

Hoe Christene in Suid-Afrika by mekaar verby praat Oor vier morele spreekwyses in die Suid-Afrikaanse kerklike konteks

D E de Villiers en D J Smit

ABSTRACT

Are Christians in South Africa speaking at cross purposes? On four varieties of moral discourse in the context of South African churches

The thesis of the article is that the use of different types of moral discourse contributes to the misunderstanding and conflict that typify the theological and church debate on socio-political issues in South-Africa. The distinction of the well-known American ethicist James M Gustafson of four varieties of moral discourse (prophetic, narrative, ethical and policy) can be used to categorise the different types of moral discourse used in South Africa. Acknowledgement of the fact that these varieties of moral discourse are used in South Africa can contribute to better understanding of and participation in the theological and church debate on socio-political issues.

1 INLEIDING

In sy boek *Broers buite hoorafstand* wat in 1989 verskyn het, skryf die bekende politieke en kerklike kommentator W P Esterhuysen:

"Die teologiese en kerklike debat oor sosiaal-politieke kwessies in ons land toon tekens van so 'n radikale verskil van mening dat sinvolle gesprek tussen bepaalde groepe amper onmoontlik begin lyk"¹.

Soos vele ander skrywers voer Esterhuysen die ernstige geskil tussen teoloë en kerke in Suid-Afrika terug op 'n "verskil van mening" oor inhoudelike "sosiaal-politieke" kwessies. Hy wys op uiteenlopende menings oor die aard van die kerk se betrokkenheid by die samelewing, apartheid, die "bevrydingsbewegings", asook sanksies en disinvestering.

Die veranderde sosiaal-politieke situasie sedert Februarie 1990 én verskeie versoeningspogings het tot gevolg gehad dat teoloë en kerke wat vroeër totaal van mekaar vervreem was, intussen weer met mekaar in gesprek getree het.

Dié gesprek bly egter moeisaam. Die gevaar bestaan selfs dat die spanning tussen deelnemers aan die gesprek so kan toeneem dat die gesprek weer afgebreek word. Die vernaamste rede daarvoor is dat daar nog steeds onder die deelnemers aan die gesprek ernstige meningsverskille oor allerlei sosiaal-politieke kwessies bestaan, al is dit dan nie altyd oor dieselfde kwessies as in 1989 nie.

Daar is egter 'n ander faktor - naas inhoudelike meningsverskille - wat ewe-eens bydra tot die spanning tussen kerklike gespreksgenote in Suid-Afrika, maar meestal buite rekening gelaat word. Om slegs aandag te hê vir inhoudelike standpuntverskille is om buite rekening te laat dat hierdie standpunte steeds ingebed lê in bepaalde, tipiese spreekwyses oor sosiaal-etiese kwessies. Die keuse van 'n bepaalde morele spreekwyse, of morele genre, is 'n beslissende faktor wat bepaal watter soort argumente aangewend word én watter toon aangeslaan word. Ook die reaksie van die gespreksgenoot word nie soseer deur die afsonderlike standpunte bepaal nie, maar deur die omvattende morele spreekwyse wat benut word.

Dit is aan die verskillende morele spreekwyses wat in kerklike en teologiese kringe in Suid-Afrika benut is, en nog steeds benut word, waaraan ons in hierdie artikel aandag gee. Ons doen dit omdat ons daarvan oortuig is dat insig in die onderskeie morele spreekwyses en die stylverskille wat daarmee saamhang, tot meer deurdagte deelname aan die kerklike debat en tot beter onderlinge begrip kan bydra.

Ons benut in hierdie artikel die bekende Amerikaanse etikus, James M Gustafson, se onderskeiding van morele spreekwyses. Gustafson is in 1987 geva om 'n analise van die Wêreldraad van Kerke se geskrifte oor die verhouding kerk en samelewing te bied². In sy analise het hy vier morele spreekwyses onderskei, aan die hand waarvan dié sosiale geskrifte van die WRK ingedeel kan word. Kort daarna het Gustafson in 'n publikasie getitel *Varieties of moral discourse* hierdie onderskeiding verder uitgewerk³. Hy dui hierdie vier spreekwyses aan as die "profetiese", "narratiewe", "etiese" en "beleid"-spreekwyses. Ons oordeel dat hierdie onderskeidinge, ondanks duidelike tekortkominge as gevolg van ooreenvoudiging, ook lig werp op die wyses waarop Christene in Suid-Afrika by mekaar verby gepraat het en nog steeds praat. Ons gaan gevolglik kortliks daarop in.

2 DIE PROFETIESE SPREEKWYSE

Gustafson wys daarop dat die profetiese spreekwyse veral in die sestigerjare baie populêr in die Verenigde State van Amerika was. Dit was die tyd van die Viëtnamoorlog. Profetiese stemme ten gunste van die oorlog het dit voorgehou as 'n oorlog teen die bose Kommunisme wat die vryheid in die wêreld bedreig het. Profetiese

stemme téén die oorlog het dit uitgekryt as 'n oorlog wat geen regverdiging het nie en slegs gevoer word om die belange van imperialismes en kolonialismes te bevorder. 'n Analise van hierdie profetiese spreekwyse wys, na Gustafson se mening, dat dit oor twee hoofkenmerke beskik. Die eerste is dat dit die vorm van morele of godsdienslike beskuldiging aanneem.

"It is the word of the Lord proclaimed against the moral evil and the apostasy of the world and societies. It shows in dramatically vivid language just how the human community has fallen from what it ought to be.... Indictment leads to conviction of guilt; it issues in a call to a fundamental repentance, a radical turning from unfaithfulness to faithfulness"⁴.

Sulke profetiese beskuldiging beskik, volgens Gustafson, op hul beurt gewoonlik oor twee kenmerke. Hulle het, in die eerste plek, nie soseer betrekking op spesifieke misstande of probleme nie, maar op dit wat die profeet as die wortel of die grondoorzaak van die kwaad beskou. Profete het meestal nie veel geduld met detailanalises van spesifieke probleme nie, maar streef daarna om die sistemiese kwaad wat instellinge en kulture deursuur en die gedrag van mense bepaal, bloot te lê. Hulle soek na 'n demoon of mag wat ten grondslag lê van al die dinge wat verkeerd is in die samelewing. In die profetiese beskuldiging word hierdie radikale kwaad of duiwel aan die kaak gestel. 'n Oplossing van die probleme van die samelewing kan dan ook, na die mening van profete, alleen gevind word as dié radikale kwaad met wortel en tak uitgeroei word. 'n Stap vir stap benadering in die oplossing van sosiale probleme word meestal deur hulle afgewys, omdat dit sou neerkom op die herrangskikking van dekstoel op 'n sinkende skip.

In profetiese beskuldiging word, in die tweede plek, gewoonlik van sterk gevoelstaal gebruik gemaak. In die Bybel, byvoorbeeld, maak profete dikwels gebruik van die taal van hoerery en ontrou. Sulke taal spreek nie net tot die hoof nie, maar ook en veral tot die hart. Profete argumenteer daarom ook nie soseer nie. Hulle demonstreer en vertel eerder. Met behulp van emosionele beelde en simbole probeer hulle om ons gevoel van morele verontwaardiging te wek en ons tot daadwerklike optrede te beweeg.

Die tweede hoofkenmerk van die profetiese spreekwyse is, na Gustafson se oordeel, die utopiese aard daarvan. 'n Oorweldigende visie van die toekoms, van lewensmoontlikhede in 'n wêreld waarin oorlog en lyding oorwin is, word dikwels gebied. Die doel is weer eens om ons emosioneel te raak en tot optrede te beweeg, dié keer egter met 'n meer positiewe doel voor oë: "The ideal may indict the actual, but it is meant to have another effect. It is an allure; it is a powerfully attractive

vision of a future which moves us to approximate it"⁵.

Net soos in die geval van die profetiese beskuldiging word in die utopiese visie nie veel aandag aan besonderhede gegee nie. Die utopiese visie sê nie vir ons presies wat ons moet doen om te verseker dat die ideale toekoms bereik word nie. Die doel van die profeet is juis om deur middel van die visie wat hy of sy bied, te verhoed dat ons in tegniese besonderhede vasval en tevrede bly met geleidelike, klein aanpassings van die sosiale lewe.

Na Gustafson se mening bied Martin Luther King Jr se bekende "I have a dream"-toespraak 'n baie goeie voorbeeld van die rol wat utopiese visie in die profetiese spreekwyse speel:

"It is a call to a vision, a dream, which not only indicts the present but attracts us, allures us to a better future. The speech is not a moral argument, nor is it a statement of policy... The utopian allure is... not only important but necessary. It provides hope in the midst of despair; it lifts the eyes and the aspirations beyond what hard realists see as possible to the possibilities that lie beyond... Utopian discourse evokes aspirations, if not expectations"⁶.

Ongetwyfeld kan 'n groot gedeelte van die teologiese en kerklike geskrifte wat oor die afgelope twee of drie dekades in Suid-Afrika verskyn het, as "profeties" beskryf word. Dit hoef dan ook niemand te verbaas dat anti-apartheidsteoloë uit hoofsaaklik swart kringe self toenemend hul teologiese arbeid as "profetiese teologie" bestempel het nie. Waar die term "swart teologie" in die vroeë sewentigerjare voorrang geniet het, moes dit geleidelik plek maak vir die aanduiding "kontekstuele teologie", wat op sy beurt weer in die laat-tagtigerjare deur die term "profetiese teologie" vervang is.

Hierdie bewustelik "profetiese teologie" vertoon al die kenmerke van die profetiese spreekwyse wat Gustafson beskryf: Dit is bewustelik retories en het tot doel om mense tot skuldbelydenis, radikale bekering en 'n nuwe lewenswyse te beweeg. Insoverre van "sosiale analise" gebruik gemaak word, is dit baie veralgemenend, byna apokalipties van aard, op soek na die wortel van alle kwaad, op soek na eenvoudige en retories oortuigende klassifikasies wat nie gedetailleerd en deurspek van allerlei empiriese gegewens is nie.

Die mees tipiese en ook bekendste voorbeeld van hierdie soort morele diskoers is ongetwyfeld die *Kairos-dokument*⁷. Dié dokument vertoon al die genoemde kenmerke op 'n onmiskenbare wyse: die gevoel van dringendheid - die *kairos* het nou aangebreek!; die aanklag-styl - kerkteologie en staatsteologie word verwerp omdat dit ontrou aan die evangelie sou wees; die lokalisering van die

grondoorsaak van die sonde en skuld in die sisteem en nie in bepaalde sake nie; die ongeduld met alle moontlike alternatiewe kragte (geen teologie van versoening; geen derde weg); die eksplisiete, gepersonaliseerde demonisering van die vyand; die oproep tot bekering - volgens die ondertitel heel uitdruklik; die emosionele, meevoerende, hoogs dramatiese taal.

Daar is egter ook talle ander voorbeelde van dieselfde *genre* in die Suid-Afrikaanse kerklike en teologiese literatuur van die laaste twee dekades waarop 'n mens sou kon wys⁸. Daarby moet in gedagte gehou word dat maar 'n breukdeel van dit wat in Suid-Afrika gesê, voorgedra, gepreek en versprei is, gepubliseer is. Ons land het nie 'n sterk leeskuil nie. Die boeke en wetenskaplike verhandelinge wat verskyn, is min in vergelyking met byvoorbeeld Europese lande. Dit wat wel verskyn, of op 'n ander wyse deur die land versprei word, neem dikwels die vorm aan van preke, Bybelstudies, liturgieë en gebede, toesprake, of meer populêre tydskrifte. Buitendien is baie geskrifte wat as profeties getipeer kan word, sedert die vroeë sestigerjare deur die regering verban.

Dit sou verkeerd wees om af te lei dat die profetiese spreekwyse gedurende die afgelope twee dekades slegs deur anti-apartheidsteoloë en -geestelikes benut is. Die verhewiging van die politieke en gewapende stryd tussen die regering en sy teenstanders het daartoe aanleiding gegee dat ook regeringsgesinde teoloë en geestelikes toenemend van die profetiese spreekwyse gebruik gemaak het. In aansluiting by die retoriek van die "totale aanslag" van die regering, is in geskrifte van veral die kapelaansdiens en godsdienstige organisasies soos die "Frontline Fellowship" en die "Gospel Defence League" tipies profetiese beskuldige gemaak. Na die Kommunisme is byvoorbeeld as die handlangers van die satan en as die eintlike oorsaak van al die onrus in Suid-Afrika verwys. Na die ineenstorting van die Kommunistiese regime in die Sowjet-Unie en die aanvang van die onderhandelingsproses in Suid-Afrika, het hierdie aanwending van die profetiese spreekwyse aan invloed ingeboet, alhoewel dit nog dikwels in regs-gesinde blanke kringe aangetref word.

Gustafson oordeel dat die profetiese spreekwyse as 'n legitieme morele spreekwyse naas ander erken moet word. Dit help ons om nie vas te val in oppervlakkige probleme en oplossings nie en die probleme van die mensheid op 'n dieper vlak te lokaliseer as ander morele spreekwyses. Daarby slaag dit veel beter as ander morele spreekwyses daarin om mense emosioneel aan te spreek en tot daadwerklike optrede te beweeg.

Dit is van belang dat ons ook in die Suid-Afrikaanse konteks die legitimiteit van die profetiese spreekwyse sal erken, begrip vir die aanwending daarvan deur teoloë en geestelike leiers sal hê en ook bereid sal wees om ons persoonlik daardeur te laat aanspreek. Terselfdertyd is dit van belang dat ons met Gustafson sal erken

dat die profetiese spreekwyse nie die enigste legitieme manier is om oor die sosiaal-etiese probleme in ons samelewing te praat nie. Hy beklemtoon tereg dat die profetiese spreekwyse, op sigself genome, nie voldoende is nie. Aangesien dit ingewikkelde probleme vereenvoudig, word dit - as dit nie aangevul word met ander morele spreekwyses nie - deur diegene wat van dag tot dag worstel met die oplossing van konkrete samelewingsprobleme as eensydig en onrealisties ervaar.

Hiermee hang 'n tweede probleem saam, naamlik dat die profetiese spreekwyse, vanweë sowel die beskuldigende as idealistiese aard daarvan, maklik tot konflik aanleiding kan gee:

"If prophetic discourse... is judged to be the sole and proper mode of moral discourse by Christian leaders, if it is not supplemented by other modes of moral discourse, a huge barrier is created between prophetic voices and those that speak in more precise and rational modes of argumentation, and between the prophets and those whose callings require them to make choices within complex institutions and in difficult issues. Prophets do not help responsible Christian persons who seek to gain political and economic power as a means to serve the public good within the constraints of political, economic, medical, and other institutions"⁹.

Oor die afgelope twee, drie dekades was daar baie voorbeelde van hierdie soort konflik in Suid-Afrika: tussen "profete" binne bepaalde kerkgenootskappe en die leiers van dié kerkgenootskappe, tussen "profetiese" ekumeniese organisasies en kerke en kerke wat verkies het om van ander morele spreekwyses gebruik te maak en tussen "profetiese" teoloë en geestelikes aan die een kant en politici aan die ander kant.

3 DIE NARRATIEWE SPREEKWYSE

Gustafson is nie die eerste om die besondere belang van verhale in die teologie en etiek te beklemtoon nie. Veral in die Engelssprekende teologiese wêreld is die sogenaamde "narratiewe teologie" en "narratiewe etiek" invloedryk. Ook in ekumeniese en veral in bevrydingsteologiese kringe, waaronder die Koreaanse Minjung-, feministiese en swart teologie, speel die kategorie "narratief" 'n sleutelrol.

Die veronderstellinge waarop die verskillende vorme van "narratiewe etiek" berus en die aansprake wat hul maak, verskil. Gustafson self bepaal hom by die standpunt van Stanley Hauerwas, die invloedryke etikus van die Duke Universiteit in Durham, Noord-Carolina¹⁰. Hy vat sy standpunt soos volg saam:

"Narratives function to sustain the particular moral identity of a religious (or secular) community by rehearsing its history and traditional meanings, as these are portrayed in Scripture and other sources. Narratives shape and sustain the ethos of the community. Through our participation in such a community, the narratives also function to give shape to our moral characters, which in turn deeply affect the way we interpret or construe the world and the events and thus affect what we determine to be appropriate action as members of the community. Narratives function to sustain and confirm the religious and moral identity of the Christian community, and evoke and sustain the faithfulness of its members to Jesus Christ"¹¹.

Gustafson stem saam dat verhale 'n belangrike rol in die vorming van die godsdienstige en morele identiteit van 'n gemeenskap speel. Verhale, maar ook liturgieë, rites en ander aktiwiteite dra in konkrete (eerder as abstrakte) terme en simbole die lewende tradisies van gemeenskappe oor. Hy meen egter dat verhale nog twee ander funksies het. Verhale kan ook 'n profetiese funksie vervul. 'n Eenvoudige verhaal oor die nood en lyding van mense kan, sonder dat enige teorie van geregtigheid uitgespel word, toehoorders roer en tot optrede beweeg. Daarby kan dit ook 'n opvoedingsfunksie vervul. Gepaste vertellings word byvoorbeeld dikwels in Rabbynse geskrifte gebruik om aan te dui hoe morele beslissings gemaak behoort te word.

Die rede waarom verhale hierdie verskillende funksies dikwels meer effektief as goed uitgewerkte argumente en betroubare statistiek verrig, is na Gustafson se mening, dat dit ons verbeelding gaande kan maak, by ons sterk morele gevoelens kan wek en ons visie kan verruim.

Soos te verwag, speel ook in Suid-Afrikaanse swart en anti-apartheids-kringe 'n bepaalde soort narratiewe spreekwyse 'n belangrike rol. Verskillende *genres* kan daartoe gereken word: persoonlike lydingsverhale; biografiese en outobiografiese vertellings oor mense wat as voorbeelde, martelare, of "heiliges" navolging verdien; joernalistiese beskrywinge van gebeure, ook op kerklik-teologiese gebied; onderhoude, Bybelstudies, preke, dagboeke, briewe, gedigte, liedere en gebede¹².

'n Dramatiese voorbeeld in dié verband is die internasionaal bekende dokument *The road to Damascus*¹³. Die eerste paragraaf wat handel oor "The root of our conflict" begin met dié woorde: "As Christians, we look at our situation with eyes that have read the Bible stories. According to the Bible..."

Dan word die Bybelse geskiedenis en die geskiedenis van die kerk kortliks vertel. Oorspronklik, in die eerste konsep van die dokument, was hierdie deel selfs nog veel langer en meer uitvoerig.

Dit is duidelik dat die huidige situasie gelees word deur die bril van die Bybelse en kerkgeskiedenis. Deur 'n sorgvuldige keuse van taalgebruik word hierdie geskiedenis narratief gerekonstrueer om sterk en relevante assosiasies met die huidige openbare debat in Suid-Afrika te wek. Byna elke woord is bereken om die huidige leser daartoe te bring om hom- of haarself in die Bybelse en kerkgeskiedenis te herken. Daardeer word ooglopend 'n godsdienstige legitimasie vir die bevrydingstryd gebied.

Die doelgerigte pogings van anti-apartheidsteoloë, in die besonder die sogenaamde Kairos-teoloë in samewerking met die Instituut vir Kontekstuele Teologie, om oor die afgelope jare steeds weer nuwe metafore te vind om die situasie in Suid-Afrika te beskryf, bied 'n treffende voorbeeld van hoe narratiewe etiek beoefen word. In 1986 was dit die *kairos*, die oomblik van beslissing en van heilshistoriese betekenis wat aangebreek het. In 1989 is die *kairos* belig as 'n strydsituasie wat almal tot bekering oproep, soos dit destyds met Paulus op die weg na Damaskus gebeur het. Nog later word die situasie in Suid-Afrika beskou in die lig van die ervaringe van God se volk in ballingskap en in die woestyn. Hierdie metafore het deurgaans gedien as temas by konferensies en is benut by die skryf van Bybelstudies, by die uitgee van liturgieë en preekbundels, by die verspreiding van plakkate en spreuke en selfs by die skryf van akademiese hydraes. Die doel is duidelik: Die eie (kollektiewe) ervaring moet verstaanbaar gemaak en geïnterpreteer word, moet gelees word in die lig van hierdie narratiewe rekonstruksies van die Bybelse geskiedenis.

Weer eens is dit nodig om te beklemtoon dat die gebruik van Bybelse verhale om die eie situasie te belig nie uitsluitlik by swart teoloë voorkom nie. In Afrikanergeledere is in die verlede dikwels van Bybelverhale in preke en populêr godsdienstige geskifte gebruik gemaak om die situasie van die Afrikanervolk te belig. Veral die verhaal van Israel se bevryding uit die slawehuis van Egipte, hul omswerwing in die woestyn en hul verowering van Kanaän, die beloofde land, het op verskillende tye gedien om die Afrikanervolk se eie lotgevalle te interpreteer en Afrikaners te motiveer in hul eie stryd om bevryding.

Net soos in die geval van die profetiese spreekwyse oordeel Gustafson dat die narratiewe spreekwyse wel 'n legitieme morele spreekwyse is, maar, op sigself genome, nie voldoende is nie. Hy dui twee probleme in verband met die narratiewe spreekwyse aan: Die eerste is dat ons nie die vormende invloed van Bybelverhale en ander verhale uit die kerkgeskiedenis op kerklike gemeenskappe moet oorskakel nie. As rede voer hy aan:

"In our society we all belong to more than one community, and various communities to which we belong have different 'narratives'. Indeed, part of our education is exposure to different stories, explanations, and symbols which relate to the same thing... Certain social and other conditions have to be met if the Christian story is to shape the activities of the Church and its members. Our individual lives and characters are deeply conditioned by many other forces, other loyalties to other traditions, in addition to religious ones..."¹⁴.

Gustafson wys aan die hand van die geskiedenis van 'n gemeente in Bangladore Indië, hoe moeilik dit vir Christene is om met een stem te praat as daar verskillende etniese, klasse- en kasteloyaliteite is wat hul identiteit mede bepaal en hul verdeel. Daaraan kan toegevoeg word dat dit 'n reële gevaar is dat een van die ander gemeenskappe 'n sterker vormende invloed op Christene uitoefen en van hul groter lojaliteit vra as die Christelike kerk en die boodskap wat hy verkondig.

'n Tweede probleem is dat gebrekkige kommunikasie en selfs konflik die gevolg kan wees van 'n te eensydige verbondenheid aan die tradisie van slegs één gemeenskap:

"(W)e all belong to several communities. To live by the story of only one might impede our capacities to communicate with those with whom we share moral responsibilities who are informed by different stories and different communities"¹⁵.

Om die kommunikasiegaping met sodanige mense te oorbrug, sal dit nie net nodig wees om na hul verhale te luister en hulle so beter te probeer verstaan nie, maar sal dit ook nodig wees om van ander meer noukeurige morele spreekwyses as die narratiewe spreekwyse gebruik te maak.

4 DIE ETIESE SPREEKWYSE

Een van die vorme van meer noukeurige morele spreke waarmee die profetiese en narratiewe spreekwyses aangevul behoort te word, is, na Gustafson se mening, die etiese spreekwyse. Daaronder verstaan hy die morele spreekwyse wat van filosofiese modi van argumentering en analise gebruik maak. Die etiese spreekwyse behels:

"(M)ore precise use of concepts..., more careful distinctions between concepts and between the classes of moral issues addressed; and stronger

logical arguments in support of moral prescriptions or moral condemnations"¹⁶.

Gustafson noem enkele tipiese kwessies wat in die Christelike etiek met behulp van die etiese spreekwyse aan die orde gestel word: Die eerste kwessie het betrekking op die eiesoortigheid van die Christelike etiek, op die vraag of die Christelike etiek ander waardes en beginsels benut en oor ander metodes beskik as die nie-Christelike etiek. Hy meen dat dit 'n kwessie is waaroor Protestantse kerke dikwels geen verantwoording aflê nie. Hulle regverdig nie hul aanspraak om as Christene met besondere gesag uitsprake oor allerlei sake te lewer en instemming van nie-Christene te verwag nie. Filosofiese onderskeidings word ook benut by die indeling van bestaande etiese teorieë. Etiese teorieë word byvoorbeeld geklassifiseer as teleologies, deontologies of utilitaries. Dertens word skerp onderskeidings en streng logiese redenering benut by die toepassing van beginsels in spesifieke gevalle. Waar die eerste twee kwessies wat Gustafson hierbo noem, betrekking het op wat meestal as "normatiewe etiek" aangedui word, het die derde kwessie betrekking op wat meestal as "spesiale etiek" aangedui word.

Gustafson wys daarop dat die etiese spreekwyse reeds lankal in die Rooms-Katolieke moraalteologie benut word. Die skolastieke kasuïstiek dien hier as 'n goeie voorbeeld. Die Protestantse teologie het, na sy mening, egter eers gedurende die afgelope dertig jaar geleer om dit te benut. Hy meen dat 'n vergelyking van die geskrifte van sy leermeesters in die Christelike etiek met dié van sy eie leerlinge dit duidelik uitwys. In die geskrifte van sy leerlinge word veel meer in gesprek getree met filosofie, word begrippe duideliker omlyn en word sterker logies geargumenteer as in die geskrifte van sy leermeesters.

Met betrekking tot die Suid-Afrikaanse Protestantse teologiese en kerklike literatuur oor morele kwessies kan 'n mens skaars van so 'n verskuiwing praat. 'n Eerste waarneming wat in dié verband gemaak kan word, is dat daar waarskynlik min van die talryke teologiese en kerklike geskrifte oor morele kwessies in Suid-Afrika is wat die toets van die etiese spreekwyse, in die tegniese sin wat Gustafson dit gebruik, sal slaag¹⁷. Trouens, 'n mens kan beweer dat daar oor die afgelope dekades weinig belangstelling in Suid-Afrika vir die benutting van 'n meer noukeurige en filosofies meer verantwoorde etiese spreekwyse bestaan het. By twee belangrike kongresse oor die teologie in Suid-Afrika wat deur die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing ondersteun is, *Paradigms and Progress in Theology* (1988) en *South African Theology in the 90s* (1990) het etiese temas en vraagstellings slegs 'n onbeduidende onderdeel uitgemaak. In Europa en die Verenigde State van Amerika het die strewe na 'n meer noukeurige etiese spreekwyse in Protestantse kringe uitdrukking gevind in die ontstaan van vaktyskrifte vir Christelike etiek en

akademiese vakverenigings vir etici. In Suid-Afrika bestaan daar nie 'n vaktydskrif vir Christelike etiek nie. Tot dusver kon die bestuur van die Dogmatologiese Werkgemeenskap, waarvan feitlik al die lede oor doktors- of magistergrade in die Dogmatiek of die Etiek beskik, nie daarin slaag om genoeg lede vir 'n Etiekstudiegroep te werf nie.

Een rede wat aangevoer kan word vir die feit dat 'n streng tegniese-etiese spreekwyse grotendeels in Suid-Afrikaanse teologiese en kerklike kringe ontbreek, is dat meevoerende en veroordelende profetiese spreke en identiteitskeppende narratiewe spreke in ons situasie ooglopend as meer noodsaaklik en ook meer effektief geag is as noukeurige etiese diskussies.

'n Tweede waarneming wat gemaak kan word, is dat verreweg die meeste van die relatief klein aantal teologiese publikasies wat waarskynlik wel die toets van Gustafson se vereistes vir die etiese spreekwyse sal slaag, as spesiale etiek geklassifiseer kan word. Dié publikasies handel meestal oor spesifieke probleme op die terrein van die seksuele, mediese, politieke en ekonomiese etiek. Bitter min van dié publikasies handel egter oor meer fundamenteel etiese kwessies op die terrein van die normatiewe en meta-etiek¹⁸. Daarmee het die spesifieke situasie in Suid-Afrika weer eens baie te doen. Christelike etici voel hul genoodsaak om 'n bydrae tot die oplossing van spesifieke, dringende probleme in die Suid-Afrikaanse samelewing te lewer. Die gevolg is egter dat hul oor die algemeen nie deelneem aan die wyere internasionale debat oor fundamentele kwessies in die Christelike etiek nie.

Dit is nodig dat ons ook in Suid-Afrika daarvan kennis sal neem dat die etiese spreekwyse volgens Gustafson onontbeerlik is vir die beoefening van die Christelike etiek. As Christene enigsins redes wil gee vir die waardes, beginsels en beleid wat hul vir die publiek voorskryf of aanbeveel, sal die etiese spreekwyse nie vermy kan word nie. Bowendien bied dit die nodige kritiese instrumentarium met behulp waarvan uitsprake en gedrag geanaliseer en moreel beoordeel kan word:

"It provides a basis for a critical assessment of moral pronouncements and other teachings that come from denominational and ecumenical bodies; it forces writers of such things to provide more careful arguments for the conclusions they recommend or prescribe; it leads to greater precision in judging alternative courses of action from a moral point of view in social policies and in personal relations"¹⁹.

Aangesien die profetiese en narratiewe spreekwyses nie hierdie bydrae kan lewer nie, is dit noodsaaklik dat dit met die etiese spreekwyse aangevul word:

"A prophet can utter, "The distribution of health care... is unjust". The narrator can tell stories of the effects of such injustice on deprived persons in our society. But to determine what a more just distribution would be requires sophisticated and rigorous use of the concept of distributive justice. Ethical discourse provides the concepts, the modes of appropriate argumentation, and important distinctions which lead to greater precision and stronger backing for what Christians and other religious communities think is the right thing to do, the good thing to do"²⁰.

Net soos in die geval van die ander morele spreekwyses oordeel Gustafson egter dat die etiese spreekwyses, op sigself genome, nie voldoende is nie. Die etiese spreekwyse is, op sigself genome, net nie sterk en oortuigend genoeg nie. Dit beskik nie oor die vermoë van die profetiese spreekwyse om die wortel van die kwaad aan mense uit te wys en hul tot optrede te beweeg nie. Vanweë die abstrakte en nie-emosionele aard van die taal wat dit benut, is dit ook nie in staat om die moraal van 'n gemeenskap te vorm soos die narratiewe spreekwyse nie.

Net soos in die geval van die ander morele spreekwyses is ook hier die moontlikheid van konflik gegee. Binne die raamwerk van die tegniese-etiese debat kan daar konflik wees oor doel en metode, oor begrippe en oor waardes en beginsels. Tussen die etiese en veral die profetiese spreekwyse kan daar sterk konflik wees as die profeet oordeel dat die etiese spreekwyse te rasionalisties is en nie deurdring tot die kern van die saak nie, of as die etikus oordeel dat die profetiese spreekwyse niks meer as "suiwere retoriek" is nie.

5 DIE BELEID-SPREEKWYSE

Gustafson meen dat dit nodig is om naas die drie reeds genoemde morele spreekwyses nog 'n vierde te onderskei. Hierdie spreekwyse wat hy as die beleidspreekwyse aandui, het betrekking op geskryfte wat heel spesifieke planne van aksie in verband met heel spesifieke kwessies voorskryf. Twee sleutelwoorde is in verband met die beleid-spreekwyse van belang, naamlik "verantwoording" en "gesitueerdheid". Konkrete beleidsbeslissinge word geneem deur mense wat verantwoording vir hul beslissinge in heel bepaalde historiese omstandighede moet afê. Hulle neem nie 'n bepaalde situasie van buite waar nie, maar moet in die situasie self keuses uitoefen en toesien dat dié keuses ook daadwerklik uitgevoer word.

"In other words, policy discourse is discourse by the agents who have accountability for the following action and outcomes - not primarily by

philosophers, theologians, political scientists, and economists who have at least one of their feet outside the arena of primary accountability... The persons responsible for policy have to be sensitive to their own positions of power: what is required to gain and retain the offices they hold that authorize them to determine policy?"²¹.

Die konkrete, historiese situasie bring daarby teweeg dat byvoorbeeld die politikus of die besturende direkteur van 'n maatskappy dikwels heel beperkte keusemoontlikhede het. Keuses moet gemaak word tussen alternatiewe wat nie ideaal is nie, maar deur die voorhande institute en gebeure afgebaken word. Die vraag wat die beleidmaker eerste vra, is daarom ook nie soseer "Wat behoort ons te doen?" nie, maar eerder "Wat is aan die gang?" Hy of sy kan nie anders as om die gewenste met die haalbare in verband te bring nie. Trouens, dit wat in die gegewe situasie haalbaar is, bepaal voor alles die besluitneming.

Aangesien die reikwydte van die dinge wat die politikus of maatskappy-direkteur in ag moet neem, veel omvattender is as in die geval van die morele filosoof, kan hulle nie sonder meer op grond van die gevolgtrekking van 'n suiwer etiese argument handel nie. Die hydrae van ander hulpwetenskappe is eweseer van groot belang. Die hydrae is nie net nodig ten aansien van verskillende soorte inligting nie, maar ook ten aansien van die begrippe wat aangewend word. Sosiologiese, ekonomiese en ander begrippe is onontbeerlik in die bepaling van die haalbare:

"Even if [policymakers] are thinking ethically, they have to know how to get from where their institutions are today to where they could be (and ought to be) a month, a year, a few years from now. The ethical, to the policymaker, is a dimension... of the economic, the social, the personal, and even the historical"²².

Dat ook ten aansien van die beleid-spreekwyse, in die verhouding tot ander morele spreekwyses, konflik kan ontstaan, is ooglopend:

"Prophets, storytellers, and moral theologians are seldom, if ever, the accountable agents of actions. They are usually observers, at best consultants..."²³.

Dit bring teweeg dat hulle dikwels weinig begrip het vir beleidmakers wat deur die omstandighede tot bepaalde keuses gedwing word en ook vir die gevolge van die keuses wat hul uitoeven, moet instaan. Gustafson is egter van mening dat die

beleid-spreekwyse 'n legitieme morele spreekwyse is. Die rede daarvoor is dat persone en instellinge wat oor verskillende vorme van mag beskik om die gang van sake te verander, 'n noodsaaklike sosiale rol speel wat profete en professore nie kan speel nie.

Met die eerste oogopslag ontbreek 'n beleid-spreekwyse van Christelike inslag feitlik geheel en al in Suid-Afrika. Oor die afgelope dekade was daar wel heelwat maatskappye in Suid-Afrika wat oor hul maatskaplike verantwoordelikheid ("corporate responsibility") besin het en in die formulering van hul beleid daaroor etiese oorwegings in ag geneem het. Min van hierdie beleid is egter vanuit 'n uitdruklik Christelik etiese perspektief of ná konsultasie met teoloë geformuleer.

Delf 'n mens egter dieper, blyk dit gou dat die beleid-spreekwyse wel op 'n grotendeels verskuilde wyse oor die afgelope dekades in kerklike en teologiese kringe benut is. Baie predikante en teoloë in die drie Afrikaanse kerke het die afgelope veertig, vyftig jaar oor voldoende kontakte met politieke leiers in die Nasionale Party-regering beskik om 'n beduidende invloed op die formulering van politieke beleid te kon hê.

Aan die einde van die veertigerjare het die drie Afrikaanse kerke selfs die inisiatief geneem om die regering te beweeg om wetgewing in te voer wat rasgemengde huwelike sou verbied en woonbuurtskeiding sou invoer. Die vele kerklike verslae oor rasseverhoudinge wat deur die drie Afrikaanse kerke gedurende die vyftiger-, sestiger- en vroeë sewentigerjare opgestel is, kan met reg beskou word as pogings om die beleid van afsonderlike ontwikkeling teologies te regverdig.

Wat ons egter nie in dié verband uit die oog moet verloor nie is die baie invloedryke, vertroulike raadgewing van veral teoloë uit die drie Afrikaanse kerke aan opeenvolgende regerings. Deur die jare was een van die vernaamste hindernisse in die verhouding van die verskillende kerke in die Ned Geref Kerkfamilie die weiering van die blanke Ned Geref Kerk om saam met swart kerke en ekumeniese organisasies die regering in die openbaar te kritiseer. Die verweer van die blanke Ned Geref Kerk was steeds dat hy die "koninklike" weg van beraadslaging met die regering verkies en dat hy geen rede tot 'n ander optrede sien solank die deure van die regering vir hom oopstaan nie. Bowendien was dit bekend dat verskeie eerste ministers en later presidente hul eie "hofteoloë" gehad het wat hul op 'n persoonlike, vertroulike grondslag van raad bedien het. Daarbenewens het Afrikaanse predikante en teoloë deur die jare sleutelposisies beklee in die Broederbond wat groot invloed op die ontwikkeling van die sosiale en politieke lewe in Suid-Afrika uitgeoefen het.

Die feit dat predikante en teoloë van die drie Afrikaanse kerke hul oor die afgelope dekades wel van die beleid-spreekwyse bedien het, hang in 'n

belangrike mate saam met die feit dat hul in 'n magspesie verkeer het om invloed op politieke en sosiale ontwikkelinge uit te oefen. Die feit dat hul oor feitlik geen mag beskik het om 'n sodanige invloed uit te oefen nie, en daarom ook nie in 'n spesie verkeer het waar hul verantwoording oor konkrete beleidsbeslissinge hoef af te lê nie, het weer teweeggebring dat swart teoloë en geestelikes nie van die beleidspreekwyse gebruik gemaak het nie. Hulle het feitlik uitsluitlik van die profetiese en narratiewe spreekwyses gebruik gemaak.

Hierdie verskille ten aansien van sosiale spesie en openbare mag het nie net in die verlede tot skerp meningsverskille tussen wit en swart Christene en teoloë oor die morele uitdagings waarvoor die kerk, die samelewing en die staat staan, aanleiding gegee nie, maar sal hul in die toekoms in 'n post-apartheid Suid-Afrika ook in konflik met hul eie vroeëre menings bring. Dit is na ons mening belangrik dat dit reeds nou raakgesien sal word en dat die uitdagings wat daarmee saamhang, ook bewustelik aanvaar sal word. Vir blanke teoloë sal die sogenaamde "koninklike weg" wat hul in staat gestel het om soveel invloed op die samelewing uit te oefen, nie meer die vanselfsprekende weg wees nie. Swart en anti-apartheidsteoloë staan voor totaal nuwe uitdagings, omdat hul verantwoording vir werklike beslissinge en optrede sal moet aanvaar binne die enge grense van dit wat in die huidige situasie haalbaar is. Dat so 'n radikale omskakeling van 'n hoofsaaklik veroordelende instelling na een van verantwoordelikheid nie maklik sal wees nie, spreek vanself.

Met Gustafson kan ons aanvaar dat die beleidspreekwyse 'n noodsaaklike, dog terselfdertyd ook ontoereikende morele spreekwyse is. Dit is noodsaaklik, omdat Christene en kerke wat 'n daadwerklike invloed op die samelewing wil uitoefen, bereid moet wees om van dié morele spreekwyse gebruik te maak. Hulle kan nie altyd die hande in onskuld was en slegs van ver af sake waarneem en beoordeel nie. Die beleidspreekwyse is, op sigself genome, egter onvoldoende. Christene en kerke moet daarop bedag wees dat die beleidspreekwyse maklik perspektief kan verloor en dan slegs binne uiters beperkte sieninge van die haalbare funksioneer. Daarteen kan kritiese en bevrydende profesie, vertelling en etiese refleksie waak.

6 **SLOTOPMERKING**

In die artikel is 'n poging aangewend om aan te toon dat Gustafson se onderskeiding van vier morele spreekwyses ook in die Suid-Afrikaanse konteks waardevolle diens kan lewer. Dit bied 'n raamwerk met behulp waarvan ook in die Suid-Afrikaanse konteks kerklike en teologiese uitsprake oor die Suid-Afrikaanse samelewing geklassifiseer kan word. Dit help om te verklaar waarom kerkleiers en teoloë in hul uitsprake oor die Suid-Afrikaanse samelewing so dikwels by mekaar verby gepraat

het. Daarby kan dit help om begrip vir die onderskeie morele spreekwyses van ander kerke en teoloë aan te wakker. Ten slotte kan dit ons help om 'n gevoeligheid aan te kweek vir die ontoereikendheid van die bepaalde morele spreekwyse wat ons by voorkeur aanwend en vir die noodsaaklikheid van die aanvulling daarvan deur ander morele spreekwyses.

Die waardering vir Gustafson se bespreking van die vier morele spreekwyse wat hy onderskei, neem egter nie weg dat sy bespreking, na ons mening, in 'n bepaalde opsig aanvulling benodig nie. In die model wat Gustafson bied, gaan hy daarvan uit dat die vier morele spreekwyses wat hy onderskei, legitieme spreekwyses is wat elkeen, op sigself genome, ontoereikend is en daarom aanvulling deur die ander morele spreekwyses benodig. Die vraag is egter of daar nie ook sprake is van illegitieme vorme van aanwending van die verskillende morele spreekwyses wat nie bloot deur aanvulling reggestel kan word nie.

In sy bespreking van die narratiewe spreekwyse wys Gustafson self daarop dat die Bybelse verhale nie die enigste verhale is wat 'n vormende invloed op die identiteit van mense uitoefen nie. Ander verhale, byvoorbeeld van die volk waartoe Christene behoort, dra eweseer by tot hul identiteit. Die moontlikheid bestaan dat hierdie ander verhale selfs 'n meer deurslaggewende vormende invloed op Christene uitoefen as die Bybelse verhale en dat die lojaliteit teenoor byvoorbeeld die eie volk groter is as teenoor die kerk van Christus. Dit is dan dat die gevaar van 'n ideologiese gebruik van Bybeltekste dreig. Bybeltekste en Bybelse begrippe het dan nie meer normerende betekenis nie, maar word voor alles - in al vier die genoemde morele spreekwyses - aangewend om die standpunte van die eie groep te regverdig en hul belange te bevorder.

Die vraag is of 'n sodanige gebruik van die Bybel, of meer omvattend die Christelike tradisie, in die vorm van enige van die vier morele spreekwyses wat Gustafson onderskei, nie as 'n illegitieme aanwending van die betrokke morele spreekwyse bestempel moet word nie. Na ons mening het 'n sodanige illegitieme aanwending van die verskillende morele spreekwyses in die verlede meermale in Suid-Afrika voorgekom. 'n Onmiskenbare voorbeeld is die aanwending van die beleid-spreekwyse deur kerkleiers en teoloë om die apartheidsbeleid te bevorder. Die gevaar van 'n illegitieme aanwending van die verskillende morele spreekwyses in kerklike en teologiese kringe dreig egter ook in die huidige situasie van politieke konfrontasie. Kerklidmate, predikante en teoloë staan nie net voor die uitdaging om 'n fyn kritiese aanvoeling te ontwikkel vir die illegitieme aanwending van die verskillende morele spreekwyses deur ander nie, maar om ook enige sweem van 'n illegitieme aanwending van die morele spreekwyses uit hul eie spreke oor sosiaal-etiese kwessies te weer.

NOTAS:

- 1 W P Esterhuysen, *Broers buite hoorafstand - Skeiding van die kerklike weë*, Kaapstad 1989, in *Inleiding*.
- 2 Gustafson se toespraak van 1987 het onder die titel "An analysis of church and society social ethical writings", in *The Ecumenical Review* 1988, 267-278 verskyn. Gustafson, vroeër van Chicago en tans van Emory, Atlanta, is een van die mees gerespekteerde etici in die Verenigde State van Amerika. Hy is onder andere bekend vanweë 'n verskeidenheid van publikasies, oor jare heen, waarvan meerderes epogmakend was ten opsigte van sleuteltemas:
Oor die veranderende gestaltes van die kerklike bediening in die Verenigde State van Amerika, saam met H Richard Niebuhr en D D Williams in hulle beroemde ondersoek van die vyftigerjare, *The study of theological education in the United States and Canada*, eds. H Richard Niebuhr, Daniel Day Williams & James M Gustafson, in 4 volumes: *The advancement of theological education. Reflections on the aims of theological education. The purpose of the church and its ministry*, en *The ministry in historical perspectives*, New York 1954-1957. In 1988 het Gustafson dit opgevolg met 'n verdere literatuurstudie, te wete "Reflections on the literature on theological education published between 1955-1985", *Theological Education* 24, Supplement 9-86.
Oor die sosiale gestalte van die kerk (ook in aansluiting by H Richard Niebuhr se *Social sources of denominationalism*) die merkwaardige *Treasure in earthen vessels. The church as a human community*, Chicago 1961.
Oor die vrae of en hoe etiek Christelik kan wees, verskillende artikels en studies (vgl *Christ and the moral life*, New York 1968; *Christian ethics and the community*, Philadelphia 1971; *Theology and Christian ethics*, Philadelphia 1974; *The church as a moral decision-maker*, Philadelphia 1970, insluitende die sleutelwerk, *Can ethics be Christian?* Chicago 1975).
Oor die funksie van die Bybel in die Christelike etiek, die opspraakwekkende en steeds nuttige analises: "The changing use of the Bible in Christian ethics" en "The place of Scripture in Christian ethics: A methodological study", albei reeds verskeie male gepubliseer, byvoorbeeld in *The use of Scripture in moral theology*, eds C E Curran & R A McCormick, S J, New York 1984.
Oor die verhouding tussen Protestantse en Katolieke morele denktradisies, verskillende studies (vgl "A Protestant ethical approach", in: *The morality of abortion*, J T Noonan Jr (ed), Cambridge, Mass 1970, 101-122), insluitende *Protestant and Roman Catholic ethics: Prospects for rapprochement*, Chicago 1978.
Oor mediese etiek, benewens die opstel in die volgende voetnoot vermeld, ook byvoorbeeld *The contribution of theology to medical ethics*, Milwaukee 1978.
Oor verantwoordingsetiek (weer eens in aansluiting by Richard Niebuhr, veral dié se *The responsible self*, waarvan Gustafson ook die inleiding skryf) verskeie opstelle en bundels, insluitende *On being responsible* (saam met J T Laney), New York 1968.

Oor wat hy noem "die teosentriese aard van die etiek" het hy sy hoofwerke geskryf, te wete die twee volumes van *Ethics from a theocentric perspective*, Chicago 1981 en 1984. Vergelyk die bundel reaksies van vooraanstaande Amerikaanse etici, *James M Gustafson's theocentric ethics: Interpretations and assessments*, H R Beckley & C M Swezey (eds), Macon GE 1988.

- 3 Gustafson, *Varieties of moral discourse: prophetic, narrative, ethical, and policy. The Stob Lectures of Calvin College and Seminary*, Michigan 1988. Aanhalings by die uiteensetting van Gustafson se standpunt in hierdie artikel het deurgaans betrekking op hierdie publikasie. Hy het meer onlangs dié analise ook toegepas op geskryfte oor mediese etiek, in "Moral discourse about medicine: A variety of forms", *The Journal of Medicine and Philosophy* 15/2 (1990), 125-142.
- 4 Gustafson, *a w*, 1988, 8.
- 5 Gustafson, *a w*, 1988, 13.
- 6 Gustafson, *a w*, 13-14.
- 7 *The Kairos Document. Challenge to the Church. A theological comment on the political crisis in South Africa*, Braamfontein 21985.
- 8 Vergelyk byvoorbeeld J W de Gruchy and C Villa-Vicencio, *Resistance and hope. South African essays in honour of Beyers Naude*, Claremont 1985; B Goba, *An agenda for Black Theology*, Johannesburg 1987; A Nolan, *God in South Africa - The challenge at the gospel*, Cape Town, 1988; *What is contextual theology?* Johannesburg 1991.
- 9 Gustafson, *a w*, 16-17.
- 10 Kyk byvoorbeeld S Hauerwas, *Character and the Christian life*, San Antonio 1987; S Hauerwas, *Truthfulness and tragedy*, Notre Dame 1985; S Hauerwas, *The peaceable kingdom*, Notre Dame 1983; S Hauerwas, *Vision and virtue*, Notre Dame 1974; S Hauerwas, *A community of character*, Notre Dame 1981; S Hauerwas & A MacIntyre (eds), *Revisions*, Notre Dame 1983; S Hauerwas, *Against the nations*, Winston Press 1985; S Hauerwas & W H Willimon, *Resident aliens*, Nashville 1991; S Hauerwas, *Naming the silences*, Grand Rapids, MI 1990; S Hauerwas, *Christian existence today*, Durham NC 1988; S Hauerwas, *After Christendom*, Nashville TE, 1991; S Hauerwas & L Gregory Jones (eds), *Why narrative?*, Grand Rapids MI 1991; vir sinvolle kritiek, kyk byvoorbeeld P Lauritzen, Is "narrative" really a panacea? The use of "narrative" in the work of Metz and Hauerwas, *The Journal of Religion*, 1987, 322-339.
- 11 Gustafson, *a w*, 19-20.
- 12 Vergelyk byvoorbeeld die outobiografie van F Chikane, *No life of my own. An autobiography*, Johannesburg 1988; of die outobiografiese vertelling in B

Lategan & H Müller, *Afrikaners tussen die tye*, Bramley 1990. Vergelyk die talle biografieë oor kerklike en ander leiers, byvoorbeeld C Ryan, *Beyers Naudé. Pilgrimage of faith*, Cape Town 1990; S du Boulay, *Tutu: Voice of the voiceless*, London 1987; J Webster (ed), *Bishop Desmond Tutu - The voice of one crying in the wilderness*, London 1982; W Kistner, *Hoffnung in der Krise: Dokumente einer christlichen Existenz in Südafrika*, Wuppertal 1988; B Pityana, M Ramphele, M Mpumwana, L Wilson (eds), *Bounds of possibility. The legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Cape Town 1991.

Vergelyk ook die stroom geestelike en teologiese geskrifte wat hoofsaaklik met hierdie morele spreekwyse werk, waar onder verskillende werke van A Boesak (bv *Walking on thorns - the call to Christian disobedience*, Geneva 1984; A Boesak & C Villa-Vicencio, *When prayer makes news*, London 1986), van D Tutu (bv *Hope and suffering*, Johannesburg 1983; D Tutu, *The voice of one crying in the wilderness*, Oxford 1982) of van evangelikale, soos M Cassidy (bv *Prisoners of hope: The story of South Africa's Christians at the crossroads*, Pietermaritzburg 1974; M Cassidy, *The passing summer*, London 1989).

- 13 *The Road to Damascus. Kairos and conversion*, Johannesburg 1989.
- 14 Gustafson, *a w*, 25.
- 15 Gustafson, *a w*, 26.
- 16 Gustafson, *a w*, 33.
- 17 Enkele uitsonderinge kan genoem word: Werke van K Nürnberger, waar onder *Power, beliefs and equity*, Pretoria 1984; K Nürnberger, *Ideologies of change and the power of the gospel. Capitalism - Socialism - Marxism in South Africa*, Mapumulo 1979; T Kneifel, J Leatt & K Nürnberger, *Contending ideologies in South Africa*, Cape Town 1986; K Nürnberger & J Tooke, *The cost of reconciliation in South Africa*, Cape Town 1988; K Nürnberger, J Tooke & W Domeris (eds), *Conflict and the quest for justice*, Pietermaritzburg 1989; K Nürnberger (ed), *A democratic vision for South Africa*, Pietermaritzburg 1991; werke van C Villa-Vicencio, waar onder C Villa-Vicencio (ed), *Theology and violence. The South African debate*, Johannesburg 1987; C Villa-Vicencio, *Between Christ and Caesar. Classic and contemporary texts on Church and State*, Cape Town 1986; C Villa-Vicencio, *Race and class in the English-speaking churches*, Bellville 1984; C Villa-Vicencio, *Civil disobedience and beyond. Law, resistance and religion in South Africa*, Cape Town 1990; C Villa-Vicencio, The kingdom of God and people's democracy, *JTSA* 74 (1991) 3-13; bydraes van D E de Villiers, waaronder D E de Villiers, *Die eiesoortigheid van die Christelike moraal*, Amsterdam 1978; D E de Villiers & J Kinghorn (reds), *Op die skaal. Gemengde huwelike en ontug*, Kaapstad 1984; *Die keuse vir 'n inklusiewe demokrasie*, Stellenbosch 1987 met J Kinghorn en andere; bydraes van J Kinghorn, waar onder J Kinghorn (red), *Die NG Kerk en apartheid*, Johannesburg 1986; J Kinghorn, The theology of separate equality, in: *Christianity in South Africa* (ed M Prozesky), Bergvlei 1990, 57-80; J Kinghorn, On the theology of church and

society in the DRC, *JTSA* 1990; en heelwat bydraes van J A Heyns, waar onder J A Heyns, *Die nuwe mens onderweg: Oor die Tien Gebooie*, Kaapstad, 1970 en J A Heyns, *Teologiese Etiek*, Dele 1, 2/1 en 2/2, Pretoria 1982-1988; en D A du Toit, waar onder D A du Toit, *Die Christen en aborsie*, Pretoria 1978; D A du Toit, *Die mens en sy regte - geloof en praktyk in Suid-Afrika*, Kaapstad 1988; asook J Cochrane, *Servants of power. The role of the English-speaking churches in South Africa: 1903-1930*, Johannesburg 1987; D Chidester, *Shots in the streets. Violence and religion in South Africa*, Cape Town 1991.

- 18 Enkele uitsonderinge is die reeds vermelde proefskrif van D E de Villiers en verskeie van J A Heyns se werke, waarvan meerdere as handboeke vir studente bedoel is.
- 19 Gustafson, *a w*, 1988, 41-42.
- 20 Gustafson, *a w*, 1988, 42.
- 21 Gustafson, *a w*, 1988, 46.
- 22 Gustafson, *a w*, 1988, 50-51.
- 23 Gustafson, *a w*, 1988, 51.