

Mag, die staat en die kerk in Suid-Afrika

Johann Rossouw

Johann Rossouw, medeprofessor, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie artikel word die vraag na mag, die staat en die kerk in Suid-Afrika aan die orde gestel met besondere verwysing na die eietydse postapartheid konteks, en toegespits op hoe die kerk vanuit 'n herbesinning oor die Christelike tradisie haarself kan posisioneer in die voortgesette soeke na geregtigheid. Hierdie doel word nagestreef deels deur middel van 'n ideehistoriese rekonstruksie, deels deur middel van aktualiteitsontleding.

Die ideehistoriese rekonstruksie het eerstens ten doel om aan te toon wat die filosofiese bronne van die opkoms van die eietydse fiksasie met mag as heuristiese sleutel in veral die humaniora – insluitend die teologie – is. Hier word kortliks aandag gegee aan die denke van Ockham, Machiavelli, Hobbes, Nietzsche en Foucault. Die tweede oogmerk van die ideehistoriese rekonstruksie is om aan die hand van belangwekkende eietydse filosofiese teoloë veral verbind met die Radikale Ortodokse beweging 'n kritiek op die ontologiese aannames van dié fiksasie op mag as heuristiese sleutel te ontwikkel. Denkers wat hierby betrek word, sluit in John Milbank en Catherine Pickstock.

Wat aktualiteitsontleding betref, word 'n taksering van die eietydse Suid-Afrikaanse Christendom gemaak met verwysing na die geskiedkundige agtergrond van die Westerse sendingwerk in Suid-Afrika, en die durende koloniale aard van die Suid-Afrikaanse staat en ekonomie. Ten slotte word enkele gedagtes aangebied oor die rol wat die kerk in Suid-Afrika as alternatiewe sentrum van waarheid en geregtigheid kan speel teenoor die magsentralistiese Suid-Afrikaanse ekonomiese en staatstruktuur.

Trefwoorde: mag; kerk; kolonialisme; postapartheid; Suid-Afrikaanse Christendom; Suid-Afrikaanse staat en ekonomie

Abstract

Power, the state and the church in South Africa

In this article questions concerning power, the church and the state in post-apartheid South Africa are considered. This consideration takes place against a specific background, that is, an intellectual-historical reconstruction of the modern rise of power as a heuristic concept in the humanities, including theology. After this reconstruction the focus turns to post-apartheid South Africa as what is referred to as an enduring colonial state. In the closing section some thoughts concerning the church as an alternative centre of truth to the South African state are proposed.

The intellectual-historical reconstruction of the rise of power as a heuristic concept in the humanities begins by pointing out a rather salient irony: while more recent, particularly French, exponents of this approach such as Michel Foucault saw themselves as writing from the margins of their society, the influence of their work has been so strong that a power-centric research paradigm has become all but dominant in the humanities. In its most absurd form just about every institution, idea or tradition is under paranoid suspicion for some or other secretive agenda of power.

From here the discussion moves on to a consideration of how this came about, with reference to the work of a number of influential modern thinkers, namely Ockham, Machiavelli, Hobbes, Nietzsche and Foucault. Here I draw on the recent work of a number of influential Christian thinkers associated with the Radical Orthodox movement, especially John Milbank and, to a lesser extent, Catherine Pickstock. In the process I make it clear why I am in agreement with them that modernity should be understood first and foremost as a reworking of a number of Christian motifs following on the collapse of the synthesis between reason and revelation in Western Latin Christianity from the 13th century onwards. I also draw on the recent and influential book by Michael Allen Gillespie, *The theological origins of modernity*.

Gillespie's reading is based on the work of leading medieval intellectual historians such as Etienne Gilson – that Ockham opened the door for the rise of power as a heuristic concept by emphasising God's omnipotence over God's love.

The discussion of Machiavelli's *The Prince* emphasises the fact that Machiavelli broke with the traditional view of the goal of politics as being the common good, and that Machiavelli argued that the goal of politics should be to obtain and maintain centralist political power. Here mention is also made of Machiavelli's further elevation of the ontological status of power and war with his view that not peace (St Augustine) but war is the natural state of reality.

In the next step of my broad argument I show that Hobbes built on the foundation that Machiavelli laid. I follow Milbank's reading of Hobbes's *Leviathan*, pointing out that while roughly half of the book consists of theology that essentially serves to legitimate Hobbes's conception of centralist political power, a key aspect to this is Hobbes's reading of God's command to Adam and Eve to look after nature to break with the classical Christian understanding (i.e. Aquinas's) of this as stewardship and a restoration of the pagan (Roman) concept of *dominium*, that is, political authority understood in an absolutist fashion.

Next, the focus turns to Nietzsche, who further cemented the ontological status of power with his famous concept of the will to power. Arguably the most influential 20th-century French Nietzschean, Michel Foucault, then comes under the spotlight. First, I argue that Foucauldian discourse analysis with its assumption of the close link between language and power essentially builds on Ockham's rejection of the link between words and their meanings. Second I argue that an unfortunate legacy of Foucault's more pointed work on power and modern institutions includes in principle a mistrust of all institutions, of all forms of hierarchy and of all traditions, as if they are all naturally hiding some or other malicious power agenda.

This section ends with the conclusion that if the church is asked to be aware of power or to focus on its workings, it should be done with great circumspection, lest the church, under the guise of being in tune with the latest and best social theory, ends up giving further legitimacy to a concept that is ultimately its own bastard offspring.

In section two of the broad argument the attention is turned to the answers that influential contemporary Christian thinkers who work with this analysis of the genealogy of modernity have been offering to its challenges. I begin by pointing out that while modernity is ultimately the offspring of Christianity, modernity at the same time also represents a fundamental break with Christianity and the classical Christian tradition. This is discussed further with reference to only three among many other aspects, that is, the position of the church in society, the status of tradition, and the discussion between theology and philosophy.

As far as the status of the church in society is concerned I argue that since the modern territorial state arose out of the collapse of the old medieval Latin-Christian division between spiritual and temporal powers, as theorised by St Augustine in *City of God*, the church as remnant of that social order represented the main institution hindering the modern territorial state in its rise. A key philosophical strategy that was deployed to shore up the stability of this state was to redefine religion as a matter of the private sphere and politics as a matter of the public sphere – here Jean Bodin in France and John Locke in England were two of the key thinkers.

As far as the status of tradition in modernity is concerned I argue, following Alasdair MacIntyre, that modernity should be understood as the tradition that is constituted through the rejection of tradition. I also point out a rather tragic unintended consequence of the Protestant revolt against improper practices in the Catholic church, namely the de facto Protestant contribution to Christianity's forgetting its own tradition, and its liturgical self-improvement.

As far as theology and philosophy in modernity are concerned I briefly refer to the fact that the modern distancing between the two traditionally close disciplines have contributed to the modern ills of fideism and rationalism, which are as bad for theology as for philosophy.

In the next sub-section of this part I very briefly endorse two key ideas, those of John Milbank and Catherine Pickstock respectively, namely Milbank's plea for a renewed (Christian) ontology of peace and Pickstock's apology for the liturgical city, which I suggest could be called Irenopolis.

In part three the focus then shifts to South African Christianity and the post-apartheid context.

I begin this part with a brief discussion of the nature of the South African state. I point out that while the modern territorial state in Europe could still, to some extent, draw on indigenous sources for its self-legitimation, this was not the case in South Africa, which explains why the gap between the state and communities in South Africa is wider than in Europe. Here I also caution against the illusion that the transition from apartheid to post-apartheid brought an end to this state of affairs.

On the contrary, I contend in the next section of this part, the South African state is of an enduring colonial nature. The following non-comprehensive list of characteristics of this enduring colonial state structure are listed and briefly discussed: successive South African governments from 1910 to the present sought the model of excellence outside the country; a minority governs the majority in the name of the majority; the country's wealth is extracted and expatriated by an elite owing their position to their role as broker between local and foreign economic interests; the most important power strategy that is pursued to maintain the centralist control of the state is the colonial strategy of divide and rule; from unification in 1910 to becoming a republic in 1961 to becoming a constitutional democracy in 1994 the South African state remains centralist; from 1910 to the present one language is privileged above the other indigenous languages; the separation between where one works and where one lives, beginning with the Glenn Grey Act of 1894; the centralisation and corporatisation of the country's media and communication networks. I argue that against this background a diabolical dialectic came into existence whereby various anti-colonial forms of resistance against this state were ultimately subsumed by this state, so that if real change is to come, this dialectic must be decisively broken.

Before considering the role that the church may play in such a moment of political rebirth, I first make three cautionary speculative observations about South African Christianity: first, that with the exception of some Anglican, Catholic and Orthodox Christians the majority of South African Christians are not very deeply anchored in their own traditions and its liturgies; second, that charismatic theology, which is essentially a Christianised modernist aberration, sets the tone for most South African Christians; and third, that the South African Christian ecumenical discussion is not going too well.

This part, and the article itself, ends with four remarks on what the church in South Africa has to consider and to offer in the elusive South African struggle of justice for all. First, the church should not flirt with secular theories and ideas under the misconception that this is a sort of with-it response to the challenges of modernity. Second, while unity in the church remains a pressing concern, this unity should, as far as confessions are concerned, be sought on the basis of the Apostolic Creed of Nicea (325 AD). Third, the church has a specific contribution to make to a deepened sense of community in South Africa, of which the co-celebration of the Eucharist should be the centre. Fourth, the prophetic voice of the church against injustice is needed more than ever.

Keywords: church; colonialism; post-apartheid; power; South African Christianity; South African state and economy

Inleiding

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

Maar hoe het dit gebeur, en waar laat dit die kerk?

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

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

Dan sal, in die derde plek, met behulp van die hernude Christelike filosofies-teologiese voorspraak vir 'n ontologie van vrede gevra word wat die implikasies daarvan vir die kerk se posisie in die eietydse Suid-Afrika is. In die lig van die standpunt dat die Suid-Afrikaanse staat steeds koloniaal van aard is, sal ingegaan word op hoe die kerk as vernaamste alternatiewe sentrum van mag en waarheid haar rol in die Suid-Afrikaanse samelewing kan speel.¹

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

Hoewel die vriendskaplike gees van hierdie versoek altyd waardeur word, is die ironie van die versoek onmiskenbaar, omdat wat in 'n sekere sin nodiger is, is dat die *teoloë* die *filosowe* moet kom help om ons tyd te verstaan. Nog juister: die tyd waarin ons leef, kan nie begryp word sonder 'n begrip van een van die mees bepalende en ramspoedigste gebeure die afgelope duisend jaar nie, naamlik die skeiding tussen die teologie en die filosofie wat in die

Westerse kerk plaasvind vanaf die laat Middeleeue, en wat danksy die Suid-Afrikaanse koloniale en sendinggeskiedenis min of meer net so in Suid-Afrika gereproduseer is.² Om ons tyd te begryp, is die hernude gesprek tussen die teologie en die filosofie dus van die allergroutste belang, soos wat hopelik hier onder duideliker sal word.

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

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

Dit bring ons dan by 'n vierde posisie, waar die genealogie van die moderniteit herlees word om aan te toon dat die religie onderliggend aan die moderne rede en die moderniteit is. Hierdie posisie noem ek die teologies-filosofiese kritiek van moderniteit.³ Volgens hierdie posisie is die opkoms van die moderniteit die gevolg van die herbewerking van Christelike motiewe en praktyke teen die agtergrond van die ineenstorting van die Latyns-Christelike Middeleeuse orde.⁴ Denkers wat oor die afgelope vyf dekades en meer met hierdie posisie verbind word, sluit in Henri De Lubac,⁵ Karl Löwith,⁶ Hans Blumenberg,⁷ Ivan Ilich⁸ en Charles Taylor.⁹ In die afgelope twee dekades is hierdie posisie veral deur die sogenaamde Radikale Ortodoksie onder leiding van John Milbank, Graham Ward en Catherine Pickstock sterk uitgebou. Milbank se eerste groot boek, *Theology and social theory: Beyond secular reason*, waarvan die eerste uitgawe in 1990 verskyn het, is die grondteks van die Radikale Ortodoksie, en ek sal in hierdie artikel sterk by Milbank aansluit. Ek doen dit ook teen die agtergrond van die moontlik foutiewe waarneming dat veral die (Suid-) Afrikaanse Protestantse wêreld nog min aandag aan hierdie idees gegee het, en met die hoop dat hierdie artikel sal help om dié saak reg te stel.¹⁰

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

1. Die moderne opkoms van mag

1.1 Ockham

Ons verhaal begin by die nalatenskap van die Franciskaanse teoloog-filosof Willem van Ockham (c. 1288 – c. 1348), wat later as die grondlegger van die nominalisme bekend sou

staan, ofskoon hy nie self die term gebruik het nie. Ockham is in belangrike opsigte dié voorloper van die Westerse moderniteit, naamlik met sy klem op die wilsmatige individu wat sy vrye keuses uitoefen, sy verwerping van 'n geordende kosmos, sy skeiding tussen God en mens, sy skepsis oor die verband tussen woorde en dit waarna hulle verwys, en sy grondlegging van die moderne wetenskap met sy klem op kennis deur empiriese toetsing en ervaring. 'n Kritieke versteuring van die balans tussen die Christelike skeppingsverhaal en die rasonele kosmos van die filosofie vind plaas wanneer Aristoteles se denke in onderskeidelik 1270 en 1277 vanuit die Katolieke kerk verketter word deur plasing van die klem op God se almag en vryheid eerder as op God se liefde en redelikheid. Dit is 'n benadering wat ook deur Ockham gevolg is. Ockham voer aan dat alles wat bestaan, suiwer die gevolg van God se genade en vryheid is, en dat die enigste kennis van God wat moontlik is, gebaseer is op openbaring deur geloof, waarmee afgesien word van die gedagte van 'n kenbare God deur sy ordelike skepping. God word nou 'n onverskillige wese wat slegs teenoor Godself verantwoordelik is.

Hiermee laat vaar Ockham ook die gedagte van universeles en voer hy aan dat elke ding wat bestaan, radikaal individueel en vir sy bestaan van God afhanklik is. Daar is nie meer so iets soos algemene nature of kategorieë nie, slegs unieke syndes (beings). Voorts word die gedagte van 'n kenbare synsorde vernietig, en daarmee saam die gedagte van die verband tussen taal en dit wat geken word: aangesien ons geen universele uitsprake kan maak nie, is die stabiele betekenis van begrippe as samehangend met dit waarna dit verwys, onmoontlik. God se onvoorspelbare, onkenbare wil word die skrikwekkende hoeksteen van die werklikheid, en die logiese uitspraak word in die wetenskap vervang met die hipotese getoets aan ervaring. God word so wilsmatig deur Ockham verstaan dat hy aanvoer dat God net sowel 'n donkie of 'n klip in plaas van die Seun as ons verlosser kon gestuur het. Ockham probeer nog orde bewaar met sy onderskeid tussen God se *potentia absoluta* en *potentia ordinata*, waarvolgens God mag ordelik uitoefen, maar hy kon geen waarborg gee oor waarom God hierby moet hou nie. Ockham verwerp die rol wat natuurlike teologie (teologiese filosofie) kan speel om God se eienskappe vas te stel, en daarmee begin hy om openbaring bo rede te beklemtoon, wat uiteindelik sou uitloop op die moderne fideïsme. Aangesien Ockham die natuur as bron van kennis oor God verwerp het, het hy nog 'n ironiese gevolg met sy denke laat plaasvind, naamlik dat hy die gesag van die Bybel as enigste bron van kennis oor God sterker beklemtoon het, maar suiwer op grond van geloof – die oomblik wat hierdie standpunt uit 'n rasonele hoek uitgedaag is, sou dit groot probleme hê, soos tans ook gebeur in die filosofie na die Verligting. Uiteindelik het Ockham se denke gelei tot die siening van 'n donker, onkenbare, vreesaanjaende God en 'n onkenbare, chaotiese natuur. Deur God se almagtige wil bo God se liefde en rede te beklemtoon, soos wat die klassieke Christendom gedoen het, het van Ockham se volgelingen uiteindelik ook spanning gedryf tussen God se goedheid en God se almag – as God ook die bose geskape het, so lui die argument, kan God nie absoluut goed wees nie, en as God nie die bose geskape het nie, kan God nie almagtig wees nie.¹¹

1.2 Machiavelli

In een van sy vroeëre boeke, *Nihilism before Nietzsche*,¹² wys Gillespie daarop dat niemand minder nie as die grondlegger van die moderne rasionalisme en een van die vaders van die moderne wetenskap, René Descartes, by die Jesuïeteskool La Flèche, waar hy opgelei is, grondige blootstelling aan die nominalisme en dié se siening van 'n donker, onkenbare, wilsmatige God gekry het. Descartes se metafisiese worsteling, wat uiteindelik die grondslag

van sy beroemde uitspraak *cogito ergo sum* en sy wetenskaplike metode geword het, begin by die vraag: Sê nou maar dié siening van God is reg, en God blyk 'n aartsmisleier te wees, wat kan die mens doen om sekerheid te kry? Anders gestel, deur Descartes se uiters invloedryke denkeksperiment word Ockham se afdwaling van die klassieke Christelike Godsbeeld onbedoeld die grondslag van die moderne wetenskap.

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

Soos alom bekend is, het die briljante Machiavelli sy politieke en militêre loopbaan in die Renaissance-republiek van Florence in onstuimige tye deurgebring. Om meer presies te wees: Machiavelli dien Florence teen die agtergrond van die oorgang vanaf die Middeleeuse *Respublica Christiana* na die moderne territoriale staat wat, soos die Amerikaanse politieke wetenskaplike, Thomas Ertman aangedui het, gebou is op gebiedsuitbreiding, oorlog en belasting.¹³ Waar die *Respublica Christiana*, geskoei op St. Augustinus se *Stad van God*,¹⁴ 'n duidelike onderskeid tussen pous en prins gestel het, en ook duidelike grense aan hulle onderskeie ambisies binne een Christelike orde, leef Machiavelli in die tyd waarin hierdie grense sienderoë, skromeloos en met baie bloedvergieting uitgewis word. Machiavelli het as Florence se minister van buitelandse sake hierdie oorgang nie net eerstehands in die regeersale van Europa meegemaak nie, maar dit ook meer bepaald aan sy eie lyf gevoel toe die magtige Medici-familie Florence in 1512 herower het en Machiavelli vir sy offervaardigheid beloon is met 'n jaar van tronkstraf en marteling. Hierna het hy hom in betreklike armoede teruggetrek op sy plasië buite die stad en onder meer sy invloedryke boek *Die prins* geskryf. Enigiemand wat die aard van die moderne staat en die moderne staatspolitiek wil verstaan, hoef nie verder as hierdie merkwaardige teks te soek nie.

Vir die doeleindes van my breë argument verwys ek hier kortliks na net twee aspekte van *Die prins*. Die eerste is dat *Die prins* afskeid neem van die siening van die politiek as die nastrewing van die openbare goeie wat nagenoeg vanaf Perikles se Grafrede in Athene (431 v.C.) tot met Aquinas gestaan het. In die plek hiervan voer Machiavelli aan dat die politiek in die eerste plek gaan om die verkryging en handhawing van mag.¹⁵ Die tweede aspek van *Die prins* wat vir die opkoms van moderne mag belangrik is, is Machiavelli se beskouing van die werklikheid as een waarin vrede die uitsondering en oorlog die reël is. In hoofstuk 14 van *Die prins* skryf hy:

'n Ongewapende man is hoegenaamd nie met 'n gewapende man te vergelyk nie, en dit is nie redelik om te verwag dat 'n gewapende man 'n ongewapende een gewilliglik sal gehoorsaam nie, of dat 'n ongewapende man veilig sal wees tussen gewapende dienaars nie; want in die laaste geval sal daar aan die een kant agterdog en aan die ander kant minagting wees, en gevolglik sal goeie samewerking onmoontlik wees. Daarom sal 'n prins wat nie kennis dra van militêre sake nie ... ook nie deur sy soldate gerespekteer word nie, en hy kan hulle daarom ook nie vertrou nie. Hy behoort dus nooit sy gedagtes van die onderwerp van krygskunde af te neem nie, en in vreedstyd moet hy selfs meer aandag daaraan bestee as in oorlogstyd ... (Machiavelli:60-61)

Met hierdie werklikheidsbeskouing staan Machiavelli volledig haaks op St. Augustinus, wat op beroemde wyse in sy *Stad van God* vrede tot die wesenskenmerk van die werklikheid verklaar het toe hy geskryf het:

Anyone who joins me in an examination, however slight, of human affairs, and the human nature we all share, recognizes that just as there is no man who does not wish for joy, so there is no man who does not wish for peace. Indeed, even when men choose war, their only wish is for victory; which shows that their desire in fighting is for peace with glory.¹⁶

1.3 Hobbes

Die Engelse politieke denker Thomas Hobbes (1588–1679), wat ’n eeu ná Machiavelli die volle bloedige implikasies van die opkoms van die moderne territoriale staat ook eerstehands meegemaak het, lewer met sy beroemde boek *Leviathan* ’n verdere belangrike bydrae om mag te verhef tot ’n hoeksteen van die politiek. Soos welbekend is, was Hobbes ’n ondersteuner van koning Karel die Eerste. Hierdie ondersteuning was vir Hobbes so gevaarlik dat hy uit ’n erg onstabiele Engeland na Parys moes uitwyk, waar hy *Leviathan* geskryf het. Soos Milbank sy lesers herinner, bestaan ongeveer die helfte van *Leviathan* uit teologiese besinnings, waarmee Hobbes die weg vir sy politieke filosofie voorberei het. Volgens Milbank is ’n sleutelaspek van Hobbes se teologiese besinnings die wyse waarop hy die begrip van *dominium* hersien. Volgens dié hersiening beteken die mens se *dominium* oor die aarde nie trusteeenskap soos wat Aquinas dit wou hê nie, maar eerder die vroeëre Romeinse begrip van “absolute besit van” en “beheer oor”. Kortom, Milbank toon aan hoe Hobbes met swak teologie ’n heidense element in sy politieke teologie insmokkel, wat wesenlik blyk te wees vir sy regverdiging vir die noodsaak van ’n bykans almagtige soewerein, wat as’t ware die menslike eweknie van Ockham se donker, wilsmatige God is.¹⁷ Dit doen Hobbes ook teen die agtergrond van sy tipering van die natuurstaat as ’n toestand waarin alle mense kwansuis gelyk is, dieselfde dinge begeer en dus in ’n potensiële oorlog van almal teen almal gewikkel is.¹⁸ Die soewerein, aan wie ons dan almal by wyse van ’n maatskaplike verdrag die sentrale mag moet oordra, kom dan tot stand as ’n wesenlik almagtige figuur wie se eerste verpligting teenoor die burgers die versekering van hulle veiligheid is. Dit is danksy Hobbes se teoretisering van moderne staatsmag dat daar vandag nog geredeneer word dat indien die staat nie sy burgers se veiligheid kan verseker nie, die staat se legitimiteit in die gedrang kom. Laastens moet ook in verband met Hobbes gewys word op die beroemde voorblad van *Leviathan*, wat vandag nog byvoorbeeld op die buiteblad van die Penguin-uitgawe gebruik word, en wat duidelik uitbeeld hoe die soewerein sowel die gesag van die staat as die gesag van die kerk in sy persoon verenig. Daarmee het die Augustynse Middeleeuse orde van die skeiding van die magte van pous en prins dan ook finaal ten einde geloop.

1.4 Nietzsche

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

Milbank kortliks stilstaan by Nietzsche se neoheidense beskouing van die werklikheid as 'n nimmereindigende spel van kragte, 'n ewigdurende magstryd.

Dit is veral in twee van sy latere werke, *Die genealogie van morale*¹⁹ en *Die wil-tot-mag*,²⁰ dat Nietzsche sy magsontologie²¹ grondig ontwikkel teen 'n ewe betekenisvolle politieke agtergrond as in die gevalle van Machiavelli en Hobbes, naamlik die magsopbou van die industriële Wes-Europese nasiestate wat uiteindelik sou uitloop op die twee industriële oorloë beter bekend as die Eerste en Tweede Wêreldoorlog. Soos Milbank Nietzsche se sienings opsom, het Nietzsche met 'n soort donker antisipasie hierdie oorlogsugtige dekades voorsien. Met verwysing na die gewelddadige uiteinde van Nietzsche se magsontologie skryf Milbank: “Nietzsche ... taught that, in future, for those unable to sustain the rigours of artistic self-determination, the best that could be hoped for was the discipline of a State organized for war” (Milbank:318).

Vir die doeleindes van die eietydse gesprek tussen teologie en filosofie is dit ook belangrik om daarop te let dat Nietzsche se projek ten diepste anti-Christelik was. Die eietydse Italiaanse denker Giuseppe Fornari beskryf in sy onlangse boek *A God torn to pieces* (2013) hoe Nietzsche se ganse filosofie vertolk kan word as 'n verwoede en mislukte mimetiese poging om die Christendom te troef, in die sin dat hy die Christendom wou nadoen betreffende die omvattende maatskaplike verandering wat dié te weeg gebring het, dog uiteraard op eksplisiet anti-Christelike, neopaganistiese wyse.

1.5 Foucault

Waar Nietzsche gedurende sy eie leeftyd slegs enkele honderde van sy boeke kon verkoop, was dit ietwat anders gesteld met een van sy bekendste en invloedrykste eietydse erfgename, die Franse historiese denker Michel Foucault (1926–1984). Foucault het gedurende sy lewe nie net honderde, duisende boeke verkoop nie, maar was eweneens met sy afsterwe 'n filosofiese rockster wie se roem van Kalifornië tot Japan gestrek het. Ofskoon Foucault se ster tans in die Anglo-Saksiese filosofiese wêreld nie meer so helder soos die sterre van Deleuze en Derrida skyn nie, bly sy nalatenskap steeds baie invloedryk in die humaniora.

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

'n Tweede aspek van Foucault waarna ek kortliks hier wil verwys, is die diepgesetelde wantroue in instellings en hiërargieë waartoe veral sy beroemde werk oor moderne, dissiplinêre staatsinstellings bygedra het.²² Die onderliggende tese van die werk, wat voortspruit uit die Nietzscheaanse beskouing van die werklikheid as 'n nimmereindigende magstryd, is dat instellings áltyd een of ander magsagenda dien, en dat moderne instellings

die agenda van maatskaplike beheer ter wille van die stabiliteit van die staat dien. Hoewel Foucault wel in sy laaste fase, waarin hy op die Grieks-Romeinse oudheid gefokus het,²³ blyke gegee het van 'n minder eensydig negatiewe opvatting van mag, is hierdie nuanse nie altyd by sy eietydse volgelinge sigbaar nie. Tekens hiervan is dat instellings soos universiteite en kerke as't ware by verstek met agterdog bejeën word, dat alle vorme van hiërgarie noodwendig met magsmisbruik verbind word, en dat enige aanspraak op tradisie en die waarheid van tradisie – om maar van die waarheid self te swyg – met agterdog bejeën word. In sy uiterste vorm kom hierdie benadering op volslae paranoia neer, in die sin dat alle vorme van waarheid en betekenis sonder meer met agterdog bejeën word. Paranoia is die teenoorgestelde van geloof, waarvolgens alle vorme van waarheid en betekenis in die eerste plek met ontvanklikheid en verwondering bejeën word.

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

Hiermee wil ek nie voorgee dat die vraag na mag nie van die grootste belang is nie. Ek wil bloot aandui dat indien juis die kerk die vraag oor mag aan die orde stel, dit met die grootste omsigtigheid gedoen moet word. Daarmee bedoel ek dat in plaas daarvan om moderniteit as perversie van die Christendom en sy profete na te praat, die kerk eerder erns moet maak met haar eie tradisie as dit by die nadenke oor die aard van die werklikheid kom. Anders gestel: as die moderniteit en sy uitdagings verstaan moet word as die basterkind van die Christendom, dan is die aangewese weg vir die Christendom om die moderniteit met verwysing na haar eie bronne te hanteer.²⁴ Voor ek die implikasies hiervan in die slotafdeling met verwysing na die Suid-Afrikaanse konteks probeer uiteensit, staan ons nou eers in die volgende afdeling kortliks stil by die teologies-filosofiese kritiek van die moderniteit, en die afgelope eeu se herlewing van die Patristiek as voorbeeld van 'n Christelike antwoord op die moderniteit en die vraag na mag.

2. 'n Christelike antwoord op die moderniteit

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

2.1 Die kerk en die breuk van die moderniteit met die tradisionele Christendom

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

Wat die posisie van die kerk in die samelewing betref, het dit hopelik in afdeling 1 hier bo duidelik geword dat die moderne territoriale staat se vernaamste institusionele teenstander niks anders nie as die kerk is.²⁵ Tekenend hiervan is hoe Machiavelli reeds in sy tyd die sekulêre heerser aangemoedig het om 'n blaadjie uit die boek van die kerk te neem as dit kom by die vestiging van sy absolute gesag oor sy onderdane.²⁶ Soos onder andere die politieke teoloog William T. Cavanaugh²⁷ en die Suid-Afrikaanse politieke regsfilosoof Koos Malan²⁸ aangetoon het, word die kerk se beslissende nederlaag teenoor die staat beseël met die erkenning van godsdienstvryheid en veral John Locke (1632–1704) se omskrywing van godsdien as 'n private, innerlike aangeleentheid. Die erkenning van godsdienstvryheid, wat deur die Franse filosoof Jean Bodin (1530–1596) aangevoer is teen die agtergrond van 'n magstryd tussen Katolieke en Protestante wat die stabiliteit en integriteit van die opkomende Franse staat bedreig het, was 'n eerste tree om die kerk van die politieke en openbare terreine te verwyder. Locke se privatisering van geloofsoortuigings het dit 'n stappie verder geneem deur sy verklaring dat die politiek eintlik die terrein van die staat is. Enige kerkverband wat in die lig hiervan nie in spanning met die magsambisieuse moderne staat verkeer nie, ly aan historiese geheueverlies.

Dit bring ons by die aansien van tradisie. As daar een ding is wat moderne denkers vanaf Machiavelli tot Nietzsche gemeen het, is dit die afwys van tradisie en die aanspraak op 'n radikaal nuwe manier van dink en doen. Dit is waarom ek die moderniteit omskryf as die tradisie wat gekonstitueer word deur die afwys van tradisie. 'n Tradisiegerigte filosoof soos Alasdair MacIntyre wys daarom ook in sy werk dat die moderniteit nie die *einde* van tradisie is nie, maar bloot nóg 'n tradisie.²⁹ In die lig van die feit dat die moderniteit, soos in afdeling 1 belig, verstaan kan word as die pervertering van die Christelike tradisie, kan in aansluiting by MacIntyre geredeneer word dat in plaas daarvan om die tradisioneel moderne gewaande afskeid van tradisie te neem, die gepaste posisie eerder is om vanuit die Christelike tradisie antwoorde op die uitdagings van die moderniteit en die vraag na mag te soek. Hieraan kan egter nie uitvoering gegee word as nie ook rekening gehou word met die feit dat die moderniteit ook ernstige skade aan die Christendom se bewustheid en kennis van haar eie tradisie aangerig het nie. Dit val buite die bestek van hierdie artikel om verder op hierdie wesenlike saak in te gaan, maar ter wille van volledigheid verwys ek die leser na twee belangrike boeke wat in die afgelope jare hieroor gepubliseer is, naamlik Ross Douthat se *Bad religion* en Brad S. Gregory se *The unintended Reformation*. Waar Douthat aandui hoe die Amerikaanse Christendom se geheueverlies sedert die jare sewentig van die vorige eeu manifesteer as die uiters ironiese herlewing van oeroue dwaalleringe wat reeds in die eerste eeu na Christus deur die kerk afgewys is, toon Gregory weer hoe die Hervorming se breuk met die tradisie verreikende gevolge vir die moderne politiek, kennisleer, etiek, kultuur en so meer gehad het. Wat boeke soos hierdie duidelik maak, is dat die Christen wat vanuit haar tradisie op die moderniteit en die vraag na mag wil antwoord, baie seker moet maak sy weet wat haar eie tradisie behels, want die kans is goed dat sy nie sonder meer sal weet nie.

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

2.2 'n Ontologie van vrede

Aan die einde van die hoofstuk waarin hy sy kritiek op Nietzsche, Heidegger en die Franse postmoderne denkers lewer, stel Milbank die volgende vraag:

The crucial question here would be: why, if power is only an idea, a fiction (albeit a fiction in whose trammels we seem inextricably caught), cannot there be an alternative invention of a social and linguistic process that is not the dominance of arbitrary power (that is to say, of power in the sense of violence)? (Milbank 2006:324)

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

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

Only, therefore, if we can reinvoke, like Augustine, another city, another history, another mode of being, can we discover for ourselves a social space that is not the space of the pagus crossed with the dominium of an arbitrary, voluntarist God. (Milbank 2006:326)

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

2.3 Die liturgiese stad

Een van Milbank se bekendste doktorale studente, Catherine Pickstock, publiseer in 1998 op die ouderdom van 28 die baanbrekende boek *After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Die tese van Pickstock se boek, wat onder meer 'n vernietigende kritiek op Jacques Derrida se sofisme en nihilisme bevat,³⁰ is dat die moderniteit verstaan moet word as

'n proses van enorme liturgiese verarming. Wat liturgie as bindmiddel vir die Latyns-Christelike Middeleeuse Christendom was, is wat dissipline vir die moderne staat is.³¹ In die verlenging van hierdie tese skryf Pickstock elders: "Traditional communities governed by liturgical patterns are likely to be the only source of resistance to capitalist and bureaucratic norms today."³²

In aansluiting by Pickstock en by die punt wat pas hier bo aangaande die Christendom se herontdekking van haar eie tradisie gemaak is, moet gesê word dat dié herontdekking nie slegs op die vlak van idees lê nie, maar ook en veral op die vlak van liturgie. Dit is nie om dowe neutte nie dat die Kappadosiese kerkvader St. Gregorius die Teoloog (Naziansus) per geleentheid geskryf het dat die asketiese lewe die voorwaarde van die beoefening van die teologie is.³³ Veral vir die toutologies-benoemde gebied van die praktiese teologie is hierdie insig 'n belangrike rigtingwyser in gesprek met die moderniteit en die vraag na mag. Om maar een voorbeeld vanuit die tradisionele Christelike liturgie te noem: Watter beter demonstrasie van oorgawe kan daar wees as om die siklus van meer as 20 dienste in die week tot met Opstandingsondag te doen?

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

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

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

Hier bo is aangevoer dat die skeiding tussen die teologie en die filosofie, en by implikasie die moderniteit self, grootliks na Suid-Afrika oorgedra is in ons koloniale en sendinggeskiedenis. As ons nie onself wil koloniseer deur bloot Westerse gespreksgenote na te praat nie, is dit noodsaaklik dat ons as Suid-Afrikaners ook ons eie konteks behoorlik moet takseer. In hierdie afdeling sal ek dit probeer doen deur eerstens stil te staan by die aard van die Suid-Afrikaanse staat, tweedens enkele opmerkings oor die aard en stand van die Suid-Afrikaanse Christendom te maak, en derdens en laastens enkele voorstelle te maak oor die kerk en die vraag na mag in Suid-Afrika.

3.1 Die Suid-Afrikaanse staat

'n Belangrike verwarring wat gereeld in die politieke besinning oor Suid-Afrika voorkom, is dié tussen die staatkundige bestel en die staat self. Hierdie verwarring manifesteer veral wanneer geredeneer word dat die verandering vanaf die staatkundige bestel van apartheid na die staatkundige bestel van 'n grondwetlike demokrasie ook neerkom op 'n verandering in die aard van die Suid-Afrikaanse staat self. Natuurlik laat staatkundige verandering in Suid-Afrika die struktuur van die Suid-Afrikaanse staat nie heeltemal onveranderd nie, maar vir praktiese doeleindes het hierdie struktuur vanaf die Britse koloniale era tot vandag in so 'n

mate onveranderd gebly dat ek dit beskryf as die durende koloniale aard van die Suid-Afrikaanse staat. Kortom, ek voer aan dat ons steeds in 'n koloniale staat leef. Waarom?

Uit wat hier bo oor die moderne territoriale staat vanaf die 16de eeu gesê is, kan afgelei word dat dié staat toenemend gekenmerk is deur 'n sameval tussen die staat en sy gemeenskap. Hierdie sameval is weliswaar te danke aan massiewe projekte van maatskaplike dissipline waarin die onderwysstelsel, die misbruik van die religie deur die opkomende moderne territoriale staat as instrument van politieke mobilisasie (veral in die sogenaamde Europese godsdiensoorloë van die tyd) asook dié se wetlike monopolie op geweld alles 'n rol speel. Maar hoe onaptyklik hierdie tegnieke ook al is, bly die feit dat dit alles gehelp het om die moderne staat en sy gemeenskap as spieëlbeelde van mekaar te vorm.

In die geval van Suid-Afrika het kolonialisme onder meer die uitvoer van die moderne territoriale staatsopvatting hierheen behels. Dit sou dan ook beteken dat Suid-Afrikaanse gemeenskappe onder die gesag van hierdie staat gebring moes word en uiteindelik spieëlbeelde van die staatsideologie word. Maar waar die staat in Europa, soos hier bo aangetoon is, voorafbestaande fragmente van die Latyns-Christelike Middeleeuse samelewingsorde kon herbewerk en inspan om hierdie oogmerk te bereik, was daardie middele nie in Suid-Afrika beskikbaar nie. Anders gestel, vanaf die vroegste koloniale staatsboupoging in Suid-Afrika was die gaping tussen die staat en die gemeenskappe baie groter as in Wes-Europa. Die implikasie hiervan is dat die mate van dwang wat ingespan sou moes word om staat en gemeenskap hier nader aan mekaar te bring, baie groter as in Wes-Europa was. In soverre die onderwysstelsel 'n minder gewelddadige vorm van maatskaplike manipulasie is as polisiëring, en in soverre die openbare onderwysstelsel in Suid-Afrika sedert 1652 tot vandag óf onderontwikkeld óf wanfunksioneel was en is, in dieselfde mate sou die gemeenskappe nie onder die gesag van die staat gebring word nie, en sou geweldpleging vanuit en teen die staat potensieel groter as in Wes-Europa wees. Die aanname van 'n geweldlose maatskaplike orde, wat Charles Taylor beskryf as 'n toenemende gegewe in Wes-Europa ná die Tweede Wêreldoorlog,³⁴ sou dus tot vandag toe nog nie werklik in Suid-Afrika posvat nie – buiten onder die blanke bevolking, ironies genoeg vanweë die sukses waarmee hulle wel met 'n funksionele onderwysstelsel gemanipuleer is om die gesag van die staat tydens apartheid te aanvaar. Die staat se verwaarlosing van hierdie deel van die bevolking sedert die einde van apartheid verklaar dan ook waarom hulle toenemend die gesag van die staat uitdaag, en waarom die huidige regering alles in sy vermoë doen om met die rassekaart 'n bondgenootskap oor rasgrense heen te ondermyn. Die dag as so 'n bondgenootskap gevorm word, mag die einde van die huidige bedeling beteken, en dalk selfs 'n geskiedkundige geleentheid tot werklike staatshervorming. Maar ek loop my verhaal vooruit.

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

- Die model van voortreflikheid wat binnelands deur die Unie-, Afrikaner-nasionalistiese en Afronasionalistiese regerings nagestreef is, val buite die land se grense: in die Britse koloniale era was die model Londen; tydens apartheid was dit die Westerse wêreld; en sedert die einde van apartheid is dit China.
- 'n Minderheid beheer die meerderheid in die naam van die meerderheid: in die Britse koloniale era het 'n Britse elite die meerderheid in die naam van 'n

beskawingsprojek beheer; tydens apartheid het 'n wit elite dit in die naam van voogdyskap gedoen; en vandag doen 'n sogenaamde voorhoedeparty dit in die naam van transformasie.

– Die land se rykdom word onttrek en geëkspatrieer deur 'n elite wat sy posisie te danke het aan die rol wat hy as makelaar tussen binnelandse en buitelandse ekonomiese belange speel – veral die mynboubedryf is die groot deurlopende voorbeeld hiervan, asook hoe Britse, Afrikaner- en swart regerings hulle sukses gemeet het aan die posisie wat hulle ondersteuners in die mynbedryf geniet het.

– Die vernaamste magstrategie wat gevolg word om 'n sentralistiese staat se beheer te behou, is dié koloniale strategie van verdeel en heers: tydens apartheid was stamverband en die afspeel van wit, swart en bruin teen mekaar voorbeelde hiervan, soos wat die speel van die rassekaart en die instandhouding van faksies sedert die einde van apartheid voorkom.

– Vanaf Uniewording in 1910 tot Republiekwording in 1961 tot konstitusionalisme in 1994 bly die Suid-Afrikaanse staat sentralisties.

– Dwarsdeur die drie staatkundige tydvakke vanaf 1910 tot vandag word een taal bo die ander inheemse tale bevoordeel: eers Engels, toe Afrikaans en nou weer Engels – in navolging van die groot Keniaanse skrywer Ngũgĩ wa Thiong'o³⁵ kan gesê word dat Suid-Afrika sonder 'n werklik veeltalige bestel koloniaal sal bly.

– Die skeiding van woon- en werkplek vir die meeste Suid-Afrikane: dit begin by die Glenn Grey-wet van 1894, deur trekarbeid, en deur die koppeling van vernaamlik ryk, nywerheidsgebiede in die nasionale vervoerstelsel; in die geval van die ANC het dit nou gelei tot die ironie van 'n tradisioneel stedelike party wat nou vir sy steun van 'n sistemies uitgeslote tradisionele landelike kieserskorps afhanklik is.

– Die sentralisering en korporatisering van die land se kommunikasie- en medianetwerke ter wille van die sentralisering en sensurering van inligting.

Teen hierdie agtergrond word dit duidelik dat die Suid-Afrikaanse staat nie net van 'n durende koloniale aard is nie, maar ook van meet af gedompel is in 'n voortdurende legitimeitskrisis, wat op beslissende oomblikke in die Suid-Afrikaanse geskiedenis lei tot 'n diaboliese dialektiek van populêre uitdaging van die staat en verhoogde geweldpleging vanuit staatsgeledere en vanuit burgerlike geledere. Soos onder meer Marikana en die hoë burgerlikeprotes-koers met toenemende geweldpleging aandui, is die land tans weer op so 'n breuklyn. Dit is opvallend dat sowel Afrikaner- as Afrika-nasionaliste die breuklyne van 1948 en 1994 hanteer het met 'n sekulêre burgerlike religie³⁶ wat aan hul ondersteuners 'n beter toekoms met staatsmag beloof het. Om redes waarop nie hier ingegaan kan word nie, is hierdie hoop telkens slegs in 'n mate verwesenlik.

Dit kan voorts aangevoer word dat aangesien albei nasionalismes uiteindelik misluk het om aan hulle verwagtinge te voldoen, en aangesien nie een van hulle die staat wesenlik kon hervorm nie, die land nou voor 'n beslissende kruispad te staan gekom het, waar die twee uiterstes van staatsverbrokkeling of wesenlike samewerking oor ou koloniale verdelingslyne heen nou die twee hoofopsies is.

Binne 'n Christelike vredesmodel is die opsie van wesenlike samewerking bykans vanselfsprekend die aangewese weg, maar voor ek in my gevolgtrekking hier onder daarby stilstaan, eers 'n kort besinning oor die Suid-Afrikaanse Christendom.

3.2 Die Suid-Afrikaanse Christendom

As 'n land waar die Christendom deur hoofsaaklik Westerse sendingwerk gevestig is, vertoon hierdie land se Christendom in sommige opsigte dieselfde breuklyne as die Westerse Christendom, waarna reeds hier bo verwys is. Daarbenewens is daar natuurlik 'n ryk geskiedenis van die verinheemsing van die Christendom in Suid-Afrika, wat onder meer tot die vestiging van die Afrikaanse Gereformeerde tradisie en die onafhanklike inheemse swart kerke gelei het.

Dit val buite my kundigheid en buite die bestek van hierdie artikel om behoorlik op die kenmerke van die Suid-Afrikaanse Christendom in te gaan, maar wat ek wel sal waag, is om in die lig van die argument wat tot dusver ontwikkel is, enkele opmerkings oor die Suid-Afrikaanse Christendom te maak.

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

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

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

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

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

In die eerste plek het dit hopelik uit my breë argument duidelik geword dat die kerk in haar gesprek met die filosofie en die breër akademie kan luister, maar beslis ook moet praat. 'n Kerk wat twyfel aan haar eie gesag in 'n sekulêre moderniteit, is besig met 'n proses van selfsekularisering, wat nóg vir die kerk, nóg vir die wêreld goed kan wees.

In die tweede plek lê dit op die weg van die kerk in Suid-Afrika om rondom die idees en praktyke van die klassieke Christendom diep erns met eenheid te maak. Hierdie eenheid moet nie nagejaag word rondom belydenisskrifte nie – Nicea (325) is genoeg – maar rondom die gesamentlike viering van die liturgiese hart van die Christendom, oftewel die Kommunie, ook bekend as die Eucharistie of die Nagmaal. Die moderne staat en mark maak 'n geweldige deurlopende appèl op die bewussyn en liggaam van die individu, en slegs 'n hernude liturgiese lewe vanuit 'n verenigde kerk kan hierop werklik 'n antwoord bied.

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

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

Bibliografie

Augustine. 1984. *City of God*. Uit die Latyn vertaal deur Henry Bettenson. Londen: Penguin.

Bellah, Robert. 1970. *Beyond Belief: Essays in religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.

Blumenberg, Hans. 1985. *The legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cavanaugh, William T. 2009. *The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern violence*. Oxford: Oxford University Press.

De Klerk, W.A. 1975. *The Puritans in Africa: A story of Afrikanerdom*. Londen: Rex Collings.

De Lubac, Henri. 1998. *The mystery of the supernatural*. Uit die Frans vertaal deur Rosemary Sheed. New York: Crossroad Publications.

Dohrn-Van Rossum, Gerhard. 1998. *History of the hour: Clocks and modern temporal orders*. Uit die Duits vertaal deur Thomas Dunlap. Chicago: University of Chicago Press.

- Douthat, Ross. 2012. *Bad religion: How we became a nation of heretics*. New York: Free Press.
- Ertman, Thomas. 1997. *Birth of the Leviathan: Building states and regimes in medieval and early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornari, Giuseppe. 2013. *A God torn to pieces: The Nietzsche case*. Uit die Italiaans vertaal deur Keith Beck in samewerking met die skrywer. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and punish. The birth of the prison*. Uit die Frans vertaal deur Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- . 1988. *The history of sexuality, vol. 3: The care of the self*. Uit die Frans vertaal deur Robert Hurley. New York: Vintage.
- . 1990. *The history of sexuality, vol. 2: The use of pleasure*. Uit die Frans vertaal deur Robert Hurley. New York: Vintage.
- Gillespie, Michael Allen. 1995. *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2008. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gorski, Philip S. 2003. *The disciplinary revolution: Calvinism and the rise of the State in early modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregory, Brad S. 2012. *The unintended Reformation: How a religious revolution secularized society*. Boston, MA: The Belknap Press.
- Hobbes, Thomas. 2006. *Leviathan*. In moderne Engels verwerk deur Jonathan Bennett. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hobbes1651part1.pdf> (6 Junie 2017 geraadpleeg).
- Illich, Ivan. 2005. *The rivers north of the future: The testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press.
- Löwith, Karl. 1957. *Meaning in history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Machiavelli, Niccolò. 2006. *Die prins*. Uit die Italiaans vertaal deur Delamaine du Toit. Kaapstad: Delamaine du Toit.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Malan, Koos. 2011. *Politokrasie: 'n Peiling van die dwanglogika van die territoriale staat en gedagtes vir 'n antwoord daarop*. Pretoria: Pretoria University Law Press.

McGuckin, John Anthony. 2008. *The Orthodox Church: An introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*. Oxford: Blackwell.

Milbank, John. 2006. *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Tweede uitgawe. Oxford: Blackwell.

Nietzsche, Friedrich, 1968. *The will to power*. Uit die Duits vertaal deur Walter Kaufmann e.a. New York: Vintage.

—. 1989. *On the genealogy of morals and ecce homo*. Uit die Duits vertaal deur Walter Kaufmann. New York: Vintage.

Pickstock, Catherine. 1998a. *After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell.

—. 1998b. Liturgy and modernity, *Telos*, (113), New York.

Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Boston: The Belknap Press.

wa Thiong'o, Ngũgĩ. 2011. *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. Londen: Heinemann.

Eindnotas

¹ Hiermee word nie gesuggereer dat die kerk ook as alternatiewe sentrum van politieke mag teenoor die staat verstaan moet word nie, en nie in die minste nie omdat die kerk, soos enige ander instelling waarby (gevalle) mense betrokke is, soveel meer vatbaar vir pervertering is wanneer dit as politieke akteur probeer handel.

² In die bronne van Gillespie, Gregory en Milbank wat hier gebruik is, toon hulle almal op verskillende gronde aan dat moderne verbreking van die noue band tussen die teologie en die filosofie wat sedert die vroegste Christelike tye bestaan, en besondere hoogtepunte bereik in onder meer die denke van St. Gregorius van Nyssa, St. Gregorius die Teoloog (Naziansus), St. Basileios die Grote, St. Augustinus en St. Thomas van Aquinas, sowel die filosofie as die teologie groot skade berokken het. Om 'n omvattende, ingewikkelde stuk ideeëgeskiedenis erg te vereenvoudig kan gesê word dat die skade aan die teologiese kant veral neergekom het op 'n verdiepende skepsis jeens die rede, wat regstreeks uitloop op die moderne fideïsme en die dikwels gepaardgaande affektiewe foefies wat in fideïstiese kerkverbande ingespan word om mense tot "blinde geloof" te manipuleer, en wat tereg groot argwaan uit sekulêre en ateïstiese geleedere jeens die Christendom aanwakker. Aan die filosofiese kant is die teenhanger van die moderne fideïsme die moderne rasionalisme en 'n vernietigende verlies aan 'n sin vir die mistiese, die poëtiese en die buiteredelike soos dit neerslag vind in die oorwegend materialistiese paradigma van die eietydse wetenskapsbeoefening.

³ Met *die moderniteit* word baie spesifiek verwys na die ideologie ten grondslag van die samelewingsorde soos wat dit veral vanaf die 16de eeu beslag begin kry, en nie na die moderne wêreld of moderne tye nie. Hierdie onderskeid is belangrik omdat, ondanks die

onbetwisbare winste van die moderniteit in veral die wetenskap en die tegnologie, waarsonder die “moderne wêreld” ondenkbaar is, hierdie einste winste ook teen groot verlies kom, wat onder meer insluit oorlogvoering op industriële skaal, skade aan die ekologie en geweldige skade aan tradisionele gemeenskapstrukture te midde van die opmars van die moderne staat. Die breë oogmerk waarop hierdie artikel dus afstuur, is nie om “terug te keer” na ’n voormoderne wêreld nie, maar om met inbegrip van die winste van die moderniteit te soek na ’n ander moderniteit – noem dit maar ’n liturgiese moderniteit – wat ons kan help om die verlies van die oorheersende vorm van die moderniteit te verminder.

⁴ Gillespie:1–19.

⁵ De Lubac (1998) se ontleding van hoe in die laat-Middeleeuse en vroeg-moderne Westerse teologie onderskeid getref is tussen die bonatuurlike en die natuurlike, en hoe dit tot die opkoms van die moderniteit bygedra het, bly baanbrekerswerk.

⁶ Löwith (1957) ontleed hoe ’n aantal Christelike idees in die moderniteit gesekulariseer is.

⁷ In waarskynlik sy beroemdste boek voer Blumenberg (1985) aan dat die moderniteit die vakuum vul wat deur die ineenstorting van die Latynse Christendom gelaat is.

⁸ In sy laaste boek, wat bestaan uit onderhoude met ’n Kanadese joernalis, gee Illich ’n terugblik op hoe sy werk inhoud gegee het aan sy stelling dat die moderniteit die gevolg van die Christendom se selfpervertering is. Kyk Illich (2005).

⁹ Taylor se laaste groot boek is ’n omvattende studie van hoe die moderniteit sy wortels nie slegs in die Latynse Christendom vind nie, maar inderdaad daaruit gegroei het. Kyk Taylor (2007).

¹⁰ Ek verwys spesifiek na die Suid-Afrikaanse, en veral die Afrikaanse, Protestantse wêreld, omdat veral laasgenoemde die vertakking van die Christendom is waarin die meeste Afrikaanse Christene hulle geloof beoefen, en ek skryf as Ortodokse vriend van hierdie wêreld in ’n ekumeniese gees.

¹¹ Hier som ek Gillespie se oorsig oor Ockham op (Gillespie:19–30).

¹² Gillespie (1995).

¹³ Ertman (1997) verskaf een van die heel beste oorsigte oor die opkoms van die moderne territoriale staat.

¹⁴ Augustine (1984).

¹⁵ Die kwessie van die verowering en behoud van mag as die vernaamste oogmerk van die politiek word veral in die eerste tien hoofstukke van *Die prins* behandel. Die mate waartoe Machiavelli afskeid neem van die mate waartoe hy in byvoorbeeld hoofstuk 16 en 17 eksplisiet aanbeveel dat die besluit of ’n regeerder deugde soos vrygewigheid en barmhartigheid, of ondeugde soos suinigheid en wreedheid, moet beoefen of nie, bloot afhang van of dit in die gegewe konteks sy houvas op mag sal verstewig of verslap. Een van die duidelikste verwoordings van Machiavelli se verbintenis tot ’n beeld van die werklikheid

en van die politiek as een van 'n volgehoue magstryd kom voor aan die begin van hoofstuk 14: “Prins moet daarom geen ander oogmerk of gedagte hê, of hom op enigiets anders toelê, as op die wette en dissipline van oorlogvoering nie; want dit is die enigste kundigheid wat van 'n heerser verlang word” (Machiavelli:60).

¹⁶ Augustinus: Deel II, Boek XIX, hoofstuk 12, bl. 866, Kindle-ligging 17315.

¹⁷ Milbank (2006:13–16). Ter staving hiervan haal Milbank Hobbes uit hoofstuk 32, Deel II van *Leviathan* aan: “The right of Nature, whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his Lawes, is to be derived, not from his creating them, as if he required obedience as of gratitude for his benefits; but from his *Irresistible Power*” (klem in die oorspronklike).

¹⁸ Hobbes (2006:56–9).

¹⁹ Nietzsche (1989).

²⁰ Nietzsche (1968).

²¹ Sekerlik een van Nietzsche se bekendste en mees verteenwoordigende uitsprake van sy magsontologie is sy “*This world is the will to power – and nothing besides!*” (Nietzsche 1968:550; klem in die oorspronklike).

²² Foucault (1977).

²³ Foucault (1990, 1988).

²⁴ Dit is belangrik om hier te beklemtoon dat as die moderniteit hier vertolk word as pervertering van die Christendom, sodanige pervertering vanaf ten minste Ockham in die eerste plek moontlik was omdat veral die Westerse Christendom in die laat Middeleeue van sy klassieke vorm en tradisie afskeid begin neem het, en soos dit baie spesifiek rondom en ná die Protestantse Hervorming beslag kry. Daarmee word nie gesê dat dit die bewuste oogmerk van die Protestante was nie, maar eerder dat dit, om na Gregory (2012) se titel te verwys, 'n onbedoelde gevolg van die verset teen baie geldige griewe was. Bygevolg, as ek my beroep op die Christendom wat haar eie tradisie as remedie vir die donker kante van die moderniteit moet herontdek, het ek veral die Protestantse wêreld in gedagte, ofskoon dit eweseer gesê moet word dat selfs in die meer liturgies selfbewuste en tradisieverankerde verbande, soos die Anglikane, die Katolieke en die Ortodokses, daar ook tragiese en noodlottige vorme van tradisieverlies plaasgevind het.

²⁵ Die kerk word as die vernaamste institusionele teenstander van die moderne territoriale staat uitgelig (en nie andersom nie), omdat die moderne territoriale staat die groot aggressor is in die aanval op die tradisionele Westerse Middeleeuse Latyns-Christelike skeiding van die geestelike mag en die tydelike mag, soos bedink deur St. Augustinus in *Stad van God*. Heel bondig dus: dit is die moderne territoriale staat wat die geveg met die kerk as verteenwoordiger van die ouer orde aanknoop, en nie andersom nie.

²⁶ “[V]ir hulle wat [’n prins] sien en wat na hom luister, moet dit voorkom asof hy ’n barmhartige, betroubare, eerbare, mensliewende en godsdienstige persoon is. En niks is meer belangrik as om die skyn van die laaste kwaliteit te hê nie.” (Machiavelli 2006:74)

²⁷ Cavanaugh (2009).

²⁸ Malan (2011).

²⁹ Kyk byvoorbeeld MacIntyre (1988).

³⁰ Pickstock (1998a:3–46).

³¹ Kyk in hierdie verband Dohrn-Van Rossum (1998) se oorsig oor hoe die aanvaarding van die uur as vernaamste tydseenheid vanaf die 16de tot die 18de eeu nie net liturgie as die houer van tyd in die kerk vervang nie, maar ook tot enorme liturgiese verarming lei, soos versinnebeeld in ’n staaltjie wat ’n gerekende Vrystaatse kerkleier onlangs vertel het. Toe sy gemeente ’n nuwe predikant moes beroep, doen hulle ’n opname oor wat gemeentede se siening van ’n goeie predikant is. Een gemeentelid verklaar toe dat ’n goeie predikant ’n diens binne ’n uur afhandel. Dit is baie ver van die manjifieke siklus van die klassieke kerkjaar wat in die Pase sy klimaks bereik met meer as 20 dienste in die week in aanloop tot die viering van die Opstanding. Kyk ook Gorski (2003), waarin aangetoon word hoe die moderne staat praktyke van die kerk oorgeneem het om beter beheer oor sy burgers uit te oefen.

³² In Pickstock (1998b).

³³ “Discussion of theology is not a matter for anyone, only for those who have been tested and have solid foundations in learning and, more important, have undergone, or are in process of, purification of body and soul. It is as dangerous a thing for someone to lay hold of pure things who is not pure himself, as it is for weak eyes to look at the sun's radiance.” (Gregorius soos aangehaal in McGuckin 2008:164)

³⁴ Kyk na sy bespreking van wat hy die moderne morele orde noem in Taylor (2007).

³⁵ wa Thiong’o (2011).

³⁶ Ek verwys hier na die beroemde artikel van Robert Bellah (1970) oor die ideologie wat ’n gegewe staat gebruik om sigself te legitimeer as ’n sogenaamde burgerlike religie (*civil religion*), ’n begrip wat aansluit by die denke van een van die groot teoretici van die moderne territoriale staat, Jean-Jacques Rousseau. Bellah se studie fokus veral op hoe hierdie burgerlike religie in die Amerikaanse konteks ingespan word, terwyl my betoog hier is dat sowel Afrikaner- as Afronasionalisme tussen onderskeidelik 1948 en 1994, en sedert 1994 op dieselfde wyse deur die twee onderskeie bewinde gebruik is om die durende koloniale staat se legitimeitsgebrek te verdoesel. In die Amerikaanse geval toon Bellah aan dat dit veral gaan om die Puriteinse opvatting dat die VSA ’n spesiale Godgegewe sending het; onder Afrikaner-nasionalisme, met sy eie Puriteinse elemente, soos W.A. de Klerk (1975) aangetoon het, het dit gegaan om ’n gewaande Godsbestemdheid vir die Afrikaners om ’n bepaalde beskawingsopvatting na hierdie land te bring; onder Afronasionalisme, veral in die vorm wat Thabo Mbeki in sy denke met die Afrika-renaissance daaraan gegee het, was en is die verwagting dat Suid-Afrika onder die ANC ’n historiese rol te speel het om Afrika tot nuwe hoogtes op die wêreldverhoog te voer.