 'n "meer dimensionele heilsbegrip" en onderskei tussen bevryding en verlossing (Wentsel, 1991:651-658). Daar is niks so genadeloos as waar die mens homself moet (probeer) red nie.

*** 'n Verpolitiseerde mensbeskouing**

Ten derde dreig die gevaar van 'n *verpolitiseerde mensbeskouing* (Heyns, 1975:51; Engelbrecht, 1978:12-39; Vorster, 1984:157-163). Binne hierdie mensbeskouing word haas alles in politieke terme vertaal: God/Christus is 'n politieke bevryder, sonde is politieke sonde, heil is politieke heil, die kerk is politieke agitator, geloof is politieke praxis, die koninkryk is 'n politieke utopie, die mens is *homo politicus*. Toegegee dat die politiek – en ekonomie – 'n groot invloed op die lewens van mens uitoefen, bly dit tog 'n *aspek* van die lewe en nie die totale lewe nie. Die menslike lewe mag nie tot politiek gereduseer word nie; die mens is meer as politiek. Alles is politiek, maar politiek is nie alles nie, het Kuitert (1985) tereg gesê.

*** 'n Gewelddadige mensbeskouing**

Ten vierde moet die vraag gestel word in verband met die *rewolusionêre mensbeskouing* self. Dit is waar dat die mens nie met die bose en onmenslike in die samelewing mag saamspeel nie, maar moet sy protes noodwendig gewelddadige afmetings aanneem? Is die Christendom per definisie rewolusionêr (Banana) en is anti-rewolusionêre Christendom geen Christendom nie? Bevry 'bevrydende geweld' inderdaad of neem dit net weer nuwe vorme van 'onderdrukkende geweld' aan? Die reformatoriese mensbeeld kan alles behalwe as rewolusionêr beskou word – daarvoor word die menslike lewe en die menslike persoon te hoog waardeer. Met hierdie uitspraak is egter nie 'n vrypas tot 'strukturele geweld' gegee nie maar is gesê dat die norme waarvolgens, die doel waartoe, die metode waarop en die middele waarmee die transformasie van 'n samelewing onderneem word, nie aan moraliteit en verantwoordelikheid onttrek mag word nie. As rassisme 'n vorm van menslike haat is, is rewolusionisme dit nie ook nie? As die teologiese regverdiging van apartheid 'n kettery is, is die teologiese regverdiging van 'n rewolusie dit nie eweneens nie?

*** 'n Utopistiese mensbeskouing**

Ten vyfde kan die gevaar van 'n *utopistiese mensbeskouing* moeilik omseil word (Heyns, 1975:53-54; Engelbrecht, 1978:56; Vorster, 1984:136-139). Omdat die rewolusionêre mensbeskouing vergeet van die 'eskatologiese voorbehoud', sien dit die mens as verwerkliker van die koninkryk van God. Inderdaad is die koninkryk (reeds) teenswoordig, maar dit is ook (in sy finaliteit) toekomstig, dit is aards maar ook hemels, dit is openbaar maar ook verborge, dit is 'n opdrag aan

die mens maar uiteindelik 'n gawe van God. In die rewolusionêre mensbeskouing word God uiteindelik van die menslike aktiwiteit afhanklik gemaak en verander die eskatologiese verwagting in 'n utopiese droom. God se koninkryk is altyd groter as ons menslike koninkrykies en sy aktiwiteit altyd duursamer as ons s'n. Ook hier wreek die optimistiese mensbeeld hom.

Die koninkryk van God is 'n omvattende saak; dit omvat die gees en liggaam, die mens en natuur, die aarde en hemel. Die koninkryk laat hom nie verinnerlik of veruiterlik, verbaars of verhemels nie. Verder omvat die koninkryk meer as die bevryding van die mens van politieke strukture, selfs meer as die verlossing van die mens uit die sonde, ja, dit sluit uiteindelik die totale vernuwing van die ganse skepping in. Waarom hoor ons dan in die rewolusionêre mensbeskouing so veel van die onderdrukte *mens* en so min van die onderdrukte *natuur*, van die vernietiging van bome en bosse, die uitroeiing van diere, die vervuiling van die omgewing? Stel Afrika miskien hier aan die wêreld 'n voorbeeld? Wat baat dit die mens indien hy die politieke stryd wen en die ekologiese stryd verloor (vgl. De Gruchy, 1991:115)?

