
Jesus deur die oë van 'n Marxist: In gesprek met Milan Machoveč

Rudy Denton & Andries van Aarde

Universiteit van Pretoria

Abstract

Jesus through the eyes of a Marxist: In conversation with Milan Machoveč

Milan Machoveč makes a contribution to our knowledge of Jesus by looking at the evidence about him through a Marxist lens. In his book 'A Marxist looks at Jesus', he attempts to understand, from a positive, yet still Marxist viewpoint, the essence of Jesus' message. He makes a radical, unbridgeable distinction between the Jesus of history and the kerygmatic Christ, between what he calls the 'image of the man Jesus of Nazareth' and the 'dogmatized image of Jesus Christ'. Machoveč represents a Marxism that is somehow 'different'. He insists that genuine Marxist atheism is not a counter-dogma, not simply atheism turned upside down, but a matter of critical method.

1. INLEIDING

In die tema van hierdie artikel lê daar vir die teologie 'n uitdaging — iets nuuts — maar wat vir die filosofie egter algemeen kan wees. Dit gebeur dat die teoloog iets kan sê wat die filosoof ook kan sê, maar dan nie as filosoof nie, maar as teoloog. Die tema van die kerklike teoloog is immers dat God die wêreld geskape het en dit so lief gehad het dat Hy sy enigste Seun aan die wêreld prysgegee het. Hoewel dit vir die filosowe miskien naïef lyk, kan die teoloë alleen met 'n belydenis op die vraag antwoord waarom hulle só praat (Van Zyl 1978:62-63).

Milan Machoveč, 'n filosoof van Tsjego-Slowakye, het 'n boek met die titel *A Marxist looks at Jesus* geskryf met die doel om vanuit 'n positiewe, maar tog Marxistiese oogpunt, die essensie van die Jesus-boodskap te identifiseer (Page 1985:584). In dié boek vra Machoveč na die status en rol van ateïsme binne die Marxistiese sisteem.

* Hierdie artikel is gebaseer op 'n skripsie wat ingedien en aanvaar is as deel van die vereistes vir die BD-graad (1994), Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr A G van Aarde.

Volgens Gollwitzer (1972:xvi) lewer Machoveč vir Christene 'n diens deur ons op hoogte te stel van sy Marxistiese siening van die Bybel en Jesus. In die dialoog wat Machoveč tussen Christene en Marxiste geïnisieer het, stel hy dat Christene bereid moet wees om die werke van Karl Marx te lees en dat Marxiste die Nuwe Testament moet lees, sodat hulle mekaar beter kan verstaan (kyk Hebblethwaite 1976:9). Dit is 'n tendens in die Marxisme, ook by Machoveč, om op 'n reduksionistiese wyse die Bybel te lees. Die interpretasie van die Bybel vanuit 'n perspektief van die armes word die hermeneutiese sleutel vir die verstaan van elke Skrifgedeelte, terwyl ander perspektiewe deurgaans as sekondêr geag word (Weir 1994:208). Volgens Machoveč het Marx sy ateïsme geformuleer as 'n kritiek op die beeld van God wat deur die tradisionele Christendom voorgelê is (Bentley 1974:56; kyk ook McGovern 1985:479). Machoveč stel dit duidelik dat wanneer Christene hulle tradisionele voorstelling van God verander, die Marxiste ten minste hulle kritiek sal moet herformuleer (kyk Mojzes 1981:301). Hy huldig ook die oortuiging dat die dialoog wat hy tussen Christene en Marxiste geïnisieer het, 'n gesprek is tussen opponente wat kinders is van dieselfde intellektuele tradisie (Bentley 1982:157).

Die doel van hierdie artikel is om 'n ondersoek te doen na die kontekstuele agtergrond van Milan Machoveč en die ontwikkeling in sy denke. In hierdie verband word ek sterk gelei deur die navorsing wat Deon Rossouw, professor in filosofie aan die Randse Afrikaanse Universiteit, gedoen het met betrekking tot die ontwikkeling in die denke van Machoveč. My bedoeling is om op grond van bestaande navorsing eerstens meer duidelikheid te kry oor Milan Machoveč se verstaan van die historiese Jesus en om vervolgens na aanleiding hiervan met Machoveč self in dialoog te gaan deur 'n denkbeeldige onderhoud met hom te voer. Die belangrikste doel van hierdie studie is om eerstens Rossouw se werk wyer in Suid-Afrika bekend te stel en tweedens om die toepaslikheid van die 'postmoderne' historiese Jesus-navorsing (kyk Van Aarde 1993: 942-962) uit te brei, sodat die interdisiplinêre dialoog daarby kan baat.

2. DIE KONTEKSTUELE AGTERGROND VAN MILAN MACHOVEČ EN DIE ONTWIKKELING IN SY DENKE

2.1 Kontekstuele agtergrond

Machoveč vorm deel van die nuwe generasie van Marxistiese filosowe wat op die gebied van die antropologie begin werk het (kyk Rossouw 1985:10). Hierdie nuwe beweging is hoofsaaklik gemotiveer deur 'n belangstelling in die humanistiese intensie van Marx se werke, die eksistensiële bedreigings waarmee die moderne mens gekonfronteer word en die neiging om die moderne wêreld en sy probleme vanuit 'n Marxistiese per-

spektief te benader (vgl Machoveč 1976:25). Die belangrikste rede waarom Machoveč homself 'n Marxis noem, verwoord hy (in 'n Nederlandse vertaling van een van sy werke) soos volg: *Als ik me marxist noem, dan is dat omdat ik ervan oortuigd ben dat juist zijn 'woord' voor de huidige situatie, voor de vooruitgang van de mensheid de meest mobiliserende en inspirerende kracht bezit* (Machoveč 1966:144).

Milan Machoveč is in 1923 te Praag gebore. As lid van 'n Rooms-Katolieke gesin ontvang hy 'n Christelike opvoeding. Hy wou met die oog op die bediening studeer, maar met die Nazi-inname van Tsjeggo-Slowakye word hy 'n Marxis en lid van die Kommunistiese party (kyk Page 1985:581). Kort na die Tweede Wêreldoorlog breek hy met die kerk en die Christendom en wend hy hom volledig tot die Marxisme.

In 'n outobiografiese artikel wat in 1971 verskyn het, vertel Machoveč self oor die ontwikkeling in sy persoonlike lewe (Machoveč 1978:65-72). Machoveč sê in hierdie artikel dat sy Christelike opvoeding oppervlakkig, formeel en konsekwensieloos was. Hy het gaandeweg ontgnugter geraak oor die diskrepansie wat daar volgens hom tussen die Christelike leer en die Christelike lewe bestaan. Christene het naasteliefde gepropageer, maar het dit nie laat realiseer nie (kyk Mojzes 1981:230). Hierdie situasie het hom gefrustreer en hy het buite die Christendom na antwoorde gaan soek. Volgens hom het hy ontdek dat dit die Marxiste is wat die wêreld verander deurdat hulle sosiaal daarty betrokke is. 'Marx se verbinding van wetenskap met humanisme het vir Machoveč die antwoord gebied' (Rossouw 1985:11).

In 1948 promoveer Machoveč as doktor in die filosofie aan die Karl-Universiteit in Praag. Vanaf 1953 tot 1970 was hy professor in filosofie aan dieselfde universiteit (kyk Bentley 1974:56). Gedurende die jare 1964-1968 vervul Machoveč 'n leidende rol in die ontstaan en organisasie van 'n reeks debatte tussen Christene en Marxiste. Hy organiseer in 1967 die eerste openbare dialoog tussen Christene en Marxiste in Marienbad (Bentley 1982:145). Die inval deur die Warschau-troep in Tsjeggo-Slowakye in Augustus 1968 het egter die lot van Machoveč drasties verander. Hy verloor sy lidmaatskap van die Kommunistiese Party en word as professor ontslaan (Page 1985: 580; kyk ook Mojzes 1981:125).

Die periode 1962-1967 kan algemeen gesproke bestempel word as 'n fase waarin die grond voorberei is vir die totale transformasie van die maatskappy (vgl Bentley 1982:150). As eerste-sekretaris van die Kommunistiese party en president van Tsjeggo-Slowakye was Alexander Dubček se ideaal dat Tsjeggo-Slowakye aan ander lande moes toon hoe sosialisme met demokrasie in 'n industrieel-ontwikkelde land verbind kan word (kyk Hebblethwaite 1977:59). In die praktyk het sy beleid uitgeloop op desentralisering van die ekonomie, opheffing van sensuur op die pers, vrylating van politieke gevangenes en beperking van die aktiwiteit van die veiligheidspolisie (kyk Martell 1981:154). Moskou was duidelik verontrus deur hierdie ontwikkelinge in Tsjeggo-Slowakye. Dat Dubček egter nie daarin geslaag het om Moskou en sy bond-

genote gerus te stel nie, blyk uit die onverwagte militêre oefening van die Warschau-verdragslande wat op die grondgebied van Tsjeggo-Slowakye plaasgevind het (kyk Bentley 1982:151).

Machoveč se siening van die Marxisme het sy siening oor die Christendom verander. 'n Belangrike draaipunt vanaf vervolging tot dialoog is die verandering in die houding van die Rooms-Katolieke Kerk teenoor die kommunisme sedert 1960 (Zademach 1983:417; kyk ook Rossouw 1989:10). Machoveč het ingesien dat daar tekortkominge in die Marxisme is, maar het steeds gemeen dat dit die grootste teoretiese bydrae tot die humanistiese stryd is. Volgens Machoveč is dit die ideaal van die Marxisme om die mens te bring tot 'n radikale, veeleisende, dinamiese medemenslike lewe (kyk Rossouw 1985:12). Hierdie ideaal wou Machoveč bereik deur geweldlose en meer effektiewe metodes na te streef. Die Christendom het daarom vir hom die eerste antwoorde begin bied op vrae wat deur die Marxisme verwaarloos is (vgl Mojzes 1981:229). Machoveč wys daarop dat die Marxiste die ekonomie en die politiek oorbeklemtoon het en die 'innerlike lewe' van die mens totaal verwaarloos het (vgl Machoveč 1976:22).

Volgens Machoveč moet die Marxisme verby die sosio-ekonomiese probleme beweeg en die mens tot 'n sinvolle lewe lei (vgl Graß 1979:177). So 'n benadering vereis 'n dialoog tussen Marxisme en Christendom. Marxiste van die twintigste eeu kan volgens Machoveč alleen getrou aan hulleself wees as hulle hulleself oopstel vir dialoog met die Westerse tradisie (Machoveč 1976:38). Hierdie dialoog moet aanhou totdat die Marxisme al die geestelike vrae en antwoorde van die Christendom oorgeeem het. Eers ná so 'n dialoog kan die Christendom volgens Machoveč as iets van die verlede beskou word.

Hoewel Machoveč met ander woorde 'n sterk belangstelling in die Christendom toon, bly hy steeds getrou aan die Marxisme en die gepaardgaande ateïsme. Vir hom lê die Marxisme en die Christendom baie naby aan mekaar. Volgens Machoveč soek beide na die waarheid, die sin van die lewe, eenheid en radikale menslike verandering (kyk Rossouw 1985:13).

2.2 Ontwikkeling in Machoveč se denke

Machoveč se denke word gekenmerk deur voortdurende klemverskuiwings. Hierdie klemverskuiwings staan in 'n noue verband met sy betrokkenheid by die dialoog tussen Christene en Marxiste. Die voortdurende ontwikkeling van Machoveč se filosofiese denke hou verband met die vraag na die sin in die lewe en sy siening van die Christelike godsdiens het nie reglynig ontwikkel nie, maar is gekenmerk deur drie besliste verskuiwings.

2.2.1 Die voor-dialogiese fase

Machoveč se aanvanklike entoesiasme vir die Marxisme het gaandeweg begin plek maak vir kritiek op sekere elemente wat verband hou met die verstarring en ontarding in die moderne Marxisme. Hy rig hom veral teen die gebruik van geweld as metode om Marxistiese doelstellings te bevorder (Rossouw 1985:76; kyk ook Machoveč 1971: 162). Verder verset hy hom ook teen die dogmatiserende tendens in die Marxisme wat die karakter daarvan as lewende filosofie verlore laat gaan het en in 'n formele sisteem verander het wat die mens domineer en verlam. Volgens Machoveč moet die Marxisme herinterpreteer word, sodat dit weer 'n lewende filosofie vir die hede kan wees. Dit impliseer 'n filosofie wat nie net die ekonomie en die politiek aanspreek nie, maar die totale eksistensie van menswees (vgl Rossouw 1989:46). Sensitiewe etiese en antropologiese kwessies mag dus nie vermy word nie (vgl Schrey 1986:384). Die oplossing vir die huidige dehumaniserende situasie sien hy in die vraag na die sin van die lewe binne 'n kommunistiese konteks (vgl Mojzes 1981:271).

In die beantwoording van die probleem van 'dehumanisasie' moet Marxiste volgens Machoveč die positiewe humanistiese insigte van die Christendom ontgin en realiseer (vgl Mojzes 1981:241). Op hierdie wyse kan die gebrek aan morele en etiese waardes wat die Marxisme bedreig, oorwin word (vgl Rossouw 1985:148). Tydens hierdie voor-dialogiese fase is Machoveč deur die Christelike godsdiens aangetrek, omdat dit so 'n lang tradisie van bemoeienis met die sinvraag het (kyk Rossouw 1991:15). Machoveč vereenselwig hom egter nie met die Christelike beantwoording van die sinvraag nie, maar wil nogtans die Marxisme rehabiliteer sodat die vraag na die sin van die menslike lewe die sentrale vraag in die Marxisme kan wees (kyk Bentley 1982: 149). Marxisme moet volgens hom weer radikale, konkrete humanisme word (vgl Rasker & Machoveč 1969:57). Moderne Marxistiese ateïsme behoort primêr gerig te wees op die ontwikkeling van 'n totale lewenskragtige filosofie wat selfs die mees sensitiewe vrae van die menslike eksistensie kan beantwoord.

Tog het Machoveč grootliks Marx se negentiende-eeuse godsdienskritiek in die twintigste eeu herhaal. Alhoewel hy 'n diepgaande studie van die twintigste-eeuse dialektiese teologie onderneem het, bly hy steeds staan by Marx se siening dat godsdiens altyd verdag, vervreemdend en 'n verouderde oplossing vir die mens se probleme is (kyk Turner 1985:561). Daarom wil hy, ten spyte van sy interesse in die Christendom, die Christendom ontmasker en dit sodoende ophef. Machoveč meen dat godsdiens 'n uitvindsel van die mens is. Volgens hom funksioneer godsdiens as 'n illusionêre oplossing van die mens se probleme. Dit kan teruggevoer word na 'n tydperk toe mense nog nie in staat was om hulle eie probleme met behulp van hulle eie

vermoëns op wetenskaplike wyse op te los nie (kyk Machoveč 1963:82). Godsdien is daarom die karakter van 'n illusionêre, mistieke oplossing van die mens se werklike probleme gekry (kyk Kristo 1985:477). Die werklikheid wat die probleme veroorsaak, word egter onveranderd gelaat. Godsdien funksioneer dus as 'n opium (vgl Bonino 1985:538) wat die mens die werklikheid laat ontvlug — 'n werklikheid wat maar net 'n refleksie van die werklike wêreld is (McGovern 1985:490). Volgens hierdie visie lei godsdien mense se aandag weg van die onmiddellike probleme en fokus mense se aandag op 'n ander, beter wêreld wat ná die aardse lewe op hulle wag. Marxiste sê dat hoe minder mense dink aan die ander wêreld, hoe meer sal hulle omgee vir hulle naaste — 'n standpunt wat die teenoorgestelde is van die tradisionele verstaan van Jesus se eskatologiese verkondiging (Torrance 1976:1292). Machoveč (1976:215) beskou dus godsdien as 'n verouderde en verdagte oplossing van die mens se probleme en dit moet volgens hom vervang word met 'n lewenskragtige en lewensintegrerende lewensfilosofie. Hy beskou die Marxisme as die enigste denksisteem wat hierdie nuwe rol kan vervul.

Die beste vorm van polemie teen die Christendom is om die Marxisme uit te bou tot 'n totale lewensfilosofie wat alle fasette van die mens se lewe insluit (vgl Rossouw 1985:150). Godsdien verduister volgens Machoveč die mens se vermoë tot ware insig in die werking van die sosio-politieke maatskappy (vgl Markoveč 1985:531), wat meebring dat die maatskappy nie ingrypend vernuwe kan word nie (kyk Opočensky 1985:517). Godsdien funksioneer dus onbewustelik as 'n ideologie (vgl Vrcan 1985:541). Ellul (1988:126) beskryf godsdien as 'n teo-ideologie wat enige radikale verandering van die *status quo* inhibeer. Hierdie siening van godsdien laat Machoveč (1976:203) tot die gevolgtrekking kom dat godsdien totaal onversoenbaar is met Marxisme se ideaal van radikale vernuwings van die samelewing. In hierdie fase van Machoveč se filosofie funksioneer godsdien en revolusie dus as uitsluitende begrippe (Rossouw 1985:153).

Machoveč (1976:21) beskou ateïsme as 'n wesenlike deel van Marxisme (kyk Page 1985:581). Ateïsme as wesenlike onderdeel van Marxisme behoort daarom dieselfde doelwit as die Marxisme te hê, naamlik radikale humanisme (*contra* Kersevan 1985:504; kyk ook Rossouw 1989:53). Machoveč (1976:21) staan egter sterk afwysend teen verskeie vorms van ateïsme. Ateïsme wat bloot bestaan uit die ontkenning van God, is oppervlakkig en dra nie daartoe by om godsdien uit die wêreld te weer nie (vgl Kersevan 1985:505). Inteendeel, ateïsme laat die mens onbevredig en dryf juis mense na die kerk en die Christendom toe (vgl Machoveč 1965:7-8). Hierteenoor is outentieke Marxistiese ateïsme 'n radikale vorm van humanisme en is dit dus self 'n ideologie (vgl McLellan 1985:541). Ware ateïsme vervang geloof in God met geloof in die mens. Hierdie materialistiese humanisme maak Marxisme onverenigbaar met die Christendom (McLellan 1985:536).

Machoveč beskou daarom die hoofsaak van ateïsme as die onmiddellike destruksie van die godsdiens (kyk Rossouw 1985:89). Godsdienstige mense moet volgens hom met Marxisme as 'n veelsydige wetenskaplike en praktiese oplossing vir alle probleme in die samelewing sowel as al die 'innerlike probleme' van die mens gekonfronteer word (Rossouw 1985:90). Die dialektiese teologie het daarteenoor 'n effektiewe verdedigingsmeganisme met betrekking tot die godsdienskritiek van die Marxisme ontwerp. Volgens Machoveč (1976:21) is die dialektiek self nie so belangrik nie, maar die dialektiek se metodologiese basis wat teruggevind kan word in historiese materialisme, en spesifiek die tendens om alle 'historiese idees' te verduidelik in terme van sosio-ekonomiese belange en ontwikkelinge. Marx meen dat Christene met behulp van die histories-materialistiese metode (vgl Bancroft 1985:568) tot ware insig in die Christendom en die Bybel gebring kan word. Met behulp van die histories-materialistiese metode kan daar vervolgens geredeneer word dat die Bybel nie 'n goddelike boek is nie, maar 'n produk van mense (kyk Rossouw 1985:91).

Machoveč ontken nie dat Christene religieuse ervarings het nie. Religieuse ervarings is bloot gevoelservarings van natuurlike oorsprong wat deur die Marxis ontsyfer en demistifiseer moet word (kyk Rossouw 1985:91). Die Marxistiese ateïste behoort daarom die dogmas van die kerk noukeurig te bestudeer om die gebreke in die samelewing te identifiseer en daartoe oor te gaan om hierdie gebreke uit te skakel. Die krisistvrae wat in die 'innerlike lewe' van die gelowige bestaan, moet die fokuspunt van die Marxis word om met behulp van *argumenta ad hominem* die gelowige tot waarheid te probeer lei. Gelowiges moet dus bevry word uit hulle illusies en hulle ware 'self' ontdek, los van God. Aan die ander kant roep Machoveč die Marxiste op om die grondkeuse van die Christendom grondig te analiseer (kyk Machoveč 1976:23). Hierdie keuse fokus op die buitengewoonheid en wonderbaarheid van Jesus. Met behulp van die histories-materialistiese metode moet hierdie aanspraak van die Christendom ongeldig verklaar word (vgl Machoveč 1976:24). Daar moet aangetoon word dat die Jesus-boodskap 'n natuurlike ontstaan gehad het.

Ook wat die inhoud van Jesus se boodskap betref, is daar geen rede om te vermoed dat dit 'n unieke boodskap is nie. Machoveč (1976:30) voeg egter hieraan toe dat alhoewel die buitengewoonheid van die Jesus-boodskap afgewys word, daar tog enkele temas in die Jesus-boodskap is wat waardevolle insigte vir die Marxis bied. In hierdie verband noem hy veral die Christendom se beklemtoning van daadwerklike naasteliefde, broederlike solidariteit en die koninkryk van God wat op die aarde gevestig moet word (vgl Miranda 1985:515).

Aan die einde van hierdie fase begin 'n verskuiwing in Machoveč se siening met betrekking tot die Christendom sigbaar word. Machoveč wil nou soos Bonhoeffer 'n nie-religieuse interpretasie van die Christendom gee (kyk Rossouw 1985:123). Dit is nou nie meer sy primêre oogmerk om die Christendom op te hef nie, maar om die humanistiese ideale en waardes van die Christendom vir die Marxisme te ontgin (vgl Zademach 1983:421). Marxiste en Christene kan volgens Machoveč mede-stryders wees in die stryd om die realisering van humanisme. Hierdie periode in sy denke staan bekend as die dialogiese fase (vgl Rossouw 1985:123).

2.2.2 Die dialogiese fase

In die dialogiese fase probeer Machoveč (1976:19) aantoon dat Marxisme nie 'n eksklusiewe sisteem is nie, maar dat dit 'n openheid vir ander perspektiewe het. Hy relativeer Marx se posisie en stel dat Marx nie die antwoorde op die vrae van alle tye verskaf het nie.

Volgens Machoveč behoort die sinvraag tot die kern van die Marxisme gemaak te word (Rossouw 1989:71). Die Christendom het hoofsaaklik die sinvraag hanteer, maar dit beteken nie dat die sinvraag 'n religieuse vraag is nie. Volgens Machoveč is dit 'n algemeen menslike vraag wat sonder die religie beantwoord kan word. Daar is egter twee redes waarom die sinvraag die kernvraag van die moderne Marxiste genoem word (vgl Rossouw 1985:81). Eerstens het Marx self nie die sinvraag hanteer nie en dit is as sodanig 'n leemte. Tweedens is Marxiste die eerste grootskaalse ateïstiese beweging. 'As ateïste moet hulle dus die grensvrae van die menslike eksistensie sonder die werkhipotese "God" hanteer' (Rossouw 1985:81). In hierdie fase verleen Machoveč hoër prioriteit aan die beantwoording van die sinvraag as wat hy tydens die voor-dialogiese fase gedoen het.

Tydens die dialogiese fase verdring hierdie antropologiese interpretasie Machoveč se vroeëre polemies-destruktiwiese benadering. Machoveč meen dat die sinvraag die tradisionele kloof tussen die Christendom en die Marxisme kan oorbrug (vgl McGovern 1985:495), omdat beide soekers is na die antwoord op die sinvraag. Hy relativeer en in 'n sekere sin laat vaar hy grootliks Marx se godsdienskritiek. Alhoewel hy nog steeds die opheffing van die Christendom as 'n ideaal stel, kwalifiseer hy hierdie kritiek. Dit is nou sy standpunt dat die Christendom nie onmiddelik opgehef moet word nie. Alvorens die Christendom mag verdwyn, moet Marxiste eers al die humanistiese insigte daarvan oorneem en realiseer (kyk Rossouw 1985:126).

Progressiewe Christene word deur Machoveč as bondgenote van die moderne Marxisme beskou. Hierdie Christene beskryf hy as aktiewe navolgers van die saak van Jesus wat hulle beywer vir algemeen menslike ideale en die wêreld met eskatologiese ywer

wil vernuwe. Marxisme streef juis na die radikale vernuwing van die totale maatskappy. Indien godsdiens as 'n passiewe politieke ideologie funksioneer is dit onversoenbaar met die Marxisme (kyk Machoveč 1976:33). Indien godsdiens egter op die aktiewe navoring van Jesus in hierdie wêreld dui, oordeel Machoveč anders oor die verhouding tussen godsdiens en revolusie. Hierdie vorm van godsdiens wat prakties uitloop op die vernuwing van die wêreld, is volgens hom versoenbaar met die ideale van die Marxisme (kyk Rossouw 1985:154). Dit impliseer dat godsdiens en revolusie nie langer as uitsluitende begrippe funksioneer nie.

Waar hy tydens die voor-dialogiese fase die Christendom as aanvalsteiken van Marxistiese ateïsme beskou het, beskou Machoveč (1976:98) aan die einde van die dialogiese fase die Christendom as die groot bondgenoot van die Marxisme in die stryd teen die dehumanisering van die mens. Lochman (1985:451) stel egter daarteenoor dat om die skeiding tussen die Christendom en die Marxiste te oorkom, deur dit met teïsme en ateïsme te vervang, 'n vereenvoudiging van die verhouding is.

Machoveč onderskei drie vorme van ateïsme. Eerstens is daar ateïsme in 'n onvolwasse vorm wat niks anders is as *materialisme* nie (kyk Rossouw 1985:94). Volgens Rossouw (1989:50) word dit as die konsumpsie-ateïsme getipeer. Die mens gaan dus op in die dinge rondom hom/haar en is net 'n verbruiker en geensins kreatief betrokke nie. So 'n mens strewer ook nie daarna om 'n hoër vorm van menswees te bereik nie. Machoveč (1966:145) sê egter dat hierdie vorm van ateïsme die 'deursneemens' in die hede daartoe dryf om nie te veel na te dink nie, dag vir dag te lewe, die morele kragte te verwaarloos en alle offervaardigheid te laat vaar. Tweedens is daar ateïsme wat van 'n oorgangsfase getuig en wat gekenmerk word deur die *stryd teen die godsdiens*, die anti-teïstiese ateïsme (kyk Rossouw 1989:51). Aangesien dit gerig is op die ontkenning van die bestaan van God, asook 'n diskreditering van alle vorme van godsdiens (vgl Mojzes 1981:123), is dit nou verweef met die godsdiens (Machoveč 1966:145) waar dit geen positiewe inspirerende ideaal in die plek van die godsdiens aanbied nie (kyk Rossouw 1985:94). Derdens is daar volgens Machoveč (1966:145) die *volwasse* of *kreatiewe* ateïsme. Hierdie ateïsme is verhewe bo die vlak van bogenoemde twee, maar is ook verhewe bo die vlak van die religie. Hierdie sogenaamde volwasse ateïsme is 'n ideaal wat nog in die toekoms gerealiseer moet word en is afhanklik van die persoonlike bydrae wat elke Marxis daartoe lewer. Machoveč (1976:24) wys daarop dat histories-materialistiese wetmatighede die verloop van die Christendom bepaal, maar nie die realisering van volwasse ateïsme kan bewerkstellig of kan waarborg nie. In hierdie fase is ateïsme nie die basis van Marxisme nie, dit verkondig nie 'n nuwe dogma nie en is nie meer as 'n instrument vir kritiese verstaan nie (vgl Machoveč 1976:21).

Machoveč het dus algaande meer afwysend ten opsigte van die verabsoluttering van die histories-materialisties benadering begin staan. Hy beskou hierdie verabsoluttering as 'n ateïstiese vorm van 'n voorsienigheidsgeloof wat mense tot passiwiteit verlei (Rossouw 1985:96). Marxisme is hier nie téén God nie, maar spreek in die guns van die humanisme (kyk Cimic 1985:520).

In hierdie derde fase probeer Machoveč die Christelike geloof ontsluit deur die sogenaamde humanistiese hermeneutiese sleutel (kyk Machoveč 1976:103). Die eerste rede wat Machoveč aanvoer vir Marxiste se belangstelling in die Christelike godsdiens is dat Marxisme nie 'n volmaakte sisteem is nie. Baie temas in die Bybel, wat Marxiste voorheen as mites en illusies beskou het, het nou weer vir hulle relevant en lewenskragtig begin word (kyk Machoveč 1976:26). Nuwe Godsvoorstellinge wat ná Marx op die toneel verskyn het moet beoordeel word ten einde hulle relevansie vir die Marxisme te bepaal (vgl Machoveč 1973:16). 'n Tweede rede vir Marxiste se belangstelling is die Christendom se beantwoording van die sinvraag (vgl Machoveč 1978:60). Marxiste het begin besef dat die Marxisme geen antwoord op die vraag na die sin van die lewe bied nie (vgl Bentley 1982:194). Sonder die hantering van die sinvraag verstar Marxisme tot 'n lewelose dogma. In die soeke na 'n antwoord op die probleem moet Marxisme buite die eie grense van die Marxisme na antwoorde gaan soek. In die Marxisme se soeke na die beantwoording van die sinvraag het die Christendom die ideale gespreksgeenoot geword (vgl Rossouw 1989:59).

'n Derde rede vir Machoveč se belangstelling spruit voort uit sy hersiene interpretasie van Karl Marx se filosofie. Hy beskou Marx se filosofie as 'n tydgebonde antwoord op spesifiek die probleme van die negentiende eeu (kyk Machoveč 1976:25). Hierdie relativisering van Marx se godsdienskritiek het vir Machoveč die moontlikheid geopen tot 'n nuwe interpretasie van die Christelike godsdiens. 'n Uitstaande kenmerk van Machoveč se siening van die Christelike godsdiens is sy gekwalifiseerde waardering daarvan (vgl Rossouw 1985:125). Aan die een kant verklaar hy homself tot 'n teenstaander van die Christendom, en aan die ander kant as 'n mede-stryder van Christene. Waar die Christendom as 'n politieke ideologie deur institutionalisering 'n tuiste bied waarin sosiale onderdrukking gedy, en waar dit as 'n opium funksioneer wat mense se neerdrukkende omstandighede deur middel van 'n bo-natuurlike illusie verplaas (vgl Gollwitzer 1977:26), staan hy dit teë.

Aan die ander kant verklaar Machoveč hom weer as 'n bondgenoot van die Christendom waar dit algemene menslike ideale nastrewe, bereid is om die morele voorbeeld van Jesus na te volg en met eskatologiese ywer alles in die wêreld te wil vernuwe (vgl Rossouw 1985:125). Hierdie waardering vir die Christendom staan in skrilte kontras met Machoveč se vroeëre afwysing van alle vorme van godsdiens. Tog wys hy enige

sektariese verheffing van Jesus self af. Alhoewel Jesus volgens hom 'n merkwaardige persoon was, sien hy geen kwalitatiewe verskil tussen Jesus, Marx of Boeddha nie (vgl Machoveč 1976:40).

Om saam te vat: Machoveč het sy ortodokse Marxistiese godsdienskritiek laat vaar ten gunste van 'n dialogiese betrokkenheid by die Christendom. Sy interesse in die Christendom spruit nie meer uit 'n begeerte om dit te vernietig nie, maar word nou gemotiveer deur 'n soeke na die beantwoording van die sinvraag. Dialoog verskaf dus aan Machoveč die antwoord op die sinvraag. Hierdie dialoog kan egter tot twee basiese vorme gereduseer word, naamlik innerlike (vgl Machoveč 1971:43-100) en uiterlike dialoog (vgl Machoveč 1971:218-231; kyk ook Rossouw 1989:71-73). Uiterlike dialoog is na buite, na ander mense of denksisteme gerig, terwyl innerlike dialoog na binne, na die bewussyn en denke gerig is. Machoveč wou hierdeur die Christene en Marxiste saamsnoër met die oog op 'n gemeenskaplike doelwit, naamlik om die mens tot outentieke menslike eksistensie te lei.

2.2.3 Die na-dialogiese fase

Ons het gesien dat Machoveč homself as 'n egte Marxis beskou. Sy bedoeling is om Marx se ideale in die twintigste eeu te realiseer, en ook verder te voer. Hy is van mening dat versterde formalistiese Marxisme die mens nie met positiewe idealisme kan vervul nie. Dit is in hierdie opsig dat die Christendom volgens hom relevant word.

Omdat die Christelike teologie en godsdiensvoorstelling volgens hom gedurig verander, behoort die Marxistiese godsdienskritiek ook te verander (vgl Bentley 1985:56; kyk ook Mojzes 1981:118).

In 1975 vind egter 'n derde verskuiwing in Machoveč se interpretasie van die Christelike godsdiens plaas. Hy verruil sy *antropologiese* interpretasie vir 'n *ontologiese* (vgl Mojzes 1981:295). Dit loop daarop uit dat hy God sien as 'n verhulde aandoening van die feit dat die mens se sinsoeke op 'n diepere ontologiese werklikheid gerig is (kyk Rossouw 1991:44). Hy maak dit egter duidelik dat enige religieuse verklaring van hierdie universele sinsoeke vir hom totaal onaanvaarbaar is.

In hierdie fase onderskei Machoveč (1976:208; kyk ook Machoveč 1966:143) tussen *godsdiens* en *geloof*. Godsdiens dui op die religieuse kultus wat die mens se aandag van die aardse werklikheid af weg lei (kyk Machoveč 1973:154-167). Die mens se aandag word dan gefokus op die illusie van 'n ewige hemel wat in die hiernamaals op die getroue onderhouer van die religieuse kultus wag. Hierdie vorm van geloof lei tot 'n valse berusting en laat daarom die aardse werklikheid, maar ook die mens self, onveranderd (kyk Rossouw 1985:154).

Geloof daarenteen, dui op die praktiese en aktiewe navolging van die saak van Jesus van Nasaret, met ander woorde die historiese Jesus (kyk Machoveč 1976:90). Dit beteken dat die mens homself/haarself oopstel vir die appèl en die eise van 'n beter

toekoms (kyk Machoveč 1978:62). Mense wat tot geloof gekom het, is bereid om hulle op kompromislose wyse te beywer vir die realisering van 'n meer menswaardige wêreld (kyk Machoveč 1973:80-82). Geloof lei dus daartoe dat mense verantwoordelikheid vir hulle eie toekoms aanvaar en vanuit hierdie gegrepenheid deur die toekoms verantwoordelik in die hede leef (vgl Machoveč 1976:167).

Tog bly godsdiens en revolusie vir Machoveč (1976:208) steeds uitsluitende begrippe. Daarom stimuleer die religieuse kultus wat aan die verdogmatiseerde kerugmatiese Christus verbonde is nie die gelowige mens tot fundamentele innerlike verandering nie. Inteendeel, dit laat die godsdienstige mens op paternalistiese wyse op die metafisiese Christus wat alles alreeds verander het, vertrou (kyk Rossouw 1985:155). Die godsdienstige mens self hoef nie innerlik te verander nie, maar moet slegs soos 'n kind berus in die genadedaad van Christus wat hy/sy van die Vader sal ontvang. Godsdiens en radikale innerlike verandering of revolusie sluit mekaar dus uit.

So gesien, staan geloof en revolusie in 'n wederkerige en aansluitende relasie tot mekaar. Dit is volgens Machoveč (1976:111) onmoontlik om tot geloof in die saak van die historiese Jesus te kom sonder om 'n innerlike revolusie te ondergaan. Tog het ons gesien, ten spyte van Machoveč se diepgaande belangstelling in die Christendom tydens die na-dialogiese fase, dat hy nie die Marxisme as sodanig versaak het nie. Sy waarderding vir die saak van die historiese Jesus beweeg hom ook nie nou om 'n Christen te word nie. Hy beskou homself as 'n Marxis, maar nie meer in 'n ongekwalifiseerde sin nie. Die beeindiging van die dialoog in 1968 het wel 'n verdieping van Machoveč se ateïsme tot gevolg gehad (kyk Rossouw 1985:97). Gevolglik beskou hy God en die Christendom steeds as 'n uitvindsel van die mens. Daarom moet godsdiens volgens hom opgehef word, sodat mense in waarheid kan leef en hulleself kan erken as die agent van die geskiedenis. Andersyds beskou Machoveč (1976:21) die Christelike geloof as besonder waardevol vir die Marxistiese ateïs (vgl Mojzes 1981:126). In die na-dialogiese fase maak hy 'n diepgaande studie van die historiese Jesus en die ontstaan van die Christendom. In hierdie Jesus-interpretasie ontsluit hy 'n reeks humanistiese insigte wat vir die Marxisme relevant en onontbeerlik is (kyk Machoveč 1976:103).

Die begripsapparaat van Machoveč se ateïsme ondergaan ook 'n wysiging in die na-dialogiese fase. In die dialogiese fase praat hy van 'volwasse ateïsme' en in die na-dialogiese fase verwys hy na die 'moderne ateïsme'. Inhoudelik is daar egter geen verskil tussen volwasse en moderne ateïsme nie. In 1977 begin Machoveč (1977:19) egter 'n nuwe begrip gebruik naamlik 'dialogiese ateïsme'. Dit is nie 'n negatiewe ateïsme wat daarop gemik is om die godsdiens te vernietig nie, maar is primêr gerig op die bestryding van sogenaamde 'massa-ateïsme'. Hiervolgens speel geloof geen rol meer in die lewe van mense nie en vorm 'n bedreiging vir beide Christendom en Marxisme.

Machoveč ontsê hierdie massa-ateïsme die reg om as Marxistiese ateïsme te bestaan, aangesien dit nie Marx se humanistiese ideaal gedien het nie (vgl Rossouw 1989:49). Die mens moet tot kreatiewe daade bevry word. Machoveč erken dus dat daar in die Marxistiese tradisie vorme van ateïsme bestaan wat ook as 'n opium van en vir die volk kan dien (kyk Fetscher & Machoveč 1974:102)

Tydens hierdie fase onderneem Machoveč eers 'n antropologiese interpretasie van die Godsbegrip van die Christelike godsdiens en daarna van die leer en lewe van die historiese Jesus. In sy latere geskrifte begewe hy homself in 'n metafisiese interpretasie van die Godsvraag en verskuif hy die fokus vanaf die mens na God self (kyk Rossouw 1991:44). Hy erken dat dit voorheen vir ateïste ongeoorloof was om hulle met die Godsvraag te bemoei, omdat dit gekoppel was aan illusie en vervreemding (vgl Machoveč 1976:32). Enersyds glo Marxiste dat God 'n illusie is wat die mens self geskep het en dat die godsdiens dus op 'n onwaarheid berus. Andersyds het bedreiginge waarmee die moderne Marxisme te doen het Marxistiese oortuig dat hulle die humanistiese insigte wat in die Godsvraag vorendag kom, dringend benodig (kyk Rossouw 1985:127). Machoveč hanteer dus in sy interpretasie van die Godsvraag 'n antropologiese verstaansleutel wat 'n deel vorm van die vraag na die sin van die mens se lewe. Marxiste moet daarom die Godsvraag ernstig opneem en dit 'demistifiseer' sodat die Marxisme se humanistiese erfenis daardeur verryk kan word. Machoveč (1978:72) kom ook tot die slotsom dat Marxisme en Christene ten diepste met dieselfde opdrag besig is. Hulle is beide soekers na die sin van die lewe.

Alle vroeëre besware teen die Christendom word nou ondergeskik gestel aan Machoveč se ideaal van outentieke eksistensie (vgl Machoveč 1976:31). Die feit dat mense hulle universeel en in alle tye met die sinvraag bemoei, laat Machoveč uiteindelik tot die aanname kom dat daar 'n ontologiese werklikheid moet wees waarop hierdie universele sinsoeke gerig is. As Marxis hou Machoveč aan om belangrike Christelike temas te bestudeer en roep hy Christene op om dieselfde met Marxistiese temas te doen (vgl Hebblethwaite 1976:9). So 'n 'sintese' korreleer volgens hom met die soeke van universele waardes vanaf Abraham tot Marx (vgl Will 1981:354).

3. MILAN MACHOVEČ SE VRAAG NA DIE HISTORIESE JESUS

'Machoveč se antropologiese interpretasie van die historiese Jesus word algemeen erken as nie net die hoogtepunt van sy na-dialogiese arbeid nie, maar ook as die hoogtepunt van sy totale filosofiese arbeid' (Rossouw 1985:128). Die historiese Jesus is altyd 'n interpretatiewe konstruksie wat gebonde is aan die interpreteerder se eie tyd en plek en staan daarom altyd in 'n dialektiese spanning met geloof self (kyk Crossan 1993:2).

In sy poging om 'n antropologiese interpretasie van Jesus te ontwikkel, maak Machoveč (1976:37) van verskillende hermeneutiese benaderings gebruik. Eerstens maak hy van die historiese kritiek gebruik. Ook Crossan wys daarop dat '*any historical account of Jesus must start with a clear historical method*' (Crossan 1991:1200). Die teenstrydigheid tussen die verskillende bronne oor Jesus is vir Machoveč (1976:45) die aanduiding daarvan dat Jesus wel histories bestaan het. Hierdie bronne het egter min belangstelling in die historiese Jesus, omdat dit uit die perspektief van die opstandingsgeloof geskryf is (vgl Machoveč 1976:42). Daarom betwyfel Machoveč wel die betroubaarheid van die bronne. 'n Tweede hermeneutiese benadering wat Machoveč (1976:99) gebruik, is die psigologiese interpretasiem metode. Sonder om in supranaturalisme te verval, probeer hy 'n verklaring gee van Jesus se optrede en sy selfbewus-syn as mens. Derdens maak hy gebruik van die histories-materialistiese benadering van Marx. Machoveč wil die politieke en maatskaplike omstandighede waarbinne Jesus opgetree het ondersoek om sodoende die invloed daarvan op Jesus se woorde en daede te bepaal (vgl Rossouw 1991:25). Machoveč (1976:24) stel baie duidelik dat hierdie benadering nie verabsoluteer moet word om Jesus met 'n karikatuurbeeld te teken nie.

In hierdie metodologiese benaderings blyk dit dat Machoveč sy metodologie onder-geskik aan sy hermeneutiese doelwit gestel het. Hy wil die antropologiese winspunte van Jesus se leer en lewe vir Marxiste ontgin (vgl Mojzes 1981:241). Nie alle heden-daagse Jesus-navorsers sal met Machoveč se vooronderstellings en aannames saamstem nie. So byvoorbeeld meen Crossan (1991:1200) dat die benadering in die hantering van datamateriaal op 'n streng gedissiplineerde wyse hanteer moet word, sodat die rekonstruksie van Jesus nie net 'n subjektiewe weergawe is van jou vooronderstellings nie. Machoveč se primêre oogmerk met die antropologiese interpretasie is egter om die historiese Jesus weer op die voorgrond te stel, omdat die Christelike tradisie dit versluier het.

Soos dit gebruiklik geword het in die Nuwe-Testamentiese wetenskap sedert Martin Kähler, onderskei Machoveč (1976:203) skerp tussen die historiese Jesus en die kerug-matiese Christus. Volgens Crossan (1993:14) sal daar egter in die Christelike geloof altyd 'n dialektiese spanning tussen die '*historically-read Jesus*' en die '*theologically-read Christ*' wees. Machoveč stel egter hierteenoor dat die kerugmatiese Jesus 'n groter belangrikheid en effektiwiteit in die menslike denke het (Machoveč 1976:41). Volgens Crossan (1991:1203) sal daar altyd sprake wees van die Jesus-toe en die Chris-tus-nou. Howel die poging om die lewe van Jesus van Nasaret te rekonstrueer, volgens Machoveč (1976:41) baie moeilik en selfs onmoontlik is, word die historiese Jesus deur hom voorgעהou as 'n voorbeeld van outentieke menslike eksistensie. Ons het gesien dat sy interpretasie 'n poging is om met behulp van die drie interpretasiemetodes die historiese Jesus vanuit die onbetroubare Bybelbronne te rekonstrueer.

Volgens Crossan moet Jesus teen die agtergrond van sy Mediterreense gemeenskap gesien word. In die konteks van hierdie gemeenskap kom Machoveč, soos Crossan, dan ook tot die slotsom dat Jesus deel was van die 'peasant class' wat hulle aan die onderpunt van die sosiale hiërargie bevind het. Die 'peasant' was ook in daardie tyd iets soos 'n 'oppressed farmer' (Crossan 1991:1201). Crossan kyk egter vanuit 'n Christelike oogpunt na die gemeenskap, terwyl Machoveč dit vanuit 'n Marxistiese denkraamwerk benader. So 'n sosio-ekonomiese situasie het volgens Machoveč (1976: 23) die opkoms van die vraag na redding primêr beïnvloed. Machoveč (1972:288-289) wys daarop dat sommige Marxiste, soos Kautsky, Jesus sien as 'n politieke weerstandsvegter en 'n sosiale revolusionêr en die Christelike godsdiens as 'n primitiewe kommunisme. Tog is dit nie die bedoeling van Machoveč om Jesus tot 'n politieke en sosiale revolusionêr te reduseer nie (kyk Will 1981:355), omdat die eskatologie van die Nuwe Testament nie daardeur na vore kom nie (vgl Bentley 1982:147). In die teologiese en eskatologiese boodskap van Jesus is daar volgens Machoveč (1976:199) 'n kragtige sosio-etiese boodskap. Jesus identifiseer hom veral met die uitgeworpenes en sê dat hierdie mense gehelp moet word (Machoveč 1976:97).

Machoveč begin sy interpretasie van die historiese Jesus met 'n uiteensetting van die agtergrond waarteen Jesus opgetree het. Die revolusionêre beweging wat Jesus begin het, het ontstaan teen die agtergrond van die sosio-politieke omstandighede aan die begin van die eerste eeu en die Joodse godsdienstige tradisie (vgl Parsons 1985: 463). Teen hierdie agtergrond is twee aspekte bepalend vir die verstaan van Jesus.

Die eerste is die Jahwe-begrip in die Joodse geloof. Jahwe spreek die individu altyd persoonlik aan en handel nooit self nie, maar verplig die individuele mens tot handeling (vgl Machoveč 1976:58). Sy interpretasie van die Ou-Testamentiese Jahwebeskouing lei Machoveč daartoe om uiteindelik te konkludeer dat Jahwe die spanning tussen die hoër en laer komponente van menslike subjektiwiteit is. Machoveč (1976: 60) stel: 'This God is a long way from being the object of feelings of bigotry or nostalgia, but is a God with whom one struggles, a God one must be able to resist and oppose, even violently (Genesis 32:28)'. Met subjektiwiteit bedoel Machoveč die aktiewe bewussyn van sowel die individu as die hele volk. Die domein van die handeling van Jahwe is daarom beperk tot die bewussyn of gewete van die mens (kyk Machoveč 1973:54). Die tweede belangrike aspek van die Joodse godsdiens wat bepalend is vir die verstaan van Jesus, is die rol van die Joodse profetiese tradisie (kyk Machoveč 1976:126). Hierdie tradisie het 'n toekomsideaal verkondig wat tot die eskatologiese denke gelei het. Eskatologie het dus volgens Machoveč (1976:64) ontwikkel uit die radikale kritiek op die gemeenskap. Dit hou verband met die verwagting dat die totale

maatskappy in die toekoms fundamenteel sal verander op grond van 'n direkte goddelike ingrype (vgl Parsons 1985:465), of wat deur 'n god-gekoese leier voltrek sal word.

In sy rekonstruksie van die lewensgeskiedenis van die historiese Jesus gee Machoveč aandag aan byna al die aspekte van Jesus se lewe wat in die sinoptiese evangelies genoem word. Die een opvallende aspek van Jesus se lewe wat hy egter ooglopend ignoreer is Jesus se teosentriese verkondiging. Soos die meeste Jesus-navorsers meen hy dat die verhale oor Jesus se kinderjare legendes is wat na Jesus se dood gefabriseer is. Al wat seker van Jesus se jongmensjare is, is dat hy uit Galilea kom en dat hy 'n verbintenis met Johannes die Doper gehad het (kyk Machoveč 1976:77). Ook Crossan meen dat wat die laaste hoofstukke in die sinoptiese evangelies betref, dit nie veel te doen het met die oorspronge van die Christelike geloof nie, maar met latere Christelike persepsies van outoriteit (Crossan 1993:3). Crossan (1991:1202) wys ook daarop dat Jesus vir 'n tydperk Johannes se apokaliptiese program nagevolg het. Volgens Machoveč was Jhannes die Doper 'n leier van die Qumran-Esseense beweging. Hierdie gemeenskap het hulle ook beywer vir die terugkeer van die Joodse volk na die oorspronklike Jahwe-geloof.

Jesus het volgens Machoveč (1976:71) egter geen verbintenis met die 'Leraar van geregtigheid' of met die Qumran-gemeenskap gehad nie. Deur Johannes het Jesus gaandeweg besef dat Hy 'n groter en hoër visie het. In die toneel van Jesus se doop deur Johannes word dit in 'n drama uitgebeeld (vgl Machoveč 1976:78).

Volgens Crossan (1991:1202) skei Jesus na die dood van Johannes van die apokaliptiese beweging af, maar vir Machoveč (1976:79) is die doop van Jesus egter die breuk tussen Jesus en Johannes (vgl ook Rossouw 1985:133). Die doop van Jesus is 'n subjektiewe vooruitgang in die ontwikkeling van Jesus se selfbewussyn (Koschel 1982:119-122) en word Jesus deur God aangeneem as die 'Seun van God' (kyk Machoveč 1976:79).

Machoveč meen dat 'n mens na so 'n breuk 'n behoefte aan stilte en eensaamheid sal hê. Daarom het Jesus in die woestyn meer helderheid gekry oor sy breuk met Johannes en sy eie taak en visie in die wêreld (vgl Machoveč 1976:79). Die versoeking deur die duiwel is egter bloot 'n mitiese uitdrukking van Jesus se besef dat nog dinge, nog mag, nog sorg vir sy eie persoon, belangriker is as die visie wat hy vir homself geformuleer het (Machoveč 1976:80). Aanvanklik het Jesus teenkanting teen sy eerste optrede ondervind (Machoveč 1976:80).

Machoveč wys daarop dat beide die Matteus- en die Markusewangelie Jesus se openbare optrede met dieselfde uitspraak van Jesus inlei: 'Bekeer julle want die koninkryk van God het naby gekom' (kyk Will 1981:357). Hierdie uitspraak maak 'n aan-

spraak op die mens (Machoveč 1976:85) en is die tema-aankondiging van Jesus se prediking (Rossouw 1985:134). Volgens Machoveč dui die koninkryk van God nie op 'n ander wêreld of hemel naas die aarde nie, maar op 'n nuwe situasie wat op die aarde kan aanbreek. By Jesus is daar dus geen sprake van dualisme nie (kyk Machoveč 1976:85). Volgens Crossan het Jesus tot die insig gekom dat die koninkryk nie apokalipties is nie. Wanneer Crossan praat van 'koninkryk' bedoel hy daarmee 'power and control'. Vanuit hierdie perspektief is Jesus nie 'n politieke nie, maar 'n sosiale 'revolutionêr' wat die sosiale sisteem uitdaag deur middel van onder andere genesingsaktiwiteite (Crossan 1991:1202). Die wesenlike van Jesus se boodskap lê volgens Machoveč in Jesus se oproep: 'Bekeer julle en glo'. Beking is egter nie 'n mistieke religieuse ervaring nie, maar 'n fundamentele innerlike verandering waardeur die mens sy/haar lewe op die toekoms rig (vgl Machoveč 1976:88).

Machoveč interpreteer Jesus as 'n mens wat die toekoms in die hede intrek en hom totaal hieraan verbind (kyk Zademach 1983:421). Die toekoms is dus, volgens Machoveč, afhanklik van jou eie inspanning. Deur die individu se bydrae kom die mens tot selfverstaan en selfontdekking (Machoveč 1976:120). Deur Jesus se appèl tot beking wil Hy mense dus motiveer om die toekoms in die hede in te trek (vgl Will 1981:357). Die dialektiek tussen toekoms en hede behoort tot die natuur van die mens (Machoveč 1976:37). Die toekoms moet die belang word van elke dag, hier en nou (Machoveč 1976:88; kyk ook Mojzes 1981:294).

Volgens Machoveč is geloof 'n aktiwiteit van die mens. Dit vra dat mense moreel beter sal leef, en so dan ook hulle samelewing sal verander (kyk Machoveč 1976:91). Alhoewel geloof op die innerlike verandering van die mens gerig is, moet dit uiteindelik uitmond in praktiese persoonlike en politieke dade. Tog erken Machoveč dat die leer van Jesus nie net tot menslike dade gereduseer kan word nie (Bentley 1982:149). Jesus stel die aanbreek van die koninkryk van God afhanklik van twee faktore, naamlik die houding van die mense teenoor die verwagte omwenteling en die ingrype van God self (kyk Machoveč 1976:92). Alhoewel Machoveč die goddelike ingrype as 'n voorwaarde vir die realisering van die koninkryk van God stel, ruim hy nêrens in sy interpretasie van Jesus enige plek in vir hierdie goddelike ingrype nie (Rossouw 1985:135). Machoveč probeer om hierdie klem van Jesus op 'n bo-natuurlike ingrype te ontgom deur later aan te dui dat Jesus en die dissipels wel deur sekere illusies beïnvloed is (kyk Machoveč 1976:95).

Die mens behoort die lewe nie maar bloot te oorleef nie, maar moet elke oomblik ten volle beleef (kyk Machoveč 1976:102). Elke oomblik bied vir die mens 'n unieke geleentheid tot volle menslikheid. Machoveč hanteer dus 'n tydsbegrip waar tyd 'n antropologiese kategorie is (kyk Machoveč 1976:94). Die oomblik is 'n dialektiese

eenheid van toekoms en hede (kyk Machoveč 1976:102). Miranda (1988:275) stem saam met Machoveč se siening dat die dieptepunt van die bergrede in Jesus se radikalisering van die liefdesgebod lê. Die bergrede wil aantoon hoe vër mense moet gaan in die appèl op hulleself wanneer hulle deur die eskatologiese ideaal van Jesus aangegryp word (vgl Rossouw 1989:62). Jesus doen 'n beroep op mense om hulle naaste, en hulle vyande, lief te hê (vgl Parsons 1985:462; kyk ook Machoveč 1973:97-104), sodat hulle 'seuns van God' genoem kan word (vgl Miranda 1988:276).

Machoveč meen dat die bepaling van die selfbewussyn van die historiese Jesus een van die tergendste probleme by die interpretasie van die historiese Jesus is (kyk Machoveč 1976:125). In hierdie verband behandel hy verskillende titels waarmee Jesus homself kon geïdentifiseer het.

Eerstens kon Jesus hom met die *Seun van die mens* geïdentifiseer het. Jesus verwys egter altyd na Seun van die mens in die derde persoon en in die toekomstige tyd (kyk Machoveč 1976:122). Dit impliseer dat Jesus die Seun van die mens as eskatologiese gestalte sien. Niemand het ook vir Jesus deur middel van hierdie titel aangespreek nie (Machoveč 1976:122). Die koms van die Seun van die mens sal die eskatologiese katastrofe omskep in die 'koninkryk van God' (Machoveč 1976:123).

Toe die eskatologiese verwagting egter nie aanbreek nie, het die idee van 'Seun van die mens' saam met die verwagting van die paroesie weggesteef (kyk Machoveč 1976:125). Die enkele gevalle waar daar na Jesus as die Seun van die mens verwys word, moet nie aan Jesus se eie selfbewussyn toegeskryf word nie, maar is die werk van redaktore wat Jesus se woorde verander het, omdat hulle Hom met die Seun van die mens wou identifiseer (Machoveč 1976:125).

Tweedens kon Jesus Hom as die *lydende Messias* beskou het. Die 'lydende Messias' moet onderskei word van die Seun van die mens, die oorwinnende Messias (kyk Machoveč 1976:145). In die Joodse tradisie is 'n messias nie as 'n bo-menslike metafisiese gestalte beskou nie (vgl Machoveč 1976:129). Inteendeel, 'n messias was 'n leiersfiguur wat gesalf is en aan wie 'n belangrike opdrag toevertrou was. In die Nuwe Testament verwys Jesus nooit na homself as die messias nie en verkondig hy dus nie dat hy 'n messiaanse sending het nie (Machoveč 1976:130). Na die ontstaan van die Jesus-beweging het die idee van die messias in die Dawidiese tradisie posgevat (kyk Machoveč 1976:131). Machoveč maak 'n duidelike onderskeid tussen die 'Messias, seun van Josef' en 'Messias, seun van Dawid'. Dit verteenwoordig die eskatologiese proses in twee fases: lyding en oorwinning (kyk Machoveč 1976:143-144).

In antwoord op Jesus se vraag oor wat die mense dink wie hy is, verkondig Petrus aan Jesus dat hy 'n messiaanse opdrag het (kyk Machoveč 1976:127). Volgens Kümmel (1985:137) heg Machoveč besonder baie waarde aan die feit dat Petrus aan Jesus sy messianiteit verkondig het.

Machoveč meen ook dat daar 'n 'Petrus-geheimenis' in die sinoptiese evangelies opgesluit lê en hy beskou Petrus as Jesus se belangrikste gespreksgenoot en as medestigter van die Christendom (kyk Machoveč 1976:129). Hierdie messianiteit wat Petrus aan Jesus toegeken het, kon volgens Machoveč een van die volgende twee vorme aangeneem het:

- * Die eerste tipe messias waarvan die Ou Testament melding maak, is die Dawidiese tipe messias (vgl Machoveč 1976:132). Hy was 'n persoon wat die volk tot politieke bevryding en oorwinning moes gelei het.
- * Die tweede tipe messias is die lydende messias wat in Deutero-Jesaja ter sprake kom. Hierdie lydende messias word ook die kneg van die Here genoem (kyk Machoveč 1976:133). Deur die lyding van die volk op homself te konsentreer, sou hierdie lydende kneg die eskatologiese voleinding inlei en verhaas.

Machoveč gee ook sy eie unieke verklaringshipotese van Jesus se selfbewussyn. Hy meen dat die verstaansleutel tot Jesus se selfbewussyn geleë is in die verwarring wat onder Jesus se dissipels uitgebreek het na sy kruisdood. Dit wat hulle verwag het, het egter nie gerealiseer nie en hulle was totaal ontredder (Machoveč 1976:143). Machoveč bring hierdie verwarring direk in verband met Jesus se selfbewussyn. Hy meen dat Jesus na sy woestynverblyf as 'n profeet opgetree het wat 'n radikale eskatologiese boodskap verkondig het (kyk Machoveč 1976:85). In dialoog met Jesus het Petrus 'n messiaanse selfbewussyn, wat 'n groter en omvattender taak as dié van 'n gewone profeet behels, by Jesus opgeroep (kyk Machoveč 1976:129). Petrus het egter nie aan Jesus gesê dat hy die Messias is nie, maar dat Hy opgeroep word vir 'n messiaanse taak (Machoveč 1976:147). Volgens die Joodse tradisie kan iemand nie gebore word as 'n 'redder van die wêreld' of messias nie, maar kom so 'n persoon eers na vore te midde van bepaalde gebeure (Machoveč 1976:147). Albert Schweitzer se konstruksie van die geskiedenis van Jesus het Machoveč in hierdie verband sterk beïnvloed (kyk Graß 1979:178). Petrus het Jesus daarvan oortuig dat Hy as die lydende kneg van die Here moet optree wat die lyding van die volk op Hom konsentreer om só die aanbreek van die eskatologiese ryk te verhaas (Machoveč 1976:138-139). Petrus was dus, volgens Machoveč, primêr verantwoordelik vir hierdie selfbewussynsontwikkeling wat by Jesus plaasgevind het.

Aan die einde van Jesus se lewe het daar 'n verdere selfbewussynsontwikkeling by Jesus plaasgevind. Hy het homself gesien as 'n soortgelyke figuur as die profeet Elia (kyk Machoveč 1976:158). Die realiteit van sy eie naderende dood het Hom tot die

illusie verlei dat Hy op die dieptepunt van sy lyding op 'n wonderbaarlike wyse, soos Elia, verander sal word in die 'Seun van die mens' (Machoveč 1976:159). Jesus het gehoop dat Hy deur 'n Goddelike ingrype van die lydende kneg tot die triomfantelike Seun van die mens verander sou word (kyk Machoveč 1976:156). So sou die 'koninkryk van God', die begin van die koninkryk van die toekoms, 'n werklikheid word. Jesus het hierdie verwagting aan sy dissipels bekend gemaak. Volgens Kümmel (1985: 137) meen Machoveč dat daar 'n mitologiese voorstelling in die denke van Jesus was. Hierdie voorstelling het te doen met die metafisiese wording van Jesus se lewe en dan ook met sy dood as noodwendige voorwaarde vir die volle realisering van die koninkryk van God. Volgens Machoveč verklaar dit waarom Jesus altyd in die derde persoon en in die toekomende tyd na die Seun van die mens verwys het. Andersyds verklaar dit ook waarom Golgota so 'n katastrofe vir Jesus se volgelinge was. Hulle het Jesus as die toekomstige politieke leier gesien wat hulle sal bevry van die Romeinse onderdrukking, die Joodse staat sal herstel en die toekomstige Joodse koning sal wees (Machoveč 1976:132).

Machoveč beklemtoon dat Jesus nie gevange geneem is as gevolg van sy politieke aktiwiteite nie, maar weens die hewige debat in die tempel (Machoveč 1976:150). Die Seun van die mens, wat die eskatologiese ryk moes aankondig, het nie na vore getree nie en Jesus, die profeet uit Nasaret, het soos 'n gewone mens gesterf. Die twee beelde, Seun van die mens en Messias, sluit mekaar nie uit nie, maar is ook nie identies nie (Machoveč 1976:66).

Machoveč beskou die kruisdood as die einde van die historiese Jesus se lewe (kyk Machoveč 1976:42). Volgens Crossan was die einde van Jesus se aardse lewe nie die einde van Jesus Christus nie. 'Followers of Jesus also sought to be brokers of the kingdom, contrary to Jesus' own teaching' (Crossan 1991:1203). Die Bybelse weergawe van Jesus se fisieke opstanding is volgens Machoveč (1976:169) 'n mitiese aanduiding van 'n houdingsverandering wat aanvanklik by Petrus begin het. Petrus het die opstanding van Jesus as 'n figuurlike opstanding uit die dood voorgehou, waarmee hy die herlewing van Jesus se boodskap wou aandui (vgl Rossouw 1991:39-40).

Volgens Machoveč, soos ons reeds daarop gewys het, is Petrus die medestigter van die vroeë-Christendom. Petrus was die eerste om in te sien dat Jesus nie in die 'Seun van die mens' op Golgota verander het nie, maar dat Jesus se lyding en kruisiging juis sy oorwinning was (Machoveč 1976:163). Hy ondersteun Bultmann se verstaan van die opstanding. Hiervolgens is die opstandingsgeloof in sy ge-ontmitologiseerde vorm die eksistensiële verstaan van die betekenis van Jesus se lyding (Will 1981:362). Gollwitzer (1972:xv-xvi) ag hierdie standpunt van Machoveč as 'n 'contemporary immanence dogma'. Petrus het volgens Machoveč (1976:161) uit die 'sekte' van Jesus-

volgelingen die Christendom geskep. Volgens Parsons (1985:468) was Jesus nie self 'n Christen nie, net soos Marx ook nie 'n Marxis was nie. Die Jesus-volgelingen het direk na Jesus se dood meer gekonsentreer op '*passion-parousia*' as op '*passion-resurrection*' (Crossan 1993:13). Die selfrefleksie wat die opstandingsgeloof in die individu na vore geroep het, het die mens met die realiteit van sy eie dood gekonfronteer (Machoveč 1976:169). Crossan stel die volgende:

I am not certain how exactly to put this but their faith in the historical Jesus was so strong that they were constantly inventing more of it all the time, more of the history, that is, so that there could be more of the faith!

(Crossan 1993:13)

Die Jesus-volgelingen het die spoedige eskatologiese omwenteling verwag, maar toe volg die geskiedenis van die Christendom. Volgens Machoveč (1976:194) het hulle die koninkryk van God verwag, maar toe kom die kerk. In hierdie verband praat Machoveč vir Alfred Loisy na (kyk Trilling 1988:168). Machoveč meen dat Petrus en Paulus nie op 'n kwaadwillige wyse die boodskap van Jesus verdraai het nie. Hulle het deur 'n teologiese prisma na Jesus gekyk teen die agtergrond van die Paasgebeure (kyk Machoveč 1976:42). Teen hierdie agtergrond het hulle gemeen dat hulle vir die eerste keer werklik verstaan wat die bedoeling en inhoud van Jesus se boodskap was. So gesien, moet die Christendom volgens Machoveč (1976:202) verstaan word as die 'programmering van die hervorming van die hart', terwyl niemand werklik iets aan die stand van die wêreld kan verander nie. Nogtans het hulle die boodskap van die historiese Jesus van sy dinamiek ontnem. Jesus het die mens opgeroep om innerlik te verander en alles nuut te maak (Machoveč 1976:169). Petrus en Paulus het die mens opgeroep tot geloof in die Christus wat alles reeds nuut gemaak het (Machoveč 1976:171). Sodoende het hulle, sonder dat hulle dit volgens Machoveč so bedoel het, die mens tot passiwiteit en selftevredenheid gelei. Paulus het geglo dat die einde van die tyd naby is en dat Jesus alreeds uit die dood opgestaan het as die begin van 'n algemene opstanding (kyk ook Crossan 1993:5).

Machoveč se antropologiese interpretasie van die historiese Jesus loop uit op 'n bepaling van die betekenis van die historiese Jesus vir die moderne Marxisme. Soos die eerste Christene, het die Marxiste ook verwag dat die toekomstige paradys onmiddellik sal aanbreek. Later het hulle hierdie verwagting aangepas en het hulle tot 'n meer realistiese relasie tot hulle wêreld gekom (Bentley 1982:149). Machoveč meen dat geen enkele groep die historiese Jesus vir hulleself kan opeis nie. 'Die verstaan van

die saak van die historiese Jesus is ook nie van enige konfessie afhanklik nie' (Rossouw 1985:143). Daarom kan die moderne Marxisme, volgens Machoveč, met behoud van ateïsme die saak van Jesus waardeur en verder voer. Daar is veral drie implikasies van die saak van Jesus wat Machoveč interesseer (vgl Rossouw 1985:143).

Eerstens het die saak van Jesus direkte implikasies vir die *verhouding* van die Marxisme tot die Christendom. Machoveč meen dat die Christendom die saak van Jesus grotendeels verloën het (vgl Rossouw 1991:41). In die moderne era moet die Marxisme die saak van Jesus weer opneem en dit realiseer, sodat Christene daarop gewys kan word dat hulle nie in staat was om Jesus se saak te realiseer nie (kyk Rossouw 1985:143). Hulle moet Christene daarop wys dat die middele wat hulle gebruik om Jesus se ideale van liefde, vrede en geregtigheid te realiseer, nie doeltreffend is nie.

Volgens Machoveč (1976:194) bestaan daar 'n diskrepansie tussen die ideaal van die Christendom en die uiteindelijke resultate. Marxiste staan dus in dieselfde verhouding tot die Christendom as die verhouding waarin die vroeë Christendom destyds tot die Jodedom gestaan het (vgl Bentley 1982:149).

Tweedens is Jesus se *eskatologiese ideaal* ook relevant vir moderne Marxiste. Jesus se fundamentele boodskap, 'leef verantwoordelik, want volkome menslikheid is binne jou bereik' (Machoveč 1973:82), moet volgens Machoveč die lewe van moderne Marxiste bepaal (Machoveč 1972:108; Marxiste moet via Jesus se eskatologiese ideaal vernuwe word, sodat hulle weer die toekoms as hulle eie saak kan aanvaar. Marxiste moet begin om kompromislose eise aan hulleself te stel ter wille van die ideaal van 'n menswaardige samelewing (vgl McLellan 1987:143). Hulle moet hulle teenstanders geduldig verdra en intensief probeer oorhaal, sodat hulle ook kan begin lewe vanuit die ideaal van 'n nuwe menswaardige toekoms (kyk Rossouw 1985:144).

The real question today is not whether someone takes the name of Jesus on his lips, especially in a traditional churchy-religious way, but whether he lives out the principles of the Good Samaritan that Jesus put before us.

(Machoveč 1976:197)

Derdens is die *persoonlikheidsstipe* van die historiese Jesus vir die moderne Marxisme belangrik. Machoveč hou Jesus se persoonlikheid as die ideaal vir elke ware Marxiste voor (vgl Rossouw 1991:42). Na Machoveč se interpretasie van die historiese Jesus en die bepaling van die waarde van Jesus se lewe en leer vir die moderne Marxisme, sê hy:

Ich würde den Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die 'Sache Jesu' absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben ... Es scheint nur daß in einer solchen Welt ohne die 'Sache Jesu' auch der richtig verstandene Sieg der 'Sache von Karl Marx' unmöglich wäre.

(Machoveč 1974:102)

Hiermee maak Machoveč 'n prinsipiële gelykstelling tussen die betekenis van die boodskap van Jesus en die filosofie van Marx. Hy deurbreek sy antropologiese interpretasie van die Christelike godsdiens en begewe hom in 'n ontologiese of metafisiese interpretasie van die Christelike geloof (kyk Rossouw 1985:145).

Hy verskuif die fokus vanaf die mens na God self. Aangesien Machoveč vermoed dat die mens se sinsoeke op iets buite homself gerig is, lei hy af dat daar 'n diepere werklikheid is waarop die sinsoeke van die mens gerig is (Rossouw 1991:44). So-doende kom Machoveč op ateistiese grondslag tot dieselfde gevolgtrekking as die teoloog, naamlik die bestaan van 'n hoogste ontologiese wese.

'Oor die aard van hierdie hoogste wese of diepste ontologiese grond waarop die mens se sinsoeke gerig is, is Machoveč uiters vaag en ontwykend' (Rossouw 1985:145-146). Op grond van hierdie metafisiese interpretasie kan daar volgens Machoveč nie meer 'n skeidsmuur tussen Christene en Marxiste wees nie. Wat wel Christene en Marxiste skei, is die Christendom se verbinding van God met die konsep 'genade' (kyk Rossouw 1985:146). God se verbintenis met genade lei tot die paternale opvatting van 'n vader wat sy kinders behoed en gedurig al hulle foute vergewe. So 'n beskouing kom eintlik op paternalisme neer en dit werk verlamdend en vervreemdend op die mens in (kyk ook Gollwitzer 1972:xiii). Die mens aanvaar dan nie meer volle verantwoordelikheid vir die totstandkoming van 'n beter toekoms nie, maar skuif dit af op die genadige God wat die wêreld sal verbeter (kyk Rossouw 1991:45). As ateïs glo Machoveč dat die mens se sinsoeke uitsluitlik deur die mens alleen moet geskied.

Hy beskou die Bybel daarom nie as 'n handboek vir 'n dualistiese wêreldbeskouing nie, maar as 'n bron wat die mens tot 'n verantwoordelike lewe kan inspireer. Die Bybel is daarom volgens hom niks anders as die boekstaving van die Jode se religieuse verklaring van algemeen menslike probleme nie (vgl Machoveč 1976:63). So moet Christene byvoorbeeld die Bybel leer sien vir wat dit werklik is. Die Bybel moet erken word as 'n middel waardeur die religieuse mens sy/haar probleme op illusionêre wyse ontvlug.

4. IN GESPREK MET MILAN MACHOVEČ

In die vorige afdelings is hoofsaaklik die konteks en beskouings van Milan Machoveč weergegee. Dit is moontlik en ook gewens dat daar deurentyd, feitlik op elke punt, met hom in gesprek getree kan word deur van hom te verskil of hom geluk te wens met sy insig. Hiervoor kan 'n mens gebruik maak van die insigte van talle filosowe, teoloë en in die besonder Jesus-navorsers. Ek verkies egter om vervolgens in die voorlaaste afdeling 'n 'onderhoud' met Machoveč te voer. Die bronnesubstansiering wat in sy 'responsie' na vore kom, is logies my substansiering. My doel met hierdie denkbeeldige gesprek is om iets van die winspunte, maar ook die verskilpunte van Milan Machoveč met die tradisionele teologie, te verduidelik. Die antwoorde kan slegs uit Machoveč se geskrewe werke na vore gebring word en dit maak die taak soveel moeiliker. In hierdie gesprek sou ek die volgende vrae aan hom wil stel en ek meen hy sou die volgende antwoorde gegee het wat ek hier gee:

4.1 U het deurgaans krities gebly teenoor religie as sodanig. Meen u dat daar in hierdie verband 'n raakpunt tussen Karl Marx en Karl Barth is, en wat meen u was Jesus se standpunt ten opsigte van religie?

Ja, beslis is daar 'n raakpunt tussen Marx en Barth, ten spyte van groot verskille. Marx stel die oorsprong van religie as die vrees, hulpeloosheid en menslike onvermoë om kragte in die wêreld te hanteer. Primitiewe mense het die natuur gevrees, moderne mense daarenteen voel hulpeloos om die sosiale kragte in die wêreld te hanteer, en albei projekteer dan gode of religie om hulle te help (kyk McGovern 1985:493). Daarom sluit ek ook by Marx se siening aan dat godsdiens enersyds protes teen menslike vervreemding is en andersyds uitdrukking van dié vervreemding is. Religie is egter nie die oorsaak nie, maar die simptoom van menslike vervreemding (kyk Thiemann 1985:546). Religie het te doen met die mens se selfbewussyn en het daarom die karakter van 'n illusionêre, mistieke oplossing van werklike probleme (vgl Mojzes 1981:229). Dit funksioneer soos opium wat die mens die werklikheid laat ontvlug. Dit lei die aandag van die mens weg van sy/haar onmiddellike probleme en fokus die mens se aandag op 'n ander 'beter' wêreld (kyk Mojzes 1981:230) wat ná die aardse lewe sal aanbreek. Godsdiens wat as opium van die mens funksioneer, het 'n politieke-ideologiese karakter gekry en funksioneer deesdae as 'n opium vir die mens (vgl Machoveč 1976:201). Godsdiens word aangewend om die onderdruktes te laat berus in hulle lot en om onderdrukkende situasies religieus te legitimeer (kyk Machoveč 1963:82; kyk ook Mojzes 1981:241).

Karl Barth interpreteer die Bybelse tradisie as iets wat basies nie-religieus is. Historiese materialisme is ook vir hom 'n belangrike wapen met apologetiese en polemiese funksies. Barth (1963:280) val religie en vroomheid aan wat in die mens self gegrond is en nie in God nie, terwyl hy aan die idee van die Bybel as Woord van God vashou (kyk Green 1989:23-25).

Barth verstaan die *openbaring* van God aan die mens as die teendeel van *religie*, wat 'n poging is om 'n menslike dogma oor God daar te stel (Machoveč 1976:62; kyk ook Barth 1963:302-303). Religie is selfregverdiging en die gevangenskap van die mensheid self. God is vir Barth die 'gans andere', totaal anders as menslike verwagtings en begeertes (Green 1989:17). Openbaring kom van bo en nie van die menslike, religieuse bewussyn nie (vgl Barth 1963:280; kyk ook Allen 1985:240). Hier bewee Barth se denke weg van Marx en meer in die rigting van die ortodokse Christelike teologie. Die kerk word nie deur die mens gestig nie, maar deur die Heilige Gees (vgl Green 1989:93; 234-254); religie wat deur die mens gestig word, is ongeloof. Die Christelike *religieuse ervaring* beteken dat die mens oor God kan praat slegs vanuit sy eie ervaring, en dan praat die mens dus eintlik net van homself en nie van God nie (vgl Green 1989:48). Religie is dus meer besorg oor humaniteit (vgl Barth 1963:294). Dit is in hierdie opsig dat Barth se pad en myne uitmekaar gaan!

Hoewel beide van ons religie van geloof onderskei en krities ten opsigte van religie is, sien Barth humaniteit as produk van die algemene menslike religieuse ervaring en ek ag humaniteit as die produk van outentieke Christelike geloof. Volgens Barth (1963:283) skenk God geloof, met ander woorde ontstaan 'n geloofsverhouding met God wanneer mense hulle in 'n lewenskrisis bevind. 'Daraus folgt, daß im menschlichen Leben jeder wirkliche Kontakt mit der Gottheit notwendig die Krise des Menschen bedeutet' (Machoveč 1965:85). Geloof is volgens Barth 'n Goddelike noodwendigheid en 'n menslike onmoontlikheid. Uit hierdie situasie begin dan outentieke geloof groei; 'n standpunt ten opsigte waarvan ek ernstige bedenkinge het (kyk Rossouw 1985:120). Lewenskrisisse ontstaan nie deur goddelike ingrype nie - dit wil sê, as ek vir die oomblik aanvaar dat God nie die projeksie van die menslike gees is nie. Inteendeel, 'n lewenskrisis is 'n tipies menslike lewenservaring wat alle mense oral en in alle tye beleef (Rossouw 1985:120). Ons moet egter onthou dat Barth (1963:281) dit duidelik stel dat religie nie net in die Christendom voorkom nie, maar ook in ander godsdienste, soos byvoorbeeld die Boeddhisme. Hierin stem ons saam. Vir my is religie, net soos revolusie, ontevrede met die *status quo* en wil dit daarom oorwin. Die swakpunt van religie is egter dat dit die vervreemding van die *status quo* op 'n illusionêre wyse probeer oorwin. Dit bevredig nie net die rasonele behoeftes van die mens nie, maar alle behoeftes, veral die emosionele (Mojzes 1981:230).

Jesus het volgens my self nie 'n religie as sodanig gepropageer nie, maar het die koninkryk van God verkondig wat in die hede verweselik moet word (vgl Machoveč 1976:201). Dit was Jesus se standpunt dat die mens innerlik moet verander. Eintlik is alle vorme van godsdiens, ingesluit die dialektiese teologie, onversoenbaar met die Marxisme. Die dialektiese teologie is volgens my niks meer as nog 'n slim poging om die illusie van 'n god in die twintigste eeu relevant te probeer maak nie (kyk Rossouw 1991:18). Geloof was nie 'n beheerde Gnostiese spekulاسie oor die toekoms nie, maar 'n radikale opdrag van die historiese Jesus aan die mens waar hy/sy hier en nou staan (Machoveč 1976:167; kyk ook Mojzes 1981:294).

4.2 In die plek van religie as kernwaarde wil u die 'outentieke mens' stel. Brei uit oor wat u onder die 'outentieke mens' verstaan, en meen u dat Jesus die 'outentieke mens' kan wees?

Die historiese Jesus word deur my gesien as 'n voorbeeld van 'n persoonlikheid identies met homself wat niks van sy grootsheid in selfs die tragedie van sy mislukking verloor het nie. Jesus is die bevestiging van die eenheid van teorie en praksis — 'n eenheid wat Marx as ideaal voorgedou het — op grond van sy dood aan die kruis (kyk ook Zademach 1983:421).

Die kriteria vir teologie moet volgens my beantwoord aan die eise van menslikheid, soos dit gesien kan word by God en soos dit gemanifesteer het in die voorbeeld van die lewe, werk en bestemming van Jesus van Nasaret (kyk ook Kristo 1985:484).

In die na-revolutionêre fase het die revolusie primêr betrekking op 'n fundamentele innerlike verandering wat by elke Marxis moet plaasvind. Hierdie innerlike verandering (kyk Rossouw 1989:72-72) waardeur die Marxis sy/haar lewe radikaal op die toekoms rig, is die voorwaarde vir outentieke menslike eksistensie. Hierdie nuwe interpretasie van revolusie het daartoe gelei dat ek tot 'n nuwe siening omtrent die relasie tussen godsdiens en revolusie en geloof en revolusie gekom het (vgl Rossouw 1985: 152-156).

My bemoeienis met die sinvraag fokus sedertdien op die vraag na die outentieke of waaragtige menslike eksistensie. Die hoogtepunt van hierdie soeke na outentieke menslike eksistensie word bereik in my interpretasie van die historiese Jesus. Ja, inderdaad, Jesus word voorgedou as die eksemplaar van outentieke eksistensie. Hierdie gerekonstrueerde historiese Jesus wil ek aan die Marxisme voorhou as die ideaal van outentieke menslike eksistensie (vgl Machoveč 1973:97-104). Sodoende hoop ek om Marxisme as sodanig te verdiep.

4.3 Is daar vir u 'n verband tussen die Jesus-boodskap en u metafisiese interpretasie van die sinvraag? Indien wel, hoe hou dit verband met die noodsaaklike oorskryding van die sogenaamde antropologiese interpretasie?

Vanuit die Christelike perspektief gesien, is die hoop op redding verbind aan die één naam, Jesus Christus. Christene kyk na die wêreld en na die mens teen die horison van God se bemoeienis met Jesus Christus, maar Marxiste kyk daarna teen 'n humanistiese agtergrond en die moontlikheid van die bereiking van die hoogste sukses in die opbou van 'n eie perfekte wêreld (kyk Machoveč 1973:80-82). Oor die algemeen gesien is dié antropologiese dimensie vir my die belangrikste, want hierin sien ek dat die mens opgeroep word tot innerlike persoonlike verandering (vgl Rossouw 1989:72-73). So wil ek die antropologiese winspunte van Jesus se leer en lewe vir die Marxiste ontgin. Dit loop daarop uit dat 'God' gesien word as 'n aanduiding van die feit dat die mens se sinsoeke op 'n diepere ontologiese werklikheid gerig is (kyk Rossouw 1991:44).

My primêre oogmerk met die antropologiese interpretasie is om die historiese Jesus, wat in die Christelike tradisie self versluier geraak het, weer op die voorgrond te stel. Ek grond my metafisiese interpretasie op die universele sinsoeke van die mens (vgl Hebblethwaite 1976:12). Hierdie sinsoeke is waarskynlik op 'n ontologiese werklikheid gegrond. So gesien, is my antropologiese interpretasie uitruilbaar met 'n ontologiese of metafisiese interpretasie van die Christelike geloof.

Sodoende kom ek op ateiistiese grondslag tot dieselfde gevolgstrekking as die teoloog (Rossouw 1991:45), naamlik die bestaan van 'n hoogste ontologiese wese, alhoewel enige religieuse verklaring van hierdie universele sinsoeke vir my totaal onaanvaarbaar sal wees.

4.4 In watter opsigte verskil u oortuigings van dié van enersyds die historiese Jesus en andersyds die kerugmatiese Christus?

In my boek *A Marxist looks at Jesus* gaan ek van die veronderstelling uit dat daar 'n opmerkbare verskil tussen Jesus van Nasaret en Jesus Christus is. Net soos baie van die mees invloedryke Nuwe-Testamentici (kyk bv Borg 1994:186-187) meen ek dat die kerugmatiese Christus die vergoddelikte en verkondigde weergawe van die historiese Jesus is. Hierdie ontwikkeling het na die dood van die historiese Jesus in die eerste Christelike gemeentes ontstaan (Machoveč 1973:35-36). Die Christelike tradisie word op hierdie verkondigde Christus gebou. Daar is vir my 'n duidelike verskil tussen die gedogmatiseerde beeld van Jesus Christus en die beeld van die mens Jesus van Nasaret (kyk Machoveč 1976:203). Hierdie inhoude wat aan Jesus Christus toegesê word, is 'n verdraaiing van Jesus se oorspronklike bedoeling. Agter hierdie verkondigde Christus moet daar gevra word na die historiese Jesus van Nasaret. Ons moet onthou dat die gedogmatiseerde beeld van Jesus Christus nooit regtig in staat was om die beeld van die

mens Jesus van Nasaret te verdring nie (Machoveč 1976:203). 'n Getroue rekonstruksie van Jesus kan slegs gemaak word as dit rondom die boodskap van Jesus opgebou word. Volgens my het hierdie historiese Jesus 'n besondere persoonlikheid en boodskap gehad, anders sou hierdie vergoddeliking en verkondiging aangaande hom nie plaasgevind het nie. En ek is daarvan oortuig dat die historiese Jesus baie te sê het vir moderne Marxiste met betrekking tot outentieke eksistensie.

4.5 Sien u uself as een van die hedendaagse Jesus-navorsers?

Ja, verseker. Om terug te gaan na my boek *A Marxist looks at Jesus* en baie van my ander werke, skryf ek as filosoof met die doel om vanuit 'n positiewe, maar tog Marxistiese oogpunt, die essensie van die Jesus-boodskap te identifiseer (kyk Page 1985: 584). Ek is daarvan oortuig dat ek hiermee ook vir Christene 'n diens lewer, deur aan hulle my Marxistiese siening van die Bybel en van Jesus bekend te maak (kyk Gollwitzer 1972:xvi). Tog besef ek dat die historiese Jesus-navorsing wat sedert die tagtigerjare 'n renaissance begin beleef het (kyk Borg 1994:3-43), talle *nuwe* perspektiewe na vore gebring het wat my interpretasie van Jesus op verskeie punte weerspreek. Nadat ek hierdie feit in ag geneem het, is my gevolgtrekking dat die *essensie* van my verstaan van Jesus eerder bevestig word as wat dit teëgestaan word. Hierdie nuwe Jesus-studies laat my byna — om die Agrippa-woord (Hand 26:27) te herhaal — bring by die oorweging om 'n Christen te word! Laat ek oorsê wat ek vroeër self geskryf het: Die moontlike verdwyning van religie sal egter vir my nie 'n skok wees nie, maar wanneer die saak van Jesus totaal vergeet word, sal ek nie wens om in so wêreld te lewe nie (Machoveč 1974:102).

4.6 Wat dink u van my volgende standpunt? Marxisme is 'n valse ideologie wat die persón van Jesus Christus, die verhouding tussen God en die mens en die werking van God se genade verdraai vir eie gewin.

Ek kan verwag dat jy, vanuit jou Christelike agtergrond, Marxisme as 'n valse ideologie sal beskryf. Jy moet egter onthou dat ek vanuit my Marxistiese agtergrond na die historiese Jesus gekyk het. Soos ek reeds aangedui het, kan ek my nie met die kerugmatiese beeld van die historiese Jesus vereenselwig nie, want dit is 'n illusie (Machoveč 1976:41). Ook kan ek nie insien hoe mense hulle lewe maksimaal kan ontwikkel as hulle hulle lewe aan God toewy nie. Die mens projekteer sy/haar eie vermoëns op God en ontwikkel en benut nie self sy/haar eie vermoëns nie. So begin ook die gelowige mens onverantwoordelik leef. Die vashou aan die sogenaamde 'objektiewe' en buite die mens gegronde genade van God lei daartoe dat Christene nie meer gemotiveerd is om self en daadwerklik aan die verbetering van hierdie wêreld mee te werk nie.

Daarom sal dit vanuit jou Christelike agtergrond blyk dat ek die waarheid verdraai vir eie konkrete humanisme. Maar dit beteken nie dat Jesus se beklemtoning van eg menslikheid nie vir my belangrik is nie! Dit is uiters belangrik — dit het my model van sinvolle lewe geword!

4.7 Het ek u in my studie reg verstaan?

Miskien het jy, en daar is verseker baie punte waaroor ons nie eenstemmigheid sal bereik nie. Daarom kan ons mekaar nie ten volle verstaan nie. Jy kom uit 'n Christelike en in die besonder, reformatoriese, agtergrond en kan my nie vanuit my Marxistiese situasie teen die agtergrond van 'n oorheersende Rooms-Katolieke werkheiligheidsideologie — wat ek met al die fundamentalistiese en illusionêre trekke daaraan verbonde, kragtig verwerp — reg verstaan nie. Gaan kyk weer na my ontwikkelingsfases voordat jy my as 'n ateïs brandmerk, en onthou my nasê van die Agrippa-woord. Laat die gesprek daarom nie hier ophou nie! Miskien gaan my eie ontwikkeling voort!

5. GEVOLGTREKKING

'n Mens kan dit betwyfel of Machoveč nog 'n ateïs is (Graß 1979:178). Volgens hom het Jesus nie 'n ideologie verkondig nie, maar sy lewe is 'n getuienis van menslike bemoeienis (vgl Machoveč 1976:204). Die lewe, denke en dood van Jesus van Nasaret het baie vinnig verander in die boodskap van Jesus Christus, die verlosser van die wêreld, totdat dit in 'n meer stabiele teologiese interpretasie ontwikkel het waar Jesus as die Seun van God, een in wese met die Vader en die tweede persoon van die Drie-eenheid beskou is (kyk Machoveč 1976:205). Marxiste, soos Machoveč, het egter meer en op 'n minder illusionêre wyse aandag gegee aan en 'n groter sensitiwiteit ontwikkel vir die vraag na etiek (Zademach 1983:419).

Machoveč is op die huidige tydstip steeds 'n Marxis wat die Christelike geloof baie deeglik bestudeer. Hy hou steeds daarmee vol dat die edelste gedagtes van die Christendom primêr 'n sosio-ekonomiese oorsprong het en dat die resultate van die persoonlikhede van Jesus en sy apostels van sekondêre belang is (Bentley 1982:41).

Alhoewel Machoveč 'n ateïs is, wil hy nie hê dat Christene Jesus verloën nie, maar dat hulle Jesus meer getrou sal volg, om so die uitspraak in gedagte te hou wat sê: 'Hierdie volk eer My met hulle mond, maar hulle hart is ver van My af (Mark 7:6)' (Bentley 1982:163).

Gollwitzer (1972:xvi) was reg toe hy gesê het dat Machoveč vir Christene 'n diens lewer deur aan ons 'n blik op sy Marxistiese siening van die Bybel en Jesus te bied. Machoveč laat ons deur 'n Marxistiese lens na Jesus kyk, maar soos Miranda kan en moet ons steeds die volgende sê: 'The real reason that Christians cannot accept Marxism is that it is false, not primarily because it is atheistic. Nevertheless, it is also

atheistic' (Miranda 1985:514). Indien 'n Marxis soos Machoveč hierdie kritiek sou wil ontkom, sal hy moet insien dat dit nie die eerste-eeuse sosio-ekonomiese omstandighede opsigself was wat God en Jesus en sy boodskap geproduseer het nie, maar dat hierdie omstandighede die tyd — ja, antropologies gesien — swanger gemaak het en dat die gans-andere God aan Jesus geboorte laat skenk het, sodat Jesus en die mensheid sedertdien die moontlikheid, die genade, ontvang het om aan die tyd — hoe neerdrukkend ook al — sinvolheid te gee. Kyk tot hoe naby aan die waarheid het Agrippa gekom!

Ten slotte kan ek vanuit my Christelike en in die besonder, reformatoriese, agtergrond by Karl Barth aansluit, soos Green dit verwoord.

The human Jesus of Nazareth is the first 'form' of God's self-revealing presence, word and action. But the Jesus of the church is not the product of human wishes or the desire for ideological legitimation; the Jesus whom the church confesses and follows is the Jesus of the Bible.

(Green 1989:25)

Literatuurverwysings

- Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. London: SCM Press.
- Bancroft, N 1985. Marxism requires atheism: Implications for religious believers. *JES* 22/3, 567-575.
- Barth, K 1963. The revelation of God as the abolition of religion, in *Church Dogmatics: The doctrine of the word of God, Vol 1/2*, 280-361. Edinburgh: T & T Clark.
- Bentley, J 1974. Jesus for atheists. *ET* 86, 56-57.
- 1982. *Between Marx and Christ*. London: Verso Editions.
- Bonino, J M 1985. Atheism: Is it essential to Marxism. *JES* 22/3, 536-539.
- Borg, M 1994. *Jesus in contemporary scholarship*. Valley Forge, P A: Trinity Press International.
- Cimic, E 1985. Marx's critique of religion and/or atheism. *JES* 22/3, 519-524.
- Crossan, J D 1991. The life of a Mediterranean Jewish peasant. *The Christian Century*, December 18-25, 1194-1204.
- 1993. *The historical Jesus in earliest Christianity*. Unpublished paper at the conference, Jesus and Faith: Theologians in conversation with the work of John Dominic Crossan.
- 1994. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco: Harper Collins.
- Van Zyl, F J. *Die Hervormer* Julie 1981. Karl Barth se nagedagtenis bly lewe, bl 16.
- Ellul, J 1988. *Jesus and Marx: From gospel to ideology*. Michigan: Eerdmans.
- Fetscher, I & Machoveč, M 1974. *Marxisten und die Sache Jesu*. München: Kaiser Verlag.

- Gollwitzer, H 1972. Geleitwort, in Machoveč, *Jesus für Atheisten*, i-xvi. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- 1977. *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1985. Thanks to Karl Marx. *JES* 22/3, 589-591.
- Graß, H 1979. Literatur zur systematischen theologie. *Theologische Rundschau* 44, 135-186.
- Green, C 1989. *Karl Barth: Theologian of freedom*. London: Collins.
- Hebblethwaite, P 1976. *Introduction*, in Machoveč, M, *A Marxist looks at Jesus*, 8-17. Philadelphia: Fortress Press.
- 1977. *Mehr Christentum oder mehr Marxismus?* Frankfurt: Knecht.
- Kersevan, M 1985. Atheism: Is it essential to Marxism? *JES* 22/3, 501-506.
- Koschel, A 1982. *Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machoveč*. Bern: Peter Lang.
- Kristo, J 1985. Marxist critique of religion and Croatian Catholic culture. *JES* 22/3, 474-486.
- Kümmel, W G 1985. *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*. Bonn: Peter Hanstein. (Bonner biblische Beiträge.)
- Lochman, J M 1985. Christ and/or Prometheus: Theological issues in the encounter between Christians and Marxists. *JES* 22/3, 440-453.
- 1988. *Christ and Prometheus?* Geneva: WCC Publications.
- Machoveč, M 1963. Marxism and Christianity. *Student World* 1, 79-83.
- 1965. *Marxismus und dialektische theologie: Barth, Bonhoeffer und Hromadka in atheistisch-kommunistischer Sicht*. Zurich: EVZ-Verlag.
- 1966. Christendom en ateïsme. *Godsdienst en Communisme* 5/5-6, 143-146.
- 1971. *Vom Sinn des menschlichen Lebens*. Freiburg: Rombach.
- 1972. *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- 1973. *Jezus voor atheïsten*. Baarn: Ten Have.
- 1974. Die 'Sage Jesu' und marxistische Selbstreflexionen, in Fetscher, I & Machoveč, M. *Marxisten und die Sache Jesu*, 85-102. München: Kaiser Verlag.
- 1976. *A Marxist looks at Jesus*. London: Darton, Longman & Todd.
- 1977. Geleitwort, in Pöhlmann, H G (Hrsg), *Die Atheismus oder der Streit um Gott*, 13-22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1978. *Marxisten und Christen-bruder oder Gegner?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1985. Atheism is not essential to Marxism; critique of religion is. *JES* 22/3, 528-534.

- Martell, J 1981. *The twentieth century world*. London: Harrap.
- McGovern, A F 1985. Atheism: Is it essential to Marxism? *JES* 22/3, 487-500.
- McLellan, D 1985. Response to McGovern. *JES* 22/3, 534-536.
- 1987. *Marxism and religion: A description and assessment of the Marxist critique of Christianity*. London: Macmillan Press.
- Miranda, J P 1985. Is Marxism essentially atheistic? *JES* 22/3, 509-515.
- 1988. *Marx and the Bible: A critique of the philosophy of oppression*. New York: Orbis.
- Mojzes, P (ed) 1978. *Varieties of Christian-Marxist dialogue*. Philadelphia: The Ecumenical Press.
- 1981. *Christian - Marxist dialogue in Eastern Europe*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- 1985. Is atheism essential to Marxism? Christian and Marxist views. *JES* 22/3, 435-439.
- Opočensky, M 1985. Atheism a radical humanism? *JES* 22/3, 516-519.
- Page, B B 1985. Is Marxism inherently atheistic? Insights from Christian - Marxist dialogue in Czechoslovakia. *JES* 22/3, 579-589.
- Parsons, H L 1985. The commitments of Jesus and Marx: Resources for the challenge and necessity of cooperation. *JES* 22/3, 454-473.
- Rasker, A J & Machoveč, M 1969. *Teologie und Revolution: Ein west-östlicher Dialog*. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag.
- Rossouw, G J 1985. Milan Machoveč: Rehabilitasie of revisie van Marx. Ongepubliseerde M A-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- 1989. Marxisme en Christelike geloof: Teoretiese voorwaardes vir nie-aggressiewe interaksie. Ongepubliseerde D-Phil proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- 1991. *Milan Machovec — Soeker na sin*. Johannesburg: RAU.
- Schrey, H 1986. Christentum und Sozialismus. *Theologische Rundschau* 51, 372-403.
- Torrance, T F 1976. Dietetic deficiencies — the church can cure. *Christianity Today* 20, 1292-1295.
- Thiemann, R F 1985. Praxis: The practical atheism of Karl Marx. *JES* 22/3, 544-549.
- Trilling, W 1988. 'Implizite Ekklesiologie': Ein Vorschlag zum Thema 'Jesus und die Kirche', in *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände*, 1: *Studien zur Jesusüberlieferung*, 165-183. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Turner, D 1985. Atheism: Is it essential to Marxism? A comment. *JES* 22/3, 561-566.

- Van Aarde, A G 1993. Recent developments in South African Jesus research: From Willem Vorster to Andries van Aarde. *HTS* 49/4, 942-962.
- Van Zyl, F J 1978. Die betekenis van die filosofie vir die teologie volgens Barth en Paul Tillich. *HTS* 34/3, 60-67.
- Vrcan, S 1985. The essentiality or nonessentiality of atheism in Marxism: Is it so crucial? *JES* 22/3, 540-544.
- Weir, J E 1994. With the eyes of Marx. *ET* 105, 205-209.
- Will, J E 1981. Christian-Marxist ethical dialogue from a process perspective. *Encounter* 42/1, 353-367.
- Zademach, W 1983. On the Christian-Marxist dialogue: An attempt to define a position. *JES* 20, 415-424.