

Godsdienstvryheid in die ban van NGB Art 36 – seën of vloek?

ABSTRACT

Freedom of religion in the context of the Belgic Confession Art 36 – blessing or curse?

The understanding of Art 36 of the NGB creates a problem for Christians in a modern Western democracy. The task of the state in a democracy is not to fight religious idolatry and apostasy. Therefore, already at the end of the nineteenth century Abraham Kuyper campaigned for the abolition of this Article. To him, an honest reading of the text makes it clear that the false religion the state had to fight was Roman Catholicism. This article pleads for a hermeneutical approach to Article 36. It should be understood as a reflection of the theocratic political model that reigned when Guido de Brès formulated the NGB. In the context of a modern democracy with constitutionally guaranteed religious freedom and a judicial state, reinterpreting and making the Article relevant only boils down to “hermeneutical gymnastics” and serves no purpose - it should be treated in a way similar to how we treat many historically-dated material in Scripture.

DIE NGB EN HERMENEUTIEK

Soos in die geval van die Bybelse teks en Skrifbeskouing, is die saak van hermeneutiek ewe belangrik as oor die kerklike belydenisskrifte gepraat word. Binne die Gereformeerde kerklike tradisie word die waarheid van die belydenisskrifte gelyk gestel aan die waarheid van die Skrif (“omdat” – *quia* – die belydenisskrifte in ooreenstemming met die Woord van God is), soveel so dat ’n evangeliedienaar nie eers daarvan mag afwyk sonder die indiening van ’n gravamen nie (in daardie sin is die waarheid van die belydenisskrifte tog nou ook weer slegs waar “in soverre” – *quatenus* – hulle met die Bybelse waarheid ooreenstem). Trouens, die evangeliedienaar binne die gereformeerde tradisie mag nie eers “heimlik” oor die waarheid van die belydenis bedenkinge hê nie (vgl die bevestigingseed wat proponente van die VGK SA en NG Kerk moet aflê tydens hulle legitimasie) – hoe dit ook al tegnies moontlik is dat so ’n bedienaar uiteindelik tot die indien van ’n gravamen sal kom as hy of sy nie eers in hulle enigheid (“heimlik?”) daarvoor mag nadink nie!¹

As daar nou binne die sogenaamde “Drie Formuliere van Eenheid” één geloofsartikel is waarop deur die loop van jare al baie hermeneutiese gimnastiek beoefen is, dan is dit Art 36 van die NGB. Jonker noem dit een van die “mees omstrede artikels in die Nederlandse Geloofsbelijdenis” (Jonker 94:83). Ek is van mening dat dit waarskynlik een van die mees omstrede artikels in al drie die belydenisskrifte tesame is.

1 “...En indien dit mag gebeur dat ek later enige beswaar of ander insig omtrent hierdie leer kry, so belowe ek dat ek dit nóg openlik nóg heimlik sal voorstaan, leer of verdedig...voordat ek dit aan die sinode sal openbaar om aldaar ondersoek te word” (aangehaal in die Kerkorde, NGSK 1986).

Binne die gereformeerde tradisie beskik die NGB oor 'n status gelyk aan (“quia”) die Bybelse teks, alhoewel dit 'n dokument is wat weliswaar 'n sekondêre bron náas die Bybel is. Desondanks het dit, anders as met die Bybelteks waar in sekere kringe dikwels nog probeer word om 'n heel letterlike interpretasie te handhaaf, 'n heel omvangryke geskiedenis van interpretasie en herinterpretasie beleef, 'n diversiteit van uitlegverklarings waaronder die Artikel self seker kwalik as deel van die NGB sou oorleef het. Ek glo: juis danksy die hermeneutiek, waarby elke teks verstaan word as 'n produk van die spesifieke sosiohistoriese omstandighede waarbinne dit gestalte gekry het en enige verantwoordelike uitleg daarvan alleen teen dié agtergrond behoort te geskied, het Artikel 36 tot vandag toe oorleef. Met die regte hermeneutiese benadering daartoe behoort dit ook voortaan onveranderd in die teks van die NGB te bly voortleef.

Van Eeden/Van Niekerk sê tereg “...no theology or doctrine of faith can claim to be free of contextual influence” (1989:19), en verklaar dan dat, tov die NGB, die term “hermeneutiek” beteken: “(it) is interpreted and understood in terms of the basic structural points of reference that are part of the intratextual fabric” (1989:20). Overgeset synde: Die teks self verskaf historiese merkers wat as rigsgoer moet dien waarbinne die primêre betekenis van die teks gesoek moet word.

KONTROVERS OOR ART 36

Soos bekend, gaan Art 36 se omstredeheid veral om die volgende formulering: “*Met dié doel (sodat die goeie orde onder die mense kan geskied – PJAF) het Hy die owerheid die swaard in die hand gegee om die kwaaddoeners te straf en die vromes te beskerm. En hulle amp is om nie alleen ag te gee op en te waak oor die burgerlike regering nie, maar ook om die hand te hou aan die heilige kerkdiens, om te weer en uit te roei alle afgodery en valse godsdiens, om die ryk van die Antichris te gronde te rig en die koninkryk van Jesus Christus te bevorder, die Woord van die evangelie orals te laat preek, sodat God deur elkeen geëer word, soos Hy in sy Woord beveel*”.

Die grootste kontrovers het uitgebreek oor die formulering wat lui dat die staat afgodery en valse godsdiens moet uitroei. Dis reeds die eerste maal in 1849 en 1872 in die gereformeerde kerke in Frankryk weggelaat en in 1848 in Genève (vgl Vorster 1993:312).

Die ontwikkeling sedert 1896 in die Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) is vir die ontwikkeling in gereformeerde kringe in SA van besondere belang, aangesien die GKN in die eerste dekades van die vorige eeu die geestelike voedingsbron van die Calvinisme in SA was, en laasgenoemde weer sedert 1948 wesenlik die owerheid in SA beïnvloed het (vgl Vorster 1993:312).

In die GKN het veral Abraham Kuyper die veldtog teen Art 36 geloods. Die belangrike punt wat hy gemaak het, is dat die NGB 'n *historiese* dokument is wat op 'n *historiese wyse* uitgelê moet word.

Kuyper sê dit help nie dat ons 'n uitlegmetode vir Art 36 probeer vind wat aan ons (moderne) “gevoelens” beantwoord nie (vgl Kuyper III:94). Wat letterlik in Art 36 staan, was nie vir die gevoelens van beskaafde Nederlanders aan die einde van die negentiende eeu meer aanvaarbaar nie. Nogtans moet Art 36 “verklaard word, gelijk de vaderen ze zelve in hun eigen tijd en in hun eigen geschriften verklaarden” (III:95). Enige ander uitleg is “oneerlijk, onoprecht, en doet aan die historie geweld aan” (III:95). En 'n eerlike uitleg van die artikel kon net één ding beteken: die uitroei van die afgodery en valse godsdiens van die Roomse Kerk. Die ware Christelike kerk wat die staat volgens Art 36 moes beskerm, was nie die pouslike hiërargie nie, maar die kerk van gereformeerde belydenis (III:94).

Hierdie “historiese uitleg” van die konfessie kom egter daarop neer dat 'n mens rondborstig sal moet erken dat Art 36 in stryd is met die Bybel omdat dit in geloofsake die Owerheid tot

geweld aanhits, sê Kuyper. Die Nuwe Testament verkondig nie die uitroeiing van ketters nie (III:99). Dié beskouing het gevolglik in 1905 die GKN laat besluit om dié gedeelte oor die afgodery, valse godsdiens en die ryk van die Antichris te skrap. Van der Linde verwys egter neerhalend na hierdie poging as “de amputasie van art 36 door Kuyper” (1976:90).

Teoloë soos Hoedemaker, Haitjema en Van Ruler het die behoud van die oorspronklike teks van die Artikel bepleit, maar met ’n nuwe interpretasie daaraan verbonde. Volgens hulle moet die Artikel só geïnterpreteer word dat die owerheid vir die kerk ruimte moet maak om die Woord te kan verkondig, sodat deur die arbeid van die kerk alle afgodery uitgeroei en die ryk van die Antichris te gronde gerig kan word (vgl Van der Linde 1973:105-107).

Voorstanders van bostaande interpretasie binne die Gereformeerde Kerk in SA (GKSA) het betoog dat die Afrikaanse vertaling van die NGB wat toe bestaan het (en ook hierbo aangehaal word), die oorspronklike NGB-tekse, soos by die Dordtse Sinode (1618-1619) aanvaar, verkeerd weergee. Dié teks sou slegs ’n tweërlei amp van die owerheid aandui, naamlik om vir die burgerlike regering te sorg en die hand aan die kerkdiens te hou (vgl Vorster 1993:313). Gevolglik het die GKSA in 1979 ’n nuwe vertaling aanvaar wat lui:

“En dit is nie alleen hulle taak om aan die staatsbestuur aandag te gee en daaroor te waak nie, maar ook om die heilige woordbediening te beskerm, om *sodoende* (my kursivering – PJAF) alle afgodery en valse godsdiens teen te gaan en uit te roei, die ryk van die Antichris te vernietig en die koninkryk van Jesus Christus te bevorder...” (GKSA 1979:478).

Van dié vertaling sê Vorster egter: “Die nuwe vertaling is inderdaad ’n inhoudelike wysiging en gee nie die bedoeling van die grondtekse weer nie” (1993:314).

Die GKN het reeds vroeër soortgelyke tekswysigings aangebring. Dit het gevolg op die kritiek van iemand soos ADR Polman. Hy het dié tipe interpretasies van die oorspronklike teks, op ’n manier dat die burgerlike owerheid se taak om die afgodery af te weer van die kerk se verkondiging afhanklik gemaak word, as ’n “vernufelige vondst” afgeskiet. Volgens hom het sulke interpretasies “geen enkel grond” (Polman II: 307) in die oorspronklike teks nie. Daarin was hy dit eens met Kuyper se siening oor ’n eerlike, historiese interpretasie. Terwyl Kuyper egter die problematiese gedeeltes van Art 36 se teks wou skrap, het Polman eerder vir ’n algehele tekswysiging (selfs al het die Artikel inhoudelik verander) gekies wat beter aan die Skrifgegewens self sou beantwoord (II:314). Prinsipiël was daar na sy mening boonop geen verskil tussen die Hervormde Haitjema-Van-Ruler-interpretasies van die oorspronklike teks en die geredigeerde, gewysigde tekse van die GKN nie (II:310) (behalwe dat die twee Hervormers se interpretasie nie aan die werklikheid van die teks self beantwoord het nie en hulle na regte dus ook, ter wille van eerlikheid, eintlik vir ’n inhoudelike tekswysiging sou moes kies).

MODELLE VIR DIE STAAT-KERK-VERHOUDING

Onderliggend aan die debat oor Art 36 lê ten diepste verskillende interpretasie-modelle oor die verhouding tussen staat en kerk (of beter nog: godsdiens). Vorster onderskei vier sulke modelle (2002:295). Vir ons doel is twee hiervan van belang. Die eerste is die sogenaamde staatsgodsdiens-model.

Staatsgodsdiens-model

Hierdie model het sy ontstaan in die Romeinse Ryk toe Keiser Domitianus (81-96) vir homself die titel *Dominus et Deus* toegeëien het – die staatsleier wat as god aanbid word. Omdat die Christene nie aan die uiterlike simbole van hierdie staatsgodsdiens, soos offerpraktyke vir die keiser, wou meedoen nie, is hulle as ’n bedreiging vir die staat gesien en vervolg.

Met die afkondiging van die Edik van Milaan (313) het dit alles vir die Christene verander. In teorie is godsdienstryheid gewaarborg. As gevolg van Konstantyn se optrede het die Christendom eger sedertdien 'n invloed ver bokant sy aanhang gehad. Dié dominante invloed het Keiser Theodosius (379-395) in 380 geformaliseer met die vereiste dat alle onderdane van die staat die Christelike godsdienstry moes aanhang.

Dié staatsgodsdienstrymodel het die dominante model in die toe bekende Westerse wêreld geword. In Engeland het die koning opperheerskappy van die kerk gekry met die *England Supremacy Act* van 1534. Dit was ook die model vir die *Confessio Helvetica Posterior* (Tweede Switserse Konfessie) van 1566, en die NGB se Art 36. Hiervan sê Vorster: “The State-religion model led to an amazing practice of cultural domination by Christianity” (2002:295).

Hier te lande het die kerke van gereformeerde belydenis hulle beskouing oor die verhouding met die staat gebaseer op 'n bepaalde interpretasie van Art 36, sterk gekleur deur Calvyn se verstaan van die staat-kerk-verhouding (Institusie IV:20).

Binne-in SA het die verstaan van Art 36 geskied vanuit die teokratiese visie op die verhouding tussen kerk en owerheid, soos dit in die Ou Testament in die situasie van Israel bestaan en in die *corpus Christianum* in Europa, soos hierbo geskets, neerslag gevind het. Alhoewel staat en kerk twee selfstandige groothede binne die ryk van God is, is hulle ten nouste met mekaar verbonde. Albei is uiterlike hulpmiddels waardeur God ons tot die gemeenskap met Christus roep en ons daarin bewaar. Dit bring nie alleen mee dat die kerk die owerheid as instelling van God moet eer nie, maar ook dat van die owerheid verwag word om die heilige Woordbediening in stand te hou en alle afgodery en valse godsdienstry uit te roei en die koninkryk van Christus te bevorder.

“Godsdienstry binne hierdie opset was allermins 'n blote persoonlike aangeleentheid. Dit was die hoeksteen van die politieke organisasie van die Middeleeue. Godsdienstry vertoon sigself juis as 'n politieke kategorie” (Malan 2003: 410). Juis daarom, ná die Reformasie, toe die homogene Middeleeuse universum verbreek is en die politiek-godsdienstryge antagoniste onwillig was om godsdienstry op 'n moderne wyse as 'n nie-politieke en private saak te hanteer, het dit die bron van talle godsdienstryoorloë geword (vgl Malan 2003: 411).

Dus sê Vorster tereg: “But without exception, (the State-religion model) caused, harboured, and promoted religious intolerance” (2002:298). Hy vel die volgende verdoemende oordeel oor dié model: “The history of the State-religion model reveals clearly that this model and true religious freedom is irreconcilable and provides no pattern for sustainable religious tolerance” (2002:298).

Die felste kritiek wat ooit binne die SA konteks op hierdie model gelewer is, was met die verskyning van die Kairos-dokument (1985): “The South African State has a theology of its own and we have chosen to call it ‘State Theology’. ‘State Theology’ is simply the theological justification of the status quo with its racism, capitalism and totalitarianism. It blesses injustice, canonises the will of the powerful and reduces the poor to passivity, obedience and apathy” (Kairos-dokument 1985:3).

Die tweede model wat Vorster aandui om die verhouding staat en godsdienstry te beskryf wat vir ons van belang is, is die sogenaamde skeidingsmodel.

Skeidingsmodel

In watter opsig verskil hierdie model van die vorige? Staat en godsdienstry is elkeen twee afsonderlike groothede, maar, anders as by Calvyn waar hulle ten nouste met mekaar in verbinding gebring word, bestaan hierdie twee groothede onafhanklik van mekaar, sonder wedersydse inmenging. Die staat is nie téén godsdienstry nie, maar neutraal in die sin dat dit nie 'n spesiale keuse vir enige spesifieke kerk of godsdienstry maak nie. Godsdienstry verloor sy openbare aanspraak as 'n politieke kategorie omdat dit moet bes gee vir 'n nuwe voorkeurwaarde, naamlik die eenheid en

die stabiliteit van die staat wat die hoogste deug word (staatsburgerskap). Die integriteit van die staat word die primêre openbare politieke deug, terwyl godsdienste, wat in die strewe na godsdienstige waarheid en suiwerheid die staat se stabiliteit mag ondermyn, geprivatiseer word (vgl Malan 2003:421). Binne die private sfeer van sy godsdienste kan die individu sy keusevryheid uitoefen – vryheid van taal, kultuur, seksuele voorkeur en dies meer. En ofskoon dié vryheidsbeginsel met die jare heen groter inhoud gekry het, bly die basiese beginsel steeds, naamlik dat godsdienstevryheid tot die private sfeer van die lewe beperk is. Dis nie vir die openbare sfeer bedoel nie, aangesien dié neutraal moet bly. In die private sfeer geld 'n veelheid van identiteite waarin persone vry is om hulle persoonlike voorkeure te beoefen. In die openbare sfeer is daar egter slegs één identiteit toelaatbaar, naamlik dié van staatsburgerskap (vgl Malan 2003:422-423).

Binne die sogenaamde “Ou Suid-Afrika” is die Christelik-godsdienstige tradisie aan die gemeenskap as 'n geheel opgedwing. Daar was weliswaar nooit formeel 'n bepaalde staatsgodsdienste nie, maar *de facto* is die NG Kerk dikwels as die staatskerk beskou (vgl Van der Schyff 2003:515, voetnoot 23).

Die nuwe SA Grondwet het nie 'n klousule wat 'n bepaalde godsdienste ondersteun of bevorder ('n sogenaamde “establishment clause”) nie. Die staat kies nie ten gunste van een bepaalde godsdienste nie. Dit waarborg egter aan elke godsdienste vrye beoefening daarvan (“free exercise clause”). Terselfdertyd word die weg van “freedom from religion” egter óók nie met die nuwe konstitusie opgegaan nie (sien later).

Dit behoort duidelik te wees dat die kontroversie wat Art 36 oor jare heen vergesel het, direk te make het met die onderliggende kerk-staat-begrip wat hanteer word. Is die staat die kerk se direkte bondgenoot met 'n primêre godsdienstige taak, of is die staat duidelik van die kerk (godsdienste) te onderskei, waar die staat se plig tog die kerk (of godsdienste) slegs is om aan die aanhangers van die verskillende godsdienste hulle reg tot vrye beoefening daarvan in 'n eie private sfeer te waarborg?

Dit is duidelik dat sedert die Verligting die verhouding tussen staat en kerk in 'n rigting ontwikkel het wat die klem eerder op onderskeiding tussen die twee groothede as op hulle onderlinge verbondenheid laat val het (Jonker 1994:86). Vandaar baie van die ongemak met Art 36, en die pogings om dié Artikel tog iets anders te laat sê as wat daar eintlik geskryf staan.

Van die pogings waarna hierbo verwys is om die teks te wysig om méér in ooreenstemming met die moderne staatkunde te kom, hetsy met 'n totale wysiging van die teks soos by die GKN en die GKSA, of met 'n behoud van die ou bewoording maar 'n nuwe interpretasie daarvan ooreenkomstig die nuwe staatkunde, sê Jonker: “Wie dit so verstaan, probeer dus gelykertyd aan die teokratiese visie én 'n onderskeiding tussen kerk en staat vashou” (1994:86). In 'n sekere sin laat hierdie gehink tussen twee staatkundige modelle net duidelik blyk hóé sterk die invloed en die houvas van die Calvinistiese staatsbeskouing en sy neerslag in NGB Art 36 werklik was.

GODSDIENSVRYHEID

Godsdienstevryheid as 'n grondwetlike reg in Suid-Afrika is 'n nuutjie. Vóór die aanbreek van die nuwe demokratiese bestel, is die dominansie van die Christendom tussen die godsdienste hier te lande in 'n groot mate as vanselfsprekend aanvaar. Saayman sê, met verwysing na Lubbe, dat die situasie van destyds eerder as een van godsdienstige *verdraagsaamheid* as godsdienstige *vryheid* beskryf sou kon word (1993:42). Met die 1996-Grondwet se waarborg van die vryheid van godsdienste, het dié posisie dramaties verander.

Durand wys in sy *Ontluisterde Wêreld* daarop hoedat in SA, onder die invloed van NGB Art 36, die ideaal van die teokratiese staat egter baie langer geneem het om sy dominante posisie

te verloor. Dit was deel van die Afrikaner-Nasionalistiese tradisie tot met die finale ontwerp van die nuwe Suid-Afrikaanse Grondwet (vgl Durand 2002:52). Die hewige debat of die Naam van God in die Grondwet ingeskryf moes word, is tekenend van hierdie teokratiese ideaal.

Dat Durand se stelling baie waar is, blyk ook uit die worsteling van anti-apartheidsteoloë, wat ernstige kritiek op die regering van die dag gehad het, met die eise van Art 36 aan die een kant en hulle bereidwilligheid tot ongehoorsaamheid aan die staat aan die ander kant. 'n Goeie voorbeeld van hierdie worsteling vind 'n mens by Chris Loff in sy *Dogter en Verstoteling* van 1981. Loff, bekende teoloog van die destydse NG Sendingkerk, skryf byvoorbeeld oor die bindende krag wat die drie Formuliere van Eenheid op ampsdraers van sy Kerk het, kragtens hulle legitimasië-eed. "In feite, ten minste teoreties, is ons as predikante bo enige twyfel verbind om ons aan, o.a. art 36 van die NGB, te hou" (Loff 1981:39).

Maar nou Loff se bekommernis, in die lig van sy ervaring van die onreg van die Apartheidsregering: "Alleen, hoe kom ons hierdie onderneming na? Hoe interpreteer ons dit? As ons dit met mekaar eens is dat ons die objektiewe teks neem as in ooreenstemming met Gods Word, moet ons sekerlik van tyd tot tyd met mekaar afsprek wat ons in ons konkrete lewensituasie daarmee doen" (1981:39). Die owerheid se gesag is afgelei van God. Hoe maak mens nou as jy nie daaraan gehoorsaam kan wees nie, nie daarvoor kan bid nie en aktief daarteen in verzet is? Daarna volg 'n teologies-akademiese en historiese uiteensetting, om ten slotte tot die gevolgtrekking te kom oor die implikasies vir Art 36 van besluite van die Sinode van die NG Sendingkerk van 1978, toe Apartheid as sonde verwerp is: "Met ondubbelsinnige uitsprake oor die hart van die regeringsbeleid het ons bely dat ons respek en onderdanigheid aan die owerheid nie (langer) beteken 'n slaafse navolging of 'n onverskillige stilbly nie" (Loff 1981:41). Dis duidelik: die invloed van die teokratiese staatsgodsdienmodel was só dominant, dat opstand teen die staat nie sonder gewetenswroeging en lang teologies-historiese vergoeiliking kon gebeur nie. Die gedagte van kerk-staat-skeiding en godsdienstryheid het nog nie werklik in die leefwêreld van gewone gelowiges gefunksioneer nie – en die regering van die dag se propaganda het dit ook nie makliker gemaak nie.

Die konsep van godsdienstryheid het 'n lang geskiedenis. In die vroeë Christendom het die kerk godsdienstige verdraagsaamheid voorgestaan, al was dit net omdat die eerste Christene self die voorwerp van vervolging was. Soos hierbo daarna verwys, het dié verdraagsaamheid met die Edik van Milaan in 313 amptelik gestalte gekry toe Konstantyn godsdienstige verdraagsaamheid uitgebrei het tot die Christelike kerk en alle ander godsdienste (Tierney 1996:20).

In vroeë tye was die teokratiese vorm van regering in baie lande die norm, waar die staatsheerser as 'n goddelike figuur gesien is. Die Farao's van Egipte, die Inkas van Peru en die keisers van Japan is voorbeelde hiervan.

Die Christendom was egter van die begin af anders, in dié sin dat dit hom in 'n vyandige omgewing van die klassieke Griekse en Romeinse beskawings bevind het. Daarom was daar vanaf die begin van dié godsdien af reeds spanning met die politieke heersers, soos wat blyk uit Jesus se effe kritiese kommentaar op sy volgelinge se verantwoordelikheid teenoor die staat toe Hy oor belastinge gekonfronteer is (Markus 12:17), of die apostel Johannes se direkte botsing met die owerheid in die Bybelse boek Openbaring.

Volgens Tierney was redelike toepaslike teorieë oor godsdienstrygte teen die end van die sewentiende eeu reeds gevestig. Die implementering het egter baie langer geneem. "... it was not until the liberal revolutions of the nineteenth century that freedom of religion became widely established in the constitutions of Western states and not until the twentieth century that the major Christian churches proclaimed religious rights as an essential feature of the Christian faith itself" (1996:43).

Die *First Amendment* van die Noord-Amerikaanse Grondwet vorm 'n belangrike baken in die debat oor godsdienstryheid: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof”². Met hierdie amendement is die skeiding tussen staat en kerk die eerste maal in die Westerse geskiedenis van die Christendom vasgelê (vgl Koshy 1992:38).

Hierdie klousule beskerm mense se reg om selfs 'n geloof daarop na te hou wat in stryd is met die hoofstroom van geloofsgoed, en om ooreenkomstig daardie geloof as “buitestaanders” (*outsiders*) (in die oë van die hoofstroom) op te tree (McConnell 1992:503). “It behoves us to recognize that protecting religious minorities will sometimes mean protecting and perpetuating practices we deem morally repugnant” (McConnell 1992:505). In die algemeen sou 'n mens kon sê vryheid van godsdien is die reg “to entertain such religious beliefs as a person chooses, the right to declare religious beliefs openly and without fear of hindrance or reprisal, and the right to manifest belief by worship and practice or by teaching and dissemination” (uit 'n leidende Kanadese saak *R v Big M Drug Mart Ltd*, soos aangehaal by Smith 1998:19-2, voetnoot 2).

Die Amsterdamse vergadering van die Wêreldraad van Kerke (1948) se definisie van godsdienstryheid is:

1. to determine one's own faith and creed;
2. to express one's religious belief in worship, teaching and practice and to proclaim to others;
3. to associate and organise with others for religious purposes; and
4. the right of religious organisations to determine policies and practices for accomplishing their purposes.

(Vgl Koshy 1992:27).

Die implikasie van die godsdienstryklousules was inderdaad óók dat nie-gelowiges teen godsdiensoorheersing beskerm word, “but we must not think that was the exclusive, or even the primary, focus of the religious-freedom advocates of the founding period” sê McConnell (1992:499). Met verwysing na die *First Amendment*, waarsku hy tereg op 'n misbruik van dié klousule op 'n wyse wat sou neerkom op 'n “demand for freedom from religion, not freedom of religion” (1992:507), soos wat ongelukkig dikwels in die VSA en elders reeds gebeur het.

Godsdienstryheid het bowenal die beskerming van godsdienstrydiversiteit op die oog³. Gamwell wys daarop dat die betekenis van godsdienstryheid volgens die Amerikaanse grondwet daarop

2 Let op die twee elemente: “establishment” en “free exercise”.

3 Dit is presies McConnell se beswaar teen baie van die beslissings in Amerikaanse howe tov die (nie-)beoefening van godsdien, veral in skole, dat dit godsdienstrypluraliteit aan bande lê. Die saak van *Lemon v Kurtzman, 1971* het gehandel oor staatsgeld aan kerkskole. Die sg *Lemon-toets* is hier vasgelê, waarvolgens die legitimiteit van alle staatsoptrede aan die volgende gemeet moet word: Het dit 'n sekulêre doel voor oë? Bevorder dit op geen manier godsdienstry nie? Loop dit nie die gevaar om die regering en godsdienstry met mekaar te verweef nie? (vgl Eastland 1993:213-233).

Van dié “toets” sê McConnell is die probleem dat dit 'n mens nie in staat stel om tussen goeie en slegte optrede te onderskei nie, maar blindweg bloot verbied. In die proses bevorder dit (onbedoeld?) sekularisme. “By forbidding all government action that has the effect of ‘advancing religion’ – even by preserving its free exercise – the *Lemon* test fosters secularism, not religious pluralism” (1993:502).

In die saak *Abington v Schemp, 1963*, wat gelei het tot 'n verbod op die bid van die Onse Vader en Bybellesings in skole, het die regter wat die minderheidsuitspraak gegee het, soos volg gesê: “What our Constitution indespensibly protects is the freedom of each of us, Jew or Agnostic, Christian or Atheist, Buddhist or Free-thinker, to believe or disbelieve, to worship or not to worship, to pray or to keep silent, according to his own consciousness uncoerced and unrestrained by government” (Eastland 1993:166).

Hierop het die *Evening Star* reageer: “To us, this is quite different from saying that the Constitution

neerkom dat die land se sentrale gesag neutraal is – “neither favoring nor hindering any sect’s beliefs of practices except where the latter might violate socially acceptable conduct” (Meads, soos aangehaal by Gamwell 1995:122). Omdat kerk en staat geskei is, het die staat nie die vaardigheid, en dus ook nie die gesag nie, om religieuse waarhede te beoordeel of te definieer nie (Koshy 1992:40). Die enigste godsdienstige taak wat die staat wel het, is om onpartydige maatreëls te tref wat die omstandighede sal verseker waaronder godsdienstige instellings kan lewe en groei (vgl Koshy 1992:41).

Binne die moderne staatkunde en staatsreg word godsdienstryheid as een van die belangrikste menseregte aangeprys. Albie Sachs skryf soos volg daaroor: “(It) is one of the most important constitutional questions facing any country...In some respects it touches on what might be the most fundamental human right of all, certainly the most intimate and personal, the right to conscience” (Sachs 1990:43).

Daarom kan godsdienstryheid selfs gelykgestel word aan “the democratic way”: “There is no religious conviction whose teaching requires the state’s guarantee; on the contrary, it is the complete freedom of the public debate or the ‘democratic way’ that is to be secured” (Gamwell 1995:131). Godsdienstryheid, soos gewetensvryheid, is die sjibbolet vir ’n staat se verbondenheid aan die demokrasie.

GODSDIENS: ’N DEFINISIE

Die vraag is vervolgens hoe godsdienstry gedefinieer word. Binne Suid-Afrika het die houe hulle tot dusver weerhou van ’n spesifieke definisie. Ackermann praat daarvan as ’n “invidious and difficult task”, en sê: “Courts generally have been reluctant to perform this task” (Ackermann 2001:3).

Binne die Amerikaanse konteks egter, met die belang wat aan die sg “First Amendment” geheg word, het dié debat oor ’n definisie van godsdienstry groot aandag gekry. Met die ontwikkeling van godsdienstryheid, het die vraag mettertyd al méér ontstaan: Wat is godsdienstry? Hieroor het die Amerikaanse Hooggereshof in 1890 die eerste maal ’n definisie uitgereik. Toe is nog gepraat van ’n Skepper en ’n verhouding tot Hom⁴. Ook in die 1951-bepaling is steeds na ’n verhouding met ’n Opperwese verwys⁵. Die 1965-verhoor van drie dienspligbeswaardes wat op godsdienstry gronde aansoek gedoen het om vrystelling, maar duidelik laat blyk het dat hulle nie gelowiges in die tradisionele sin van die woord was wat ’n geloof in ’n transendente en metafisiese skeppergod en -wese gehad het nie, het egter daartoe gelei dat die definisie van godsdienstry verder

forbids one child, who may wish to do so, to recite the Lord’s Prayer in a public school merely because some other child, who does not want to pray and who is not required to pray, objects” (soos aangehaal in Eastland 1993:167).

- 4 “The term religion has reference to one’s view of his relations to his Creator, and to the obligations they impose of reverence for his being and character, and of obedience to his will. It is often confounded with the cultus or form of worship of a particular sect, but is distinguishable from the latter... With man’s relations to his Maker and the obligation he may think they impose, and the manner in which an expression shall be made by him of his belief on those subjects, no interference can be permitted, provided always the laws of society, designed to secure its peace and prosperity, and the morals of its people are not interfered with” (aangehaal in Abraham 1995:167).
- 5 “Religious training and belief in this connection means an individual belief in a relation to a Supreme Being involving duties superior to those arising from any human relation, but does not include essentially political, sociological or philosophical views, or a merely personal moral code” (aangehaal by Abraham 1995:173).

“gesekulariseer” is. Godsdien se definisie is toe in so ’n mate uitgebrei dat enige beskouing waaraan iemand diep toegewy is, selfs sonder ’n spesifieke metafisiese godsopvatting, óók as “godsdien” sou kon deurgaan. Godsdien word nou enige beskouing wat “...a sincere and meaningful belief parallel to a belief in God” is (vgl Abraham 1995:175).

Smith, in sy bespreking van die Suid-Afrikaanse konstitusionele klousules wat oor geloofsvryheid handel (vgl Smith 1998:19-1), sê die feit dat die Grondwet gewetensvryheid, geloofs- en godsdienstevryheid sáám in dieselfde afdeling groepeer, reeds iets sê oor die wyse waarop ons binne SA die godsdienstefinisie moet verstaan. “Its presence indicates that the drafters meant to protect traditional religious systems via freedom of religion and to protect some residual set of ethical belief systems through the freedom of conscience” (Smith 1998:19-1). Hierin word hy deur Ackermann ondersteun. Laasgenoemde sê aangesien Artikel 15(1) gewete, godsdien, denke, geloof en opinie as spesiaal beskermde vryhede sáám groepeer, dit nog nie vir die Suid-Afrikaanse howe nodig was om ’n spesifieke definisie op te stel van wat godsdien is nie (2001:3)⁶.

Tog, redeneer Smith, moet daar ’n grens wees oor wat as godsdien kan deurgaan, ten spyte van die erkenning van die groot en groeiende diversiteit in godsdienstige geloof. Alhoewel daar nie ’n “objektiewe standaard” is waaraan die howe godsdienstige geloof kan meet nie, is daar tog so iets soos ’n “family resemblance” tussen die verskillende religieuse sisteme – byna soos wat die woord “spel” ’n spesifieke reeks aktiwiteite oproep, sonder dat ons noodwendig ’n karaktertrek kan definieer wat algemeen in alle spele voorkom (vgl Smith 1998: 19-2, voetnoot 1).

Smith sal steun vir dié standpunt by John Witte kry (vgl 1996:xv11vv). Witte sê dat hy weet dat daar ’n breë definisie van godsdien is. Daarvolgens is dit so dat “religion ... embraces all beliefs and actions that concern the ultimate origin, meaning, and purpose of life, of existence. It involves the responses of the human heart, soul, mind, conscience, intuition, and reason to revelation, to transcendent values, to ... the ‘idea of the holy’” (1996:xxv).

Witte het egter ’n probleem met hierdie wye definisie, omdat dit *alle* oortuigings wat mense as kosbaar vir hulleself daarop nahou laat klassifiseer as religieuse oortuigings wat om regsbeskerming vra. Op die ou end raak die saak van godsdienstige regte só wyd dat dit alle trefkrag verloor.

Gevolglik pleit hy vir ’n enger definisie. Dit sou beteken dat wat as godsdien deurgaan, iets soos ’n geloofsbelydenis of credo moet hê, met ’n spesifieke kultus, ’n bepaalde gedragskode en ’n kofessionele gemeenskap (1996:xxv). Daar sou dus gepraat kon word van die “institusionele element” van godsdien⁷.

6 Ackermann verwys hier na ’n Amerikaanse definisie wat suggereer “religion must involve ‘ultimate concern’ or belief in ‘extra-temporal consequences’ or in a ‘transcendent reality’” (vgl voetnoot 9, p 30).

7 Kranenborg (1995:169-182) vertel hoedat in Wes-Europa in die Europese Unie en die Europese Raad geworstel is met die problematiek van sogenaamde sektes en moderne kultus-bewegings. In die Cottrell-verslag “Motion for a resolution on the activity of certain new religious movements within the European community” van 1983 word aanbevelings gedoen waarmee die vryheid van sekere godsdienstebewegings, en veral hulle praktyke, aan bande gelê kon word “insofar as their practices infringe on human and civil rights and are detrimental to the position in society of those affected. ... the validity of religious beliefs is not in question, but rather the lawfulness of the practices used to recruit new members and the treatment they receive ...”

Dié resoluie het egter baie kritiek uitgelok, en is opgevolg deur die sogenaamde Hunt-report wat voor die Europese Raad gediend het. Daarin beklemtoon Hunt dat die onderskeiding tussen geloof en geloofspraktyke nie so maklik gehandhaaf kan word nie. Hy verwerp ook die onderskeiding wat vantevore tussen sektes en godsdienste, of tussen ou, gevestigde godsdienste en nuwe godsdienste gemaak is. Hy kom toe die gevolgtrekking dat spesiale maatreëls teen sogenaamde “sektes” nie nodig is

Binne die Suid-Afrikaanse regsgemeenskap probeer Van der Schyff om 'n toetssteen vir so 'n enger definisie van godsdiens te ontwerp. "A method of defining religion is essential in order to ascertain whether the right to freedom of religion has been infringed", is sy mening (Van der Schyff 2002:289).

Hy val weg met Regter Sachs se definisie in die uitspraak in die saak tussen *Christelike Onderwys Suid-Afrika en die Minister van Onderwys* oor lyfstraf in 2000: "Religion is not just a question of belief or doctrine. It is part of a way of life, of a people's temper and culture" (par 33).

Vervolgens sluit hy aan by die aanslag van Regter Liebenberg in dieselfde uitspraak. Daarvolgens is daar twee ondersoeke waaraan enige godsdiens onderwerp moet word: 'n objektiewe en 'n subjektiewe.

Tov die *objektiewe ondersoek* is daar 'n hele aantal tipies "tradisionele" kenmerke wat nodig is om as 'n godsdiens te kwalifiseer, waaronder: geloof in 'n Opperwese, geloof in 'n transendente werklikheid, 'n morele kode, aanbidding en gebed asook 'n heilige teks of geskifte (vgl Van der Schyff 2002:290).

Tov die *subjektiewe ondersoek* is die opregtheid waarmee iemand die objektiewe kenmerke toepas ter sprake. Hiervan sê Van der Schyff egter versigtig: "Sincerity, however, is notoriously difficult to gauge" (2002:292).

Hoe kompleks die saak egter is, blyk uit die post-modernistiese benadering van Talal Essad (soos aangehaal by Berlinerblau 2001:608). In die lig van die post-moderne afkeer van universele definisies of sogenaamde "totaliserende diskoers", en die fokus van die post-modernisme op die unieke eerder as die algemene, is dit begryplik dat Essad die hele onderneming om 'n definisie op te stel op sigself in twyfel trek. "My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes". Elke godsdiens het 'n unieke essensie, een wat onversoenbaar is met "godsdienste" wat op ander tye en in ander plekke gevind word. Dit is maar die akademiese diskoers wat homogeniteit op 'n werklikheid afdruk wat andersins eintlik 'n uiters heterogene realiteit is (vgl Berlinerblau 2001:608).

BEPERKINGS OP GODSDIENSVRYHEID

Die beginsel van godsdiensvryheid is nie net 'n formele saak wat (byvoorbeeld) gelyk is aan die vryheid van denke nie. Nee, godsdiensvryheid vra ook vir die vrye *beoefening (free exercise)* van daardie godsdiens.

Hoe egter nou gemaak wanneer die beoefening van 'n spesifieke godsdiens tot praktyke lei wat bots met die aanvaarde meerderheidspraktyk wat die regering van 'n staat graag sou wou sien, ja, wanneer dit die integriteit van goeie staatsburgerskap binne die openbare sfeer van die skeidingsmodel staat/godsdiens in die gevaar stel? Daarop antwoord McConnell: "Only if we have very powerful reasons – a compelling justification – independent of any purpose of enforcing moral and religious homogeneity for its own sake can the government intervene" (1993:505).

In hoofsaak sou enige so 'n beperking op godsdiensvryheid slegs gemaak mag word wanneer die beoefening van 'n godsdiens (of kerklike praktyke) op die voortdurende skending van fundamentele menseregte binne die publieke sfeer uitloop. Dit sluit byvoorbeeld die vryheid van

nie, en eintlik onwenslik. Dit sou kon lei tot 'n skending van menseregte. Sekere aanbevelings oor veral die gevare van jong mense wat "gebreinspoel" word en as't ware in dié bewegings ingedwing word, word egter gemaak. So byvoorbeeld moet oor die beskerming van kinders streng gewaak word, en almal wat aan 'n sekte behoort moet daaraan herinner word dat hulle die reg het om die sekte te verlaat.

(ander) godsdienste en die eise van verdraagsaamheid wat daarmee saamgaan in, asook die reg op en die eerbied vir persoonlike privaatheid – kortom, “wier doel of handelen een aantasting beteken van de algemeen als wezenlijk ervaren grondslagen van onze rechtsorde, dient door het Nederlands privaatrecht niet te worden getolereerd” sê Maeijer oor hoe dié kwessie byvoorbeeld in Nederland hanteer word (1997:265). Ook Gamwell se definisie hierbo (bl 8) sê: Die staat is neutraal, “... neither favoring nor hindering any sect’s beliefs of practices *except where the latter might violate socially acceptable conduct*” (kursivering myne).

Ook die Wêreldraad van Kerke se Amsterdam-konferensie van 1948 het beperkings op godsdienstvryheid erken:

1. “The liberty of conscience, or right to determine one’s belief is practically subject to no legal limitation at all.
2. The liberty of religious expression is subject to such limitations prescribed by law as are necessary to protect order and welfare, morals and the rights and freedoms of others.
3. The liberty of religious association is subject to the same limits imposed on all associations by non-discriminatory laws.
4. Similarly, the corporate religious freedom is limited by the provisions of non-discriminatory laws passed in the interest of public order and well-being.”

(Aangehaal by Koshy 1992:42).

Uit die voorafgaande blyk dus die volgende beperkings op godsdienstvryheid aanvaarbaar is wanneer die volgende sake bedreig word:

die regsorde (Maeijer);

sosiaal aanvaarbare gedrag (Gamwell);

orde en welsyn, moraliteit en die regte en die vryheid van ander (WRK); asook

die publieke belang en welsyn (WRK).

Is beperkings op godsdienstige praktyke binne SA enigszins moontlik? Ja, solank daardie beperkings *redelik en regverdigbaar* is binne die tipiese samelewing waarin menseregte beskerm word (vgl Artikel 36 van die Grondwet). En die beperkings mag slegs toegepas word wanneer dit *nodig* is – anders is dit vanselfsprekend onredelik binne ’n demokratiese gemeenskap (vgl Smith 1998: 19-12).

Regter Sachs het dit besonder treffend formuleer: “Freedom of religion goes beyond protecting the inviolability of the individual conscience. For many believers, their relationship with God or creation is central to all their activities...Religious belief has the capacity to awake concepts of self-worth and human dignity which, from the cornerstone of human rights, seek to avoid putting believers to extremely painful and intensely burdensome choices of either being true to their faith or else respectful of the law” (*Christian Education SA vs Minister of Education 2000* (4), par 36).

Dit is duidelik dat die dilemma van konflik tussen verskillende vryhede, spesifiek die individu of die enkele groep se vryheid en reg om daardie vryheid te beoefen, in teenstelling met die vryheid en die regte van die meerderhede wat deur die demokratiese regering probeer beskerm word, nie eenvoudigweg op te los is nie, en dat dit een van die mees fundamentele vrae is wat deur die konstitusionele reg op godsdienstvryheid na vore gebring word. ’n Mens sou hier kon praat van ’n horisontale toepassing van die Grondwet waar ’n balans gevind moet word tussen die verskillende vryhede wat gewaarborg word.

Die kwessie van die beperking op regte bring die realiteit van die skeidingsmodel besonder skerp na vore. Hoe hoog is die muur van skeiding tussen die staat en godsdiens werklik? Hoe neutraal moet dit wees wanneer dit om godsdiens gaan? In watter mate mag/moet die staat godsdiens bevorder?

In die saak van *S v Lawrence*; *S v Negal*; *S v Solberg* 1997 oor die wet teen Sondagwynverkope en die kritiek as sou die handhawing van die Christelike Sabbat neerkom op die skending van die godsdiensregte van ander gelowiges, het die hof nie vir Lawrence *et al* gelyk gegee nie. Die regters het daarteen gewaarsku dat die Suid-Afrikaanse Grondwet met 'n uitlegbeginsel sortgelyk aan dié in Amerika gelees moet word, waar die staat nie godsdiens mag bevorder nie (vgl die *First Amendment* wat die “establishment of religion” verbied). Al waarteen die Suid-Afrikaanse handves ons waarsku, is dat een godsdiens nie bo 'n ander bevoordeel word nie. In so 'n geval sou die staat fouteter. Maar van die staat word nie verwag om sekulêr te wees nie.

Die bedoeling is wel dat die staat ten opsigte van godsdienste neutraal/onpartydig sal wees. Dit beteken nie dat die staat nie gunstige omstandighede sal mag skep om godsdiens te bevorder nie (vgl Ackermann 2001:6). Ackermann wys daarop dat, alhoewel die Grondwet sekulêr is in soverre as wat dit dieselfde respek en beskerming aan gelowiges én nie-gelowiges gee, “...it does not erect a wall between church and state” (Ackermann 2001:2). Du Plessis se formulering hiervan is: “South Africa is rather a religion-neutral state whose constitutional provisions on the right to religious freedom sustain religion without preferring any particular faith or denomination” (Du Plessis:2001:10). Die staat self is nie godsdienstig nie, maar dit is dermate ten gunste van godsdiens dat die vryheid ten opsigte daarvan as 'n reg in die Grondwet verskans is, en as sodanig (kragtens Artikel 7.2) gerespekteer, beskerm, uitgebou en vervul behoort te word. Die staat self is eintlik 'n “potpourri of its members' experience of religio-ideological justice and power” (Van Niekerk 1993:21). Daarom is die idee van 'n teokratiese staat aan die een kant, of 'n suiwer sekulêre staat aan die ander kant, nie houdbaar nie (vgl Van Niekerk 1993:21).

Daar is egter 'n gevaar in populêre debatte binne Suid-Afrika om ook die grondwetregtelike waarborg van godsdiensvryheid vanuit 'n sekulêr-individualistiese raamwerk te wil interpreteer. In dié proses word die belange van groepe altyd weer ondergeskik gemaak aan dié van die individu, en die skeiding tussen staat en kerk (of godsdiens) loop uit op so 'n volledige skeiding en neutraliteit dat in die praktyk dit uiteindelik op die bevordering van anti-godsdiensdigheid en sekularisme neerkom. Dit gaan ongelukkig dikwels om 'n “demand for freedom *from* religion, not freedom *of* religion” (McConnell 1992:507). Die vraag kan daarom gevra word: Kan die staat werklik so neutraal of sekulêr wees as wat dit binne die skeidingsmodel probeer voorkom? Alle beleid word tog gerig deur bepaalde voorveronderstellings. “Secularism can become religious and a religion in itself and may result in a form of religious intolerance. This possibility should also be addressed in this debate” (Vorster 2002: 308).

In teenstelling met hierdie totale privatisering van godsdiens, handhaaf Du Plessis die standpunt dat godsdiens ook 'n groep- en kommunale aktiwiteit is wat gesamentlike, gedeelde aksie en ervaring insluit (2001:2). In daardie sin tree godsdiens tog ook buite die streng private sfeer waarin dit as gevolg van die skeidingsmodel tussen staat en godsdiens gerangeer is. Hy vra dus vervolgens tereg of die regte van godsdiensgroepe in Suid-Afrika genoegsaam beskerm is. Sy hipotese is: “The constitutional text leaves ample scope for the protection of the rights of religious groups. In practice such protection has not yet been realised to the fullest possible extent, though the jurisprudence of the Constitutional Court seems to be moving in that direction” (2001:6-7).

Hy wys daarop dat die formulering van Artikel 15(1) van die Grondwet inderdaad dun, minimaliserend en veral individualisties voorkom. As 'n mens egter ál die relevante klousules van die Grondwet in verhouding met mekaar lees, oordeel hy tog ten slotte dat godsdiensgroepe as groepe binne die Grondwet wel genoegsaam beskerm word⁸.

KONKLUSIE

Die voorafgaande gedeelte het iets laat sien van die konteks waarbinne die verhouding staat en kerk (en juis in die lig daarvan, méér korrek, “staat en godsdienste”) vandag binne die moderne demokrasie funksioneer. Dit het duidelik geword dat die staatkundige bestel van dié van Guido de Brès en vandag hemelsbreed verskil. Ons het gesien hoedat die staatkundige skeidingsmodel die enigste is waarbinne die belangrike kwessie van godsdiensvryheid en die diversiteit van godsdienste vandag tot hulle reg kan kom. Calvyn en sy volgelinge, as kinders van hulle tyd, het die staatkundige sisteme van toe oorgeneem en dit met die teokrasie van die Ou Testament versoen (vgl Vorster 1993: 311).

Vir die kerke en godsdienste is daar baie slaggate verbonde aan die skeidingsmodel. Die grootste hiervan is waarskynlik dat godsdiens dermate geprivatiseer word dat dit uiteindelik die openbare diskoers volledig aan sekulêre magte oorlaat (vgl die titel van Richard Neuhaus se bekende boek *The Naked Public Square*). Spesifiek vir ons as Gereformeerdes is dit nie aanvaarbaar nie. Met die aanvaarding van die skeidingsmodel mag dit dalk eendag blyk dat ons ook maar net “kinders van ons tyd” was. Nogtans sê Vorster myns insiens tereg: “However, modern history proves that the separation model, in spite of its possible deficiency, provides room for religions to function without the official interference of the State. Up to now, this model seems to be the best guarantee of religious freedom especially with a free exercise clause” (Vorster 2002: 308). 'n Staatsmodel met godsdiensvryheid as 'n gewaarborgde reg binne 'n regstaat, waar die staat duidelik van enige godsdiens onderskei kan word omdat dit godsdiens-onpartydig is, sonder dat dit self in sekularisme verval, is sekerlik 'n veel meer gewenste bedeling as 'n Ou Testamentiese tipe teokrasie waar godsdiensgemeenskappe se heil van die goeie of kwade wil van die politieke heersers van die dag afhanklik gemaak word.

Waar laat dit alles ons met Art 36 van die NGB?

Dis duidelik dat die NGB tot stand gekom het in 'n konteks wat lankal reeds deur die moderne staatkunde en die instellings van die regstaat agterhaal is, en dat ons (gelukkig) bevry is van die ban van die staatsgodsdienstige model van waaruit dit gebore is. En daarom sal 'n korrekte hermeneutiese interpretasie van die teks van Art 36 ons tot die geseënde ontdekking bring dat ons die Artikel maar rustig kan lees en kan laat vir wat dit is: 'n interessante historiese teks uit 'n

8 Die volgende artikels volgens hom verleen dié beskerming (vgl Du Plessis 2001:8-14):

- Artikel 8(4) stipuleer dat 'n regspersoon regte het wat grondwetlik beskerm word – en dikwels is godsdiensgroepe ook regspersone (vgl die volgende hoofstuk).
- Artikel 9 oor gelykheid. In dié artikel is godsdiens een van die eksplisiete gronde waarop nie teen iemand gediskrimineer mag word nie. In daardie sin het dié artikel dieselfde betekenis as artikel 15(1) waarin die vryheid van godsdiens gewaarborg word.
- Artikel 18 waarborg die reg op vrye assosiasie, waarmee uiteraard ook die vryheid op godsdienstige groepvorming gewaarborg word.
- Ook die reg wat artikel 29(3) verleen op die oprig en onderhou van private opvoedkundige inrigtings, gee aan godsdiensgemeenskappe die reg om, onderhewig aan sekere beperkings, eiesoortige opvoedkundige inrigtings op te rig en aldus vryheid van godsdiens in groepverband te beoefen.
- Artikel 31 waarborg die reg om aan 'n godsdienstige *gemeenskap* (lees “groep”) te behoort.

interessante historiese tydperk. Op die gedeeltes van Art 36 wat ons eenvoudig net nie meer binne die konteks van die moderne staatkunde kan rym nie, hoef ons nie hermeneutiese gimnastiek toe te pas om daaruit betekenis vir vandag te probeer haal nie. Net so min as wat ons nodig het om alle teksverse in die Bybel, veral uit die Ou Testament, vir vandag relevant te maak ten einde “God se stem vir ons te hoor”, hoef ons dit ook nie met Art 36 te doen nie. Boonop verhoed so ’n histories-hermeneutiese omgang met die Artikel dat ons sekere gedeeltes daarvan moet skrap of herskryf, soos wat Kuyper of Polman probeer het.

BIBLIOGRAFIE

Gepubliseerde en ongepubliseerde bronne

- Ackermann, LWH. 2001. Some reflections on the constitutional court’s freedom of religion jurisprudence.** Ongepubliseerde lesing, Kerk/Staat-konferensie. Stellenbosch: Oktober 2001.
- Abraham, HJ. 1995. Constitutional and other definitions of religion: the contemporary scene** in: *Lee, FG. 1995 (editor): All imaginable liberty. The religious liberty clauses of the First Amendment.* Lanham: University Press of America, bl 167 –191.
- Berlinerblau, J. 2001. Max Weber’s useful ambiguities and the problem of defining ‘popular religion** in: **AAR: Journal of the American Academy of Religion.** September 2001. Vol 69. No 3.
- Coertzen, P. 2001. The (legal) position of churches in South Africa under a new constitution.** Ongepubliseerde dokument. Stellenbosch: US.
- Dolan, J. 1995. From coercion to persuasion: the rise of religious freedom** in: **Lee, FG. 1995 (editor): All imaginable liberty. The religious liberty clauses of the First Amendment.** Lanham: University Press of America, bl 17-31.
- Durand, JF. 2002. Ontluisterde Wêreld.** Wellington: Lux Verbi BM.
- Du Plessis, L. 2001. Current problems concerning church and state relationships and religious freedom in South Africa. The viewpoint of a constitutional lawyer.** Ongepubliseerde lesing, Kerk/Staat-konferensie. Stellenbosch: Oktober 2001.
- Eastland, T (red). 1993. Religious liberty in the supreme court. The cases that define the debate over church and state.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Fourie, PJA. 2003. The SA Constitution and religious freedom: Perverter or preserver of religion’s contribution to the public debate on morality?** In: **Scriptura** no 1, bl 94-107.
- Gamwell, FL. 1995. The meaning of religious freedom. Modern politics and the democratic resolution.** New York: State University of New York Press.
- Gedicks, FM. 1995. The rhetoric of church and state.** Durham: Duke University Press.
- Jonker, WD. 1994. Bevrydende Waarheid.** Wellington: Hugenote-Uitgewers.
- Kairos Document 1985 Challenge to the Church.** Braamfontein: 1985.
- Koshy, N. 1992. Religious freedom in a changing world. Modern politics and the democratic resolution.** Geneva: WCC Publications.
- Kuyper, A. sj. De Gemeene Gratie III. Kampen: JH Kok.**
- Kranenborg, R. 1995. Restricted freedom in Europe** in: **An-Na’im, A et al (reds): Human rights and religious values. An uneasy relationship?** Grand Rapids: WB Eerdmans.
- Loff, CJA. 1981. Dogter of Verstoteling.** Kaapstad: Predikante-Broederkring.
- Malan, K. 2003. Godsdienstryheid as prototipiese mensereg** in: **Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg.** Vol 66, Uitgawe 3, bl 408-423.
- McConnell, MW. 1992. Taking religious freedom seriously** in: **Eastland, T (red): Religious liberty in the supreme court.** Grand Rapids: WB Eerdmans.
- Polman, ADR. Sj. Woord en Belijdenis, Deel I en II. Franeker: T Wever.**
- Saayman, WA. 1993. Religious freedom in apartheid South Africa** in: **Kilian, J (red): Religious freedom in South Africa. 1993. A collection of papers presented at the seventeenth symposium of the Institute for Theological Research (Unisa) held at the University of South Africa in University of South Africa.** Institute for Theological Research Symposium. Pretoria: Unisa.
- Sachs, A. 1990. Protecting human rights in a new South Africa.** Kaapstad: Oxford University Press.
- Smith, N. 1998. Freedom of Religion** in: **Revision Service 2** (bl 19-1 tot 9-14).

- Tierney, B. 1996. *Religious rights: an historical perspective* in: Witte, J & Van der Vyver, JD (reds): **Religious human rights in global perspectives**. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Van der Linde, S. 1973. **Woord en Werkelijkheid**. Nijkerk: Callenbach.
- Van der Linde, S. 1976. **Opgang en voortgang der reformatie**. Amsterdam: Ton Bolland.
- Van der Vyver, JD. 1986. *Religion* in: Joubert, WA & Scott, TJ: **The Law of South Africa**. Vol 23. Butterworth, Durban, Pretoria (bl 175-202).
- Van der Schyff, G. 2002. *The legal definition of religion and application* in: **South African Law Journal**, Vol 119 Uitgawe 2, bl 288-294.
- Van der Schyff, G: 2003. *Freedom of religious autonomy* in: **Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg**, Uitgawe 3, bl 512-539.
- Van Eeden, J / Van Niekerk, E. 1989. *The Belgic Confession: a hermeneutic and empirical study of its function in South African Reformed churches* in: **Theologica-Evangelica**, 22 Jg, p 19-30.
- Van Niekerk, E. 1993. *What is religious freedom?* in: Kilian, J (red): **Religious freedom in South Africa. A collection of papers presented at the seventeenth symposium of the Institute for Theological Research (Unisa) held at the University of South Africa in University of South Africa**. Institute for Theological Research Symposium. Pretoria: Unisa.
- Vorster, JM. 1993. *Godsdienstvryheid in 'n toekomstige Suid-Afrika in die lig van artikel 36 van die NGB* in: **In die Skriflig (27) 3**, bl 307-321.
- Vorster, JM. 2002. *State, religion and religious freedom* in: **Studia Historiae Ecclesiasticae**, Vol 28, No 2, bl 290-308.
- Witte, J. 1996. *Introduction* in: Witte, J & Van der Vyver, JD (reds): **Religious human rights in global perspectives**. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hofverslae
S v Lawrence; S v Negal; S v Solberg in: **1997 (4) SA 1176, 1997 (10) BCLR 1348 (CC)**.
Christian Education SA vs Minister of Education in: **2000 (4) SA 757 (CC)**.