

Christelike oortuigings in 'n konstitusionele demokrasie

ABSTRACT

Christian convictions in a constitutional democracy

The new “genre” of parliamentary submissions on new and revised legislation has caught many church denominations off guard. An example is the South African law on marriage and civil unions. The Dutch Reformed Church prepared a submission which brought to the fore the deeper issues of Christian convictions in a constitutional democracy and how a church that wants to have a “public witness” should partake in discussions in the secular sphere where religious convictions do not have the last say. In this article the author follows the debate about religious convictions in the secular sphere, as well as the question whether believers should withhold these convictions from public discussion. The author argues against total denial of religious conviction, but asks for a mode of tolerant and bilingual dialogue. The bilingualism requires honesty on the religious basis of convictions, but also the skill to translate these convictions into a more universal language.

1. DIE NOODSAAK VAN ROLUITKLARING

“Die openbare betrokkenheid van die kerk word vandag gekenmerk deur ‘n fundamentele onsekerheid oor wat sy rol behoort te wees.”² Hierdie beoordeling van Wolfgang Huber is nie alleen waar van die kerk in Duitsland nie, maar in ‘n besondere sin ook van die kerk in Suid-Afrika. Die uiteindelijke aanbreek van demokrasie in Suid-Afrika het alle kerkgenootskappe en alle Christen-burgers in ‘n nuwe samelewingskonteks geplaas, waarby nie almal ewe goed en deurdag aanpas nie. Histories was daar die kerke en Christen-burgers wat in die tyd van vergrype aan menseregte moedig weerstand gebied het. Daar was ook die kerke en Christen-burgers wat met ewe veel oortuiging vir ‘n Bybelse fundering van regeringsbeleid ingetree het. Van almal word ‘n heroriëntasie vereis en die problematiek sny na alle kante van die spektrum: Kan die een kant van die spektrum van ‘n modus van weerstand na ‘n modus van konstruktiewe betrokkenheid omskakel? Kan, aan die ander kant van die spektrum, diegene wat vroeër die bevoorregte posisie van *de facto* staatskerk gehad het die innerlike impuls tot onttrekking weerstaan en opnuut, maar nou anders, tot die openbare sfeer toetree?³

In ‘n onlangse konkrete situasie het rolonsekerheid en aanpassingsprobleme toegespits tot uiting gekom. Die geleentheid is deur die staat aan kerke, nie-regeringsorganisasies én die

1 Johan van der Merwe is predikant in die NG Moedergemeente op Stellenbosch en lid van die sistematies-teologiese navorsingsgemeenskap SUSTEN. Die ondersteuning van die *Deutscher Akademischer Austauschdienst* en die *Otto Friedrich Universität Bamberg*, by name prof dr Heinrich Bedford-Strohm, word met groot dank erken.

2 Huber 1994:158

3 Vgl ook Huber 2004.

algemene publiek gebied om kommentaar te lewer op die voorgestelde veranderinge aan die huwelikswet en die skep van 'n "Wet op Burgerlike Verbintenisse" wat, onder meer, vir regsgeldige verbintenisse tussen persone van dieselfde geslag voorsiening sou maak.⁴ Voorleggings was van wyd uiteenlopende aard en 'n volledige oorsig daarvoor is nie binne die bereik van hierdie artikel nie. Dit is voldoende om te verwys na die voorleggings van die "Marriage Alliance" wat met uitgesproke Bybelse verwysings en beroep op Goddelike gesag enige regsgeldige verbintenisse tussen persone van dieselfde geslag afgewys het en aan die ander kant die voorlegging van die NG Kerk se Parlementêre Lessenaar, wat by die Grondwet se beskerming van vryheid en gelykheid as basiese menseregte aangesluit het. Die NG Kerk se voorlegging was van mening dat die kerk sy interpretasie van huwelik nie op ander mag afforsee nie en eintlik geen ander keuse het as om die Grondwet te beskerm en te help interpreteer nie. 'n Voorwaarde sou wel wees dat die moontlikheid van ander verbintenisse as 'n huwelik tussen een man en een vrou nie op die gewetensvryheid van ander mag inbreuk maak nie en moet die kerk toegelaat word om sy eie oordeel te kan gebruik aangaande die bevestiging van huwelike.⁵ Oor hierdie, soos oor vele ander etiese vraagstukke, is daar ook binne-kerklik groot meningsverskil. Die volle spektrum van standpunte bestaan, almal met beroep op die Bybel. Ook hierdie stand van sake het na die mening van die Parlementêre Lessenaar 'n eenduidige, Bybelse, kerklike standpunt in wese onmoontlik gemaak. In daardie sin was die beroep op die Grondwet benewens 'n prinsipiële, ook 'n pragmatiese verstek-opsie waarheen teruggeval kan word wanneer voldoende konsensus nie binne-kerklik verkry kan word nie.

Die hewige reaksie in die media asook die daaropvolgende binne-kerklike reaksie het gelei tot 'n herinterpretasie van die voorlegging deur die Algemene Moderatuur van die NG Kerk waarin die kerk ondubbelsinnig sy siening van die huwelik as tussen een man en een vrou gestel het, sonder egter om die voorlegging uitgesproke te repudieer, hoewel die reaksie van die Moderatuur deur vele as 'n repudiasie beskou is. Al hierdie reaksie het duidelik laat blyk dat daar in die kerklike gemeenskap nog weinig prinsipiële nagedink is oor die openbare rol van die kerk in 'n nuwe samelewingskonteks en dat dit geensins 'n konsensus binne die NG Kerk is dat die beroep op die Grondwet 'n geldige werkswyse is om met etiese vraagstukke om te gaan nie, veral nie wanneer dit om kerklike voorleggings, of dan "profetiese getuienis" teenoor die staat handel nie. "Rolonsekerheid" was ook hier duidelik aan die hand.

Hoe, is die vraag dus, behoort Christelike getuienis te lyk in 'n konstitusionele demokrasie? Hoe staan die kerk in verhouding tot die staat? In watter modus kan die kerk met die staat in gesprek tree oor waardes in die samelewing? Hierdie artikel wil 'n modus voorstaan van (i) 'n publieke kerk, wat (ii) in die konstitusioneel verskansde menswaardigheid van alle mense Evangeliese resonans vind en (iii) homself tot tweetalige dialoog verplig voel.

2. DIE REALITEIT VAN GODSDIENSTIGE OORTUIGINGS IN 'N ONPARTYDIGE STAAT

Is die kerk (en alle ander mense en instellings met religieuse oortuigings) nie moreel verplig om hulle godsdienstige oortuigings tussen hakies te plaas wanneer hulle deelneem aan publieke debat en die vorming van politieke beleid nie? Immers is hulle deel van 'n pluralistiese samelewing waar ander nie hulle religieuse vertrekpunte noodwendig deel nie. Nie alleen teoloë

4 Hoewel die ruimte vir sulke voorleggings met betrekking tot wetskrywing in beginsel deurgaans daar was, was hierdie 'n wet wat vir vele se gevoel die huwelik en familie as die fundamentele bousteen van 'n samelewing geraak het en dus om uitgebreide kommentaar en betrokkenheid gevra het.

5 So byvoorbeeld sou huweliksbevestigings van die NG Kerk nie geforseer mag word om sodanige verbintenisse te voltrek nie.

nie, maar ook filosowe, sosioloë, politiek-wetenskaplikes en regs kundiges is in lewendige debat oor hierdie vraag. Stefan Grotefeld⁶ doen 'n baie deeglike oorsigstudie oor hierdie debat onder die sleutelterm "selfinperking."⁷ Hy tipeer die twee kante in die debat soos volg:

2.1 Aan die een kant staan die liberale posisie wat enige verwysing na religieuse oortuigings in politieke debat en besluitneming wil uitsluit. Die veronderstelling is dat spesifieke religieuse oortuigings oor die algemeen 'n "conversation-stopper"⁸ is omdat die betrokke argumente vir nie-gelowiges of vir anders-gelowiges ontoeganklik is en nie toetsbaar is nie. Godsdienstige argumente sou dan van ander argumente onderskei word (i) deurdat hulle hulle op 'n onfeilbare gesag beroep, (ii) deurdat diegene wat hierdie argumente huldig geneig sal wees om anders- of nie-gelowiges te verdoem of as minderwaardig te beskou, en (iii) deurdat hulle ander wil forseer of omhaal om hulle handeling en lewenswyse volgens dieselfde oortuigings as hulle self te baseer.⁹ Daarom dat religieuse oortuigings in die private sfeer hoort en nie in die openbare politiek nie. Daar word dus gevrees dat partikuliere geloofsoortuigings sal lei tot onverdraagsaamheid, fundamentalisme, onwilligheid om beoordeel en gekritiseer te word en afskeiding van ander, wat die stabiliteit van 'n pluralistiese samelewing in gedrang kan bring.

Die hoop is dat so 'n terughouding van partikulier-godsdienstige oortuigings nie afgedwing hoef te word nie, maar as 'n burgerlike deug vrywillig sal spruit uit die respek vir diegene van ander religieuse oortuigings binne 'n pluralistiese samelewing. Daar is binne hierdie standpunt ook diegene wat by die oortuigings wat ingeperk behoort te word, nie net religieuse oortuigings nie, maar alle eksplisiet lewensbeskoulige oortuigings oor wat "'n goeie lewe" is, wil insluit. Dit gaan wel oor die konteks waarbinne hierdie oortuigings ter sprake kom. Die vrywillige selfbeperking behoort veral te geld binne kontekste wat openbare beleid direk beïnvloed, en is besonder van toepassing op persone in amptelike posisies wanneer hulle politieke besluite met etiese implikasies moet maak of kan beïnvloed (byvoorbeeld 'n regter wat moet besluit oor genadedood, maar ook diegene wat dien in staatlike etiek-kommissies, of selfs die kerk in amptelike hoedanigheid wanneer dit byvoorbeeld voorleggings ten opsigte van wetgewing aan die staat maak).¹⁰

2.2 Aan die ander kant van die debat staan diegene wat meen dat die terughou van godsdienstige oortuigings 'n nie-volhoubare skisofrenie van burgers vra wat hulle diepste oortuigings van hulle uitsprake moet skei. Privatisering van geloofsoortuigings of voortydige uitsluiting van religieuse argumente, lui hierdie standpunt, sal juis vir die staat en samelewing self negatiewe gevolge hê, aangesien die staat en samelewing daarmee van belangrike morele bronne beroof word.¹¹ Diegene wat hierdie standpunt huldig, voel uit respek vir medeburgers wel onder die morele verpligting om na 'n openbare regverdiging, oftewel algemeen-verstaanbare rasionaliteit vir hulle oortuigings te soek. Indien hulle hierin nie slaag nie, voel hulle egter nie verplig om hulle

6 Grotefeld 2006

7 "Selbstbeschränkung", ander Afrikaanse ekwivalente sou kon wees "terughoudendheid, selfbegrensing of ingetoënheid".

8 Grotefeld (2006:11) haal hier vir Rorty aan.

9 In Grotefeld 2006:45-46

10 In ekstreme vorm, wil hierdie posisie ook aan individuele burgers die plig voorhou om wat byvoorbeeld die uitbring van 'n stem betref, hulle nie deur religieuse oortuigings te laat lei nie.

11 Grotefeld 2006:11-12

religieuse oortuigings in die gesprek op te skort nie.¹²

Die posisies in die debat kan verder soos volg verfynd word¹³:

1. Diegene wat 'n eksklusiewe terughouding van godsdienstige oortuigings voorstaan. Geen religieuse oortuigings (eksklusief) mag in publieke oordeelvorming betrek word nie.¹⁴
2. Diegene wat 'n inklusiewe terughouding van godsdienstige oortuigings voorstaan.¹⁵ Hierdie posisie vereis dat godsdienstige oortuigings net binne openbare oordeelvorming mag funksioneer, mits tot dieselfde oortuiging ook met behulp van verwysing na menslike ervaring of ander redelike argumente geraak kan word. Dit handel oor argumente wat in beginsel die instemming van alle burgers moet kan geniet.¹⁶ Burgers moet dus probeer om 'n soort ewewig te vind tussen hulle religieuse en hulle sekulêre oortuigings.¹⁷
3. Diegene wat 'n eksklusiewe terughouding van nie alleen godsdienstige nie, maar ook ander (lewensbeskoulike) oortuigings voorstaan.
4. Diegene wat 'n inklusiewe terughouding van nie alleen godsdienstige nie, maar ook ander (lewensbeskoulike) oortuigings voorstaan.
5. Diegene wat geen terughouding van enige aard voorstaan nie. Hieronder dan ook diegene wat wel dit as morele plig sien om te poog om die eie oortuigings rasioneel te begrond, maar sonder om die universele verstaanbaarheid daarvan as voorwaarde te stel.

Dieselfde posisies wat in die regs- en sosiale wetenskap uitval, word ook in die teologiese verwerking van hierdie problematiek aangetref.

1. Enersyds is daar teologiese posisies wat minstens daarop aandrang dat in die openbare deelname van mense met religieuse oortuigings, die spesifieke religieuse inhoud teruggehou moet word, en dat slegs die universeel-begryplike distillaat van die Christelike etos (naamlik grondhoudings en morele beginsels wat in ooreenstemming is met die beginsels van die liberale en demokratiese regstaat, byvoorbeeld menseregte) ter sprake mag kom.¹⁸
2. Grotefeld vind egter dat die meeste teologiese bydraes 'n terughouding van religieuse oortuigings afwys. Enersyds is die beswaar dat nie verwag kan word dat geloofsoortuigings, soos 'n kledingstuk, na willekeur aan- of uitgetrek kan word of daar tussen gekies kan word soos tussen die items op 'n spyskaart nie.¹⁹ Andersyds beroep hulle hulle dan op die

12 Grotefeld 2006:26

13 Grotefeld 2006:21

14 Grotefeld 2006:58

15 Grotefeld 2006:61

16 Greenawalt (in Grotefeld 2006:50) onderskei drie soorte objektiewe regverdiging vir politieke besluitneming: (i) morele gronde wat kultuuronafhanklik, (ii) morele gronde wat die lede van die samelewing gedeel word en (iii) gronde wat verwys na 'n gesagsbron wat deur die lede van die samelewing aanvaar word, byvoorbeeld die Grondwet. Ten opsigte van die subjektiwiteit van religieuse ervarings onderskei Greenawalt tussen (i) ervarings en intuitiewe aanvoeling wat vir ander ook toeganklik en veralgemeenbaar is, (ii) ervarings wat ontoeganklik is, nie veralgemeenbaar is nie en net vir die betrokke betekenis het en (iii) 'n middelgrond van ervarings wat volgens die oortuiging van die betrokke etiese betekenis van algemene aard het, sonder dat die betrokke ervaring noodwendig veralgemeenbaar is. Dis dan veral laasgenoemde soort ervarings wat moeilik beoordeelbaar is in terme van die inklusiewe posisie.

17 Grotefeld 2006:63

18 Byvoorbeeld so by Rendtorf, Grotefeld 2006:104

19 Grotefeld 2006:129,131

positiewe betekenis van godsdien, geloofsgemeenskappe en godsdienstige instellings vir 'n gesonde burgerlike samelewing wat 'n morele onderbou verskaf, wat die liberale staat benodig.²⁰ Die argument is dat goeie politiek, soos enige menslike handeling, 'n bepaalde antwoord op die vraag na die sin van menslike syn vooronderstel en daarom word bepleit dat die demokratiese proses 'n gemeenskaplike soeke na goeie antwoorde op hierdie vraag sal insluit en dat alle konkrete stemme in hierdie gemeenskaplike soeke gehoor moet kan word. Die klem val op die "konkreetheid" daarvan, in ooreenstemming met die siening van byvoorbeeld Hauerwas en McIntyre dat 'n "distillaat" van universele morele beginsels eintlik nie sin maak nie, maar dat morele beginsels alleen sin maak wanneer dit in 'n bepaalde tradisie, lewensvorm en gemeenskap ingebed en gekonkretiseer is.²¹

Maar hoe dan gemaak met die besware dat religieuse oortuigings onfeilbaarheidsaansprake maak en ontoeganklik is?

1. Ten opsigte van die vermeende *onfeilbaarheidsaanspraak* van religieuse oortuigings kan met reg ook van mense met religieuse oortuigings verwag word dat burgers mekaar moet respekteer en dat dit die bereidheid behels om die eie oortuigings en argumente waarmee politieke besluite geneem word te laat kritiseer en ook dan waar nodig te amendeer. Die bewering dat godsdienstige oortuigings vanuit 'n onfeilbaarheidsaanspraak vertrek en dus nie tot openbare gesprek geskik is nie, is egter nie *per se* waar van godsdienstige oortuigings in die algemeen nie – hoogstens van fundamentalistiese posisies. Selfs diegene wat God as 'n onfeilbare morele gesag beskou, sê daarmee nog nie dat hulle ook hulle eie godsdienstig-informeerde morele oordele vir onfeilbaar hou nie. Die perspektief van God, die Bybelse teks as sodanig en die perspektief van die mens is onderskeibaar.²²
2. Tweedens is daar die probleem van *ontoeganklikheid*. Daarvolgens sou religieuse argumente nie in die publieke sfeer hoort nie, aangesien dit ontoeganklik, onverstaanbaar en dus ontoetsbaar is vir diegene wat nie dieselfde oortuigings het nie. Teoloë soos Gustafson²³ het die beswaar egter geantwoord deur te wys op die toetsbaarheid in terme van die interne en eksterne koherensie van godsdienstige uitsprake. Intern, kan uitsprake getoets word in terme van die koherensie met Skrif, belydenis en dogma. Ekstern kan dit op koherensie getoets word met die ander menslike interpretasie- en ervaringsfere waarbinne beweeg word (en ook diegene wat teologiese uitsprake maak menslik beweeg). Die eksterne koherensie van teologiese interpretasie met nie-teologiese (wetenskaplike) interpretasies kan dus ook getoets word.

20 Grotefeld 2006:28

21 In Grotefeld 2006:133. Grotefeld (2006:135-139) kritiseer wel Hauerwas se siening van die verhouding tussen die Christelike etos en die openbare politieke ruim as die van 'n "kontrasmodel". Waar Hauerwas daarvan oortuig is dat die kerk sy spesifieke etos net in radikale teenoorstelling tot die etos van sy omgewing tot uitdrukking kan bring, meen Grotefeld dat (i) so 'n mening die Christelike etos eintlik isoleer en immuniseer teen enige eksterne beoordeling en kritiek, aangesien kritiek dan net van binne die kontrasgemeenskap self moontlik is, (ii) Hauerwas se posisie noodwendig tot 'n oormatig pessimistiese siening van die moderne samelewing moet voer en (iii) hy by Hauerwas nie 'n konkrete en werkbare alternatief vir die moderne liberale samelewing hoor nie, veral ook dan omdat dit klaarblyklik alleen maar die taak van die kerk is om in 'n kontrasgemeenskap die samelewing tot voorbeeld te wees en nie om konkrete samelewingsvorme te help vergestalt nie.

22 Grotefeld 2006:208

23 In Grotefeld 2006:220-222

Gelowiges kan nie anders as om te getuig oor wat met ons gebeur het, oftewel wat God met ons gedoen het nie. Daar is 'n onontkombare partikulariteit aan ons getuienis.²⁴ Gelowiges behoort nie gevra te word om hierdie partikulariteit op te skort wanneer hulle tot die publieke sfeer toetree nie. As tegelyk ook burgers van 'n land is gelowiges egter wel moreel verplig om 'n rasonale, openbaar-toeganklike regverdiging vir hulle politiese beslissings te probeer vind, sodat uiteindelijke politieke magsuitoefening sal berus op gronde waartoe almal in beginsel kan toestem.²⁵ Waar dit nie moontlik is nie, moet hulle so ver moontlik tot kompromisse bereid wees waarin almal tegemoet gekom word. Dit moet hulle doen in die wete dat die eie vryheid daar eindig waar die vryheid van ander ingeperk word. Wanneer eie argumente lei tot die inperking van die grondwetlike regte van ander moet op sodanige argumente in die publieke sfeer afgesien word.²⁶

3. 'N PUBLIEKE KERK

Die Christendom is 'n "publieke godsdiens". Dit is nie alleen waar omdat die Christendom in die gestalte van die institusionele kerk 'n publieke organisasie is nie.

1. Dit is waar omdat die Evangelie nie 'n bo-historiese mite of 'n esoteriese metafisika is nie, maar eerder die gevolg is van 'n besondere geskiedenis – waar die werklikheid van God in die paradokse van lewe en dood, vryheid en onderdrukking, mag en onmag ervaarbaar geword het.²⁷ Mens sou die Christelike godsdiens gewoon nie meer "Christelik" kan noem nie as daarmee net 'n mistieke innerlikheid bedoel word, met die rug gekeer op die lyding van mense in die geskiedenis met sy politiek, ekonomie, reg en wetenskap nie.
2. Dit is waar omdat aan die kerk die bediening van die versoening toevertrou is en versoening intrinsiek 'n relasionele begrip is wat die kerk noop om onversoende verhoudings binne en buite homself op te soek en te bedien.

In 'n samelewing waar die kerk sy monopolie op 'n sentrale, homogene en afgeslote Christelike waardesisteem in die samelewing verloor het, was die terugtrek in die sfeer van die private eintlik te verwagte. Namate die kerk sy sosiale en politiese funksie verloor, bly immers alleen nog persoonlike sinduiding ten opsigte van verganklikheid²⁸ as 'n terrein oor waar die kerk mag kan uitoefen (negatief gestel) of van diens kan wees (positief gestel).²⁹ Dit is egter nie die enigste moontlike reaksie van die kerk in 'n pluralistiese samelewing nie. Huber onderskei verskillende modelle:

1. Een reaksie is inderdaad om terug te trek uit eksplisiete politieke betrokkenheid. Die kerk

24 Smit 2007c:179-180,198,205

25 Vgl ook Bedford-Strohm 2005:255 en Niebuhr (in Smit 2007c:188): "This revelation is no substitute for reason: 'the illumination it supplies does not excuse the mind from labor; but it does give to that mind the impulsion and the first principles it requires if it is to be able to do its proper work.' This work is that of interpreting history, life, culture, in short: what is happening, what the one, living God is doing."

26 Grotefeld 2006:299

27 Höhn 2006:208

28 Sogenaamde "Kontingenzbewältigung", met ander woorde die hantering en die hanteerbaar-maak van die vraag na die toevalligheid van syn, waarom daar iets is en nie niks nie, waarom ek hier is, waarom die samelewing daar is, watter magte op ons inwerk, aan watter magte ek my meer moet steur as aan ander (vgl ook Hildebrandt et al 2001:10, Kleger 2001:56 en Schieder 2001a:7).

29 Willems 2001:215-216

sien homself dan as ‘n “heilige kontrasgemeenskap” (deur Huber dus die “heilighedsmodel” genoem). Dan verstaan die kerk sy rol as die bewaarder van die ewige geloofswaarhede.

2. In ‘n ander variant (deur Huber die “profetiese model” genoem) tree die kerk as ‘n “profetiese kontrasgemeenskap” op. Dan verstaan hy homself as die een wat die eintlike insig het in hoe die wêreld behoort te funksioneer, maar nie by magte is om dit te bewerk, anders as om teenoor ‘n skeefgeloopte wêreld ‘n kontrasgemeenskap voor te leef nie.³⁰
3. Daar is ook verskillende maniere waarop die kerk wel poog op nuwe maniere tóg by die pluralistiese samelewing betrokke raak. ‘n Voorbeeld is die “gemeenskapsmodel”, waar ‘n kerk in sy verkondiging deurgaans informeer word deur die aansprake van die samelewing (en dus “relevant preek”) – dit bly egter ‘n redelik passiewe model.
4. Die “publieke kerk model”, staan daarop dat die boodskap van die Evangelie vir hierdie of enige samelewing ‘n vreemde boodskap is, wat egter terselfdertyd te midde van die realiteite van die hede tot gestalte kan en behoort te kom en hom daarvoor beywer deur toe te tree tot dialoog en diakonaat.³¹

Dit is hierdie model van die publieke kerk wat die kerk toelaat om hom andersheid te behou, maar tog konstruktief in die samelewing betrokke te kan wees. Höhn praat van die “andersoortige anders-wees” van die kerk³² om daarmee te sê dat die kerk natuurlik ‘n kontrasgemeenskap ook is, maar nooit in die sin van ‘n onttrekkende, isolerende, individualiserende “anders-wees” as die wêreld nie. Altyd, daarenteen, “anders” soos sout (vir die aarde), wat tot werking kom wanneer dit tot voedsel toegevoeg word en nie deur sigself te isoleer nie.

Teenoor die uiterste van onttrekking van die samelewing word die publieke kerk soms ook van die ander uiterste beskuldig, naamlik dat hy oplos in die samelewing. Publieke kerk (en publieke teologie) word beskuldig as geïnstrumentaliseerde of gekaapte kerk en teologie. Kerk en teologie dus wat op grond van ander kennisbronne as die Evangelie in diens tree van openbare instellings en ideologieë van die dag en sigself uitspreek en wil leiding gee op terreine van ‘n sosiale aard buite die kerk. Die gevaar van ideologisering en instrumentalisering is ongelukkig ‘n werklikheid vir ‘n kerk wat publiek wil wees.³³ Ook hierteen moet inderdaad gewaak word. Vrees vir instrumentalisering mag egter ook nou weer nie beteken dat die kerk skugter raak om publiek te getuig nie – daarmee beland hy nogeens op die glybaan van onttrekking. Die kerk het ‘n publieke rol en ‘n publieke getuigenis – *is* in wese publiek. Dit volg uit die aard van die kerk, wat gebou is op die Evangelie van die menswording van God. Hierdie Evangelie maak van die Christelike geloof nie maar net ‘n spiritualiteit van transendensie nie, maar roep die kerk om Christus te volg in die wêreld in. Die geloofsgemeenskap wat gegryp is deur hierdie God wat só liefhet, só mens word, só troos en oorreed deur sy Gees het ‘n partikulariteit aan hulle getuigenis wat in wese publiek is – dit wil sê bedoel is vir die koms van die Ryk van God in hierdie wêreld en in hierdie samelewing. Rondom hierdie getuigenis vorm die kerk ‘n publiek, ‘n geloofsgemeenskap, wat oop is na die publiek en die publieke³⁴ van die plurale samelewing waarvan hy voluit deel is.

As hierdie publieke kerk sal die kerk deurgaans weer moet gaan drink by die bronne van

30 ‘n Model wat herinner aan die posisie van byvoorbeeld Hauerwas.

31 Huber 1994:159

32 Höhn 2006:212

33 Smit 2007b:152

34 Vgl Huber (1994) se gebruik van die meervoud “Öffentlichkeiten”.

sy diepste identiteit. *Waar* die kerk is (byvoorbeeld “kerk in pluralisme”, “kerk in sekularisme”) is natuurlik belangrik, dis sy konteks. Die vraag gaan egter deurgaans wees *hoe* die kerk is daar *waar* hy is. Huber bring die gesprek op hierdie punt tereg terug na die gestalte van die kerk waar hy in die erediens die Woord verkondig en die sakramente vier.³⁵ Dit is as vierende gemeenskap van mense wat, as deel van God se wêreld, bevry is tot liefdesdiens aan die naaste, en in die besonder aan die swakke en benadeelde, dat die kerk kerk is en in elke tydsgeewig leef. Die kerk mag nie vergeet nie dat sy liturgie, getuienis en diens onlosmaaklik aan mekaar verbonde is nie.³⁶ Leef hy só, dien hy die samelewing deur sinduiding van die werklikheid in die lig van die verhouding met God, deur die bevordering van wedersydse respek en erkenning, deur die beskerming van die swakkeres en deur die bewustelike waarneming van die skepping waarbinne God ons laat leef. Dit is daarmee sy rol om verarming van hierdie perspektiewe teen te werk en hierdie perspektiewe positief te bevorder. Daarmee neem die kerk ‘n grondhouding van verantwoordelikheid in. Die kerk neem verantwoordelikheid daarvoor om toe te sien dat die staat nie ‘n absoluutheidsaanspraak maak nie, en bevorder die selfstandigheid van die verskillende deelsisteme of lewensfere in die samelewing, asook die gemeenskappe wat daarin en daarvoor gevorm word.³⁷ Hy doen dit deur dialogies deel te neem aan die burgerlike samelewing se nadenke oor sigself (oor die doelwitte, opdragte, krisisse en identiteit van die samelewing) en deur met sy diakoniese teenwoordigheid teenoor alle mense te leef.³⁸

4. EVANGELIESE RESONANS IN DIE GRONDWET

Waarom moet die demokratiese staat en die liberaal-politiese idees van menseregte en die respek vir die vryheid en mening van ander egter hoegenaamd deur gelowiges ernstig geneem word? Bestaan daar dan ook teologiese begronding daarvoor?

Jüngel³⁹ haal Karl Barth met instemming aan dat “mens in ‘n demokrasie ter helle kan vaar en onder ‘n diktator kan salig word, maar dat dit nie beteken dat ‘n mens as Christen ewe goed maar ‘n diktatuur as staatsvorm kan aanvaar en ewe entoesiasies kan bevorder as die demokrasie nie. Alle staatsvorme is nie voor die Evangelie gelyk nie.” Huber⁴⁰ skryf: “As evangeliese Christene steun ons die demokrasie as ‘n staatsvorm wat die onaantasbare waardigheid van elke mens as basiese vertrekpunt ag.” Hierdie waarde van elke mens kan nie deur die staat aan mense gegee of geneem word nie, dit is onvervreembaar deel van elke mens as beeld van God en tegelyk as sondaar, vir wie God egter liefhet en aanneem en vir wie God dus ten spyte van sy sonde as van waarde reken.⁴¹ Van hierdie onvervreembaarheid van menslike

35 Vgl hiertoe ook Van der Merwe 2006b en Wannenwetsch 1997:242ev.

36 Höhn 2006:209. “Die kirchliche Grundvollzüge der Liturgia, Martyria und Diakonia sind gleichsprünglich.”

37 Jüngel 2005:72

38 Huber 1994:175, 178

39 Jüngel 2005:71

40 Huber 2004

41 Vgl ook Stein 2001:193-197, waar sy enersyds wys op die sonde-begrip as die oorsprong van die wigte en teenwigte wat in ‘n samelewing moet wees ten einde geregtigheid te laat geskied, en dat die gebod tot naasteliefde juis hierdie wigte en teenwigte wil verskaf. Andersyds verwys sy ook na die “geskape na die beeld van God” as die “oeridee van menswaardigheid”, wat beseël word in die mens-wording van God se eie Seun. (Dat die inkarnasie menslikheid en die skepping heilig, kan wel bevraagteken word – vgl Van der Merwe 1999:58ev.)

waardigheid gaan elke Christelike beoordeling van 'n demokrasie uit. Bedford-Strohm begrond op soortgelyke wyse menseregte in die sekulêre sowel as geestelike ervaring van “geskenkte vryheid” en “goddelike genade” waar die mens beleef dat sy vryheid en menslikheid nie verwerf word nie, maar onvervreembaar syne en hare is omdat dit aan hom en haar deur God geskenk word, en wel deur God aan *alle* mense, en nie net Christene nie, geskenk word. In die Ou Testamentiese opdrag om aan die vreemdelinge (as hulle wat gemarginaliseer word en tekorte het) medelye te betoon “omdat julle self vreemdelinge in Egipte was” (Eks 23:9) en die Nuwe Testamentiese uitbreiding van hierdie gebod in die Bergrede as die goue reël om aan ander te doen soos jy aan jouself gedoen wil hê, lê verder hierdie beginsel van gelykheid, geregtigheid en liefde Bybels begrond.^{42 43}

In die basiese boustene van die demokrasie as gelykheid en menswaardigheid vind die Evangelie dus resonans. Demokrasie, vir die Christen-gelowige, begin egter met die insig dat nie die staat nie, maar God aan mense hulle waardigheid gee (en dat die staat in sy gesag dus begrens is).

Die respek vir die mening van ander en die bereidheid tot selfrelativering uit respek vir ander, word eweneens in die Christelike liefde begrond, wat die liefde van God vir alle mense weerspieël. Hierdie liefde gaan selfs op twee punte veel verder as die reg en algemene demokratiese respek – eerstens, waar dit vir die reg om 'n simmetriese wederkerigheid handel, sluit die liefde die wederkerigheid in, maar oorskry dit ook en sluit ook eensydige liefde in wat niks terugverwag nie. Tweedens, kyk die Christelike liefde anders as die reg na mense – waar die reg abstrak werk en mense veralgemeen ten einde hulle gelyk te behandel, sien die liefde elke mens in sy of haar individualiteit raak en vier die liefde dan ook die veelvoud en uniekheid (pluraliteit!) van verhoudings en individue.⁴⁴ In die konteks van die reg sal die liefde altyd intree vir die gelyke erkenning van almal se regte. Omdat die liefde egter die uniekheid van elke mens en verhouding insien, sal die liefde in sy eie konteks ook bo die konteks van die reg uit die erkenning van elkeen se individuele aard en behoefte soek en boonop ook in liefdesdade van diens poog om die posisie van ander probeer verbeter sowel as die reg te probeer verander om al hoe meer liefdevol ingeklee te word.⁴⁵

Die Christelike liefde sluit dus minstens die konstitusionele verskansing van menseregte in, omdat geregtigheidspluralisme of die wederkerigheidsbeginsel in die demokratiese bestel daardeur gewaarborg word. Deur 'n konstitusionele verskansing word immers 'n verpligting op burgers geplaas om mekaar wedersyds raak te sien en mekaar se onvervreembare waardigheid te

42 Bedford-Strohm 2005:258-262. Vgl ook Bedford-Strohm 1999:409-416 waar hy die konsep “geregtigheidspluralisme” as die grondslag vir 'n menseregte-kultuur ook teologies-eties beskou en bevind dat die konsep “geregtigheidspluralisme” met die teologiese verstaan van gemeenskap as gemeenskap uit kommunikatiewe vryheid ooreenstem, onder meer omdat geregtigheidspluralisme magsmisbruik, manipulasie en onderdrukking uitsluit, dialoog bevorder en aan die gemarginaliseerdes en swakkeres 'n stem gee.

43 Vgl ook Niebuhr (in Smit 2007c:200): “Only a morality grounded in one steadfast Other whose love and loyalty to all creatures never wavers can free men from the necessity of establishing their own worth. Only a morality exercised in one beloved Community embracing all creatures can free men from the necessity of favoring their own.”

44 Huber in Grotefeld 2006:306. Sien ook p 324-331 vir 'n groter in diepte analise van die verskille tussen Christelike en sekulêre vryheids- en gelykheidsbeskouings. Die slotsom bly egter dieselfde: die Christelike antropologie sluit die sekulêre beskerming van menswaardigheid en menseregte in, oorstyg dit egter telkens.

45 Vgl Grotefeld 2006:308.

erken. Die aanspraak op my eie vryheid sluit dus in 'n konstitusionele demokrasie die oortuiging en verpligting in, dat ek in die pluralistiese samelewing waarin ek leef, my moet beywer vir 'n ruimte waarbinne ander ook vry kan wees.⁴⁶ Juis hierin is die kerk homself – wanneer hy hierin ook wil verder gaan en altyd weer weet dat sy barmhartig moet wees, altyd weer hom moet draai na die benadeelde en die swakkere.⁴⁷

5. VERDRAAGSAME, TWEETALIGE DIALOOG

Agting vir die gewetens- en handelingsvryheid van ander

Die respek teenoor ander kan verder teologies begrond word in die vryheid van die gewete, soos dit byvoorbeeld deur Paulus uitgewerk word.⁴⁸ Vir Paulus is die gewete wel geen onmiddellbare stem van God in die mens nie, maar wel 'n neutrale ruimte in die sedelike bewussyn van die mens, waaroor elke mens beskik. Aan hierdie ruimte is elke mens dan ook gebonde, omdat hy of sy andersins sy of haar integriteit op die spel plaas. Daarom moet die gelowiges die gewetensoordeel van ander respekteer, *selfs terwyl hy of sy daarvan oortuig is dat die ander 'n fout in sy of haar oordeel maak*.⁴⁹ Die vryheid van gewete wat die gelowige in Christus gevind het, vind sy begrensing in die liefde tot die naaste, deurdat dit die ander se gewetensoordele respekteer.⁵⁰

Dieselfde geld vir die gevaar om die handelingsvryheid van ander te wil inperk met uitsluitlik religieus-etiese oortuigings. Die strewe om die handeling van ander in 'n bepaalde dwangroete te druk, is eweneens nie in ooreenstemming met die vrye wilsuitoefening wat deel is van die basiese eie-aard van menswees-voor-God nie. Respek en liefde beteken eweneens om ander toe te laat om hulle eie handeling te bepaal, *ook al sou hierdie handeling nie vir die gelowige goed, reg en heilsaam lyk nie*, in soverre die keuse- en handelingsvryheid van ander nie deur sodanige handeling ingeperk word nie en in soverre so iemand ook nie sy eie lewe daardeur in gevaar stel nie.^{51 52}

Dit moet toegegee word dat hierdie soort verdraagsaamheid teenoor ander 'n vreemde deug is, omdat dit die verdraagsaamheid teenoor geloofsoortuigings of handeling waarmee ek nie saamstem nie vereis. Fergusson⁵³ verduidelik dat mens verskillende redes kan aanvoer waarom jy teenoor ander verdraagsaam is. Dit kan byvoorbeeld suiwer pragmaties wees ("jy kan tog nie almal oortuig nie"), dit kan wees dat jy nie verhoudings wil versteur nie en die vrede wil bewaar, jy kan selfs van oortuiging wees dat jy ander moet verdra omdat jy by hulle iets kan leer

46 Vgl Bedford-Strohm 1999:432-440.

47 Welker 1995/2000:80-90

48 Byvoorbeeld 1 Kor 4:4; Rom 2:14ev

49 Grotefeld 2006:311

50 Vgl 1 Kor 10:29.

51 Grotefeld 2006:316. Vgl ook 1 Kor 13:7.

52 Ten opsigte van laasgenoemde kan gelowiges egter nie die gevolgtrekking maak dat 'n bepaalde manier van "moreel handel" ewige heil verseker en ewige verdoeming kan vermy en dat mense dus "ter wille van hulleself" gedwing moet word om "Christelik" te handel nie (omdat hulle andersins "hulle eie lewe in gevaar stel" nie). Die protestantse etiek berus immers enersyds op die redding uit genade en nie deur werke nie en andersyds op liefde tot God as vrywillige wederliefde en 'n lewe uit dankbaarheid. Dit kan nie wetlik bewerk word nie.

53 Fergusson 2004:108

of jy kan ander verdra omdat jy weet dat jy van hulle verwag om jou eienaardighede te verdra. Alles reeds goeie redes. Nog dieper motiverings is egter:

1. Die aanduiding dat Christus en die vroeë Kerk nooit mense probeer dwing het om dogmas te aanvaar of by die Christelike kerk aan te sluit nie. Locke⁵⁴ sou daarom later praat van die “heiligheid van gesprek” tussen Christus en sy dissipels. En van Erasmus kom die stelling dat dit wat geforseer is, nie opreg kan wees nie en dat dit wat nie vrywillig is nie, nie vir Christus kan welgeval nie.
2. Die oortuiging dat God in alle godsdienste aan die werk is en dat onderdrukking of nie-toleransie die samelewing kan beroof van die toevoeging van waarde wat deur hierdie andersdenkende gemeenskappe kan kom (juis as deel van die waardekonsensusvormende burgerlike gemeenskap).
3. Die beskeidenheid waarmee die kerk en alle gelowiges toegee dat hulle eie stellinginname altyd ‘n subjektiewe posisie is, ‘n blote “openingskuif” waarvandaan verder geredeneer kan word. Die eie perspektief is dus selfkend begrens en sy grense kan verskuif word deur hom in te laat op dialoog met ander.⁵⁵
4. Fundamentele waardering vir diversiteit, omdat dit die ruimte vir menslike selfaktualisering vergroot. Daarmee gaan gepaard ‘n houding van nuuskierigheid oor die ander en ‘n leerbaarheid.⁵⁶

Tweetaligheid

Hieruit volg konsekwensies vir die wyse waarop diegene wat hulle tot die Christelike etos verplig voel, in dialoog, politieke argumentering en besluitnemingsprosesse sal toetree. Dit kan immers nie só wees dat die kerk van ander sou verwag om op ‘n sekere manier te leef, wat dan deur die kerk uitsluitlik met argumente uit die Christelike etos gemotiveer word nie. Daarmee loop die kerk die risiko om die gewetens van ander te skaad. (Hierdie scenario is veral moontlik waar Christene hulleself in die meerderheid van ‘n samelewing bevind en dan met beroep op hulle Christelike oortuigings die Christendom tot staatsgodsdienst wil verklaar of van alle burgers te verwag om hulle aan spesifiek Christelike simbole, handelinge te verbind.) Deurdat gelowiges hulle in hulle politieke deelname ook bemoei om openbaar-toeganklike argumente vir hulle posisie te vind, poog hulle om hierdie gevaar te vermy.

De Gruchy wys daarom die grondhouding soos volg aan: “‘n Outentieke publieke teologie moet self-krities wees en sensitief vir ander perspektiewe en benaderings, sowel as vir die historiese konteks, ten einde in die markplein en openbare sfeer te kan funksioneer.”⁵⁷ Hierdie sensitiwiteit is nodig omdat die religieuse oortuigingskrag van die kerk in ‘n pluralistiese samelewing net binne-kerklik kan geld, en wel vir werklike gelowiges of diegene wat met die Christelike verhaal en dogma vertrou is.

Kontekste waarbinne religieuse oortuigings ter sprake kom, wissel natuurlik. Afhangend van die konteks, behoort die taal waarbinne die kerk tot dialoog toetree ook te verskil met die oog op verstaanbaarheid en algemene deursigtigheid. Dit doen sy deur haar religieuse

54 in Fergusson 2004:110

55 Bedford-Strohm 1999:406. Die motivering is daarmee saam egter nie dat daar universele waarhede is wat dan, toegegee, gesamentlik ontdek moet word nie. Die motivering is eerder dat ons net gepaste “waarheid” sal ontdek as ons as pluralistiese samelewing ons onderskeie identiteite met mekaar in verband bring, mekaar daardeur beïnvloed, en tog ons onderskeidelikheid behou.

56 Fergusson 2004:119

57 De Gruchy 2004:59

oortuigings te stel, maar dit met menslike ervaring en redelike argumente in verband te bring. Solum⁵⁸ onderskei drie kontekste:

1. Private gesprekke oor politieke of private vrae asook openbare gesprekke van 'n morele of kulturele aard. Solum meen dat op hierdie vlak is beperkinge nie van pas nie, omdat dit die lewe van die burgerlike samelewing en die ontwikkeling van burgerdeugde en toleransie kan versteur en vryheid van spraak en gewete onnodig sal inperk.
2. Op 'n tweede vlak is die konteks van staatlike magsuitoefening en die direkte beïnvloeding van staatsbeleid. Mense wat in hierdie konteks deelneem, moet hulle aan die inklusiewe ideaal oriënteer en hulleself uit respek vir medeburgers wat van ander lewensbeskoulike oortuigings kan wees dissiplineer om openbare gronde aan te voer vir die posisie wat hulle verteenwoordig en elke intoleransie en meerderwaardigheid vermy.
3. Dit is nog meer die geval in die derde konteks, naamlik waar ampsdraers hulle publieke funksie uitvoer. Omdat hulle die staat verteenwoordig, moet hulle hulle aan die eksklusiewe ideaal oriënteer en private oortuigings uit spel plaas.⁵⁹

Grotefeld⁶⁰ onderskei selfs ses kontekste, t.w. (i) die individu, (ii) die familie- of vriendekring, (iii) die burgerlike assosiasies, (iv) die openbare media, (v) die kerklike voorlegging ten opsigte van die wetskrywende of beleidsmakende proses en (vi) die staatlike instansies. Ten opsigte van elke konteks, is daar gepaste taal en gedrag, volgens die mate van invloed wat die betrokke sfeer of kommunikasie op die werklike uitoefening van staatsmag kan hê. Hoe meer die invloed, hoe meer moet religieuse oortuigings ook vertaal word of in verhouding gestel word tot ander, algemeen toeganklike argumente en tot die beskerming van menswaardigheid en menseregte as konstitusionele waardes in 'n liberale demokrasie. Die taal of modus van kommunikasie wanneer 'n individu in die vriendekring politieke standpunte vorm, sal dus noodwendig verskil van die taal in 'n kerklike voorlegging aan die staat of die taal wat 'n regter, wat ook 'n gelowige is, in 'n hofuitspraak sal gebruik. Daarmee word nie gevra dat verskillende (selfs teenstrydige) oortuigings in verskillende kontekste gestel moet word nie, maar dat die plig tot meer interaksie met ander wyse van redenering vergroot, soos wat die publieke blootstelling vergroot. Indien in die wydste publieke sfeer van magsuitoefening, byvoorbeeld in die konstitusionele hof, eksplisiet religieuse oortuigings verswyg word, beteken dit nie 'n oneerlikheid nie en ook nie 'n inperking van gewete nie. Dit beteken 'n sensitiwiteit vir die konteks dat die betrokke regspraak in beginsel deur alle staatsburgers aanvaar moet kan word, anders sal die staat daarmee ophou om 'n tuiste vir al sy burgers te verseker en aanspraak op die loyaliteit van sy burgers verloor.⁶¹

Dat goeie publieke teologie selfkrities en sensitief is, beteken wel vir De Gruchy nie om verskonend en verleë te wees oor spesifieke Christelike inhoud nie, nóg beteken dit om profetiese helderheid in te boet. "Daar is 'n fyn lyn tussen 'n teologie wat arrogant en triomfalisties in sy getuigenis is, en 'n teologie wat poog om insig in die debat te bring, en, waar nodig, die waarheid helder en ondubbelsinnig in die mees konkrete sin moontlik uit te spreek ... Dit is juis die onderskeidend-spesifieke element wat teologie na die openbare diskoers bring, wat dit relevant

58 In Grotefeld 2006:66-67

59 Dit is volgens Solum geen inperking van gewetensvryheid of vryheid van spraak nie, omdat die uitoefening van publieke ampte vrywillig is!

60 Grotefeld 2006:334

61 Meer genuanseerde kontekstonderskeidings soos hierdie is meer verantwoordbaar as byvoorbeeld Jüngel se ongekwalifiseerde oordeel dat religieuse argumente net binne-kerklik kan oortuig en dat op die politieke terrein *net politieke argumente* gebruik moet word (Jüngel 2005:72).

maak.” De Gruchy haal ook vir Forrester aan: “Something has surely gone seriously amiss if the role of theology in the public realm is no longer seen as in any sense confession of a faith which is at odds with the world, or confrontation with the powers.”⁶² Die taak van die kerk is nie om die *status quo* te bevestig nie, ongeag hoe goed dit mag wees nie, maar om voortgaande reformasie te soek, hoe moeilik dit ook al mag wees. Die kerk moet vir seker ‘n demokratiese samelewing verkies bo ‘n samelewing wat totalitêr is, maar sy taak is nie primêr om demokrasie te legitimeer nie. Haar taak is om in die demokratiese sisteem ‘n visie in te dra wat demokrasie druk verby sy huidige prestasies na ‘n groter uitdrukking van wat ons glo God se wil vir die wêreld is.

6. PUBLIEKE KERKLIKE VERKLARINGS EN PARLEMENTÊRE VOORLEGGINGS

In beginsel meen Grotefeld⁶³ behoort kerklike standpuntinname (byvoorbeeld by parlementêre voorleggings of by die skryf van etiese oriënteringshulpe⁶⁴) twee doelwitte te bereik.

1. In die eerste plek moet dit die saak of wetgewing waarom dit handel uit die perspektief van ‘n Christelike etos belig, omdat dit die spesifieke etos is wat die kerk en gelowiges as normatief neem en waaraan georiënteer word in morele kwessies. Dit sou misleidend wees as die standpuntinname die indruk probeer wek dat dit nie vanuit ‘n eg-teologiese refleksie oor die betrokke saak vertrek nie.
2. Tweedens sou dit ewe misleidend wees indien ‘n etiese oriënteringshulp van die kerk alleen van die Christelike etos se argumentering gebruik maak, aangesien die dokument in die publieke sfeer is en dus nie ‘n binne-kerklike gespreksdokument alleen is nie. Die teologies-etiese meningsvorming in die publieke sfeer kan dus nie daarby verby kom om ander gesigspunte in die nadenke te betrek nie, en aan te dui hoe die Christelike etos daarmee in verband staan nie. Dit sou ook nie daarvan wegsram om die Christelike etos se rasionaliteit sover moontlik in die openbare sfeer op ‘n algemeen-toeganklike manier te beskryf nie, trouens dit is die kerk se morele plig in die pluralistiese samelewing.^{65 66}

62 De Gruchy 2004:59-60

63 Grotefeld 2006:354-355

64 Vgl die EKD in Duitsland se “Denkschriften”

65 Bedford-Strohm (2005:255) stel dit duidelik dat religieuse bydraes nie alleen maar tot die konfessie se versterking van sigself kan dien nie en selfgenoegsaam mag afsluit teen ander redelike vorme van argumentering nie. Dit moet veel eerder oop wees en aanknoping soek by redelike en deursigtige argumente. Ook aan nie-religieuse mense moet dit duidelik word, waarom die inhoudelike punte van so ‘n verklaring sin maak.

66 Wanneer Bedford-Strohm (2004:408) kerklike dokumente uit beide die evangeliese en katolieke kerke met mekaar vergelyk, kom hy tot die merkwaardige gevolgtrekking dat vroeëre konfessionele klowe uiteindelik oorwin is. Waar etiese dokumente vroeër sterk gestempel sou wees uit die natuurreg en die rede (die katolieke erfenis) of die openbaringsteologie (die gereformeerde erfenis) is daar nou sprake van ‘n komplementariteit en by albei tradisies waardering vir beide die noodsaaklike Bybelse begroning en die intellektuele verwerking van die gegewens ten einde tot standpunte te kom, wat ook universeel begryplik kan wees: “Die alternatief tussen Bybelse etiek en natuurregtelike oriëntering aan die rede is oorwin, ten gunste van ‘n ‘komplementariteit’ van Bybelse en redelike begroning. Dokumente gee eksplisiet rekenskap daarvan dat hulle uitgangspunt die Bybelse tradisie is, maar dui ook gelyktydig aan waarom hulle gevolgtrekkings ook deur alle welwillende mense op die basis van die verligte rede aanvaar sou kon word.” Bedford-Strohm kan daarom praat van ‘n sosiaal-etiese oortuiging wat van ekumenies en “van onder” groei. Ook het die rol van plaaslike geloofsgemeenskappe om saam onderskeidingsvermoë aan die dag te lê, gegroei en staan kerklike

Grotefeld stel dus voor dat die basiese struktuur van 'n kerklike voorlegging soos volg daar uit moet sien:

1. **Inleiding**, waarin aangedui word *wie* hier *met wie* en *met watter doel* praat (of net met Christene gepraat word en of met alle burgers gepraat word, sal byvoorbeeld die modus van die voorlegging beslissend bepaal).
2. Beskrywing van **die saak** wat behandel word.
3. Aanduiding van verskillende **handelingsopsies**.
4. Identifisering van **morele konfliktpunte** en van morele posisies wat ingeneem kan word.
5. Waar die vorige drie afdelings van meer deskriptiewe aard is, volg dan die **teologies-etiese** oorwegings, waar ook aangedui word in watter mate dit met ander argumentkomplekse ooreenstem of verskil. Die styl is hier bewustelik nederig, aangesien hierdie menslike interpretasies is en nie met die perspektief van God self gelyk gestel kan word nie.
6. Beskrywing van die moontlikhede en grense van 'n **openbare regverdiging** van die teologies-etiese oorwegings. Hier handel dit om aansluiting by morele waardes wat in die samelewing algemene of wye erkenning geniet (byvoorbeeld die waardes in die grondwet, gelykheid, vryheid, verskillende menseregte). Dit word hier aangedui in watter mate die Christelike etos se argumente "vertaal" kan word of kan aansluit by hierdie waardes wat ook vir hulle wat nie vanuit die Christelike etos vertrek nie deursigtig kan wees. Ook word hier egter eerlik aangedui teen watter grense gestuit word waar die Christelike etos nie so 'n vertaling toelaat nie.
7. **Samevatting**, waarin ook duidelik word dat hierdie 'n oriënteringshulp is wat niemand se gewete bind nie en elkeen aanmoedig om tot 'n eie oordeel oor die gestelde vrae te kom.⁶⁷

Wêreldwyd het wetgewing rakende huweliksluiking en die vraag of verbintenisse tussen persone van dieselfde geslag deur die wet toegelaat moet word, kerke gekonfronteer met die saak waaroor dit in hierdie artikel handel: hoe reageer ons as kerk binne 'n pluralistiese staat wanneer ons die geleentheid kry om 'n standpunt aan die wetgewer oor te dra rakende 'n etiese kwessie? Watter styl is gepas?

Omdat gelowiges juis as gelowiges weet dat hulle tegelyk geregverdig en steeds sondaar, en dus feilbaar is, stem Grotefeld saam met Perry dat waar daar groot binne-kerklike interpretasie-onenigheid oor "die Bybelse standpunt" of die tradisie bestaan, gelowiges versigtig moet wees om 'n eensydige standpunt as die begroning vir 'n bepaalde politieke oordeel te neem. Menslike ervaring en sekulêr-redelike argumente word veral dan as hulpmiddel gesien (en geensins as teenstander nie) om tot 'n beter ontsluiting van die Christelike etos te geraak. Weereens versterk dit die argument dat gelowiges, in hierdie geval dan omdat hulle hulle eie begrensde verstaan van God en sy wil erken, hulle tegelykertyd moet bemoei om redelik en algemeen-insigtelike argumente vir hulle publiek-morele stem te vind. Dit beteken dus geensins om die eie Christelike identiteit te verswyg of te misken of in die eie gewetensvryheid ingeperk te word nie. Dit is steeds vanuit die partikulier-religieuse posisie, tradisie en gemeenskap dat om hierdie wyer begroning gesoek word. Daardeur wil die gelowige sy of haar eie posisie eerder verdiep en laat korrigeer. Die gevare van biblisisme/fundamentalisme en tradisionalisme word sodoende vermy. Dit is dan nie biblisisties nie, omdat daarmee erken word dat daar in die Bybel geen klaar-uitgewerkte etiek te vinde is nie. Sowel in die Bybel self en in die tradisie, so word verder erken, is daar soms wyd uiteenlopende idees van wat 'n Christelike etos dan sou

nadenke nie meer teenoor die akademies-etiese nadenke nie, maar in vennootskap daarmee.

wees. Vanuit die insig dat mense feilbaar en telkens aan hulle eie tydsgegewig gebonde is, wil die gelowige sigself dus nie afsonder van die insigte van ander wetenskappe nie. Die Christelike etiek wil juis hierdie insigte in berekening bring, sonder om daarmee die verbinding aan die Christelike etos prys te gee. Dit gaan nie oor 'n onpersoonlike, abstrakte standpunt nie, maar om 'n partikuliere standpunt wat ander standpunte in berekening bring.⁶⁸ Dit gaan oor 'n houding van openheid, luister en leer, en dan hopelik die behoud van die goeie (1 Tess 5:21).^{69 70}

Daar is reeds in die inleiding verwys na die wysiging van die Suid-Afrikaanse Huwelikswet en die onderskeie wyses waarop kerke en geloofsgemeenskappe voorleggings aan die portefeuljekomitee gemaak het. 'n Soortgelyke situasie was in Switserland waar die Switserse Evangeliese Kerk reeds verskeie kere tevore reeds positief oor homoseksuele verbintenisse geoordeel het en toe ook in dieselfde trant 'n dokument opgestel het ten tyde van die volkstemming oor die wysiging van die huwelikswet in Switserland.⁷¹ Die 38 bladsye dokument is in drie dele. Eers word die voorgeskiedenis van die verbintenis-wetgewing geskets sowel as die vroeëre standpunte van die SEK gestel. In die tweede (grootste) deel word die wet uit teologies-etiese gesigspunt beskou om in deel drie tot die gevolgtrekking te kom dat in die volkstemming positief gestem mag word teenoor die voorgestelde wetgewing.⁷² Die volkstemming, terloops, was toe 'n teen-stem.

In die teologies-etiese hoofdeel van die dokument word ses argumentskomplekse beskryf waaronder die saak van homoseksuele verbintenisse beskou kan word, naamlik biologies-antropologies, bybels-teologies, sosiaal-polities, regs-polities, ekklesiologies en kerkregtelik en ten slotte etiese aspekte. Oor die inhoudelike hiervan handel dit nie hier nie. Grotefeld beoordeel egter die modus waarin die verslag geskryf is. Hy waardeur enersyds die pogings

68 Grotefeld 2006: 318-322

69 Vgl Smit 2007c:206: "For Niebuhr, therefore, in our interpretation of what is going on in society and culture, in our reading of revelation in history, in our interpretation of God's actions in events and movements, in our decisions as to what is responsible praxis within our situation, we must realize our relativity and limitations, but that should not make us afraid of confessing and acting, instead, it should encourage us to listen to others, especially to those 'on the underside of history', those suffering under a cross, and we should be willing to be converted, fundamentally, revolutionary."

70 Die kerk moet ver wag dat daar ook 'n binne-kerklike pluralisme is en dat hierdie pluralisme lei tot verskillende oriëntasies ten opsigte van die kerk en die staat en dus verskillende verwagtings sal stel aan die kerk se rol in die samelewing. Daar is diegene wat 'n soort hiërargiese oriëntasie het, hulle aan die kerk verbonde voel en van die kerk ver wag om eenduidige, duidelike uitsprake teenoor die staat te gee as 'n profetiese stem teenoor die staat. Daarteenoor is daar diegene wat hulleself nog aan die breë tradisie van die kerk verbonde voel, maar gewillig in 'n sekulêre-demokratiese staat leef en dus die bevoordeling van (selfs die eie) lewensbeskouing teenoor ander teenstaan. Hulle ver wag van die kerk om uiters omsigtig en genuanseerd met sy kommunikasie om te gaan en vra dat dit die karakter van 'n dialoog van openheid sal wees (vgl Vögele 2001:189-194).

71 Grotefeld 2006:346-357, sien ook pp 317-322.

72 Kerkgenootskappe sal goed doen deur 'n werksdokument te hê wat hulle verhouding tot die liberale staat duidelik uitspel en spesifiek ook openbare kerklike standpunt-inname kan rig. Die EKD het al sedert 1970 'n dokument getitel "Die Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äusserungen zu gesellschaftlichen Fragen" ("Die taak en grense van kerklike uitsprake oor samelewingsvraagstukke"). Die Kantoor vir Kommunikasie Wes- en Suid-Kaapse sinode van die NG Kerk het 'n kort dokument "Die NG Kerk en die Grondwet" opgestel wat in hierdie rigting dui. In sy behandeling van die SEK (Switserse Evangeliese Kerk) se reaksie op die huwelikswetgewing betreur hy die feit dat daar nie so 'n dokument in die SEK voorhande is nie (Grotefeld 2006:346).

om ook nie-teologiese argumente in die gesprek in te bring, maar bevind dat die verskillende argumentkomplekse redelik geïsoleerd van mekaar beskryf word. Wat hy mis is die integrasie waar die bybels-teologiese oortuigings ook op juis hul eie openbare en algemeen-toeganklike regverdigbaarheid uitgelê word en die verbande getrek kan word tussen die verskillende argumentskomplekse. Dit lyk ook vir hom asof die SEK onseker was oor wie die adresate van hierdie dokument is.⁷³

Die NG Kerk se voorlegging aan die parlementêre portefeuljekomitee wat burgerlike insette gevra het oor die Huwelikswet en voorgestelde Wet op Burgerlike Verbintenisse bestaan uit 'n inleiding waarin die kerk haar identifiseer met die waardes van die Grondwet, hoewel sonder motivering uit die kerklike tradisie. 'n Tweede afdeling handel oor die "morele noodsaaklikheid om die huwelikswet te herskryf", waarin uitsluitlik op regsgronde geargumenteer word ten opsigte van interne sowel as konstitusionele teenstrydighede in die Huwelikswet. 'n Derde afdeling gee erkenning aan die binne-kerklike diversiteit van mening aangaande die saak van homoseksualiteit en homoseksuele huwelike. Die afdeling is hoofsaaklik deskriptief ten opsigte van die verskillende posisies en sien doelbewus daarvan af om op die verskillende Bybelse interpretasies in te gaan. Die afdeling doen wel 'n beroep op die staat om die huwelik en familie te erken as 'n bron van waardes waarop die stabiliteit van die samelewing berus. 'n Vierde afdeling handel oor die skeiding van kerk en staat in terme van hulle onderskeie funksies. Die voorlegging bevestig dat die staat wetgewing in ooreenstemming met die Grondwet moet bring, en dat dit insluit dat die staat godsdiensvryheid moet handhaaf deur vir die kerk ruimte te gee om haarself volgens teologiese beginsels te organiseer en beheer uit te oefen oor die inrigting van haar rituele, waaronder die bevestiging van 'n huwelik. In slotafdelings wys die voorlegging 'n aparte Wet op Burgerlike Verbintenisse naas die Huwelikswet af, op die konstitusionele gronde dat dit steeds geen gelykheid voor die reg sal beteken nie.

Dit is duidelik dat die NG Kerk met hierdie voorlegging 'n tree nader gegee het aan die prysgawe van die verlange na monopolie, mag en homogeniteit in die samelewing. Dis 'n tree nader aan 'n positiewe waardering van 'n tuis-koms as geloofsgemeenskap in die pluralistiese samelewing.^{74 75} In terme van Grotefeld se voorgestelde skema, kom die NG Kerk se voorlegging merkwaardig naby aan 'n soortgelyke indeling. Soos sy kritiek op die SEK is, kan ook ten opsigte van die NG Kerk se voorlegging wel ingebring word dat die teologies-etiese argumentering te gering is (die voorlegging was "eentalig" na die kant van die taal van die reg en die rede). Enersyds word in die voorlegging nie duidelik waarom die kerk die Grondwet erken nie (naamlik weens die Evangeliese resonans daarin nie). Andersyds word nie duidelik wat die kerk tot die gesprek toevoeg indien dit hoofsaaklik van regskundige argumentering gebruik maak om die staat van raad te bedien nie (waarom, in beginsel, sal die kerk beter regsadvies kan gee as die staat se regskundiges?). Indien die kerk egter sou aandui watter waardebronne dit besit om die staat mee te voed en hoe hierdie waardebronne in verband staan tot (vertaal kan word in) ander argumentkomplekse, sou die kerk egter 'n meer unieke bydrae kon lewer en sou haar unieke identiteit as etos-gemeenskap binne die burgerlike samelewing duideliker kon blyk.

7. GEVOLGTREKKINGS

73 Grotefeld 2006:350-355

74 Wat effe hinder is die negatiewe beoordeling ("unfortunately") van binne-kerklike meningsverskil oor die betrokke saak.

75 Ook Smit hoor in die NG Kerk se voorlegging 'n nuwe stem wat deel wil wees van die konstitusionele demokrasie (Smit 2007a:118-119).

1. Indien publieke teologie 'n teologie wil wees wat verskil maak, moet dit sy bronne ernstig neem. Om verskonend ten opsigte van religieuse oortuigings te wees of om die etiese profiel van die kerk ten koste van die geestelike profiel te handhaaf, is wat Huber die selfsekularisering van die kerk noem. Bedford-Strohm haal vir Thiemann aan: "When communities lose touch with their own traditions, they also undermine their ability to participate in and influence the public discussion. Communities that are undergoing a perpetual identity crisis do not make for interesting conversation partners." Indien publieke teologie hierdie band met die tradisie losser maak, maak dit ook die band met die kerk as interpreterende gemeenskap los, en verloor daarmee sy eie voedingsbron.⁷⁶
2. Ten einde 'n publieke stem te hê, moet publieke teologie tweetalig wees. Dit moet die taal van die tradisie kan praat, maar ook die taal van die sekulêre staat en dus die taal van die rede, die reg en algemeen-menslike ervaring. Hierdie taal is egter geen tweede of vreemde taal vir die kerk nie. Sy deel immers menslikheid en redelikheid met alle ander, en is deel van dieselfde samelewing waarvan ander deel is. Die kuns van publieke teologie is om die tale in die publieke sfeer gelyktydig te praat sodat die publieke bydrae van die kerk amper soos 'n anderstalige film met verstaanbare onderskrifte in die publieke sfeer kan funksioneer.
3. Christene kan in die openbare sfeer 'n ander taal gebruik, sonder om daardeur hulle verbinding aan die Christelike etos te verloor. Dit kan juis gedoen word op grond van die vele aanknopingspunte waar algemeen-toeganklike en aanvaarde waardes juis óf grootliks deur die Christelike etos geïnformeer is en tot stand gekom het óf deur eie argumentering tot dieselfde slotsom sou kom. Die strekking van die Christelike etos word dus raakgesien en daarby kan aangesluit word.⁷⁷

BIBLIOGRAFIE

- Bedford-Strohm, H. 1999. *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit: sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft*. Öffentliche Theologie Band 11. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus.
- Bedford-Strohm, H. 2004. *Freiheit und Verbindlichkeit*. Herder Korrespondenz 58.
- Bedford-Strohm, H. 2005. *Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?* Zeitschrift für Evangelische Ethik 49.
- De Gruchy, J.W. 2004. *From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa*. In: Storrar, W.F. en A.R. Morton. Public theology for the 21st century. London : Continuum.
- Fergusson, D. 2004. *The Reformed Tradition and the Virtue of Tolerance*. In: Storrar, W.F. en A.R. Morton. Public theology for the 21st century. London : Continuum.
- Grotefeld, S. 2006. *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*. Forum Systematik 29. Stuttgart : Kohlhammer.
- Hermes, E. 2003. *Zivilreligion : systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität*. - In: Theologische Quartalschrift 183.
- Hildebrandt, M. 2001. *Zivilreligion und Politische Kultur*. In: Schieder, R. (red.) Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat. Band 20.
- Hildebrandt, M. et al. 2001. *Einleitung*. In: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.
- Höhn, H.J. 2006. *"Bürgerinitiative des Heiligen Geistes": Kirche in der Zivilgesellschaft*. Theologie der Gegenwart 49

76 Bedford-Strohm 2007:11-12. Die ander eienskappe is dat dit interdisziplinêr funksioneer, krities is en universeel (ekumenies) georiënteer is.

77 Grotefeld 2006:323

- Huber, W. 1994. *Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten*. Evangelische Theologie 54 (2).
- Huber, W. 2004. *Zehn Jahre Demokratie in Südafrika - zur Rolle der Kirchen in einer pluralen Gesellschaft*. In: Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht.
- Jüngel, E. 2005. *Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube : das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft*. In: Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht.
- Kleger, H. 2001. *Zivilreligion als Bürgerreligion*. In: Schieder, R. (red.) *Religionspolitik und Zivilreligion*. Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat. Band 20.
- Schieder, R. 2001a. *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*
- Smit, D.J. 2007a. *Civil religion – in South Africa?* In: *Essays in public theology: Collected essays 1*. Stellenbosch : SUN PReSS.
- Smit, D.J. 2007b. *No ulterior motive – and public theology?* In: *Essays in public theology: Collected essays 1*. Stellenbosch : SUN PReSS.
- Smit, D.J. 2007c. *Theology and the transformation of culture – Niebuhr revisited*. In: *Essays in public theology: Collected essays 1*. Stellenbosch : SUN PReSS.
- Stein, T. 2001. *“Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott...” Christliches Menschenbild und demokratischer Verfassungsstaat*. In: Hildebrandt, M. et al. *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.
- Van der Merwe, I.J. 1999. *Liturgie en lewe*. Ongepubliseerde D.Th. verhandeling. Stellenbosch : Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Merwe, I.J. 2006b. *“Politieke erediens” as ruimte vir en kriterium van die lewe in evangeliese vryheid*. NGTT 47 (3&4)
- Vögele, W. 2001. *Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft*. In: Schieder, R. (red.) *Religionspolitik und Zivilreligion*. Baden-Baden : Nomos Verlagsgesellschaft. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat. Band 20.
- Wannenwetsch, B. 1997. *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*. Stuttgart : Kohlhammer.
- Welker, M. 1995/2000. *Kirche im Pluralismus*. Gütersloh : Kaiser.
- Willems, U. 2001. *Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus?* In: Hildebrandt, M. et al. *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.

KEY WORDS

public theology
public church
religious convictions
secular state
parliamentary submissions
Dialogue
tolerance

TREFWOORDE

publieke teologie
publieke kerk
godsdienslike oortuigings
sekulêre staat
parlementêre voorleggings
dialoog
verdraagsaamheid

KONTAKBESONDERHEDE

Dr IJ van der Merwe
Noordwal 48
7600 STELLENBOSCH
SEL 082 940 3319
E-pos: johan@moederkerk.co.za