

Mag, die staat en die kerk in Suid-Afrika

Johann Rossouw, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat, rossouwjh@ufs.ac.za

Op heel ironiese wyse het die ideologiekritiese ontleding van mag en kennis, wat in die vroeë 1970's in Frankryk as kontra-hegemoniese minderheidsposisie na vore getree het, in die eietydse maatskaplike en geesteswetenskappe 'n bykans onaantasbare posisie verwerf. Haas elke kennisvorm, elke identiteit en elke instelling word vandag met een of ander magskonstruk verbind. Michel Foucault, wie se werk 'n groot rol in hierdie toedrag van sake gespeel het, het in sy beroemde werk *Discipline and Punish*¹ Bentham se Panoptikon gebruik om aan te voer dat moderne mag juis so doeltreffend is omdat elke individu sigself polisieer. Sou Foucault ook kon voorsien dat die ideologiekritiese ontleding van mag en kennis so invloedryk sou word dat elke tweede maatskaplike of geesteswetenskaplike agterdogtig – indien nie sinies of paranoïes – al wat kennisvorm, identiteit en instelling polisieer om sinistere magsagendas triomfantelik in die naam van 'n progressiewe agenda te ontmasker? Kortom, die kritiek van mag is in die eietydse akademie 'n magtige posisie. Maar hoe het dit gekom, en waar laat dit die kerk?

In hierdie referaat sal eerstens ingegaan word op die ideehistoriese agtergrond van die opkoms van die ideologiekritiese ontleding van mag en kennis met verwysing na Ockham, Machiavelli, Hobbes, Nietzsche en Foucault. Sodoende sal betoog word dat die ideologiekritiese ontleding van mag en kennis in die eerste plek berus op 'n ontologiese keuse vir mag en geweld en téén vrede. Anders gestel, in die moderniteit word gekies téén die klassieke Christelike ontologie en vir 'n heidense Grieks-Romeinse ontologie, waarvan Nietzsche se neo-paganisme en die neo-paganistiese Nazi-regime van die beste voorbeelde is.

In die tweede plek sal stilgestaan word by die betekenisvolle Christelike kritiek op die ontologie van mag wat oor die afgelope sowat drie dekades na vore getree het. In hierdie verband is die werk van Christelike denkers soos John Milbank, Catherine Pickstock, John Zizioulas en David Bentley Hart van groot belang.

Dan, in die derde plek, sal met behulp van die hernude Christelike filosofies-teologiese voorspraak vir 'n ontologie van vrede gevra word wat die implikasies daarvan vir die kerk se posisie in die eietydse Suid-Afrika is. In die lig van die standpunt dat die Suid-Afrikaanse staat steeds koloniaal

¹ New York: Pantheon Books, 1977.

van aard is, sal ingegaan word op hoe die kerk as vernaamste alternatiewe sentrum van mag en waarheid haar rol in die Suid-Afrikaanse samelewing kan speel.

Voor daar ingegaan word op die opkoms van die moderne akademiese obsessie met mag, net eers enkele opmerkings oor die agtergrond van hierdie betoog. Oor die afgelope dekade of meer is as ek as filosoof en vriend van die kerk dikwels met 'n nogal ironiese houding vanuit kerklike geleedere gekonfronteer. Dit is 'n houding wat dikwels deur kerkleiers of predikante verwoord word met die woorde: "Julle filosowe moet ons help om te verstaan wat vandag aangaan."

Hoewel die vriendskaplike gees van hierdie versoek altyd waardeer word, is die ironie van die versoek onmiskenbaar omdat wat in 'n sekere sin nodiger is, is dat die teoloë die filosowe moet kom help om ons tyd te verstaan. Nog juister: Die tyd waarin ons leef kan nie begryp word sonder begrip vir een van die bepalendste en rampspoedigste gebeure die afgelope duisend jaar nie, naamlik die skeiding tussen die teologie en die filosofie wat in die Westerse kerk plaasvind vanaf die laat-Middeleeue, en wat danksy die Suid-Afrikaanse koloniale en sendinggeskiedenis min of meer net so in Suid-Afrika gereproduseer is. Om ons tyd te begryp, is die hernude gesprek tussen die teologie en die filosofie dus van die allergrootste belang, soos wat hopelik hieronder duideliker sal word.

Laat ek voorlopig bondig verduidelik waarom ek hierdie standpunt inneem. Oor die afgelope eeu of wat is 'n hele aantal teorieë oor die opkoms, aard en gepaste antwoord op die uitdagings van die moderniteit ontwikkel. In sy uitstaande boek, *The Theological Origins of Modernity* (2008), som Michael Allen Gillespie die vernaamste posisies sedert die Tweede Wêreldoorlog op. Volgens 'n eerste posisie, verteenwoordig deur denkers soos Leo Strauss, Hannah Arendt en Eric Voegelin, spruit die katastrofes van moderniteit uit 'n vertekende Verligtingsopvatting van rasionaliteit. Die voorgestelde kuur hiervoor is 'n terugkeer na die Griekse oudheid en dié se opvattinge van die rede, die waarheid en die politiek.

'n Tweede posisie sien in navolging van Martin Heidegger die Westerse tradisie as sodanig as die sondebok en betoog vir 'n filosofie van verskil as die gepaste regstelling. Die invloedryke Franse filosowe, Jacques Derrida en Gilles Deleuze, sluit hierby aan. 'n Derde posisie wil dit weer hê dat ons nog nie modern genoeg was nie, en bevorder die ideaal van 'n estetiese, multikulturele projek. Ná 9/11, voer Gillespie aan, is laasgenoemde posisie nie meer so invloedryk nie, omdat dié se aanname van die meerderwaardigheid van die rede bo die godsdiens nou nie meer so oortuigend is nie.

Dit bring ons dan by 'n vierde posisie waar die genealogie van die moderniteit herlees word om aan te toon dat die religie onderliggend aan die moderne rede en die moderniteit is. Hierdie posisie noem ek die teologies-filosofiese kritiek van moderniteit. Volgens hierdie posisie is die opkoms van die moderniteit die gevolg van die herwerking van Christelike motiewe en praktyke teen die agtergrond van die ineenstorting van die Latyns-Christelike Middeleeuse orde.² Denkers wat oor die afgelope vyf dekades en meer met hierdie posisie verbind word, sluit in Henri De Lubac,³ Karl Lowith,⁴ Hans Blumenberg,⁵ Ivan Illich⁶ en Charles Taylor⁷. In die afgelope twee dekades is hierdie posisie veral sterk uitgebou deur die sogenaamde Radikale Ortodoksie onder leiding van John Milbank, Graham Ward en Catherine Pickstock. Milbank se eerste groot boek, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, waarvan die eerste uitgawe in 1990 verskyn het, is die grondteks van die Radikale Ortodoksie, en ek sal in hierdie artikel sterk by Milbank aansluit. Ek doen dit ook teen die agtergrond van die moontlik foutiewe waarneming dat veral die Suid-Afrikaanse Protestantse wêreld nog min aandag aan hierdie idees gegee het, en in die hoop dat hierdie artikel sal help om dié saak reg te stel.

Hiermee kan vervolgens oorgegaan word tot 'n ideehistoriese oorsig oor die opkoms van die moderne akademiese obsessie met mag.

1. Die moderne opkoms van mag

1.1 Ockham

Ons verhaal begin by die nalatenskap van die Franciskaanse teoloog-filosof, Willem van Ockham (c.1288-c.1348), wat later as die grondlegger van die nominalisme bekend sou staan, ofskoon hy nie self die term gebruik het nie. Ockham is in belangrike opsigte dié voorloper van die Westerse moderniteit, naamlik met sy klem op die wilsmatige individu wat sy vrye keuses uitoefen, sy

² Gillespie:1-19.

³ De Lubac se ontleding van hoe in die laat-Middeleeuse en vroeg moderne Westerse teologie onderskeid getref is tussen die bonatuurlike en die natuurlike, en hoe dit tot die opkoms van die moderniteit bygedra het, bly baanbrekerswerk. Kyk De Lubac (1998).

⁴ Löwith ontleed hoe 'n aantal Christelike idees in die moderniteit gesekulariseer is. Kyk Löwith (1957).

⁵ In waarskynlik sy beroemdste boek voer Blumenberg aan dat die moderniteit die vakuum vul wat deur die ineenstorting van die Latynse Christendom gelaat is. Kyk Blumenberg (1985).

⁶ In sy laaste boek, wat bestaan uit onderhoude met 'n Kanadese joernalis, gee Illich 'n terugblik op hoe sy werk inhoud gegee het aan sy stelling dat die moderniteit die gevolg van die Christendom se selfpervertering is. Kyk Illich (2005).

⁷ Taylor se laaste groot boek is 'n omvattende studie van hoe die moderniteit sy wortels nie slegs in die Latynse Christendom vind nie, maar inderdaad daaruit gegroei het. Kyk Taylor (2007).

verwerping van 'n geordende kosmos, sy skeiding tussen God en mens, sy skepsis oor die verband tussen woorde en dit waarna hulle verwys, en sy grondlegging van die moderne wetenskap met sy klem op kennis deur empiriese toetsing en ervaring. 'n Kritieke versteuring van die balans tussen die Christelike skeppingsverhaal en die rasonale kosmos van die filosofie vind plaas wanneer Aristoteles se denke in onderskeidelik 1270 en 1277 vanuit die Katolieke kerk verketter word deur klem te plaas op God se almag en vryheid eerder as op Sy liefde en redelikheid. Dit is 'n benadering wat ook deur Ockham gevolg is. Ockham voer aan dat alles wat bestaan suiwer die gevolg van God se genade en vryheid is, en dat die enigste kennis van God wat moontlik is, gebaseer is op openbaring deur geloof, waarmee weggedoen word met die gedagte van 'n kenbare God deur sy ordelike skepping. God word nou 'n onverskillige wese wat slegs teenoor Homself verantwoordelik is.

Hiermee doen Ockham ook weg met die gedagte van universeles en voer hy aan dat elke ding wat bestaan radikaal individueel en vir sy bestaan van God afhanklik is. Daar is nie meer so iets soos algemene nature of kategorieë nie, slegs unieke syndes. Voorts word die gedagte van 'n kenbare sinsorde vernietig, en daarmee saam die gedagte van die verband tussen taal en dit wat geken word: aangesien ons geen universele uitsprake kan maak nie, is die stabiele betekenis van begrippe as samehangend met dit waarna dit verwys, onmoontlik. God se onvoorspelbare, onkenbare wil word die skrikwekkende hoeksteen van die werklikheid, en die logiese uitspraak word in die wetenskap vervang met die hipotese getoets aan ervaring. God word so wilsmatig deur Ockham verstaan dat hy aanvoer God kon net sowel 'n donkie of 'n klip in plaas van Sy Seun as ons verlosser gestuur het. Ockham probeer nog orde bewaar met met sy onderskeid tussen God se *potentia absoluta* en *potentia ordinata*, waarvolgens God Sy mag ordelik uitoefen, maar hy kon geen waarborg gee oor waarom God Hom hierby moet hou nie. Ockham verwerp die rol wat natuurlike teologie (teologiese filosofie) kan speel om God se eienskappe vas te stel, en daarmee begin hy om openbaring bo rede te beklemtoon, wat uiteindelik sou uitloop op die moderne fideïsme. Aangesien Ockham die natuur as bron van kennis oor God verwerp het, het hy nog 'n ironiese gevolg met sy denke laat plaasvind, naamlik dat hy die gesag van die Bybel as enigste bron van kennis oor God sterker beklemtoon het, maar suiwer op grond van geloof – die oomblik wat hierdie standpunt uit 'n rasonale hoek uitgedaag is, sou dit groot probleme hê, soos tans ook gebeur in die filosofie na die Verligting. Uiteindelik het Ockham se denke gelei tot die siening van 'n donker, onkenbare, vreesaanjaende God en 'n onkenbare, chaotiese natuur. Deur God se almagtige wil bo Sy liefde en Sy rede te beklemtoon, soos wat die klassieke Christendom gedoen het, het van Ockham se volgelingen uiteindelik ook spanning gedryf tussen God se goedheid en Sy

almag – as God die bese ook geskape het, so lui die argument, kan Hy nie absoluut goed wees nie, en as Hy nie die bese geskape het nie, kan Hy nie almagtig wees nie.⁸

1.2 Machiavelli

In een van sy vroeëre boeke, *Nihilism Before Nietzsche*,⁹ wys Gillespie daarop dat niemand minder nie as die grondlegger van die moderne rasionalisme en een van die vaders van die moderne wetenskap, René Descartes, by die Jesuïeteskool, La Flèche, waar hy opgelei is, grondige blootstelling aan die nominalisme en dié se siening van 'n donker, onkenbare, wilsmatige God gekry het. Descartes se metafisiese worsteling wat uiteindelik die grondslag van sy beroemde uitspraak *cogito ergo sum* en sy wetenskaplike metode geword het, begin by die vraag sê nou maar dié siening van God is reg, en God blyk 'n aartsmisleier te wees, wat kan die mens doen om sekerheid te kry? Anders gestel, deur Descartes se uiters invloedryke denkeksperiment word Ockham se afdwaling van die klassieke Christelike Godsbeeld onbedoeld die grondslag van die moderne wetenskap.

Maar die obsessie met 'n almagtige, wilsmatige God was nie slegs op die terrein van die kennisleer invloedryk nie. Dit was ewe invloedryk op die terrein van die politieke filosofie. In hierdie verband staan ons eerstens kortliks stil by die grondlegger van die moderne politieke filosofie, Niccolò Machiavelli (1469-1527).

Soos alombekend is, het die briljante Machiavelli sy politieke en militêre loopbaan in die Renaissance-republiek van Florence deurgebring in onstuimige tye. Om meer presies te wees: Machiavelli dien Florence teen die agtergrond van die oorgang vanaf die Middeleeuse *Respublica Christiana* na die moderne territoriale staat wat, soos die Amerikaanse politieke wetenskaplike, Thomas Ertman aangedui het, gebou is op gebiedsuitbreiding, oorlog en belasting.¹⁰ Waar die *Respublica Christiana*, geskoei op St Augustinus se *Stad van God*,¹¹ 'n duidelike onderskeid tussen pous en prins gestel het, en ook duidelike grense aan hulle onderskeie ambisies binne een Christelike orde, leef Machiavelli in die tyd wat hierdie grense sienderoë, skromeloos en met baie bloedvergieting, uitgewis word. Machiavelli het nie net as Florence se minister van buitelandse sake hierdie oorgang eerstehands in die regeersale van Europa meegemaak nie, maar dit ook

⁸ Hier som ek Gillespie se vertolking op (Gillespie:19-30).

⁹ Gillespie (1995).

¹⁰ Ertman (1997) verskaf een van die heel beste oorsigte oor die opkoms van die moderne territoriale staat.

¹¹ Augustine (1984).

meer bepaald aan sy eie lyf gevoel toe die magtige Medici-familie Florence in 1512 verower het en Machiavelli vir sy offervaardigheid beloon is met 'n jaar van tronkstraf en marteling. Hierna het hy hom in betreklike armoede teruggetrek op sy plasië buite die stad en onder meer sy invloedryke boek, *Die prins*, geskryf. Enigiemand wat die aard van die moderne staat en die moderne staatspolitiek wil verstaan, hoef nie verder as hierdie merkwaardige teks te soek nie.

Vir die doeleindes van my breë argument verwys ek net hier kortliks na twee aspekte van *Die prins*. Die eerste aspek is dat *Die prins* afskeid neem van die siening van die politiek as die nastrewing van die openbare goeie wat nagenoeg vanaf Perikles se Grafrede in Athene (431 v.C.) tot met Aquinas gestaan het. In die plek hiervan voer Machiavelli aan dat die politiek in die eerste plek gaan om die verkryging en handhawing van mag. Die tweede aspek van *Die prins* wat vir die opkoms van moderne mag belangrik is, is Machiavelli se beskouing van die werklikheid as een waarin vrede die uitsondering en oorlog die reël is. In Hoofstuk 14 van *Die prins* skryf Machiavelli soos volg:

'n Prins moet daarom geen ander oogmerk of gedagte hê nie, of hom op enigiets anders toelê, as op die wette en dissipline van oorlogvoering nie; want dit is die enigste kundigheid wat van 'n heerser verlang word...

'n Ongewapende man is hoegenaamd nie met 'n gewapende man te vergelyk nie, en dit is nie redelik om te verwag dat 'n gewapende man 'n ongewapende een gewilliglik sal gehoorsaam nie, of dat 'n ongewapende man veilig sal wees tussen gewapende dienaars nie; want in die laaste geval sal daar aan die een kant agterdog en aan die ander kant minagting wees, en gevolglik sal goeie samewerking onmoontlik wees. Daarom sal 'n prins wat nie kennis dra van militêre sake nie ... ook nie deur sy soldate gerespekteer word nie, en hy kan hulle daarom ook nie vertrou nie.

Hy behoort dus nooit sy gedagtes van die onderwerp van krygskunde af te neem nie, en in vrede tyd moet hy selfs meer aandag daaraan bestee as in oorlogstyd... (Machiavelli:60-61).

Met hierdie werklikheidsbeskouing staan Machiavelli volledig haaks op St Augustinus, wat op beroemde wyse in sy *Stad van God* vrede tot die wesenskenmerk van die werklikheid verklaar het toe hy geskryf het: "Anyone who joins me in an examination, however slight, of human affairs, and the human nature we all share, recognizes that just as there is no man who does not wish for joy,

so there is no man who does not wish for peace. Indeed, even when men choose war, their only wish is for victory; which shows that their desire in fighting is for peace with glory."¹²

1.3 Hobbes

Die Engelse politieke denker, Thomas Hobbes (1588-1679), wat 'n eeu ná Machiavelli die volle bloedige implikasies van die opkoms van die moderne territoriale staat ook eerstehands meegemaak het, met sy beroemde boek *Leviathan* 'n verdere belangrike bydrae gelewer om mag te verhef tot die hoeksteen van die werklikheid en die politiek. Soos welbekend is, was Hobbes 'n ondersteuner van Koning Charles die Eerste. Hierdie ondersteuning was vir Hobbes so gevaarlik dat hy vir sy lewe uit 'n erg onstabiele Engeland na Parys moes uitwyk, waar hy *Leviathan* geskryf het. Soos Milbank sy leser herinner, bestaan ongeveer die helfte van *Leviathan* uit teologiese besinnings, waarmee Hobbes die weg vir sy politieke filosofie voorberei het. Volgens Milbank is 'n sleutelaspek van Hobbes se teologiese besinnings die wyse waarop hy die begrip van dominium hersien. Volgens die hersiening beteken die mens se dominium oor die aarde nie iets soos trusteeskap, soos wat Aquinas dit wou hê nie, maar eerder die vroeëre Romeinse begrip van absolute besit van en beheer oor. Kortom, Milbank toon aan hoe Hobbes met swak teologie 'n heidense element in sy politieke teologie insmokkel, wat wesenlik blyk te wees vir sy regverdiging vir die noodsaak van 'n bykans almagtige soewerein, wat as't ware die menslike eweknie van Ockham se donker, wilsmatige God is.¹³ Dit doen Hobbes ook teen die agtergrond van sy tipering van die natuurstaat as 'n toestand waarin alle mense kwansuis gelyk is, dieselfde dinge begeer en dus in 'n potensiële oorlog van almal teen almal gewikkel is.¹⁴ Die soewerein, aan wie ons dan almal by wyse van 'n maatskaplike verdrag die sentrale mag moet oordra, kom dan tot stand as 'n wesenlik almagtige figuur wie se eerste verpligting teenoor die burgers die versekering van hulle veiligheid is. Dit is danksy Hobbes se teoretisering van moderne staatsmag wat daar vandag nog geredeneer word dat indien die staat nie sy burgers se veiligheid kan verseker nie, die staat se legitimititeit in die gedrang kom. Einde ten laaste moet ook in verband met Hobbes gewys word op die beroemde voorblad van *Leviathan*, wat vandag nog byvoorbeeld op die buiteblad van die Penguin-uitgawe gebruik word, en wat duidelik uitbeeld hoe die soewerein sowel die gesag van die staat as die gesag van die kerk in sy persoon verenig. Daarmee het die Augustynse Middeleeuse orde van die skeiding van die magte van pous en prins dan ook finaal ten einde geloop.

¹² Augustinus: Deel II, Boek XIX, Hoofstuk 12, p.866, Kindle-ligging 17315.

¹³ Milbank: 13-16.

¹⁴ Hobbes: 56-59.

1.4 Nietzsche

Ter wille van die argument en op gevaar van erge vereenvoudiging af, word die verhaal voortgesit deur vier eeue verder te spring na die Duitse denker, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Min moderne denkers kan daarop aanspraak maak dat begrippe soos Nietzsche se dood van God, die ewigdurende wederkeer, die Oppermens of, les bes, die wil-tot-mag so bekend geword het ver buite formele filosofiese of akademiese kringe. Die Nietzsche-literatuur en die verskillende vertolkings van hom is vandag omvattend en toon ook geen einde aan sy groei nie, maar vir die doeleindes van my breë argument wil ek in aansluiting by Milbank kortliks stilstaan by Nietzsche se neo-heidense beskouing van die werklikheid as 'n nimmereindigende spel van kragte, 'n ewigdurende magstryd.

Dit is veral in twee van sy latere werke, *Die genealogie van morale*¹⁵ en *Die wil-tot-mag*,¹⁶ wat Nietzsche sy magsontologie grondig ontwikkel teen 'n ewe betekenisvolle politieke agtergrond as in die gevalle van Machiavelli en Hobbes, naamlik die magsopbou van die industriële Wes-Europese nasiestate, wat uiteindelik sou uitmond in die twee industriële oorloë beter bekend as die Eerste en Tweede Wêreldoorlog. Soos Milbank Nietzsche se sienings opsom, het Nietzsche met 'n soort donker antisipasie hierdie oorlogsugtige dekades voorsien. Met verwysing na die gewelddadige uiteinde van Nietzsche se magsontologie skryf Milbank: "Nietzsche ... taught that, in future, for those unable to sustain the rigours of artistic self-determination, the best that could be hoped for was the discipline of a State organized for war" (Milbank:318).

Vir die doeleindes van die eietydse gesprek tussen teologie en filosofie is dit ook belangrik om daarop te let dat Nietzsche se projek ten diepste anti-Christelik was. Die eietydse Italiaanse denker, Giuseppe Fornari, beskryf in sy onlangse boek *A God Torn to Pieces* (2013) hoe Nietzsche se ganse filosofie vertolk kan word as 'n verwoede en mislukte mimetiese poging om die Christendom te troef.

1.5 Foucault

Waar Nietzsche gedurende sy eie leeftyd slegs enkele honderde van sy boeke kon verkoop, was dit ietwat anders gesteld met een van sy bekendste en invloedrykste eietydse erfgename, die Franse historiese denker, Michel Foucault (1926-1984). Foucault het gedurende sy lewe nie net honderde, duisende boeke verkoop nie, maar was eweneens met sy afsterwe 'n filosofiese

¹⁵ Nietzsche (1989).

¹⁶ Nietzsche (1968).

rockster wie se roem van Kalifornië tot Japan gestrek het. Ofskoon Foucault se ster tans in die Anglo-Saksiese filosofiese wêreld nie meer so helder soos die sterre van Deleuze en Derrida skyn nie, bly sy nalatenskap steeds baie invloedryk in die humanoria.

In hierdie verband wil ek net kortliks na enkele aspekte verwys. In die eerste plek het sy metode van sogenaamde diskoersanalise, waarvolgens die noukeurige aandag aan taalgebruik ons in staat sal stel om onderliggende magspatrone te identifiseer, geweldig invloedryk blyk te wees. Soos in die geval van Derrida en die dekonstruksie word daar vandag geredelik na diskoersanalise verwys sonder om noodwendig Foucault se naam te noem. Die merkwaardige hiervan is dat beoefenaars van die diskoersanalise oënskynlik totaal onkrities staan oor die onderliggende aanname van die beweerde verband tussen taalgebruik en magspatrone, so asof alle taalgebruik noodwendig magspatrone weerspieël. In hierdie opsig is Foucault en sy volgelinge vandag die erfgename van Ockham se verbreking van die band tussen taal en die werklikheid waarna dit verwys, en is mag nou verhef tot die somtotaal van die werklikheid.

'n Tweede aspek van Foucault waarna ek kortliks hier wil verwys, is die diepgesetelde wantroue in instellings en hiërargieë waartoe veral sy beroemde werk oor moderne, dissiplinêre staatsinstellings bygedra het.¹⁷ Die onderliggende tese van die werk, wat voortspruit uit die Nietzscheaanse beskouing van die werklikheid as 'n nimmereindigende magstryd, is dat instellings áltyd een of ander magsagenda dien, en dat moderne instellings die agenda van maatskaplike kontrole ter wille van die stabiliteit van die staat dien. Hoewel Foucault wel in sy laaste fase, waarin hy gefokus het op die Grieks-Romeinse oudheid¹⁸ blyke gegee het van 'n minder eensydig negatiewe opvatting van mag, is heirdie nuanse nie altyd by sy eietydse volgelinge sigbaar nie. Tekens hiervan is dat instellings soos universiteite en kerke as't ware by verstek met agterdog bejeën word, dat alle vorme van hiërargie noodwendig met magsmisbruik verbind word, en dat enige aanspraak op tradisie en die waarheid van tradisie – om maar van die waarheid self te swyg – met agterdog bejeën word. In sy uiterste vorm kom hierdie benadering op volslae paranoia neer, in die sin dat alle vorme van waarheid en betekenis sonder meer met agterdog bejeën word. Paranoia is die teenoorgestelde van geloof, waarvolgens alle vorme van waarheid en betekenis in die eerste plek met ontvanklikheid en verwondering bejeën word.

¹⁷ Foucault (1977).

¹⁸ Foucault (1990) en (1988)

Om saam te vat: In hierdie afdeling het ek kortliks 'n oorsig gegee oor vyf moderne denkers wat bygedra het tot die opkoms van die moderne akademiese obsessie met mag. Ek het aangevoer dat Ockham se beklemtoning van God se almag en Sy wil ten koste van Sy liefde en Sy rede lei tot die vestiging van 'n uiters invloedryke moderne Godsbeeld en werklikheidsbeskouing. Teen hierdie agtergrond tree eers Machiavelli en dan Hobbes na vore as figure wat die moderne instelling by uitstek, naamlik die moderne territoriale staat, legitimeer met verwysing na 'n magsontologie. Vier eeue later voer Nietzsche hierdie magsontologie tot sy uiteinde in 'n soort geperverteerde, omgekeerde Christendom waarin geweld en oorlog gevier word, en wat Foucault 'n eeu later verhef tot 'n oënskynlik respektabele akademiese studieveld. Kortom, wat ek probeer aantoon het, is hoe die einde van die Latyns-Christelike Middeleeuse orde en die skeiding tussen teologie en filosofie uiteindelik uitloop op 'n nuwe werklikheidsbeskouing waarvan mag die groot kenmerk is. Is dit miskien 'n ironiese teken van hierdie toedrag van sake dat die kongres waarvoor hierdie referaat voorberei is, een van praktiese teoloë is wat hulle oor mag besorg?

Hiermee wil ek nie voorgee dat die vraag na mag nie van die grootste belang is nie. Ek wil bloot aandui dat indien juis die Kerk die vraag oor mag aan die orde stel, dit met die grootste omsigtigheid gedoen moet word. Daarmee bedoel ek dat in plaas daarvan om moderniteit as perversie van die Christendom en sy profete na te praat, die Kerk eerder erns moet maak met haar eie tradisie as dit by die nadenke oor die aard van die werklikheid kom. Anders gestel: As die moderniteit en sy uitdagings verstaan moet word as die basterkind van die Christendom, dan is die aangewese weg vir die Christendom om die moderniteit met verwysing na haar eie bronne te hanteer. Voor ek die implikasies hiervan in die slotafdeling met verwysing na die Suid-Afrikaanse konteks probeer uiteensit, staan ons nou eers in afdeling twee kortliks stil by die teologies-filosofiese kritiek van die moderniteit en die afgelope eeu se herlewing van die Patristiek as voorbeeld van 'n Christelike antwoord op die moderniteit en die vraag na mag.

2. 'n Christelike antwoord op die moderniteit

Hierbo in die inleiding is reeds verwys na 'n aantal Christelike denkers wat oor die afgelope halfeeu en meer die moderniteit vanuit Christelike uitgangspunte begin bevraagteken het en 'n alternatief daarop begin soek het. In hierdie afdeling sal slegs 'n bondige oorsig van die vernaamste aspekte van hulle werk uitgelig word ten einde ons in die slotafdeling in staat te stel om in die Suid-Afrikaanse konteks oor mag, die staat en die kerk na te dink.

2.1 Die kerk en die breuk van die moderniteit

Wat hopelik in die loop van afdeling een hierbo duidelik geword het, is dat ofskoon die moderniteit verstaan moet word as gebou op die brokstukke van die Latyns-Christelike Middeleeuse orde, dit terselfdertyd ook 'n radikale breuk met daardie orde verteenwoordig. Hierdie breuk kan op verskillende vlakke uitgewys word, maar vir die doeleindes van my breë argument, word slegs verwys na drie van hierdie vlakke, naamlik die posisie van die kerk in die samelewing, die aansien van tradisie, en die gesprek tussen die teologie en die filosofie.

Wat die posisie van die kerk in die samelewing betref, het dit hopelik in afdeling een hierbo duidelik geword dat die moderne territoriale staat se vernaamste institusionele teenstander niks anders nie as die kerk is. Tekend hiervan is hoe Machiavelli reeds in sy tyd die sekulêre heerser aangemoedig het om 'n blaadjie uit die boek van die kerk te neem as dit kom by die vestiging van sy absolute gesag oor sy onderdane.¹⁹ Soos onder andere die politieke teoloog, William T. Cavanaugh²⁰ en die Suid-Afrikaanse politieke regsfilosoof, Koos Malan²¹ aangetoon het, word die kerk se beslissende nederlaag teenoor die staat beseël met die erkenning van godsdiensvryheid en veral John Locke (1632-1704) se omskrywing van godsdiens as 'n private, innerlike aangeleentheid. Die erkenning van godsdiensvryheid, wat deur die Franse filosoof, Jean Bodin (1530-1596), aangevoer is teen die agtergrond van 'n magstryd tussen Katolieke en Protestante wat die stabiliteit en integriteit van die opkomende Franse staat bedreig het, was 'n eerste tree om die kerk van die politieke en openbare terreine te verwyder. Locke se privatisering van geloofsoortuigings het dit 'n stappie verder geneem deur te verklaar dat die politiek eintlik die terrein van die staat is. Die kerk wat in die lig hiervan nie in spanning met die magsambisieuse moderne staat verkeer nie, ly aan historiese geheueverlies.

Dit bring ons by die aansien van tradisie. As daar een ding is wat moderne denkers vanaf Machiavelli tot met Nietzsche gemeen het, is dit die afwys van tradisie en die aanspraak op 'n radikaal nuwe manier van dink en doen. Dit is waarom ek die moderniteit omskryf as die tradisie wat gekonstitueer word deur die afwys van tradisie. 'n Tradisiegerigte filosoof soos Alasdair MacIntyre wys daarom ook in sy werk dat die moderniteit nie die einde van tradisie is nie, maar bloot nog 'n tradisie.²² In die lig van die feit dat die moderniteit soos in afdeling een belig verstaan

¹⁹ "...[V]ir hulle wat [’n prins] sien en wat na hom luister, moet dit voorkom asof hy ’n barmhartige, betroubare, eerbare, mensliewende en godsdienstige persoon is. En niks is meer belangrik as om die skyn van die laaste kwaliteit te hê nie." (Machiavelli:74).

²⁰ Cavanaugh (2009).

²¹ Malan (2011).

²² Kyk byvoorbeeld MacIntyre (1989).

kan word as die pervertering van die Christelike tradisie, kan in aansluiting by MacIntyre geredeneer word dat in plaas daarvan om die tradisioneel moderne gewaande afskeid van tradisie te neem, die gepaste posisie eerder is om vanuit ons eie tradisie antwoorde op die uitdagings van die moderniteit en die vraag na mag te soek. Hieraan kan egter nie uitvoering gegee word nie as ons nie ook rekening hou met die feit dat die moderniteit ook ernstige skade aan die Christendom se bewustheid en kennis van haar eie tradisie aangerig het. Dit val buite die skopus van hierdie artikel om verder op hierdie wesenlike saak in te gaan, maar ter wille van volledigheid verwys ek die leser na twee belangrike boeke wat in die afgelope jare hieroor gepubliseer is, naamlik Ross Douthat se *Bad Religion* en Brad S. Gregory se *The Unintended Reformation*.²³ Waar Douthat aandui hoe die Amerikaanse Christendom se geheueverlies sedert die jare sewentig van die vorige eeu manifesteer as die uiters ironiese herlewing van oeroue dwaalleringe wat reeds in die eerste eeue na Christus deur die Kerk afgewys is, toon Gregory weer hoe die Hervorming se breuk met die tradisie verreikende gevolge vir die moderne politiek, kennisleer, etiek, kultuur en so meer gehad het. Wat boeke soos hierdie ons leer, is dat die Christen wat vanuit haar tradisie op die moderniteit en die vraag na mag wil antwoord, baie seker moet maak sy weet wat haar eie tradisie behels, want die kans is goed dat sy nie sonder meer sal weet nie.

Wat die derde aspek, naamlik die gesprek tussen die teologie en die filosofie betref, is dit hopelik nou ook duidelik waarom albei mekaar vandag broodnodig het. Die filosoof wat die teoloog van irrasionale fideïsme verdink is ewe onverantwoordelik as die teoloog wat die filosoof as die draer van verligte rede beskou. Natuurlik is hierdie stereotipes soms waar, soos dit maar met alle stereotipes gaan, maar in soverre sowel die moderne filosofie as die moderne teologie gebrekkige, fragmentariese antwoorde op die moderniteit en die vraag na mag bied, is dit van wesenlike belang dat die twee dissiplines saam werk aan 'n rekonstruksie van die Christelike tradisie ten einde te soek na 'n maatskaplike orde waarin die mens die geskenk van die goeie werklikheid volledig kan ontvang uit die hand van die Mensliewende.

2.2 'n Ontologie van vrede

Aan die einde van die hoofstuk waarin hy sy kritiek op Nietzsche, Heidegger en die Franse postmoderne denkers lewer, stel Milbank die volgende vraag: "The crucial question here would be: why, if power is only an idea, a fiction (albeit a fiction in whose trammels we seem inextricably caught), cannot there be an alternative invention of a social and linguistic process that is not the dominance of arbitrary power (that is to say, of power in the sense of violence)?" (Milbank:324).

²³ Douthat (2012) en Gregory (2012).

Milbank se eie antwoord op hierdie vraag is om aan te sluit by Augustinus se ontologie van vrede. Milbank skryf:

Or can we take again Augustine's step beyond the Manichees, can we conceive an alternative that is a real social practice, a transmission of desire that is (despite the overlays of power) still faintly traceable as a pure persuasion without violence? 'To conceive' means of course to experience, to discover, for we cannot know in the abstract that there is such a desire.

Only, therefore, if we can reinvolve, like Augustine, another city, another history, another mode of being, can we discover for ourselves a social space that is not the space of the *pagus* crossed with the *dominium* of an arbitrary, voluntarist God (Milbank:326).

Hierop brei Milbank uit in die slothoofstuk van sy boek, met die mooi en uitdagende titel "The Other City: Theology as a Social Science". Die essensie van Milbank se betoog is dat die motief van die stad teenoor die allesomvattende staat in beskerming geneem moet word, en dat die Kerk as hierdie stad met die teologie as sy vertolker beskou moet word. Ter wille van die breë argument word Milbank se standpunte hieroor nie hier verder opgesom nie, maar sal ek eerder in die slotafdeling hieronder stilstaan by wat dit beteken om die Kerk as vredestad, Irenopolis, teenoor die geweldsugtige moderne staat in Suid-Afrika te bedink.

2.3 Die liturgiese stad

Een van Milbank se bekendste doktrale studente, Catherine Pickstock, publiseer in 1998 op die ouderdom van 28 die baanbrekende boek, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Die tese van Pickstock se boek, wat onder meer 'n vernietigende kritiek op Jacques Derrida se sofisme en nihilisme bevat,²⁴ is dat die moderniteit verstaan moet word as 'n proses van enorme liturgiese verarming. Wat liturgie as bindmiddel vir die Latyns-Christelike Middeleeuse Christendom was, is wat dissipline vir die moderne staat is.²⁵ In die verlenging van hierdie tese

²⁴ Pickstock:3-46.

²⁵ Kyk in hierdie verband Dohrn-Van Rossum (1998) se oorsig oor hoe die aanvaarding van die uur as vernaamste tydseenheid vanaf die sestiende tot die agtiende eeu nie net liturgie as die houer van tyd in die kerk vervang nie, maar ook tot enorme liturgiese verarming lei, soos versinnebeeld in 'n staaltjie wat 'n gerekende Vrystaatse kerkleier onlangs vertel het. Toe sy gemeente 'n nuwe predikant moes beroep, doen hulle 'n opname oor wat gemeentede se siening van 'n goeie predikant is. Een gemeentelid verklaar toe dat 'n goeie predikant 'n diens binne 'n uur afhandel. Dit is baie ver van die manjifieke siklus van die klassieke kerkjaar wat in die Pase sy klimaks bereik met meer as twintig dienste in die week in aanloop tot die viering van die Opstanding. Kyk ook Philip S. Gorski (2003), waarin aangetoon word hoe die moderne staat praktyke van die kerk oorgeneem het om beter beheer oor sy burgers uit te oefen.

skryf Pickstock elders: “Traditional communities governed by liturgical patterns are likely to be the only source of resistance to capitalist and bureaucratic norms today”.²⁶ In aansluiting by Pickstock en by die punt wat pas hierbo aangaande die Christendom se herontdekking van haar eie tradisie gemaak is, moet gesê word dat die herontdekking van ons eie tradisie nie slegs op die vlak van idees lê nie, maar ook en veral op die vlak van liturgie. Dit is nie om dowe neute nie dat die Kappadosiese Kerkvader, St Gregorius die Teoloog, ook bekend as St Gregorius Naziansus, per geleentheid geskryf het dat die asketiese lewe die voorwaarde van die beoefening van die teologie is.²⁷ Veral vir die toutologies benoemde gebied van die praktiese teologie, is hierdie insig myns insiens ’n belangrike rigtingwyser in gesprek met die moderniteit en die vraag na mag. Om maar een voorbeeld vanuit die tradisionele Christelike liturgie te noem: Watter beter demonstrasie van oorgawe kan daar wees as om die siklus van meer as twintig dienste in die week tot met Opstandingsondag te doen?

Om op te som: In hierdie afdeling het ek bondig verwys na slegs drie vername aspekte van die Christelike antwoord op die moderniteit en die vraag na mag. In die eerste plek is verwys na die kerk in die samelewing teen die agtergrond van die herwinning van ons eie tradisie, die noodwendig gespanne verhouding met die staat, en die gesprek tussen teologie en filosofie. In die tweede plek is verwys na Milbank se pleidooi vir ’n ontologie van vrede, en in die derde plek na Pickstock se pleidooi vir ’n hernude liturgiese lewe.

Dit bring my nou by die laaste afdeling, waarin vanuit ’n tradisioneel Christelike hoek besin sal word oor mag, die staat en die kerk in Suid-Afrika.

3. Mag, die staat en die kerk in Suid-Afrika

Hierbo is aangevoer dat die skeiding tussen die teologie en die filosofie, en per implikasie die moderniteit self, grootliks na Suid-Afrika oorgedra is in ons koloniale en sendinggeskiedenis. As ons nie onself wil koloniseer deur bloot Westerse gespreksgenote na te praat nie, is dit noodsaaklik dat ons as Suid-Afrikaners ook ons eie konteks behoorlik moet takseer. In hierdie slotafdeling sal ek dit probeer doen deur eerstens stil te staan by die aard van die Suid-Afrikaanse

²⁶ In Pickstock (1998).

²⁷ “Discussion of theology is not a matter for anyone, only for those who have been tested and have solid foundations in learning and, more important, have undergone, or are in process of, purification of body and soul. It is as dangerous a thing for someone to lay hold of pure things who is not pure himself, as it is for weak eyes to look at the sun's radiance.” (Gregorius soos aangehaal in MicGuckin:164).

staat, tweedens enkele opmerkings oor die aard en stand van die Suid-Afrikaanse Christendom te maak, en dertens en laastens enkele voorstelle te maak oor die kerk en die vraag na mag in Suid-Afrika.

3.1 Die Suid-Afrikaanse staat

'n Belangrike verwarring wat gereeld in die politieke besinning oor Suid-Afrika voorkom, is die tussen die staatkundige bestel en die staat self. Hierdie verwarring manifesteer veral wanneer geredeneer word dat die verandering vanaf die staatkundige bestel van apartheid na die staatkundige bestel van 'n grondwetlike demokrasie ook neerkom op 'n verandering in die aard van die Suid-Afrikaanse staat self. Natuurlik laat staatkundige verandering in Suid-Afrika die struktuur van die Suid-Afrikaanse staat nie heeltemal onveranderd nie, maar vir praktiese doeleindes het hierdie struktuur vanaf die Britse koloniale era tot vandag in so 'n mate onveranderd gebly dat ek dit beskryf as die durende koloniale aard van die Suid-Afrikaanse staat. Kortom, ek voer aan dat ons steeds in 'n koloniale staat leef. Waarom?

Uit wat hierbo oor die moderne territoriale staat vanaf die sestiende eeu gesê, kan afgelei word dat dié staat toenemend gekenmerk deur 'n sameval tussen die staat en sy gemeenskap. Hierdie sameval is weliswaar te danke aan massiese projekte van maatskaplike dissipline waarin die onderwysstelsel, die misbruik van die religie en die staat se wetlike monopolie op geweld alles 'n rol speel. Maar hoe onaptylik hierdie tegnieke ook al is, bly die feit dat dit alles gehelp het om die moderne staat en sy gemeenskap as spieëlbeelde van mekaar te vorm.

In die geval van Suid-Afrika het kolonialisme hier te lande onder meer die uitvoer van die moderne territoriale staatsopvatting hierheen behels. Dit sou dan ook beteken dat Suid-Afrikaanse gemeenskappe onder hierdie staat gebring moes word en uiteindelik spieëlbeelde van die staatsideologie word. Maar waar die staat in Europa, soos hierbo aangetoon is, voorafbestaande fragmente van die Latyns-Christelike Middeleeuse samelewingsorde kon herwerk en inspan om hierdie oogmerk te bereik, was daardie middele nie in Suid-Afrika beskikbaar nie. Anders gestel, vanaf die vroegste koloniale staatsboupoging in Suid-Afrika was die gaping tussen die staat en die gemeenskappe baie groter as in Wes-Europa. Die implikasie hiervan is dat die mate van dwang wat ingespan sou moes word om staat en gemeenskap hier nader aan mekaar te bring, baie groter as in Wes-Europa was. In soverre die onderwysstelsel 'n minder gewelddadige vorm van maatskaplike manipulasie is as polisiëring, en in soverre die openbare onderwysstelsel in SA sedert 1652 tot vandag óf onderontwikkeld óf wanfunksioneel was en is, in dieselfde mate sou die gemeenskappe nie onder die gesag van die staat gebring word nie, en sou geweldpleging vanuit

en teen die staat potensieel groter as in Wes-Europa wees. Die aanname van 'n geweldlose maatskaplike orde wat Charles Taylor beskryf as 'n toenemende gegewe in Wes-Europa ná die Tweede Wêreldoorlo, sou dus tot vandag toe nog nie werklik in SA posvat nie – buiten onder die blanke bevolking, ironies genoeg vanweë die sukses waarmee hulle wel met 'n funksionele onderwysstelsel gemanipuleer is om die gesag van die staat tydens apartheid te aanvaar. Die staat se verwaarlosing van hierdie deel van die bevolking sedert die einde van apartheid, verklaar dan ook waarom hulle toenemend die gesag van die staat uitdaag, en waarom die huidige regering alles in sy vermoë doen om met die rassekaart 'n alliansie oor rasgrense heen te ondermyn. Die dag as so 'n alliansie gevorm word, sal nie net die einde van die huidige regering beteken nie, maar ook 'n geskiedkundige geleentheid tot werklike staatsvorming. Maar ek loop my verhaal voortuit.

Die belangrikste grondtrekke van Suid-Afrika as kolonie is neergelê tussen 1850 en 1910. Hierdie grondtrekke sluit die volgende in:

- Die model van voortreflikheid wat binnelands deur nagestreef word, val buite die land se grense: in die Britse koloniale era was die model Londen; tydens apartheid was dit die Westerse wêreld; en sedert die einde van apartheid is dit China;
- 'n Minderheid beheer die meerderheid in die naam van die meerderheid: in die Britse koloniale era het 'n Britse elite die meerderheid in die naam van 'n beskawingsprojek beheer; tydens apartheid het 'n wit elite dit in die naam van voogdskap gedoen; en vandag doen 'n sogenaamde voorhoedeparty dit in die naam van transformasie;
- Die land se rykdom word onttrek en geëkspatrieer deur 'n elite wat sy posisie te danke het aan die rol wat hy as makelaar tussen binnelandse en buitelandse ekonomiese belange speel – veral die mynboubedryf, is die groot deurlopende voorbeeld hiervan, asook hoe Britse, Afrikaner- en swart regerings hulle sukses gemeet het aan die posisie wat hulle ondersteuners in die mynbedryf geniet het
- Die vernaamste magstrategie wat gevolg word om 'n sentralistiese staat se beheer te behou, is dié koloniale strategie van verdeel en heers: tydens apartheid was tribalisme en die afspeel van wit, swart en bruin teen mekaar voorbeelde hiervan, soos wat die speel van die rassekaart en die instandhouding van faksies sedert die einde van apartheid voorkom;
- Vanaf Uniewording in 1910 na Republiekwording in 1961 na konstitusionalisme in 1994 bly die Suid-Afrikaanse staat sentralisties;
- Dwarsdeur die drie staatkundige tydvakke vanaf 1910 tot vandag word een taal bo die ander inheemse tale bevoordeel: eers Engels, toe Afrikaans en nou weer Engels – in navolging van

die groot Keniaanse skrywer, Ngugi wa Thiong'o,²⁸ kan gesê word dat sonder 'n werklik veeltalige bestel, Suid-Afrika koloniaal sal bly;

- Die skeiding van woon- en werkplek vir die meeste Suid-Afrikaners: dit begin by die Glenn Grey-wet van 1894, deur migrasiearbeid, en deur die koppeling van vername ryk, industriële gebiede in die nasionale vervoerstelsel; in die geval van die ANC het dit nou gelei tot die ironie van 'n tradisioneel stedelike party wat nou vir sy steun van 'n sistemies uitgeslote tradisionele landelike kierserskorps afhanklik is;
- Die sentralisering en korporatisering van die land se kommunikasie- en medianetwerke ter wille van die sentralisering en sensurering van inligting.

Teen hierdie agtergrond kan ons sien dat die Suid-Afrikaanse staat nie net van 'n durende koloniale aard is nie. Ons kan ook sien dat dit van meet af gedompel is in 'n voortdurende legitimitatekrisis, wat op beslissende oomblikke in ons geskiedenis lei tot 'n diaboliese dialektiek van populêre uitdaging van die staat en verhoogde geweldpleging vanuit staatsgeledere en vanuit burgerlike geledere. Soos onder meer Marikana en die hoë burgerlike proteskoers met toenemende geweldpleging aandui, is die land tans weer op so 'n breuklyn. Dit is opvallend dat sowel Afrikaner- as Afrika-nasionaliste die breuklyne van 1948 en 1994 hanteer het met 'n sekulêre burgerlike religie wat aan hul ondersteuners 'n beter toekoms met staatsmag beloof het. Vir redes waarop nie hier ingegaan kan word nie, is hierdie hoop telkens slegs in 'n mate bewaarheid.

Dit kan voorts aangevoer word dat aangesien albei nasionalismes uiteindelik misluk het om aan hulle verwagtinge te voldoen, en aangesien nie een van hulle die staat wesenlik kon hervorm nie, die land nou voor 'n beslissende kruispas te staan gekom het, waar die twee uiterstes van staatsverbrokkeling of wesenlike samewerking oor ou koloniale verdelingslyne heen nou die twee hoofopsies is. Binne 'n Christelike vredesontologie is die opsie van wesenlike samewerking bykans vanselfsprekend die aangewese weg, maar voor ek in my gevolgtrekking hieronder daarby stilstaan, eers 'n kort besinning oor die Suid-Afrikaanse Christendom.

3.2 Die Suid-Afrikaanse Christendom

As 'n land waar die Christendom gevestig is deur hoofsaaklike Westerse sending, vertoon die land se Christendom dieselfde breuklyne as die Westerse Christendom, waarna reeds hierbo verwys is. Daarbenewens is daar natuurlik 'n ryk geskiedenis van die verinheemsing van die Christendom in

²⁸ wa Thiong'o (2011).

Suid-Afrika, wat onder meer gelei het tot die vestiging van die Afrikaanse Gereformeerde tradisie en die onafhanklike inheemse swart kerke.

Dit val buite my kundigheid en buite die skopus van hierdie artikel om behoorlik op die kenmerke van die Suid-Afrikaanse Christendom in te gaan, maar wat ek wel sal waag, is om in die lig van die argument wat tot dusver ontwikkel is, enkele opmerkings oor die Suid-Afrikaanse Christendom te waag. Praktiese teoloë, wie se studieveld hierdie verskynsel is, sal my wel kan reghelp waar ek mistas.

My eerste indruk is dat die Suid-Afrikaanse Christendom in weerwil van 'n lofwaardige openbare uitgesprokenheid, nie baie diep in die klassieke Christendom verwortel is nie. Die Katolieke kerk geniet natuurlik wel 'n mate van aanhang, maar die Ortodokse kerk is so te sê volledig onsigbaar in Suid-Afrika. As hierdie waarneming korrek is, beteken dit dat Suid-Afrikaanse Christelike leiers 'n groot taak het om hulleself en hul kudde op te voed in die idees en praktyke van die klassieke Christendom as ons ons eie antwoord op die moderniteit in Suid-Afrika wil ontwikkel.

My tweede indruk is dat in weerwil van 'n betreklike sterk liturgiese bewussyn onder die inheemse swart kerke, die toon in die Suid-Afrikaanse Christendom vandag oorwegend deur 'n charismatiese teologie aangegee word. Binne hierdie teologie staan die fideïsme en 'n teologie van emosionele ervaring voorop, maar van 'n deurlopende liturgiese bewussyn in die alledaagse lewe, wat noodsaaklik in antwoord op die moderniteit is, is daar nie genoeg sprake nie.

My derde indruk is dat die ekumeniese gesprek, oftewel die hereniging van die liggaam van Christus, maar 'n sukkelbestaan voer. Suid-Afrikaanse Christelike leiers is oënskynlik meer besorg oor voete in die kerk as oor 'n wesenlike getrouheid aan die kernwaarhede van die Christendom, en die noodwendig uitdagende, verontrustende en selfs rewolusionêre implikasies wat dit het.

Teen die agtergrond van hierdie baie skrapse, spekulatiewe opmerkings oor die Suid-Afrikaanse Christendom, sluit ek nou af met enkele voorstelle oor wat die Suid-Afrikaanse Christendom tot die samelewing kan bydra.

3.3 Die Kerk en die vraag na mag in Suid-Afrika

In die eerste plek het dit hopelik uit my breë argument duidelik geword dat die Kerk in haar gesprek met die filosofie en die breër akademie kan luister, maar beslis ook moet praat. 'n Kerk wat twyfel

aan haar eie gesag in 'n sekulêre moderniteit, is besig met 'n proses van selfsekularisering, wat nóg vir die Kerk, nóg vir die wêreld goed kan wees.

In die tweede plek lê dit op die weg van die Kerk in Suid-Afrika om rondom die idees en praktyke van die klassieke Christendom diep erns met eenheid te maak. Hierdie eenheid behoort nie nagejaag te word rondom belydenisskrifte nie – Nicea is genoeg – maar rondom die gesamentlike viering van die liturgiese hart van die Christendom, oftewel die Kommunie, ook bekend as die Eucharistie of die Nagmaal. Die moderne staat en mark maak 'n geweldige deurlopende appél op die bewussyn en liggaam van die individu, en slegs 'n hernude liturgiese lewe vanuit 'n verenigde Kerk kan hierop werklik 'n antwoord bied.

In die derde plek behoort dit ook uit my breë argument duidelik geword het dat die eintlike politieke verdelingslyn van toeka tot nou in Suid-Afrika dié tussen die staat en die gemeenskap is. Hoe die woordjie gemeenskap gedefinieer word is vers twee, maar die Suid-Afrikaanse Christendom as draer van die gemeenskapsbegrip waarmee van die Grieks-Romeinse heidendom afskeid geneem is, moet die begrip van gemeenskap ten alle koste kultiveer. Waar gemeenskap beliggaam word, word die ontologie van die geskenk en van vrede beliggaam. Irenopolis is in die eerste plek daar waar die Kommunie saamgevier word, maar ook daar waar die gees van die Kommunie deursyfer na dae van gemeenskap in die alledaagse lewe. Hierdie dae van gemeenskap beteken nie net die sorg vir die armes, die weduwees en die wese nie, maar ook die soeke na bondgenootskappe ter wille van die totstandkoming van 'n Suid-Afrikaanse staat wat geregtigheid najaag.

In die vierde en laaste plek moet die Suid-Afrikaanse Christendom sy profetiese stem laat hoor. Twintig jaar ná die koms van 'n grondwetlike demokrasie is die gaping tussen die land wat ons belowe is en die land wat ons gekry het, groter as ooit. 'n Suid-Afrikaanse Kerk wat werklik in gemeenskap met God leef deur die instandhouding van 'n liturgiese lewe kan nie anders nie as haar oor hierdie gaping uit te spreek nie.

Bibliografie

- Augustine. 1984. *City of God*. Uit die Latyn vertaal deur Henry Bettenson. Londen: Penguin.
- Blumenberg, Hans. 1985. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- De Lubac, Henri. 1998. *The Mystery of the Supernatural*. Uit die Frans vertaal deur Rosemary Sheed. New York: Crossroad Publications.
- Dohrn-Van Rossum, Gerhard. 1998. *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*. Uit die Duits vertaal deur Thomas Dunlap. Chicago: The University of Chicago Press.
- Douthat, Ross. 2012. *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics*. New York: Free Press.
- Ertman, Thomas. 1997. *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornari, Giuseppe. 2013. *A God Torn to Pieces: The Nietzsche Case*. Uit die Italiaans vertaal deur Keith Beck in samewerking met die skrywer. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Uit die Frans vertaal deur Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1988. *The History of Sexuality, vol.3: The Care of the Self*. Uit die Frans vertaal deur Robert Hurley. New York: Vintage.
- Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality, vol.2: The Use of Pleasure*. Uit die Frans vertaal deur Robert Hurley. New York: Vintage.
- Gillespie, Michael Allen. 1995. *Nihilism Before Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gillespie, Michael Allen. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gorski, Philip S. 2003. *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gregory, Brad S. 2012. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Boston, MA: The Belknap Press.
- Hobbes, Thomas. 2006. *Leviathan*. In moderne Engels verwerk deur Jonathan Bennett. <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/hobbes1651part1.pdf>. Geraadpleeg op 16 Desember 2014.
- Illich, Ivan. 2005. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as Told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press.
- Lowith, Karl. 1957. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Machiavelli, Niccolò. 2006. *Die prins*. Uit die Italiaans vertaal deur Delamaine du Toit. Kaapstad: Delamaine du Toit.
- MacIntyre, Alasdair. 1989. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Malan, Koos. 2011. *Politokrasie: 'n Peiling van die dwanglogika van die territoriale staat en gedagtes vir 'n antwoord daarop*. Pretoria: Pretoria University Law Press.
- McGuckin, John Anthony. 2008. *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Tweede uitgawe. Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich, 1968. *The Will to Power*. Uit die Duits vertaal deur Walter Kaufmann *et al*. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Uit die Duits vertaal deur Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- Pickstock, Catherine. 1998. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Pickstock, Catherine. 1998. Liturgy and Modernity in *Telos* (113), New York.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Boston: The Belknap Press.
- wa Thiong'o, Ngugi. 2011. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Londen: Heinemann.