



Die Christelike lewensvisie van aartsbiskop Desmond M. Tutu

(2) Sy mens- en samelewingsbeskouing

B.J. van der Walt
Skool vir Sosiale en Owerheidstudies (Filosofie)
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
POTCHEFSTROOM
E-pos: hannah@intekom.co.za

Abstract

The Christian worldview of Archbishop Desmond M. Tutu
(2) His view on being human and on society

The previous article discussed the following components of the Christian worldview of Archbishop D.M. Tutu: (1) his view of God, (2) of God's laws for creation, (3) of time and history and (4) of our natural environment. This article completes the exposition about his worldview by paying attention to the last two – very important and relevant – components: (5) his view of being human (anthropology) and (6) of society.

In the exposition of his anthropology the following aspects are highlighted: (1) religion as integral, total surrender to God and service to our fellow human beings; (2) the need for humaneness and being human; (3) the idea of ubuntu or human interdependence and (4) human freedom and responsibility.

Regarding his perspective on society the following aspects receive attention: (1) his rejection of three unsound views of societal life (apartheid, communism and capitalism); (2) his proposals for a better society in future and (3) his inability to visualize a post-apartheid society in the light of the possible solution offered by a Reformational, pluralist model.

The two articles are concluded by a brief evaluation of Tutu's contribution to a genuine Christian worldview. In spite of some deficiencies, we would have been much poorer without it. As dwarfs we will have to stand on the shoulders of this giant to be able to see further, deeper and sharper.

Opsomming

Die Christelike lewensvisie van aartsbiskop Desmond M. Tutu

(2) Sy mens- en samelewingsbeskouing

In die vorige artikel is die volgende komponente van die Christelike lewensvisie van aartsbiskop D.M. Tutu bespreek: (1) sy Godsidee, (2) wetsidee, (3) idee oor tyd en geskiedenis en (4) oor die natuur. Hierdie artikel voltooi die uiteensetting van sy lewensvisie deur aan die laaste twee – baie belangrike en relevante – komponente aandag te gee: (5) sy mens- en (6) samelewingsbeskouing.

By die uiteensetting van sy mensbeskouing word die volgende fasette uitgelig: (1) religie as integrale, algehele oorgawe aan God en diens aan die medemens; (2) die noodsaaklikheid van menslikheid en menswaardigheid; (3) die ubuntu-gedagte of menslike interafhanklikheid en (4) menslike vryheid en verantwoordelikheid.

Wat sy samelewingsvisie betref, ontvang die volgende aspekte aandag: (1) sy verwerping van drie onaanvaarbare samelewingsvisies (apartheid, kommunisme en kapitalisme); (2) sy voorstelle vir 'n beter samelewing en (3) sy onvermoë om 'n post-apartheidsamelewing te visualiseer in die lig van die moontlike oplossing van 'n pluralistiese samelewingsbeskouing.

Die twee artikels word afgesluit met 'n kort evaluering van Tutu se bydrae tot 'n werklik Christelike lewensvisie. Ten spyte van sekere leemtes en gebreke daarvan sou ons daarsonder baie armer gewees het. Die bekende gesegde geld ook hier: 'n dwergie kan soms verder sien omdat hy op die skouers van 'n reus staan.

1. Die dringende noodsaaklikheid van 'n Christelike mens- en samelewingsvisie

In die vorige artikel is die volgende komponente van die Christelike lewensvisie van aartsbiskop Tutu behandel: (1) sy Godsidee, (2) wetsidee, (3) idee oor tyd en geskiedenis en (4) sy beskouing oor ons natuurlike omgewing. In hierdie tweede aflewering kom twee baie belangrike addisionele komponente aan die orde: (5) Tutu se mensbeskouing en (6) samelewingsvisie.

Ek beskou hierdie twee fasette, wat nou met mekaar saamhang – die mensvisie bepaal die samelewingsvisie – nie alleen as die belangrikste gedeelte van sy lewensvisie nie, maar dit is ook uiters relevant vir vandag, veral vir Afrika.

Reeds 'n dekade gelede skryf Adeyemo (1993:4), algemene sekretaris van die “Association of Evangelicals in Africa”, byvoorbeeld die volgende oor die Afrika-Christendom:

For decades in Africa, evangelism and missionary activities have been directed at getting people saved (i.e. spiritually) but losing their minds. Consequently, we have a continent south of the Sahara that boasts of an over 50% Christian population on the average, but with little or no impact on society.

Sy oplossing is die volgende:

We are convinced that an integrated Christian worldview based upon the Holy Scriptures, the Bible, is an indispensable foundation to live out an authentic Christian life in our contemporary society, hence the imperative of calling all Christians to develop a Christian worldview within the African context. The battle, therefore, is for the Christian mind, to think Christianly and to grasp the full implications of the Lordship of Christ over all areas of life. This implies the necessity to develop a Christian anthropology and a Christian social philosophy (Adeyemo, 1993:227).

'n Christelike lewensvisie vir die Afrikakonteks en dan veral 'n mens- en samelewingsvisie, word dringend benodig. Dit is presies in hierdie behoefte wat Tutu wou voorsien.

2. Tutu se Christelike mensbeskouing

Die belangrikste fasette van Tutu se visie op die mens is myns insiens die volgende: (1) die religieuse aard van menswees, (2) menswaardigheid, (3) interafhanklikheid en (4) vryheid en verantwoordelikheid. Soos reeds in die vorige artikel aangetoon, maak hy ook in sy mensvisie van die Afrikatradisie gebruik, veral by die derde aspek waar die *ubuntu*-gedagte ter sprake sal kom.

2.1 Religie

- **Die mens as religieuse wese**

Vir Tutu is die mens inherent 'n religieuse wese, wat nie anders kan as om iemand of iets groter as homself te dien en aanbid nie:

... we all have a God-shaped space inside us and only God can fill it. This means that we are created by God, we are created like God, and we are created for God. And since God is infinite, you and I are created for the infinite and nothing less than God can ever really satisfy our hunger for God. St. Augustine ... once said, 'Thou hast made us for Thyself and our hearts are restless until they find their rest in Thee' (Tutu, 1984a:146).

Tutu voeg egter direk daaraan toe dat nie almal die ware God vereer nie, maar dikwels 'n aspek van die skepping, soos geld, ambisie, verdowingsmiddels of seks.

- **Nie 'n individualistiese religie nie**

Anders as in die geval van die Weste, waar die Christendom dikwels baie individualisties gesien word: bloot 'n verhouding tussen die enkeling en God – beklemtoon Tutu dat ware Christelike godsdiens “includes the love of God and the love of the neighbour. The two must go together or your Christianity is false” (Tutu, 1984a:147).

- **Omvattende diens**

Soos reeds uit die vorige artikel baie duidelik geblyk het, is godsdiens vir Tutu nie 'n blote kompartement van ons lewe nie (byvoorbeeld die kerk), maar omvat dit ons ganse bestaan. “I believe that religion does not just deal with a certain compartment of life. Religion has a relevance for the whole of life” (Tutu, 1994:204). Elders: “... all life is religious” (Tutu, 1994:117).

Myns insiens sou hy dit nog duideliker kon stel deur te sê: “all life is religion” (in plaas van “religious”, wat nog steeds op 'n faset dui). Sy bedoeling is egter duidelik:

We are Christians not only on Sunday. Our Christianity is not something we put on, like our Sunday best, only for Sunday. It is for every day. We are Christians from Monday to Monday. We have no off day. We are Christians at play, at work and at prayer. They are all rolled into one. It is not *either* worship *or* trying to do all the good works in our community. It is both (Tutu, 1984a:148).

Hoewel Tutu nie die belangrike onderskeid, algemeen binne 'n Reformatoriese lewensvisie en filosofie, tussen *godsdiens* ('n meer gefokusde erediens in byvoorbeeld persoonlike stiltetye en in die kerk) en *religie* (ons breër ere-diens op elke terrein van die lewe) gebruik nie, is dit tog wat hy met stellings soos hierdie in gedagte het.

- **Betrokke op die wêreld hier en nou**

Tutu stem dus nie saam met Marx wat beweer het dat godsdiens bloot iets is wat ons, met 'n belofte op die hiernamaals, vir die hiermaals 'n bietjie verdowing bied nie.

A church that tries to pacify us, telling us not to concentrate on the things of this world but on the other, the next world, needs to be treated with ... contempt as being not only wholly irrelevant but actually blasphemous. It deals with a pie in the sky when you die – and I am not interested, nobody is interested, in postmortem pies (Tutu, 1997:14).

Ter bevestiging beroep Tutu hom, soos so dikwels, op Christus wat siekes gesond maak en hongeriges gevoed het. Van ons word die-

selfde verwag. En dit wat ons in die hiermaals doen, is so belangrik dat dit ons bestemming in die hiernamaals sal bepaal (vgl. Tutu, 1984a:176).

- **Nogtans nie opgaan in die wêreld nie**

Terwyl Tutu dus groot klem lê op ons betrokkenheid in die wêreld, leer hy in ooreenstemming met die Benediktyne tradisie (vgl. vorige artikel) terselfdertyd die noodsaaklikheid van spirituele afsondering in gebed en meditasie:

The Spirit of God sends us into the fray, as it sent our Lord, but we must observe the sequence of his life and we will see that disengagement, waiting on God, always precedes engagement ... Spirituality is really all we can give the world that is distinctive (Tutu, 1997:27).

As “spiritualiteit” (dit bly vir my ’n vae konsep) die enigste is wat ons die wêreld kan bied, kom hier nie ’n innerlike spanning in Tutu se denke na vore nie? Word spiritualiteit dan nie weer iets *afsonderliks* nie? Moet ons spiritualiteit nie juis *in* die wêreld tot vergestaltung kom nie? Of is sy visie in ooreenstemming met die Skrif (vergelyk byvoorbeeld Joh. 17) waar geleer word dat Christus ons wel die wêreld instuur, maar dat ons nooit soos die (sondige) wêreld mag word nie? Dui Tutu se “spiritualiteit” dalk op wat ons *godsdien*s in enger sin teenoor *religie* (die breë, omvattende diens aan God) sou noem?

- **Lyding is deel van ware godsdien**s

In ’n gesprek met ’n joernalis sê Tutu (vgl. 1985a:13) dat ons nie Christus se navolgers kan wees as ons nie bereid is om die kruis van dissipel-skap te dra nie (Luk. 14:27). Die swaar wat ons moet dra, is deel van ons godsdien. Dit mag selfs beteken dat ons ons lewe vir ons naaste moet gee. Ons kan nie in Christus opstaan, as ons nie – soos die graankorrel – eers gesterf het nie (Joh. 12:24a).

- **Dankbaarheid as die deel van godsdien**s

Terwyl Tutu soveel klem lê op ’n konkrete, daadwerklike religieuse lewe, vergeet hy nie om duidelik te stel dat die doel daarvan nie is om God te manipuleer of iets van Hom in ruil te verwag nie. God betoon genade aan die Israelitiese slawe in Egipte deur hulle te bevry en eers daarna gee Hy vir hulle sy Tien Gebooie.

This sequence is quite crucial, demonstrating that the religion advocated ... was a religion of grace. It was not a religion of performance in which the adherents had to impress God so that God would accept them ... as a reward for their goodness ... No, the law was given as a vehicle for expressing their gratitude for what God had already done (Tutu, 1997:20).

Terugskouend op Tutu se visie op die totale, omvattende en integrale aard van religie, kan ons slegs groot waardering daarvoor hê – veral in die lig van die sterk en selfs groeiende piëtistiese, wêreldontvluggende tendens by talle Christene en Christelike groepe in Suid-Afrika en Afrika en die groeiende sekularisme wat godsdienste tot die private sfeer beperk en uit die publieke arena wil weer. Sy boodskap behoort wyd gehoor te word.

2.2 Menslikheid en menswaardigheid

• Die menswaardigheid van die mens

Tutu (1982a:73) sê tereg: “I lay great stress on humaneness and being truly human”, want dit is ’n deurlopende tema in sy denke. Hoewel die tema vir vandag nog net so aktueel is, moet dit gesien word teen die agtergrond van apartheid.

Tutu (vgl. byvoorbeeld 1982a:39; 1999:35) sê voortdurend dat apartheid nie net die menswaardigheid van die gekleurde bevolking (“the oppressed”) aangetas het nie, maar ook dié van die blankes (“the oppressors”). Hy beklemtoon die reg op ’n menswaardige bestaan, om te kanervaar “what it means to be really human” (Tutu, 1982a:53). Sy pleidooi tot blankes is soms aangrypend:

Just a simple thing: we are human beings. We are not animals. We are human beings who have feelings, we are human beings who cry when our children die ... please, you, our white sisters and brothers, can you hear? Our cry is for you to recognize that God has created us as God has created you (Tutu, 1994:246).

• Die grondslag vir menswaardigheid

Aan die einde van bogenoemde uitspraak sê Tutu reeds wat sy Bybelse fundering vir die menswaardigheid van die mens is. Omdat ons na God se beeld geskep is, is die mens ook belangrik (vgl. Tutu, 1982a:15).

Each human being is of intrinsic worth because each human being is created in the image of God. That is an incredible, a staggering assertion about human beings ... To treat a child of God as if he or she was less than this is not just wrong, which it is; it is not just evil, as it often is; not just painful, as it often must be for the victim: it is veritably blasphemous, for it is a spit in the face of God (Tutu, 1997:8, 9).

Terwyl die beeldskap van God volgens die Skrif veral op ’n verhouding van gehoorsaamheid aan God dui, lyk dit asof Tutu dit amper letterlik, byna panteïsties verstaan: “You don’t have to say, where is God? Turn round, the person on your right, the person on your left, the person behind you, the person in front of you, that is God” (Tutu, 1997:10).

• **Die implikasies van menswaardigheid**

Om na God se beeld geskep te wees, impliseer dat elke mens nie net oor “infinite value” beskik nie, maar ook “intrinsic value”, wat nie van toevallige biologiese faktore soos velkleur afhanklik is nie (vgl. Tutu, 1982a:119 en 1989:37). Dit beteken ook gelykheid, die een is nie beter as die ander nie.

Hierdie gelykwaardigheid geld vir Tutu – merkwaardig vir ’n Afrikaan, omdat die vrou in Afrika (behalwe in matriargale gemeenskappe) meestal ’n ondergeskikte plek beklee – ook vir die twee geslagte, want albei is na God se beeld geskep (vgl. Tutu, 1997:31). Manlik en vroulik korrespondeer vir hom met iets in God se eie karakter – Hy word sowel as Vader en as Moeder in die Skrif aangedui (vgl. Tutu, 1989:61). Daarom vind Tutu dit jammer dat vroue (destyds) nog nie kerklike ampte kon beklee nie.

I believe that males and females have distinctive gifts, and both sets of gifts are indispensable for truly human existence. I am sure the church has lost something valuable in denying ordination to women so long ... somehow men have been less human for this loss (Tutu, 1982a:91; vgl. ook 1989:59).

Tutu se ondeunde karakter laat natuurlik nie die geleentheid verbygaan om by die erns van die saak ook ’n bietjie die draak te steek oor hoe mans gewoonlik vroue se bestuursvernuf evalueer nie (vgl. Tutu, 1984a:149).

Menswaardigheid hou vir Tutu ook ’n opdrag in: “... We are to labour with God to humanise the universe and to help His children to become even more fully human” (Tutu, 1984a:60).

Daarbenewens impliseer die mens as *imago Dei* ook die eenheid en interafhanklikheid van die mens. “We can be human only together, black and white” (Tutu, 1997:18). Hierna verlang hy:

If we could but recognize our common humanity, that we do belong together, that our destinies are bound up with one another's, that we can be free only together ... that we can be human only together, then a glorious South Africa would come into being ... (Tutu, 1994:121).

Tutu se stryd vir die menswaardigheid van die mens was nie tevergeefs nie: “human dignity” (tesame met “equality” and “freedom”) het een van die drie hoofwaardes geword waarop ons nuwe Grondwet (1996) gebou is.

2.3 Ubuntu

- **Die interafhanklikheid van die mens**

Tutu werk sy opvatting oor die mens as interafhanklike, sosiale wese verder uit met behulp van die *ubuntu*-gedagte van Afrika (vgl. Battle, 1996 vir meer detail). Tutu het oor die algemeen groot waardering vir die tradisionele Afrikakultuur (vgl. ook vorige artikel):

All of us (blacks) are bound to mother Africa by invisible but tenacious bonds. She has nurtured the deepest things in us blacks ... things we are often unable to articulate but which we feel in our very bones, things which make us different from others who have not suckled the breasts of our mother, Africa (Tutu, 1989:78).

- **Wat *ubuntu* inhou**

Een van die dinge wat Tutu dan graag noem, is *ubuntu*. He gee talle omskrywings daarvan (bv. Tutu, 1985b:83; 1989:7, 8, 31, 65, 71), maar die uitvoerigste vind ons in sy heel laaste werk:

Ubuntu is very difficult to render into a Western language. It speaks of the very essence of being human. When we want to give high praise to someone we say 'Yu, u nobuntu'; 'Hey, he or she has *ubuntu*'. This means they are generous, hospitable, friendly, caring and compassionate. They share what they have. It also means my humanity is caught up, is inextricably bound up, in theirs. We belong in a bundle of life. We say, 'a person is a person through other people' ... 'I am human because I belong'. I participate, I share. A person with *ubuntu* does not feel threatened that others are able and good ... he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished ... Social harmony is for us the *summum bonum* – the greatest good ... Anger, resentment, lust for revenge, even success through aggressive competitiveness, are corrosive of this good. To forgive is not just to be altruistic. It is the best form of self-interest. What dehumanises you, inexorably dehumanises me (Tutu, 1999:34-35).

- **Die implikasies van *ubuntu***

Hierdie sentrale gedagte van *ubuntu*, "that we can only be human together" (Tutu, 1989:71), het talle gevolge vir die wyse waarop die samelewing gestruktureer behoort te word. Tutu (1999:51) noem byvoorbeeld die groot verskil tussen Afrika se *restoratiewe* geregtigheid teenoor die Weste se *vergeldende* geregtigheid.

Oor die algemeen kan gesê word dat hierdie mensvisie van Afrika aan 'n totaal ander samelewing as die Westerse individualistiese gestalte gee. Ons sou dit as "kommunisties" kan tipeer. Dit mag nie met Westerse kollektiwisme (soos in byvoorbeeld sosialisme en kommunisme) verwar word nie, want ook kollektiwisme is *meganisties* ('n allesoorkoepelende

staat sorg vir die eenheid in die samelewing), terwyl Afrikakommunisme wesentlik *organisties* van aard is (vgl. Van der Walt, 2003:134, 135).

Tutu se groot waardering vir *ubuntu* en vir 'n kommunalistiese samelewing huisves myns insiens 'n ernstige eensydigheid. Sowel die individuele (deur die hedendaagse Weste beklemtoon) as die sosiale kant van menswees (deur tradisionele Afrika benadruk) is nog slegs twee fasette van die algehele mens wat baie meer veel-sydig is. Nóg die individuele, nóg die sosiale nóg 'n kombinasie van die twee kan die mens dus korrek beskrywe (vgl. Van der Walt, 2003:154 e.v.). Tutu het wel gelyk: die individu kan nie sonder 'n sosiale konteks gebalanseerd ontwikkel nie. Maar die omgekeerde is ook net so waar en belangrik: vir 'n gesonde sosiale lewe is die volle erkenning van die individuele sy van menswees 'n vereiste. Die twee fasette moet mekaar komplementeer.

2.4 Vryheid

- **Die vryheid en verantwoordelikheid van die mens**

Teen die agtergrond van die onderdrukking en vryheidskending van die apartheidsbeleid is dit te verstane waarom Tutu, die “bevrydingsteoloog”, ook heelwat aandag aan menslike vryheid bestee.

- **God het ons vir vryheid geskep**

Ons vryheid kom, volgens Tutu, nie van mense nie maar van God (vgl. Tutu, 1997:11).

God created us freely, for freedom. To be human in the understanding of the Bible is to be free to choose ... free to choose to obey or not to obey ... To be human is to be a morally responsible creature, and moral responsibility is a nonsense when the person is in fact not free to choose from several available options ... It is part of being created in the image of God, this freedom which can make us into glorious creatures or damn us into hellish ones ... God, who alone has the perfect right to be a totalitarian, has such a profound respect ... for this freedom which he bestowed on us that he had much rather see us go freely to hell than compel us to go to heaven ... (Tutu, 1997:10).

Vryheid bestaan vir Tutu dus veral in kiesmoontlikheid.

- **Vryheid is 'n onvervreembare reg**

Omdat vryheid 'n reg is, is dit onvervreembaar (Tutu pleit al in 1984a:122 vir 'n akte van menseregte vir Suid-Afrika). Ons hoef dus nie iemand te vra om ons asseblief ons vryheid te gee nie – selfs tiranne kan die inherente drang na vryheid nie blus nie. “Our freedom is not a gift of the

white people. They cannot decide to give or to withhold it. Our freedom is an inalienable right bestowed on us by God” (Tutu, 1982a: 63; vgl. ook 1994:183).

- **Omvattende vryheid**

Wanneer Tutu bevryding as ’n sentrale Bybelse tema behandel (bv. Israel se bevryding uit Egipte en die bevryding deur Christus soos in Luk. 4:17-21), toon hy aan dat dit nie net konkreet is nie, maar ook omvattend – dit gaan nie net oor bevryding van die sonde nie (vgl. Tutu, 1984a:55-59).

We have been set free and our liberation is total and comprehensive – it includes being set free from political, social and economic structures that are oppressive and unjust since these would enslave us, and make us less than God intends us to be (Tutu, 1984a:59).

Elders:

Indeed ... liberation is to be free from sin, the most fundamental bondage, but Jesus ... would have known nothing about an ethereal act of God – God’s liberation would have to have real consequences in the political, social and economic spheres or it was no Gospel at all (Tutu, 1994:37).

Hierdie omvattende en konkrete bevryding is die voorwaarde vir menswaardigheid (vgl. hierbo), daarsonder kan ons nie ten volle mense wees nie (vgl. Tutu, 1982a:72).

- **Die negatiewe en positiewe kante van vryheid**

In ooreenstemming met die Skrif onderskei Tutu duidelik tussen vry *van* (die negatiewe) en vry *tot* (die positiewe kant):

People are set free *from* bondage to ... the Devil and sin, in order to be free *for* God, and to be fully human ... because Christ came that they might have life in its abundant fullness. He has set us free from all that made us less than God intended us to be ... and to serve God is really perfect freedom (Tutu, 1984a:58; vgl. ook 1994:37).

Toe Tutu bogenoemde geskryf het, was daar nog ’n hewige stryd om vryheid *van* (onderdrukkende apartheid). Ná 1994 het vryheid *tot* egter belangrik geword. Ons konstitusie beskerm tereg allerlei vryhede (van assosiasie, denke, beweging, ensovoorts) as *regte*, maar vir ’n gebalanseerde vryheidsidee behoort vandag ook groter klem gelê te word op die *verpligtinge* en *verantwoordelikhede* wat ware vryheid meebring. Hoe belangrik dit is, het Tutu alreeds self bevestig toe hy geleer het dat vryheid onverdeelbaar (“indivisible”) is.

- **Vryheid van alleen sommige mense is onmoontlik**

Ware vryheid is vir Tutu slegs moontlik as almal vry is:

... the liberation of blacks involves the liberation of the whites ... because until blacks are free, the whites can never be really free. There is no such thing as separate freedom – freedom is indivisible (Tutu, 1982a:61; vgl. ook p. 72).

Elders word die gedagte met 'n byvoeging herhaal:

... at present nobody is really free. Freedom is indivisible. Whites cannot enjoy their separate freedoms. They spend too much time and resources *defending* those freedoms instead of *enjoying* them (Tutu, 1984a:45).

Hiermee is die belangrikste trekke van Tutu se mensvisie geteken. Hy lê ook nog groot klem op versoening en vrede, maar daarmee het ons alreeds oorgegaan na sy samelewingsvisie.

3. Tutu se samelewingsbeskouing

Binne die beperkte ruimte kan hier alleen aan die volgende belangrike fasette aandag gegee word: (1) die soort samelewings wat vir Tutu onaanvaarbaar is (apartheid, sosialisme en kapitalisme); (2) hoe apartheid volgens hom verander kan word, en (3) sy onsekerheid oor hoe die nuwe Suid-Afrikaanse samelewing van ná 1994 gestruktureer behoort te word.

3.1 Die soort samelewings wat vir Tutu onaanvaarbaar is

Soos nog sal blyk, is dit vir Tutu – soos vir die meeste mense – makliker om te sê wat hy as verkeerd beskou as om die regte alternatief in die plek daarvan te stel. Hy is dus sterk en oortuigend in sy kritiek, maar nie so seker en duidelik oor wat hy in die plek aanbeveel van dit wat hy as ongewens beskou het nie.

Drie tipes samelewings loop onder sy kritiek deur: (1) apartheid, (2) kommunisme en (3) kapitalisme.

3.1.1 Apartheid

Vanselfsprekend gee Tutu heelwat aandag aan hierdie samelewingsmodel. Aangesien dit nou – ten minste juridies-konstitusioneel gesproke – gelukkig verledetyd is, gaan ek dit nie in detail behandel nie. Ek noem slegs die redes waarom Tutu dit afgekeur het en ten slotte die gevolge – omdat die nog lank by ons sal wees.

- **Waarom Tutu apartheid verwerp**

Uit sy geskryfte blyk die volgende: (1) apartheid was in baie opsigte dehumaniserend (vgl. Tutu, 1989:42); (2) dit het sekere mense se menswaardigheid bevraagteken (vgl. Tutu, 1982a:81; 1994:148); (3) dit was die oorsaak van verskillende vorme van geweld (vgl. Tutu, 1982a:81; 1997:41); (4) dit het basiese menseregte ontken (vgl. Tutu, 1982a:25); (5) dit was immoreel, onder andere as gevolg van trekarbeid, gebrek aan behuising vir gesinne van trekarbeiders, arbitrêre grondonteïening en verskuiwings (vgl. Tutu, 1982a:25, 51; 1989:38); (6) het geleer dat mense vir afsonderlikheid bedoel is in plaas van eenheid, terwyl dit juis die wese van die sonde is om mense van mekaar te skei (vgl. Tutu, 1989:39; 1994:148). In reaksie (oorreaksie?) lê Tutu – ten spyte van sy “rainbow people of South Africa” – graag die klem nie op die verskeidenheid nie, maar op die eenheid:

None (of us) is an outsider, all are insiders, all belong. There are no aliens, all belong to one family, God’s family, the human family. There is no longer Jew or Greek, male or female, slave or free – instead of separation and division, all distinctions make for a rich diversity to be celebrated for the sake of the unity that underlies them. We are different so that we can know our need for one another, for no one is ultimately self-sufficient. A completely self-sufficient person would be sub-human (Tutu, 1999:213, 214).

Die heel belangrikste, samevattende rede vir Tutu is egter dat apartheid ’n onchristelike, onbybelse samelewingsstelsel was. Hy voel so ernstig daaroor dat hy sê: “If anyone were to show me that apartheid is biblical and Christian, I have said before, and I reiterate now, that I would burn my Bible and cease to be a Christian” (Tutu, 1984a:155). Apartheid is vir hom nie net nie-Bybelbegronde nie, maar dit maak dit ook onmoontlik om ’n Christen te wees. Hy vertel byvoorbeeld hoe hy nie op ’n normale wyse vir iemand onder huisarres Nagmaal kon bedien nie. Dit moes die eerste keer in sy (Tutu se) motor in die straat voor die persoon se huis gedoen word en die tweede keer terwyl die biskop en sy lidmaat weerskante van die heining voor haar huis gestaan het (vgl. Tutu, 1982a:44, 45).

Apartheid was dus vir Tutu nie iets wat “verbeter” of “hervorm” kon word nie, maar kon alleen afgeskaf, vernietig word (vgl. Tutu, 1997:48). Omdat hy dwarsdeur sy lewe geweld van enige aard verwerp het en vreedsame verandering voorgestaan het, het hy geen ander uitweg gesien as om ekonomiese sanksies teen Suid-Afrika goed te keur nie.

• Die gevolge van apartheid

In sy laaste werk (1999) oor die Waarheids- en Versoeningskommissie, waarvan hy die voorsitter was, kan hy met gesag oor die aaklige gevolge van apartheid skryf, omdat hy dit nie net gedurende sy lewe nie, maar veral as voorsitter van hierdie Kommissie, duidelik bemerk het. Apartheid het nie net ons swart mense nie, maar ook ons blankes grondig beïnvloed. Hy sê van die blankes:

All of us South Africans were less whole than we would have been without apartheid. Those who were privileged lost out as they became more uncaring, less compassionate, less humane and therefore less human (Tutu, 1999:154).

Van die swart mense sê hy die volgende:

Those who opposed apartheid could also end up ... becoming like what they most abhorred. Tragically, they themselves frequently became brutalised and descended to the same low levels as those they were opposing. The victims often ended up internalising the definition the top dogs had of them. They began to wonder whether they might not perhaps be somehow as their masters and mistresses defined them ... through the awful demons of self-hate and self-contempt, a hugely negative self-image took its place in the centre of the victim's being ... Society has conspired to fill people with self-hate which they project outwards. They hate themselves and destroy themselves by proxy when they destroy those who are like this self they have being conditioned to hate (Tutu, 1999:155).

Veel meer as wat Tutu hier gee, sou oor die tans nog voortdurende gevolge van die vernietigende apartheidbestel gesê kon word, maar wat hy hier sê, is reeds genoeg om aan te toon hoe ernstig die gevolge werklik is.

'n Tweede manier om die samelewing te struktureer, maar wat deur Tutu verwerp word, is die kommunisme.

3.1.2 Kommunisme

In die eerste plek moet gesê word dat Tutu daarop klem lê dat hy nie – soos wat die apartheidsregering voorgegee het – kommunisme as die grootste bedreiging vir Suid-Afrika beskou het nie (vgl. Tutu, 1982a:80). Dit was eerder apartheid self wat mense in die hande van die kommunisme gedryf het (vgl. Tutu, 1994:100). In die tweede plek was Tutu self egter geen aanhanger van die kommunisme – soos sekere mense (vergelyk vorige artikel) selfs vandag nog beweer nie. Hy verwerp dit om veral twee redes: omdat dit materialisties is (die bestaan van 'n geestelike wêreld ontken) en ateïsties is (die bestaan van God ontken)

(vgl. Tutu, 1994:154; 1997:54, 54; Villa-Vicencio, s.j.: 278, 279 en 1986: 40, 41). Sowel die Christelike as die tradisionele Afrikagodsdiens verwerp albei gedagtes. Vir hom is sowel 'n Christelike Marxis-Leninisme as 'n Afrika-Marxis-Leninisme 'n *contradictio in terminis*. Daarom kon hy ook nie sien hoe 'n Christen 'n lid van die Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party kon wees nie (vgl. Tutu, 1994:206; 1997:55).

Heel moontlik is Tutu van kommunisme beskuldig omdat hy, hoewel hy die *leer* verwerp, nie beswaar gehad het om met *mense* van kommunistiese oortuigings saam te werk nie. Hieroor sê hy die volgende:

My opposition to communism has nothing to do with persons. I am fond of Jo Slovo and I am particularly attracted to Chris Hani. Many black people were treated perhaps for the first time in their lives as human beings by white people who were, almost all of them communists. It was not the communists who oppressed us, it was not the communists who thought up apartheid, it was not the communists who killed our people in Sharpsville ... It was Christians who killed us ... who was responsible for the Holocaust (Tutu, 1997:55, 56).

3.1.3 Kapitalisme

In sy kritiek op die kapitalisme ('n ekonomiese stelsel in die Westerse, individualistiese samelewingsvisie gewortel) was Tutu in talle opsigte sy tyd vooruit. Baie van ons (vgl. Van der Walt, 1999a:59-74) het maar eers onlangs begin beseef watter rampspoedige gevolge hierdie ideologie kan hê.

Tutu se antipatie teen hierdie ideologie – wat tans, as gevolg van globalisering, nog groter invloed as destyds het – spruit gedeeltelik daaruit voort dat die kapitalistiese, Westerse lande die anti-apartheidstryd nie so sterk soos die Oosterse, sosialistiese lande gesteun het nie (vgl. Tutu, 1997: 43). Hy het egter ook meer prinsipiële besware, soos uit die volgende sal blyk.

Volgens hom bots die kapitalisme in die eerste plek met die Bybel, veral met die lewende van die eerste Christene soos in die boek Handelingen beskrywe:

I have to say that I don't like what I have seen of capitalism ... What does capitalism do? It wants to encourage what I believe are some of the worst aspects of human nature, that is you compete, you see the other person as a rival, as an opponent, somebody to be beaten, you actually use the laws of the jungle. The first Christian community was one that said those who are rich should sell what they have and share (Tutu, 1997:54).

Elders sê hy: "I loathe Capitalism because it gives far too great play to our inherent selfishness" (Tutu, 1982a:74). "Vertaald" sou 'n mens kon sê die kapitalistiese ekonomie se waardes is heeltemal onbybels.

'n Tweede beswaar is die materialistiese aard van hierdie ideologie. Volgens hom verskil dit nie wesentlik van die sosialisme nie: "Both pay homage to a pure materialistic ideology, while Christendom proclaims the eternal truth that man cannot live by bread alone but by God's word" (Tutu, 1984a:173). Elders: "We need an economic order that acknowledges that people are more important than profits, than things, than possessions. It must be people-friendly" (Tutu, 1997:69).

'n Volgende rede waarom die kapitalisme vir Tutu onaanvaarbaar is, is die dominante individualistiese aard daarvan (vgl. Tutu, 1982a:71) – dit bots met sowel die Christelike as die Afrikatradisie waarin hy staan.

'n Vierde kritiekpunt is dat die kapitalisme 'n sogemaande "achievement ethic" by die mens kweek:

At school you must not just do well, no, you must grind the opposition into the dust. We get so worked up that our children can become nervous wrecks as they are egged on to greater efforts by their competitive parents. Our culture has it that ulcers have become status symbols ... We don't mind how a person succeeds, or even at what he exceeds, so long as he succeeds ... Of course this rampant competitiveness takes its toll. We are hagridden by anxiety lest we fail ..." (Tutu, 1984a:137; vgl. ook 1989:24).

Elders:

Our societies tend to be harsh with those it regards as failures. People feel less and less valued for who they are – they are valued for what they can achieve – for the ethic of the rat-race holds way ... while virtues such as compassion are despised by those who must succeed at all costs (Tutu, 1982a:122).

Laastens is die kapitalisme ook skuldig aan uitbuiting:

Capitalism is exploitive and I can't stand that. We need to engage the resources that each person has. My vision includes a society that is more compassionate and caring (Tutu, 1982a:74).

As Tutu onderdrukkende apartheid, sosialistiese kommunisme en seku-lêre kapitalisme verwerp, hoe lyk sy eie visie vir 'n ideale samelewing?

3.2 Hoe apartheid verander kan word en hoe 'n beter samelewing geskep kan word

- **Die Bybel behoort 'n rol te vervul**

Vir Tutu (1994:99) was daar basies net drie opsies: (1) om die huidige regering uit te stem, maar omdat die meerderheid nie stemreg gehad het nie, was dit nie moontlik nie; (2) deur die regering met geweld omver te werp, maar dit wou hy nie doen nie – hy was konsekwent teen geweld aan albei kante van die stryd (vgl. Tutu, 1982a:113); of (3) deur 'n vreedsame proses (vgl. Tutu, 1982a:108), die enigste oorblywende moontlikheid.

Hy was ook daarvan oortuig dat die evangelie en die Christelike geloof 'n belangrike rol in die proses kan speel: “Christianity can never be a merely personal matter. It has public consequences ...” (Tutu, 1982a:9; vgl. ook 1984a:38, 39). Hy het daarin geglo dat die Christelike evangelie ook betekenis moet hê vir wat op die mark, in die hofsaal en in die parlement gebeur.

- **Vrede, versoening, geregtigheid, belydenis, vergiffenis en vergoeding**

In dié verband noem hy dan sentrale Bybelse begrippe soos *vrede* en *versoening*. Hy verduidelik dat vrede nie bloot die afwesigheid van geweld en oorlog is nie, maar die teenwoordigheid van *geregtigheid* vereis (vgl. Tutu, 1989:13, 47). Dieselfde geld van versoening – dit kan nie bestaan as geregtigheid nie eers geskied nie (vgl. Tutu, 1984a:180).

Verder moet daar *belydenis van skuld* wees, wedersydse *vergiffenis* en (waar moontlik) ook *vergoeding* plaasvind vir die skade wat apartheid berokken het.

True reconciliation is based on forgiveness, and forgiveness is based on true confession, and confession is based on penitence, on contrition, on sorrow for what you have done ... confession, forgiveness and reconciliation in the lives of nations are not just airy-fairy religious and spiritual things, nebulous and unrealistic. They are the stuff of practical politics (Tutu, 1997:60).

Die laaste stap is dan die volgende: “We blacks for our part are ready to forgive, but the other party must be contrite and ready to make reparation to demonstrate the seriousness of their contrition, and then reconciliation can happen” (Tutu, 1997:61).

Gelukkig het ons op 'n vreedsame wyse in 1994 'n nuwe samelewingsbestel ingegaan, iets waartoe Tutu ook 'n belangrike bydrae gelewer het.

Tot 'n mate het die belydenis van skuld, vergiffenis en versoening reeds plaasgevind en ervaar ons vrede in vergelyking met baie ander lande.

- **Volgehoue, konsekwente kritiek**

Ook in die nuwe bedeling het Tutu konsekwent krities teenoor die nuwe magshebbers gebly. Hulle is volgens hom ook mense en dus van nature bedorwe. Daarom het hy geweier om hom deur hulle te laat koöpteer – talle uitsprake sou in dié verband aangehaal kon word. Wat hy vroeër beklemtoon het, soos byvoorbeeld dat leierskap nie magswellus en selfverryking is nie, maar nederige diens beteken (vgl. Tutu, 1984a:70), word later herhaal:

Note how in John 13 authority and power and glory are linked very closely with service, with a pouring out of the self for the sake of others and how that in turn is connected fundamentally with suffering, passion and dying ... (Tutu, 1994:236, vgl. ook p. 237).

- **Onsekerheid oor die nuwe samelewingsbestel**

En tog is daar by hom onsekerheid, wat duidelik in die volgende woorde uitgespreek word:

Facetiously one could now ask, 'What are we going to do without apartheid?' It was easy to be against. It is not, it seems, so easy to say what we are for. Although we may say we are for a non-sexist, democratic, non-racial society, there are so many options vying for support in the market place that there is a fair degree of confusion and disillusionment. We have been accused of being without a vision ... People are finding it difficult to change from struggle tactics and strategies ... (Tutu, 1997:72).

Hierna gee Tutu dan enkele wenke oor die toekoms, soos die volgende (Tutu, 1997:72-74):

Freedom also brings responsibility and obligations and duties. We must get rid of the entitlement culture that only demands

We must roll up our sleeves and put our shoulders to the wheel. We must not wait and expect that the government will provide ...

Law and order must be maintained, otherwise the dream that is the new South Africa will turn into a horrible nightmare ...

We must do all we can to cooperate with the government in the healing, reconstruction and development of Southern Africa. But ... we must always maintain a critical distance ...

Al hierdie dinge is reg en waar. Maar wat Tutu in die voorlaaste aanhaling gesê het, bly ook waar: daar *is* verwarring as gevolg van 'n

gebrek aan visie, ons weet nie regtig wat se soort samelewing ons graag wil hê nie.

3.3 Die leemte in Tutu se samelewingsvisie

Ons kyk hier vlugtig eers na die rede vir die leemte in Tutu se samelewingsfilosofie en dan na 'n moontlike oplossing vir die gebrek.

3.3.1 Die redes waarom Tutu se samelewingsvisie tekort skiet

Tutu het ons 'n ver ent gehelp, hy het ons gehelp om van die ou apartheidsvisie op die samelewing ontslae te raak. Hy het ons egter nie ver genoeg gehelp nie. In die tweede groot nood in Afrika (vgl. die aanhaling uit Adeyemo, 1993:227 aan die begin), naamlik 'n Christelik begronde samelewingsvisie vir die nuwe Afrika en Suid-Afrika, het hy nie werklik voorsien nie. Hy lê groot klem op die integrale en omvattende aard van die Christelike religie (vgl. 2.1 hierbo asook sy artikel in 1984b:136-145 – “What Jesus means to me”), maar slaag nie daarin om dit struktureel in terme van 'n nuwe samelewingsbeskouing uit te werk nie. Sy hoop op 'n beter samelewing spel nie uit hoe sy menswaardige, interafhanklike en vrye samelewing gestruktureer behoort te word nie. Soos uit sy eie uitsprake blyk, is hy sekerder oor wat hy as 'n ongesonde samelewing verwerp, as wat hy as riglyne vir 'n beter samelewing beskou. (In hierdie opsig verskil hy nie van talle ander Afrikaleiers se samelewingsvisies vir Afrika na onafhanklikheid nie.)

Twee grondoorsake is myns insiens die rede hiervoor. In die eerste plek is sy wetsidee (op God se soewereiniteit gegrond) te beperk. Hy glo wel dat God se wil ook vir die samelewing geld, maar dui nie die *verskeidenheid wyses* aan waarop byvoorbeeld die liefdesgebod in die samelewing gestalte moet kry nie. Anders gestel: Hy sien nie in dat God se woord in die skeppingsorde en in die Skrif duidelik daarop dui dat *verskillende* samelewingstrukture onderskei moet word nie, *elk met 'n eie norm, amp(te), gesag, mag, taak, regte en verpligtinge*.

Moontlik hang die rede vir hierdie leemte saam met 'n tweede faset, naamlik sy groot waardering vir die tradisionele, kommunalistiese Afrika-kultuur (vgl. 2.3 hierbo). Ongetwyfeld bevat die kommunalisme mooi trekke, soos byvoorbeeld die sterk gemeenskapsgevoel en sorg vir mekaar. Die organisties-holistiese trek daarvan is egter – dit sien Tutu nie raak nie – wesentlik totalitaristies, omdat 'n vaag omlynde “gemeenskap” die hele bestaan van die mens normeer, omvat en beheers. In ooreenstemming daarmee lê hy voortdurend klem op die eenheid van die mensheid. Die verskeidenheid is bloot daar ter wille van die eenheid en nie van gelyke waarde nie (vgl. Tutu, 1999:213, 214 hierbo aangehaal).

So 'n samelewingsvisie, wat nie die *verskeidenheid* van verskillende menslike verbande net so sterk as hulle *eenheid* beklemtoon nie, kan nie weerstand bied teen 'n uiteindelik totalitêre samelewing nie. (Tutu is heel waarskynlik in reaksie teen apartheid. So 'n pluralistiese samelewingsvisie is egter iets totaal anders as die apartheidvisie.) Tutu se samelewingsvisie bots op hierdie punt met God se openbaring in die natuur en Skrifuur, wat verskeidenheid *in* die eenheid leer en dus anti-totalitêr is.

3.3.2 Die alternatief van strukturele en konfessionele pluralisme

Daar bestaan basies net drie samelewingsvisies: die liberalisties-individualistiese, die kollektivisties-kommunistiese en die pluralistiese. (Talle kombinasies tussen hulle is moontlik.) Die gemeenskaplike wortel van die eerste twee is hulle onbybelse idee dat die individuele, outonome mens (in eersgenoemde geval) of die groep (in die tweede geval) die samelewing volgens eie insigte struktureer.

- **Liberalisme, kollektivisme en kommunalisme**

Volgens die liberalisme is die enigste onherleibare realiteit die individu. Menslike instellings of verbande is óf 'n illusie óf bloot die manifestasie van ooreenkomste of kontrakte tussen individue. Samelewingsverbande is dus niks meer as samevoegings van individue nie. Individuele vryheid staan voorop en geregtigheid beteken primêr om die regte van individue te beskerm.

Volgens die kollektivisme word elke mens en instelling beskou as blote onderdeel van die eenheidskeppende geheel. Die (gewoonlik politieke) eenheid is primêr, dit gee identiteit aan die “dele”. Individuele vryheid is nie so belangrik nie en geregtigheid is wat goed is vir die geheel. (Vir uiteensettings van die drie verskillende samelewingsvisies, vgl. Skillen & McCarthy, 1991:3; McCarthy *et al.*, 1982:13-30 en Van der Walt, 2002: 265-280.)

Die samelewingsvisie van tradisionele Afrika, deur Tutu bepleit, is nóg individualisties, nóg kollektivisties, maar kommunalisties (vgl. 2.3 hierbo). Nie die staat (soos in die geval van die kollektivisme) nie, maar 'n ongedifferensieerde “samelewing” is die oorkoepelende. In 'n beeld gestel, is Tutu se samelewingshuis 'n tradisionele hut met net een “vertrek” wat in al die behoeftes van die bewoners, soos eet, slaap, was, sosiaal verkeer, ensovoorts, voorsien. Die “huis” in die geval van 'n pluralistiese samelewingsfilosofie het egter 'n afsonderlike eetkamer, slaapkamer, waskamer en sitkamer.

Al drie hierdie samelewingsvisies – ook die liberalistiese, langs 'n indirekte weg – loop egter uiteindelik uit op totalitarisme. Daarom word

daar vandag na nuwe samelewingsvisies gesoek. Verskillende vorme van pluralisme word voorgestel, waarop ons nie hier kan ingaan nie (vgl. Skillen en McCarthy, 1991 en McCarthy *et al.*, 1982:30-36). Een van hulle is die Reformatoriese, wat reeds 'n lang tradisie het. (Die persoon binne die tradisie wat dit in die grootste detail uitgewerk het, is Dooyeweerd, 1957:157-626 en 1986.)

- **Reformatoriese pluralisme**

Die Reformatoriese pluralisme verwerp die gedagte dat *immanente* norme (die mens as individu of as gemeenskap) die samelewing mag rig. God het vir alle geskape dinge – ook die verskillende menslike verbande – eiesoortige norme daargestel. Dié norme het 'n *transendente*, nie-arbitrêre oorsprong, omdat God hulle in sy skeppingsorde aan ons bekendstel en in die Bybel “herpubliseer”. Eenvoudig gestel: Die mens het die taak om God se sentrale liefdesgebod op verskillende wyses in die verskillende verbande te positiver of gestalte te gee (byvoorbeeld as getrouheid in die huwelik, as rentmeesterskap in die bedryf, as geregtigheid in die staat), sodat die strukture *van* die samelewing in ooreenstemming is met God se wil *vir* die samelewing.

Hiervolgens word 'n verskeidenheid samelewingsverbande, elk met 'n eie norm, unieke taak, eiesoortige amp(te) en gesag erken. Hulle is veel meer as blote “kontrakte” tussen individue (soos by die liberalisme) en ook nie net “onderdele” van 'n groter geheel (soos by kollektiwisme en kommunalisme) nie, maar soewerein op eie gebied. Terselfdertyd staan hulle ook nie geïsoleerd van mekaar nie. Die verskillende “kamers” van die “huis” (vgl. beeld hierbo) is met gange en deure onderling verbind. 'n Pluralistiese samelewingsvisie erken dus verskeidenheid *in* die eenheid en eenheid *in* die verskeidenheid en waarborg op dié wyse werklike vryheid in die samelewing in plaas van totalitêre dwang.

4. Ter afsluiting

Hierdie oorsigtelike kennismaking met Tutu kon nie anders as onvolledig wees nie. Geen aandag is byvoorbeeld gegee aan Tutu se visie op die kerk, op die verhouding tussen godsdiens en politiek (vgl. Maimela, 1986 en De Gruchy, 1996) of sy visie op die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste (vgl. Lubbe, 1996) nie. Nogtans kon ons 'n geheelindruk van sy Christelike lewensvisie vorm.

Ek onderstreep graag Pieterse (1995:55) se evaluering as hy sê Tutu “stands steadfastly in the central faith of the great Christian tradition”. 'n Noukeurige bestudering van sy werke maak dit myns insiens onmoontlik om hom as 'n “sosialis” of “Godloënende kommunis” af te maak. Sonder sy besondere bydrae tot 'n Christelike lewensvisie sou die Christendom

in Suid-Afrika, die res van Afrika en selfs die wêreld baie armer gewees het.

Terselfdertyd het Tutu se denke – soos in die geval van elke mens – gebreke en beperkinge, wat nie oor die hoof gesien mag word nie. Omdat die klem in hierdie twee artikels egter geval het op die positiewe en dit wat ons gemeenskaplik het, is daar nie voortdurend op die leemtes gewys nie.

Wanneer ons vandag iets beter kan aanbied, behoort dit met dieselfde beskeidenheid te geskied as wat Tutu se lewe en denke gekenmerk het. Die eeu-oue gesegde geld ook hier: 'n dwergie kan alleen verder sien wanneer hy op die skouers van 'n reus staan.

Bibliografie

- ADEYEMO, T., ed. 1993. A Christian mind in a changing Africa. Nairobi : Association of Evangelicals in Africa.
- ANONIEM. 2003. Tutu raak harte aan met ontvangs van sy graad. *Kampusnuus*: 3, Februarie 7.
- BATTLE, M. 1996. The ubuntu theology of Desmond Tutu. (In Hulley, L., Kretzschmar, L., Pato, L.L., eds. Archbishop Tutu. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 93-105.)
- CULL, F. 1996. Desmond Tutu: man of prayer. (In Hulley, L., Kretzschmar, L., Pato, L.L., eds. Archbishop Tutu. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 30-35.)
- DE GRUCHY, J.W. 1996. The transformation of politics. (In Hulley, L., Kretzschmar, L., Pato, L.L., eds. Archbishop Tutu. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 49-55.)
- DOOYEWEERD, H. 1957. A new critique of theoretical thought, deel 3. Amsterdam/Philadelphia : Paris/The Presbyterian and Reformed Pub. Co.
- DOOYEWEERD, H. 1986. A Christian theory of social institutions. La Jolla, California : The Herman Dooyeweerd Foundation.
- DU BOULAY, S. 1988. Tutu: voice of the voiceless. London : Hodder & Stoughton.
- DWANE, S. 1986. Archbishop Desmond Tutu – a personal tribute. (In Tilhagale, B. & Mosala, I., eds. Hammering swords into ploughshares. Grand Rapids : Michigan. p. 19-22.)
- HODGSON, J. 1996. African and Anglican. (In Hulley, L., Kretzschmar, L., Pato, L.L., eds. Archbishop Tutu. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 106-128.)
- HULLEY, L., KRETZSCHMAR, L. & PATO, L.L., eds. 1996. Archbishop Tutu; prophetic witness in South Africa. Kaapstad : Human & Rousseau.
- HUMAN, D.J., ed. 2002. Bridging the gap; principles and dynamics of leadership. Festschrift for Desmond M. Tutu. Spesiale uitgawe van *Verbum et Ecclesia*, 23(2):601-789.
- JACKSON, N. 2003. Bosveld se Sinode meen Tutu vertolk Christenwees swak. *Beeld*, Jan. 9.
- KRETZSCHMAR, L. 1999. Tutu. (In Anoniem. They shaped our century; the most influential South Africans of the twentieth century. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 63-67.)
- LE CORNU, S. 2002. Ope brief aangaande die Raad van die PU vir CHO se besluit om 'n eredoktorsgraad aan Desmond Tutu toe te ken. *Die Kerkpad*: 6-8, Sept.

- LUBBE, G. 1996. Living in multifaith South Africa. (*In* Hulley, L., Kretzschmar, L., Pato, L.L., eds. Archbishop Tutu. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 241-256.)
- MACCARTHY, R., OPPEWAL, D., PETERSON, W. & SPYKMAN, G., eds. 1982. Society, state and schools; a case for structural and confessional pluralism. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans.
- MAIMELA, S. 1986. Archbishop Desmond Tutu – a revolutionary political priest or a man of peace? (*In* Tlhagale, B. & Mosala, I., eds. Hammering swords into ploughshares; essays in honour of archbishop Mpilo Desmond Tutu. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans. p. 41-60.)
- MANDELA, N. 1994. Preface. (*In* Tutu, D.M. The rainbow people of God. New York : Doubleday. p. xi.)
- MAZIBUKO, S. 1986. Archbishop Desmond Tutu – the man. (*In* Tlhagale, B. & Mosala, I., eds. Hammering swords into ploughshares; essays in honour of archbishop Mpilo Desmond Tutu. Grand Rapids : Eerdmans. p. 19-22.)
- NOLAN, A. 1986. Theology in a prophetic mode. (*In* Tlhagale, B. & Mosala, I., eds. Hammering swords into ploughshares. Grand Rapids : Eerdmans. p. 131-140.)
- PARTIKULIERE SINODE BOSVELD. 2003. Beskrywingspunt van die Partikuliere Sinode Bosveld insake die toekenning van 'n eredoktorsgraad aan aartsbiskop Desmond Tutu. (*In* Gereformeerde Kerke van SA. Aanvullende Agenda van die 48ste Nasionale Sinode te Potchefstroom op 06/01/2003 en volgende dae. Potchefstroom : Die Administratiewe Buro van die GKSA. p. 632-635.)
- PIETERSE, H.J.C., ed. 1995. Desmond Tutu's message; a qualitative analysis. Kampen/Weinheim : Kok Pharos Pub. House/ Deutscher Studien Verlag.
- RENSBURG, R. 2002. Archbishop Desmond Tutu as a model sage and servant leader. *Verbum et Ecclesia*, 23(2):746-761.
- SKILLEN, J.W. & MCCARTHY, R.M., eds. 1991. Political order and the plural structure of society. Atlanta, Georgia : Scholars Press.
- TLHAGALE, B. & MOSALA, I., eds. 1986. Hammering swords into ploughshares; essays in honour of Archbishop Mpilo Desmond Tutu. Grand Rapids, Michigan/ Trenton, New Jersey : Eerdmans/Africa World Press.
- TORR, D. 2003. Tutu bied aan om eregraad terug te gee. *Beeld*, Jan. 17.
- TUTU, D.M.* 1982a. Crying in the wilderness; the struggle for justice in South Africa. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans.
- TUTU, D.M. 1982b. The divine intervention. Braamfontein : The South African Council of Churches.
- TUTU, D.M. 1984a. Hope and suffering; sermons and speeches. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans.
- TUTU, D.M. 1984b. What Jesus means to me. (*In* Tutu, D.M. Hope and suffering; sermons and speeches. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans. p. 136-145.)
- TUTU, D.M. 1985a. Geen vrede met apartheid; Nobelprysrede 1984 en andere teksten. Amsterdam : Uitgeverij Jan Mets.
- TUTU, D.M. 1985b. Spirituality: Christian and African. (*In* Villa-Vicencio, C. & De Gruchy, J.W., eds. Resistance and hope; South African essays in honour of Beyers Naude. Cape Town/Grand Rapids : David Philip/Eerdmans. p. 159-164.)

* Tutu se name word soms as Mpilo Desmond en in ander gevalle as Desmond Mpilo aangedui. In hierdie bibliografie word die laaste, meer algemene (D.M.) gebruik.

- TUTU, D.M. 1991a. Opening worship at National Conference of church leaders in Rustenburg. (*In* Alberts, L. & Chikane, F., eds. *The road to Rustenburg; the church looking forward to a new South Africa*. Cape Town : Struik Christian Books. p. 19-26.)
- TUTU, D.M. 1991b. The God of surprises. (1 Kings 18). (*In* Nürnberger, K., ed. *A democratic vision for South Africa*. Pietermaritzburg : Encounter Publications. p. 554-566.)
- TUTU, D.M. 1994. (*Ed.* J. Allen.) *The rainbow people of God; the making of a peaceful revolution*. New York : Doubleday.
- TUTU, D.M. 1995. *An African prayer book*. London : Hodder & Stoughton.
- TUTU, D.M. 1997. (*Comp.* by J. Allen.) *The essential Desmond Tutu*. Bellville/Cape Town : Mayibuye Books. Univ. of the Western Cape : David Philip.
- TUTU, D.M. 1999. *No future without forgiveness*. London : Rider.
- TUTU, N. 1989. *The words of Desmond Tutu*. New York : Newmarket.
- VAN DER WALT, B.J. 1999a. The tyranny of the neo-capitalist free market economy. (*In* Van der Walt, B.J. *Religion and society*. Potchefstroom : IRS. p. 59-74.)
- VAN DER WALT, B.J. 1999b. *Visie op die werklikheid*. Potchefstroom : IRS.
- VAN DER WALT, B.J. 2002. *The liberating message; a Christian worldview for Africa*. Potchefstroom : The Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- VAN DER WALT, B.J. 2003. *Understanding and rebuilding Africa*. Potchefstroom : The Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- VILLA-VICENCIO, C. 1986. Archbishop Desmond Tutu – from Oslo to Cape Town. (*In* Tihagale, B. & Mosala, I., eds. *Hammering swords into ploughshares*. Grand Rapids : Eerdmans. p. 1-12.)
- VILLA-VICENCIO, C. s.j. Desmond Tutu. (*In* Villa-Vicencio, C. *The spirit of hope; conversations on religion, politics and values*. Braamfontein : Skotaville. p. 275-285.)

Kernbegrippe:

Christelike lewensvisie
mensbeskouing
samelewingsvisie
Tutu, Desmond Mpilo (1931-), aartsbiskop

Key concepts:

Christian worldview
Tutu, Desmond Mpilo (1931-), archbishop
view of being human
view of society

