



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

EKOLOGIE EN SENDING

OP WEG NA 'N EKOLOGIESE SENDING-
BENADERING IN 'N POSTAPARTHEID
SUID-AFRIKA

deur **HERMAN CHARL NIENABER**

voorgelê ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir
die graad

DOCTOR DIVINITATIS

Fakulteit Teologie (Afdeling B)
Universiteit van Pretoria
Promotor: Professor JJ Kritzingen
Julie 1996

339779



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

AFRICANA

AKADEMIESE INLIGTING DIENS UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
1997-05-17
Klasnommer: ZAPR 266.42 68
Aanwinstnommer: 2084785

NIENABER

VIR DIE SKEP VAN HIERDIE KOPIE IS 100% HERSIKLEERDE LOKAAL
VERVAARDIGDE PAPIER GEBRUIK



EKOLOGIE EN SENDING:

OP WEG NA 'N EKOLOGIESE SENDING-
BENADERING IN 'N POSTAPARTHEID
SUID-AFRIKA

HOOFSTUK 1: ORIENTERING

1 AKTUALITEIT EN PROBLEEMSTELLING

1.1 Die wêreld in 'n ekologiese krisis	1
1.2 Die sending in 'n krisis	6
1.3 Die verband tussen die ekologiese wêreld- en sendingkrisis	8
1.4 Leemtes in bestaande navorsing oor teologie en ekologie	10
1.5 'n Postapartheid Suid-Afrika in 'n krisis	14
1.6 'n Postapartheid Suid-Afrika in 'n sendingkrisis?	17
1.7 Die verband tussen die krisis van 'n postapartheid Suid-Afrika en die sendingkrisis	18
1.8 Leemtes in bestaande navorsing oor teologie en ekologie vanuit Suid-Afrika	19

2 DOELWIT

2.1 'n Kreatiewe eietydse sendingbenadering	22
2.2 Sendingwetenskap as brug tot ekologiesekrisis-oplossings	23
2.3 Suid-Afrika as mikrolaboratorium vir 'n eietydse sendingbenadering	25
2.4 Saamgevatte doelwit van die studie	26

3 BEGRIPSVERHELDERING

3.1 Ekologie	27
3.2 Ekologiese krisis	30
3.3 Die term ekologie teenoor omgewing	31
3.4 'n Ekologiese sendingbenadering	31
3.5 Sending en die kerk se sending	33

4 AANBIEDING

5 OPMERKINGS

6 DANK



AFDELING A: DIE EKOLOGIESE KRISIS EN DIE SENDING

'n Begeleidingswoord vir afdeling A	43
---	----

HOOFSTUK 2: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS IN DIE VOOR-INDUSTRIËLE TYDPERK 1492-1785

2.1 Algemene inleiding vir die voorindustriële sendingtydperk	49
2.2 Die Middeleeuse klooster as teelaarde vir 'n kultuur van plundering?	50
2.3 Sending as medewerker aan die proses van kolonisasie	54
2.3.1 Sending as kulturele agent vir kolonisasie	57
2.3.2 Sending as politieke agent vir kolonisasie	62
2.3.3 Sending as ekonomiese agent vir kolonisasie	64

HOOFSTUK 3: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS GEDURENDE DIE VROË INDUSTRIËLE TYDPERK 1785-1870

3.1 Algemene inleiding vir die vroeë industriële sendingtydperk	69
3.2 Die wêreldbeskouing van die mens as subjek teenoor die natuur as objek	72
3.3 Geloof in vooruitgang as 'n uitvloeisel van die vroeë industriële tydperk	80
3.3.1 Die opkoms van 'n Westerse kultuur van vooruitgang	80
3.3.2 Die sending as medewerker aan 'n Westerse kultuur van vooruitgang	82

HOOFSTUK 4: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS GEDURENDE DIE VOLWASSE INDUSTRIËLE TYDPERK VANAF 1870

4.1 Algemene inleiding vir die volwasse industriële tydperk	91
4.2 Die opkoms van die komprehensiewe sendingbenadering as 'n 20ste-eeuse ontwikkelingsmodel	92
4.3 Neokolonisasie en die totstandkoming van 'n teologie van ontwikkeling	97
4.3.1 Die sending se steun aan sekulêre ontwikkeling	98
4.3.2 Gebreke aan sekulêre ontwikkeling	101
4.3.2.1 Ontwikkeling sou gepaardgaan met die verbreding van 'n Eerstewêreldkultuur	101
4.3.2.2 Ontwikkeling sou sinoniem wees met Westerse modernisasie	103
4.3.2.3 Ontwikkeling sou Westerse "eenrigting"-beheer veronderstel	104
4.3.2.4 Ontwikkeling sou berus op Westerse grondbesit	104
4.3.2.5 Ontwikkeling sou Westerse ekonomiese beheer veronderstel	106
4.3.3 Die opkoms van bevrydingsteologie as ontwikkelingsteologie	117
4.3.4 Die opkoms van volhoubare ontwikkeling as 'n positiewe stap	121



AFDELING B: 'N EKOLOGIESE PERSPEKTIEF OP SENDING IN DIE SUID-AFRIKAANSE KONTEKS

'n Begeleidingswoord vir afdeling B	123
---	-----

HOOFSTUK 5: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING IN 'N VOOR-INDUSTRIËLE TYDPERK (1652-1886)

5.1 Algemene inleiding vir die voorindustriële sendingtydperk	133
5.2 Sending en die proses van grondroof	135
5.2.1 Kolonisasie en ekologie	135
5.2.2 Kolonisasie en grondroof	136
5.2.3 Die viervoudige proses van grondroof	137
5.2.3.1 Grond is van inboorlinge vervreem en aan sending- en kerkgenootskapper toegeken	139
5.2.3.2 Sendinggrond as die afspringplek vir Westerse kultuur-waardes	141
5.2.3.3 Die sending se steun aan oorloë teen die inboorlinge	146
5.2.3.4 Sending in die bevordering van loonarbeid en belasting	149

HOOFSTUK 6: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING GEDURENDE DIE VROË INDUSTRIËLE TYDPERK (1886-1913)

6.1 Algemene inleiding vir die vroeë industriële sendingtydperk	153
6.2 Sending en die bevordering van 'n "etik van arbeid"	158
6.3 Die sending as opvoeder van industriële kultuur-waardes	161
6.4 Die sending en die Naturelle Grond Wet van 1913	165

HOOFSTUK 7: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING IN 'N VOLWASSE INDUSTRIËLE TYDPERK NA 1913

7.1 Inleidende opmerkings rondom Suid-Afrika se volwasse industriële tydperk	175
7.2 Die sending se steun aan 'n onregverdigse sosio-ekonomiese en sosio-politieke onderbou vir Suid-Afrika en die gevolge daarvan op die ekologie	176
7.3 Die sending se steun aan die ideologiese onderbou van grand-apartheid	186
7.3.1 Gustav Wärneck se "volkschristianisering" open die weg tot 'n pleidooi vir grand-apartheid	188
7.3.2 Die ontwikkeling binne die Afrikaanse sending	189
7.3.3 Die ontwikkeling binne die Duitse sending	191
7.3.4 Enkele ekologiesekrisis-manifestasies as gevolg van grand-apartheid	193



AFDELING C: RIGLYNE VIR 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

HOOFSTUK 8: DIE EKOLOGIESE KRISIS AS 'N SENDINGKRISIS

8.1 Die ekologiese krisis as 'n kerklike verleentheid	201
8.2 JPIC as 'n lig van hoop?	210
8.3 Die ekologiese krisis-bly steeds 'n sendingkrisis	217
8.4 Die ekologiese krisis as dié sendinggeleentheid!	220
8.5 'n Ekologiese sendingbenadering as die kerk se missionêre antwoord op dié ekologiese krisis	224

HOOFSTUK 9: OP WEG NA 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

9.1 Kontoere vir 'n ekologiese sendingbenadering	235
9.2 'n Ekologiese sendingbenadering as "n bewegende wiel"	242
9.3 'n Ekologiese sendingbenadering as sending gerig op die koninkryk van God ..	244
9.4 'n Ekologiese sendingbenadering as geregtigheid teenoor die kosmos	248
9.4.1 Geregtigheid as die sleutel tot sending	248
9.4.2 Van geregtigheid teenoor die mens na geregtigheid teenoor die kosmos	249
9.4.3 Riglyne vir geregtigheid teenoor die kosmos in 'n postapartheid Suid-Afrika ..	250
9.5 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie	256
9.5.1 'n Verskraling van evangelisasie	257
9.5.2 "Re-evangelisation" in 'n postapartheid Suid-Afrika	260
9.6 'n Ekologiese sendingbenadering as ekologiese bevryding	266
9.6.1 Van die bevryding van die armes (en rykes) tot ekologiese bevryding	266
9.6.2 Ekologiese bevryding as volhoubare ontwikkeling in 'n postapartheid Suid-Afrika	269
9.6.3 Volhoubare ontwikkeling as menslike aanraking	270
9.6.4 Volhoubare ontwikkeling as religieuse aanraking	273
9.7 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende versoening	276
9.7.1 Van vertikale - en horisontale versoening na kosmiese versoening	277
9.7.2 Omvattende versoening in 'n postapartheid Suid-Afrika	279
9.8 'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie	283
9.8.1 Van die oorplanting van 'n Westerse kultuur na inkulturasie	284
9.8.2 Inkulturasie in 'n postapartheid Suid-Afrika	286
9.9 'n Ekologiese sendingbenadering as gesamentlike getuienis	289
9.9.1 Die spanning tussen sending en eenheid	289
9.9.2 'n Ekologiese sendingbenadering as vierdie weg vir die bemiddeling van ware eenheid in 'n postapartheid Suid-Afrika	291



9.10 'n Ekologiese sendingbenadering as 'n bediening deur die hele kerk	294
9.11 'n Ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie	298
9.11.1 Die verskuiwing van 'n Teologie van sending na 'n sendinggerigte Teologie	299
9.11.2 Sendingwetenskap as Eko-Teologie	303
9.11.3 Voorstelle vir teologiese opleiding binne 'n postapartheid Suid-Afrika met 'n ekologiese gerigtheid	308
9.12 'n Ekologiese sendingbenadering as hoop in aksie	312
BIBLIOGRAFIE	321
OPSOMMING/SUMMARY	345



OPSOMMING

Die ekologiesewêreld-krisis is die gevolg van die mens se oorskryding van die perke ten opsigte van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping. Die kerk het bygedra tot hierdie krisis, en daarom kan dié krisis as 'n sendingkrisis gesien word.

Deur prinsipiële teologiese beredenering bring hierdie studie duidelikheid oor die kerk se aandeel aan die ekologiese krisis in die wêreld as makrokonteks (afdeling A) en in Suid-Afrika as mikrokonteks (afdeling B) en oor die kerk se missionêre roeping as antwoord op dié krisis. 'n Ekologiese sendingbenadering bied 'n oplossing vanuit Suid-Afrika as mikrokonteks vir die wêreld in 'n makrokonteks (afdeling C). Die studie word in drie afdelings aangebied.

Afdeling A onder die opskrif: Die ekologiese krisis en die sending, ondersoek die invloed van die sending op die huidige ekologiese krisis in die makrokonteks. Aangesien die industriële rewolusie die grootste bydrae tot die ekologiese krisis gelewer het, word die sending se aandeel aan die krisis binne drie verskillende tydperke ondersoek.

Gedurende die **voorindustriële tydperk** word die Middeleeuse klooster as teelaarde vir 'n kultuur van plundering bekyk. Verder word die proses van kolonisasie bespreek. Gedurende die **vroeë industriële tydperk** word daar gefokus op die wêreldbeskouing waardeur die mens as subjek teenoor die aarde as objek te staan sou kom. 'n Kritiese blik word op die sending se propagering van die Westerse kultuur as 'n kultuur van vooruitgang gewerp.

Gedurende die **volwasse industriële tydperk** word daar gekyk na die sending se bydrae in die totstandkoming van 'n teologie van ontwikkeling.

Afdeling B se opskrif is: 'n Ekologiese perspektief op sending in die Suid-Afrikaanse konteks. Hier word op ekologie en sending in Suid-Afrika as mikrokonteks gefokus. Aangesien kolonisasie, industrialisasie en groot-apartheid die grootste bydraende faktore tot die ekologiese krisis in Suid-Afrika is, word die sending se aandeel tot die krisis ook hier in drie verskillende tydperke hanteer.

Gedurende die **voorindustriële tydperk** word daar gefokus op die sending se aandeel aan die viervoudige proses van grondroof as aspek van die kolonisasieproses.

Gedurende die **vroeë industriële tydperk** word daar gekyk hoedat die sending dodelbewus industriële kultuurwaardes en die Naturelle Grond Wet van 1913 help vestig het.



Gedurende die **volwasse industriële tydperk** word daar gefokus op die sending se steun aan 'n onregverdigde sosio-ekonomiese en sosio-politieke sisteem wat op groot-apartheid sou uitloop.

Afdeling C onder die opskrif: Riglyne vir 'n ekologiese sendingbenadering in 'n postapartheid Suid-Afrika, wil die kerk se missionêre roeping in 'n ekologiesekrisis-wêreld verwoord. Hierdie benadering word in terme van tien aspekte van die sending omskrywe. Die basis en vertrekpunt van so 'n benadering is gerig op die koninkryk van God. Geregtigheid teenoor die kosmos vorm die kern van hierdie benadering. 'n Ekologiese sendingbenadering as onder meer evangelisasie behels dat die Goeie Nuus van Jesus Christus se verlossing so verkondig moet word dat dit die sondaarmens oproep tot 'n nuwe lewe waarin die nuwe mens as rentmeester van God se skepping lewe. 'n Ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie roep onder meer die kerk tot 'n nuwe manier van teologiesering wat ingrypende implikasies vir Teologiese opleiding in 'n postapartheid Suid-Afrika inhou. 'n Ekologiese sendingbenadering vanuit 'n postapartheid Suid-Afrika as mikrowêreld bied vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping as die kerk se missionêre antwoord op die ekologiese krisis vir die makrowêreld.



SUMMARY

Mankind has shattered the justice, peace and integrity of creation. This has resulted in the ecological crisis of the world. The Church has contributed to this crisis. Therefore it may be seen as a mission crisis.

Through theological analysis this study examines the role of the Church's mission regarding the ecological crisis in the world in a macrocontext (section A) and microcontext (section B), as well as the Church's vocation in the light thereof (section C). An ecological approach to mission from South Africa in a microcontext offers a model for this vocation in a macrocontext. The study consists of three parts.

In **part one**, under the heading: The ecological crisis and mission, the contribution of mission to the ecological crisis of the world, is being examined. Because the industrial revolution has been the most important factor contributing towards the ecological crisis, the mission's link with the crisis is examined. Three periods are analysed.

During the **pre-industrial period** the study focuses on Medieval monasteries. Among other things a culture of plunder evolved here. The process of colonialism was also the result.

In the **early industrial period**, the focus is set on that philosophy of life in which man came to be the subject in opposition to the earth as object. This philosophy brought about the missionary proclamation of a Western culture of progress.

During the **mature industrial period** the contribution of mission towards the establishment of a theology of development is discussed.

In **part two** an ecological perspective on mission in the South African context is given. Because colonialism, industrialisation and grand-apartheid are the greatest contributing factors to the ecological crisis in South Africa, mission's contribution towards the crisis is examined during three periods.

During the **pre-industrial period**, the study focuses on the quadruple process mission undertook in the process of colonisation.

During the **early industrial period**, the study reflects on how mission deliberately helped establish a set of industrial cultural values and the Land Act of 1913.



The **mature industrial period** focuses on the support of mission to the creation of an unequal socio-economical and socio-political substructure which would eventually lead to grand-apartheid.

In order to express the Church's mission agenda in an ecological crisis world, **part three** under the heading: Guidelines towards an ecological approach to mission in a post-apartheid South Africa, presents a few guidelines for a new approach to mission in a post-apartheid South Africa. An ecological approach as a comprehensive approach, includes the following aspects: Mission directed towards the Kingdom of God serves as basis and point of departure for such an approach whereas justice towards the cosmos forms the centre thereof. An ecological approach to mission also consists of evangelism where the Good News of the Gospel of Jesus Christ calls mankind as sinner, to a new life in which man's stewardship of God's creation is being acknowledged. An ecological approach to mission as Eco-Theology calls the Church to a new way of theologising with radical implications for theological formation in a post-apartheid South Africa.

An ecological approach to mission from the microcontext of a post-apartheid South Africa, offers justice, peace and the integrity of creation as the Church's missiological response to the world in ecological need in the macrocontext.



HOOFSTUK 1: ORIËNTERING

1. AKTUALITEIT EN PROBLEEMSTELLING

1.1 DIE WÊRELD IN 'N EKOLOGIESE KRISIS

'N SOMBER TONEEL

Die versnellende tempo waarteen die aarde tans vernietig word, is 'n bron van groot kommer. Die aarde se biologiese sisteme soos voedselkettings en habitate, fisiese sisteme soos watersiklusse en die oorsaat word by die dag verder vernietig. Die probleme van ons tyd soos droogte, hongersnood, toenemende armoede, die styging in die atmosfeer se temperatuur, die uitbreiding van woestyne, ontbossing, besoedeling van die lug, see en land, die uitwissing van diere- en plantspesies kan alles as simptome van die siekte van ons tyd gesien word - die ekologiese krisis.

Die dringendheid van die ekologiese krisis kan geïllustreer word deur die wêreldwye belangstelling in die Aardepitsberaad in 1992. Reeds voor dié beraad was die opkoms van politieke partye soos die "Groenes" in Wes-Duitsland, wat hulle beleid hoofsaaklik op omgewingstrategieë bou, simptome van die groeiende bewussyn van die belang van 'n gesonde ekologiese beleid (Du Plessis 1991:195).

Dat hierdie belangstelling nie maar net nog iets is wat sal kom en sal gaan nie, blyk uit die onafwendbaarheid van die huidige ekologiese krisis. Die volgende losstaande feite gee 'n aanduiding van die mens se oorskryding van die perke van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping (WCC 1990:3).

- Elke minuut word daar USD 1,8 miljoen vir die vervaardiging van wapentuig gebruik.
- Elke uur sterf 1 500 kinders aan hongerverwante siektes as gevolg van armoede.
- Elke dag is daar ten minste een plant- en dierspesie wat uitsterf. Daar word verder beraam dat meer as 35 000 plant- en dierspesies teen die jaar 2000 uitgewis sal wees (Przewozny 1992:41).
- Elke maand word daar USD 7,5 biljoen toegevoeg tot die Derde Wêreld se globale skuldias van USD 1 500 biljoen.
- Elke jaar word daar 'n gebied van tropiese reënwoude gelykstaande aan 'n driekwart van die grootte van Korea uitgewis.



- Indien die globale verwarming teen die huidige tempo voortduur, sal die aarde se huidige temperatuur met tussen 1,5 en 4,5 grade Celsius per dekade styg. Dit sal lei tot 'n styging in die seevlak met katastrofale gevolge.

Die volgende losstaande feite gee 'n aanduiding van die mens se oorskryding van die perke van **vrede**:

- In 1987 alleen het die wêreldwye militêre begroting tot 'n rekordvlak van USD 970 biljoen gestyg. Hoewel die hervormingsproses in Rusland 'n daling in militêre uitgawes teweeggebring het, het die dalende begroting van USD 885 biljoen van 1990 neergekom op USD 100 biljoen per uur (Harrison 1993:448).
- In 1945 was daar slegs drie atoombomme in die wêreld, maar in 1989 sou daar reeds 57 000 wees! (WCC 1990b:17).
- Meer as 81 groot oorloë is sedert 1960 en meer as 100 sedert die Tweede Wêreldoorlog geveg (WCC 1990:9).
- In die tagtigerjare van ons eeu was daar nie minder nie as 29 burgeroorloë en ses internasionale oorloë (Harrison 1993:449).
- In 1989 was die militêre begrotings van Derdewêreldlande sewe keer meer as in 1960 (WCC 1990:11).

Die volgende losstaande feite gee 'n aanduiding van die mens se oorskryding van die perke van **geregtigheid**:

- Volgens 'n Verenigde Nasie-verslag word 950 miljoen mense die reg tot die mees basiese lewensnoodsaaklikhede ontsê. Die verslag meld dat daar daaglik ongeveer 40 000 kinders sterwe as gevolg van hongerverwante siektes, terwyl 30 miljoen mense jaarliks as gevolg van ondervoeding sterf (WCC 1990:4).
- Daar word beraam dat 1,7 biljoen arm mense geen toegang tot skoon water en 1,2 biljoen nie voldoende sanitêre geriewe het nie (Przewozny 1992:42).
- Die armste vyfde van die wêreldbevolking verdien minder as twee persent van die wêreld se ekonomiese produksie, terwyl die rykste vyfde 74 persent daarvan verdien (WCC 1990:4).
- Volgens The International Labour Organisation, het drie uit elke tien arbeiders in die Derde Wêreld sedert 1960 geen verhoging in inkomste verdien nie. In die meeste gevalle het hul inkomstes afgeneem (WCC 1990:4).
- Bevolkingsgroei veroorsaak dat daar jaarliks 60 miljoen mense in die ontwikkelende lande van die wêreld is vir wie werk geskep moet word (Przewozny 1992:42). Omgewingsagteruitgang en 'n onregverdige ekonomiese wêreldstelsel maak dit 'n onmoontlikheid.



Die volgende losstaande feite gee 'n aanduiding van die mens se oorskryding van die perke van **die heelheid van die skepping**:

- In 1991 is daar deur die industriële lande van die wêreld USD 110 biljoen bestee aan navorsing en ontwikkeling waarvan 47% gebruik is vir militêre navorsing en ontwikkeling, 4% vir energienavorsing en 1% vir navorsing op die beheer van omgewingsbesoedeling (WCC 1992b:42).
- In hierdie eeu alleen is die helfte van al die tropiese reënwoede in die Derde Wêreld uitgewis (WCC 1990:14).
- Daar word bereken dat daar jaarliks 'n verdere 20 miljoen hektaar van die oorblywendé tropiese reënwoede uitgewis word (WCC 1990:14; WCC 1990b:39). Volgens die huidige tempo van uitwissing kan alle reënwoede teen die einde van die derde dekade van die volgende eeu geheel en al uitgewis wees (WCC 1990:14). Die gevolge van hierdie snelle ontbossing lei tot droogtes en atmosferiese veranderinge as gevolg van die verhoging in koolstofdiksiedvlakke. Verder lei dit tot die uitwissing van talle spesies (WCC 1990:14). Daar word gereken dat vloede soos dié in Bangladesh in 1988 die direkte gevolg van grootskaalse ontbossing is (WCC 1990:14). Ontbossing dra verder by tot die kweekhuiseffek op twee maniere: (1) Wanneer bome afgekap en die hout verbrand word, word groot hoeveelhede koolstof vrygelaat in die atmosfeer. (2) Die verlies aan bome lei daartoe dat die aarde se atmosfeer nie na behore gereinig kan word van koolstofdiksied nie, aangesien die bome as die aarde se longe dien (WCC 1990b:39).
- Tropiese reënwoede word teen 'n tempo van elf miljoen hektaar per jaar uitgewis. In 1986 is daar 30 718 hektaar se woude in Europa alleen beskadig (WCC 1990:3).
- 'n Beraamde 26 biljoen ton landbougrond word jaarliks verloor (Przewozny 1992:41).
- Ongeveer ses miljoen hektaar nuwe woestynland word jaarliks as gevolg van swak omgewingsbestuur gevorm (Przewozny 1992:41).
- Meer as 2 500 aflaatplekke vir gifstowwe moet in die VSA skoongemaak word en die hoeveelheid soortgelyke plekke in die res van die wêreld is in dié stadium onbekend (Przewozny 1992:42).

Die mens se oorskryding van die grense van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping lei tot ernstige versteurings in die fyn en komplekse balans van God se skepping.



OMVANG VAN DIE KRISIS

Die omvang van die ekologiese krisis is so wyd dat geen enkele studie eers die spreekwoordelike punt van die ysberg van dié krisissverskynsel sal kan beskryf nie. As gevolg van die omvangrykheid en veelgeskakeerdheid van die krisis meen Von Weizsäcker (1988 [1987]:23) dat die hoogtepunt van die krisis nog voor ons lê: die gevolge van die armoedevraagstuk, bevolkingsgroei, dreigende wêreldoorloë en die wetenskap en tegniek wat medeverantwoordelik is vir die belemmering van 'n lewensewewig en die versteuring van ekologiese harmonie.

Omdat die omvang van die krisis so wyd is, bestaan daar verskeie maniere om aspekte rakende die ekologiese krisis in 'n globale perspektief te belig.

- Engelbrecht (1988) sien die krisis gesetel in vier komponente, naamlik: eksponensiële bevolkingsgroei, die uitputting en verbruik van die aarde se hulpbronne, die besoedelingsprobleem, en die ongekontroleerde welvaart en beskawingsdruk van ons tyd (Le Roux 1991:114).
- Duchrow en Liedke (1989:17-19) stip die volgende verskynsels aan: lugbesoedeling, suurreën, die oorbenutting van visbronne, kuswaterbesoedeling, grond- en bodemvernietiging, die uitwissing van plant- en dierspesies, vullisopeenhoping, radioaktiewe gevaar, siektes, massatoerisme, militêre bewapening en bodemuitputting (Le Roux 1991:126-127).
- De Witt (1993:135-136) verdeel die ekologiese krisis in sewe komponente, naamlik: klimaatsverandering, gronderosie, ontbossing, die uitwissing van plante- en dierspesies, die verswakking van watergehalte, besoedeling en kultuurverdringing.

By nadere ondersoek blyk dit dat elkeen van hierdie navorsers dieselfde aspekte aanstip, maar dat hulle dit onder verskillende hoofde plaas om sodoende 'n spesifieke lig te werp op die doel van elk se betrokke studie.

Huber se driedeling van die krisis is myns insiens die mees bruikbare manier waarop daar na die krisis gekyk kan word. Volgens hom vertoon die krisis drie fase: geweld, onreg en natuureksploitasie. Volgens Huber (1988:4) sal ekologiese harmonie impliseer dat geweld, onreg en natuureksploitasie aangespreek moet word. Die waarde van Huber se driedeling bestaan daarin dat dit aansluit by die wyse waarop die Wêreldraad van Kerke in sy ekologieprogram: Justice, Peace and the Integrity of Creation, die krisis aanspreek.



OORSAKE VAN DIE EKOLOGIESE KRISIS

Die feit dat die aarde tans in 'n ekologiese krisis verkeer is nie iets wat van self ontstaan het nie. Agter dié krisis lê 'n veelheid van aanleidende faktore. Stapert en Van der Poll (1989:84) sien die oorsaak gesetel in vier hoofkomponente, naamlik: individuele besit, die toename in rykdom, bevolkingsgroei en verstedeliking. By nadere ondersoek moet die begin van die ekologiese krisis teruggelei word na die begin van die menslike geskiedenis (vgl Nürnberg 1987:45). Die ironie in so 'n vertrekpunt is: die Bybel leer dat die mens in God se skepping arriveer as die kroon van Sy skepping, maar tog (terugskouend bekyk) die vernietiger van God se skepping is. Hierdie gegewe ironie bestaan wel en mag daarom nie ontken word nie. Wat egter binne die regte perspektief gesien moet word is dat die mens vóór die sondeval goed geskape was en tot die goeie in staat was, terwyl die Bybel die mens ná die sondeval beskryf as 'n gevalle wese wat geneig is tot alle kwaad. Wanneer daar dus vanuit teologiese perspektief gepraat word oor die ekologiese krisis sal daar altyd in gedagte gehou moet word dat die ekologiese krisis die resultaat is van die gebroke werklikheid as gevolg van die sonde van die mens. Dit is die gevallenheid van die mens wat daartoe aanleiding sou gee dat vrugbare en eens digbewoude landskappe omskep is in woestyne en besoedelde plakkerstede wat die gevolge is van mensgemaakte strukture van onreg en eksploitasie. Dit is die sondaarmens wat sou veroorsaak dat God se harmoniese skeppingsbalans in so 'n mate versteur raak dat daar in ons eeu gepraat word van 'n ekologiese krisis.

Omdat die oorsaak van die ekologiese krisis by die sondaarmens gesoek moet word kan die Christendom dus nie per se verantwoordelik gehou word vir die krisis nie. Om dié rede beweer Simkins (1994:6):

"Christianity is not the culprit in the environmental crisis. The causes of the current crisis are complex and diverse."

In aansluiting hierby beweer ook Oelschlaeger (1994:3) dat alle mense medeverantwoordelikheid vir die krisis dra:

"We are the environmental crisis, and it is primarily our philosophies, economies, and governments that motivate and direct the devastating onslaught against the earth."

Wanneer ek dus in hierdie studie die verband tussen sending en die ekologiese krisis ondersoek, wil ek geensins daardeur die skuld volledig voor die deur van die sending laat nie. Dit beteken egter nie dat die Christendom van alle blaam onthef kan word nie. Die bydrae van die Christendom sal egter gesoek word in die mate waartoe die Christendom meegewerk het aan die daarstelling van die nuwe wêreld met sy strukture van onreg.



1.2 DIE SENDING IN 'N KRISIS

KRITIEK VANUIT EIE GELEDERE

Nêrens in die geskiedenis van die Christendom was daar 'n tyd dat die sending homself nie in 'n krisis bevind het nie. Hierdie toedrag van sake beskou Bosch (1991:2) as 'n normale verskynsel, omdat die krisis meestal te doene gehad het met kritiek wat van buite af op die sending gerig was. Wat egter die krisis in ons tyd anders maak, is die feit dat die krisis hedendaags te make het met kritiek wat vanuit eie geledere kom. Hier dink 'n mens veral aan missioloë soos RK Orchard se **Missions in a Time of Testing**; James A Scherer se **Missionary Go Home**; Ralph Dodge se **The Unpopular Missionary** en John Carden se **The Ugly Missionary** wat almal in een jaar, 1984, verskyn het. In 1981 karakteriseer James Heissig Christelike sending as "the selfish war". Wat sou veroorsaak dat die sending ewe skielik in eie geledere krities bevraagteken word?

DIE KERK UIT VOELING MET DIE NOOD IN DIE WÊRELD

Hoewel 'n mens 'n veelheid van faktore sou kon opnoem, hou een van die mees vername punte van kritiek in ons tyd verband met die feit dat die kerk uit voeling geraak het met die nood van die moderne wêreld.

Meiring het reeds in 1971 insake die traagheid van kerklike optrede die volgende vrae aan die kerk gestel (in Lategan 1993:26):

"Wie was dit wat die eerste keer protes aangeteken het teen die wreedheid en sondigheid van slawerny? Nie die kerk nie, maar 'n groep Engelse Parlementslede! Honderd jaar gelede was daar in Europa groot armoede en ellende en verdrukking van swakkes deur die rykes. Wie het iets daaraan probeer doen? Nie die kerk nie, maar Karl Marx, die vader van die moderne kommunisme."

Ook Dorr (1991:151) bevestig hierdie aantygings as hy na aanleiding van sewe verskynsels van onreg in die wêreld die volgende beweer:

"When I look at the seven issues which I have listed, it seems to me that the Church has made an important, but limited, contribution on just two of them."

Insake die ekologiesekrisis-nood van ons tyd is die kerk se rekord ewe teleurstellend. Hoewel die kerk in die afgelope aantal dekades en veral sedert die totstandkoming van die Wêreldraad van Kerke in 1948 'n toenemende sosiale betrokkenheid getoon het, is die bewering van sommiges dat die kerk 'n "laatkommer" is betreffende omgewingsvraagstukke waar (Lategan 1993:26). Reeds sedert die tagtigerjare het politieke partye in Europa die omgewing begin deel maak van hulle beleidstukke (Biggs 1991:33).



Wat die kerk aanbetref wys Meiring (1991:199) in 'n artikel getiteld: **The Greens - Avant-garde missionaries?**¹, daarop dat die kerk in geen spesifieke land tot dusver gereageer het met soortgelyke voorstelle as dié van die Groenbewegings nie. Ten spyte van die **Justice, Peace and the Integrity of Creation program** van die Wêreldraad van Kerke sedert 1983 het min indien enige kerke die ekologiese probleme in hul beleidstukke formeel aangespreek.

So byvoorbeeld skrywe Davies insake die kerk en die ekologie in Suid-Afrika die volgende (in Cock 1992:178):

"I do not think it would be unfair to say that the church has been slow in facing its responsibility [for the ecological crisis]... The Christian churches have not been in the forefront of ecological concerns."

In ander gevalle weer was die kerk nie net traag nie, maar is 'n gebrek aan 'n missionêre houding openbaar. 'n Goeie voorbeeld in dié verband is 'n artikel in die Kerkbode van 3 Junie 1994, onder die titel: **Nee vir amptelike kerkdruk oor natuur insake die kerk se betrokkenheid by omgewingsbewaring**. In die artikel laat prof Sybrand Strauss van die Universiteit van die Vrystaat homself as volg uit:

"Die kerk mag nooit 'n drukgroep in die samelewing wees nie. Die kerk kan hom nie vereenselwig met optogte en marse nie. Dit is die kerk se eerste en laaste taak om die Woord te verkondig."

Miskien het hierdie traagheid in die kerk te make met wat Roberts (1994:6) beskou as die groot probleem of krisis in die sending, naamlik dat die kerk nie meer weet wat sending is nie:

"They (verwysende na Christene) have been slow to develop ecological awareness and are confused about the mission of the church in a new and frightening age of famine and pollution, of exploding populations and vanishing resources."

Hierdie toedrag van sake lei daartoe dat die grootste inisiatiewe insake ekologiese oplossing vanuit nie-Christelike gelowe kom. Dorr stel dit as volg (1991:152):

"On matters of ecology the significant initiatives have almost all come from 'post-Christian' people; when such people seek explicit religious inspiration they look more to India and to the nature religions than to Christianity."

¹ Meiring (1991:201) gaan selfs so ver deur die stelling te maak dat die Groenes as sendelinge van ons tyd beskou kan word, aangesien hulle deur hul aksies en optrede dit gedoen het waarby die kerk reeds lankal betrokke moes gewees het.



Juis as gevolg hiervan kan daar met reg beweer word dat die kerk se onvermoë om bevredigend op die huidige ekologiese krisis te reageer, beskou word as een van die grootste mislukkings in die ganse geskiedenis van die Christendom (vgl Berry 1991:144-145).

Die feit dat ekologie as wetenskap maar eërs in die tweede helfte van die twintigste eeu tot stand gekom het, kan daartoe lei dat 'n mens die onwetend vernietigende optrede van die mens teenoor die omgewing sedert die Industriële rewolusie met meer begrip kan bejeën. Die sending se doelbewuste bevordering van industriële ontwikkeling is selfs ook verskoonbaar. Wat egter onaanvaarbaar is, is die feit dat die kerk in die lig van beskikbare wetenskaplike kennis voortgaan asof daar geen bedreiging is nie.

Die ekologiese krisis kom om hierdie rede nie net neer op 'n wêreldkrisis nie, maar ook op 'n sendingkrisis.

1.3 DIE VERBAND TUSSEN DIE EKOLOGIESE WÊRELD- EN SENDINGKRISIS

"THE CHURCH IS PART OF THE ILLNESS"

Indien die bewering gemaak word dat die wêreld in 'n krisis is en dat die sending in 'n krisis is, kan met reg gevra word of daar 'n verband tussen die wêreld- en die sendingkrisis bestaan. Soos reeds gesê is ek daarvan oortuig dat daar wel 'n verband is.

In die lig van die ekologiese krisis begin die mens van die laat twintigste eeu nou telkens vrae soos die volgende te vra:

- Hoe het ons by hierdie situasie uitgekom?
- Het die kerk enige pondeel in en skuld aan hierdie situasie?
- Wat kan die kerk in die lig hiervan doen?

Voordat ons te maklik by die kerk en 'n Bybelse antwoord op die ekologiese krisis gaan uitkom is dit allereers belangrik dat ons gaan kyk na die kerk se aandeel in die ekologiese krisis. Breuilly en Rajotte (1992:3) som dit raak op:

"For the answer is not simply a matter of teaching the people of the world to care for their environment. If planet earth is sick, then the Church is part of the illness."

Die besef dat die kerk nie God se heil in die vorm van vrede, geregtigheid en die heelheid van Sy skepping na die wêreld help bring het nie, maar dit bewustelik en onbewustelik teëgewerk het, lei hedendaags daartoe dat baie mense in die kerk nou



as gevolg van 'n skuldgevoel hulle self doelbewus wil onttrek aan enigiets wat met sending en ekologie te make het. Baie voel dat ander hulle maar hiermee besig moet hou en dat die kerk nie oor hierdie tipe vermoë beskik nie. Santmire (1994:11) stel dit as volg:

"What we hear, from many different places, is this: Christianity is ecologically bankrupt. Christianity is predicated on a profound bias against the earth. Christianity heats up history over against nature. Christianity may not have caused the modern environmental crisis, as some believe, but in any case, to invoke its traditions in our situation of ecological crisis would be like trying to put out the fire by reaching for the kerosene.

Today's situation of global ecological crisis, we are told, requires something else. It requires a religious worldview that cools down history, that shows us how to commune with the earth rather than dominate the earth."

Santmire se bewering dat dit juis 'n godsdienslike wêreldbeskouing is wat nodig is om die ekologiese krisis die hoof te bied, sluit aan by Granberg-Michaelson se opsommende evaluering as teoloog rondom die gebeurtenis van die 1992-Aardespitsberaad in Rio de Janeiro. Hy wys daarop dat, hoewel die Aardespitsberaad as 'n eerste daadwerklike stap gesien kan word in die rigting van ontfloring van radikale veranderinge in terme van die ekologiese krisis, geleendes dit eens is dat die Rio-Verklaring, as gevolg van die niebindende aard daarvan, nie naastenby genoeg gedoen het om die krisis prakties aan te spreek nie (Granberg-Michaelson 1992:20). Hy meld ook dat die "gees" van die Rio-spitsberaad gewillig was tot verandering maar dat die "vlees" onwillig is tot enige praktiese toewyding vir die saak (:25) Dit is veral hier waar die kerk 'n daadwerklike verskil as drukgroep kan maak deur homself aktief te verbind tot die Rio-Verklaring.

DIE EKOLOGIESE KRISIS AS DIÉ SENDINGUITDAGING!

Hoewel die ekologiese krisis 'n sendingkrisis veronderstel, behoort dit ook tegelykertyd as 'n unieke uitdaging wat vra na nuwe en unieke sendingstrategieë gesien te word. Koyama (in Bosch 1991:3) wys daarop dat die woord krisis 'n kombinasie van die Japannese karakters vir gevaar en geleentheid is. So gesien hoef 'n krisis nie noodwendig die einde te beteken nie, maar kan dit in werklikheid dui op 'n nuwe begin - inderdaad dus 'n geleentheid! Die ekologiese krisis is nie maar net nóg een soos baie ander krisisse waarmee die kerk in die verlede te kampe gehad het nie. Die ekologiese krisis moet inderdaad binne die kerk as 'n kairosmoment gesien word wat indringende optrede verg (McDonagh 1990:5). Die rede waarom die ekologiese krisis in hierdie stadium juis as 'n kairosmoment gesien behoort te word, beskryf McDonagh treffend (ibid):



"The crisis is heightened by the realization that this generation of people is in a unique position in relation to all other generations who have lived before us and those who will live in the future..."

The decisions taken now will determine whether we will hand on this precious heritage intact to our children or whether we will irreversibly destroy earth's fruitfulness. Ensuring that we do the latter is surely the religious task of this generation of Christians."

Reeds in Augustus 1988 het die bioloog Thomas Lovejoy in 'n voordrag aan die American Institute of Biological Sciences die volgende beweer (in McDonagh 1990:202):

"I am utterly convinced that most of the great environmental struggles will either be won or lost in the 1990's. By the end of the century it will be too late."

Die kerk kan nie maar net kennis neem van die ekologiese krisis nie. Wat die kerk moet doen is om sy religieuse verantwoordelikheid daarteenoor te aanvaar (McDonagh 1986:11).

Tereg wys Olivier (1991:20) daarop dat 'n sendinggerigte kerk wat nie die uitdaginge van die ekologiese krisis ernstig opneem nie 'n kerk is wat doof en blind is vir die nood in die wêreld. So 'n kerk bevorder juis die nood deur sy stillswye. Indien dit wel die geval is, word die eintlike boodskap van die kerk, naamlik dat God die gewer van lewe is, inderdaad teëgewerk.

Om enigsins 'n profetiese stem te laat hoor, is dit belangrik dat die kerk sy foute in en aandeel aan die ekologiese krisis sal erken en bely. Ten einde profeties en relevant te kan wees, moet die kerk sy lidmate reghelp en nuwe leringe daarstel om die foute van die verlede die hoof te bied (Ecumenical Institute 1993:38).

Hoewel nie die enigste organisasie wat 'n rol te speel het in terme van die ekologiese krisis nie, behoort die kerk ongetwyfeld 'n unieke rol te vervul, synde God se spesiale agent as die liggaam van Christus. Die kerk is gevul met die Gees van God en kan daarom 'n meer direkte rol as enige ander instansie vervul (Roberts 1994:148).

Die ekologiese krisis en die sendingkrisis van ons tyd vra inderdaad dringend na 'n nuwe sendingbenadering, wat die brug sal slaan tussen die nood in die wêreld en God se heil wat vrede, geregtigheid en heelheid vir Sy ganse skepping inhou.

1.4 LEEMTES IN BESTAANDE NAVORSING OOR TEOLOGIE EN EKOLOGIE

NAVORSING REEDS ONDERNEEM

In die jongste aantal jare is daar reeds heelwat navorsing oor die onderwerp van die



teologie en die ekologie onderneem. Dit blyk uit die magdom artikels, referate en boeke wat oor die onderwerp verskyn het.

In die teologiese vaktydskrif, **Scriptura**, het Conradie in 1993 in die nommer 47-uitgawe 'n volledig geïndekseerde bibliografiese samestelling van publikasies oor die onderwerp gegee. In daardie stadium het dit 'n volle 52 bladsye beslaan! Twee jaar later sou hierdie samestelling in 'n opvolgbibliografie verdubbel.

In die lig hiervan kan die vraag nou gevra word of die onderwerp van die ekologie in die Teologie nie uitgedien is nie. Die antwoord hierop is ongetwyfeld nee. Hoewel daar reeds 'n groot hoeveelheid artikels en referate op die gebied verskyn het, is ek daarvan oortuig dat daar heelwat leemtes in huidige navorsing bestaan.

LEEMTES BINNE BESTAANDE NAVORSING

Hoewel Manenschijn (1988:128) groot waardering vir die Teologie se toetrede tot die gesprek het, verwoord hy die leemtes in huidige navorsing as volg:

"Afgezien van enkele uitzonderingen weten de huidige theologen over de ecologische crisis weinig te zeggen dat inhoudelijk van belang is. Wat de verwerking van ecologische inzichten betreft, bevindt de theologie zich nog een pril begin."

Dit is egter interessant om daarop te let dat daar ook buite die Teologie sulke kritiek en aantygings teen ander vakwetenskappe gemaak word. In sy boek, **A green history of the world**, skryf Clive Ponting (1991:xiii) juis ter inleiding die volgende:

"There are many books about the current state of the environment and the prospects for the future but very few probe very far into the past or explore the extent to which the environment has shaped human history and none covered the ground and asked the questions that seemed to me to be important. I feel strongly that there is a need for a book that looks at world history from a 'green' perspective."

Sean McDonagh (1990:190) beweer dat een van die redes waarom daar nog min konkrete aksie vanuit die kerk se geledere betreffende die ekologiese krisis was juis toegeskryf kan word aan die feit dat ekologiese probleme nog meestal in filosofies-teologiese terme bespreek is. Ook Haught (1993:90) onderstreep hierdie aantygings deur aan te toon dat daar twee gebrekkige wyses bestaan waarop die Christendom tot op hede op die ekologiese krisis gereageer het. Die eerste is die manier waarop feitlik alle studies vanuit 'n meer Gereformeerde tradisie reageer. Hierdie tipe van reaksie noem Haught (1993:92) die apologetiese benadering en verduidelik dit as volg:

"It defends the integrity of biblical religion and traditional theology without requiring their transformation."



Die leemte binne so 'n benadering verwoord hy dan so (1993:93):

"I seriously doubt that we can adequately confront the problems facing our environment, theologically speaking, simply by being more emphatic about familiar moral exhortations or by endlessly exegeting scriptural passages about the goodness of nature or the importance of stewardship. Such efforts are not insignificant; indeed they are essential. But I wonder if they are fundamental enough. In the face of chastisement Christianity has received from secular environmentalists, the apologetic quest for relevant texts, teachings and virtues does not go far enough."

Die rede waarom hierdie benadering nie bevredig nie is dat dit nie die dieperliggende oorsake van die ekologiese krisis na die oppervlak bring nie. Hierdie benadering stel nie 'n radikale teologie in die voofsigtig wat van die kerk 'n standpunt en optrede vra wat soortgelyk aan die Reformasie van die Middeleeue is nie. Die enigste selfkritiek wat die kerk binne hierdie benadering aanvaar, is die Christendom se foutiewe interpretasie van Genesis 1:28 in die verlede. Die kerk se betrokkenheid by strukture binne die samelewing wat die ekologiese krisis aangehelp het, word nie eens krities ter sprake gebring nie. Binne die Suid-Afrikaanse konteks is die beste voorbeeld in dié verband die artikel van Engelbrecht (1988) onder die titel: **Teologie en Ekologie** waarin hy treffend oor die ekologiese krisis skrywe, maar geensins strukture van onreg agter die ekologiese krisis krities bevraagteken nie. So sal Engelbrecht byvoorbeeld geluide maak oor die koolsuurgasvlak van Soweto maar nooit die aanleidende apartheidstrukture daaragter ondersoek nie.

Die tweede gebrekkige wyse waarop die Christendom op die ekologiese krisis kan reageer, blyk uit sommige studies vanuit die Rooms-Katolieke kerklike tradisie met Thomas Berry en Matthew Fox as die vernaamste verteenwoordigers. Hierdie reaksie noem Haught (1993:93) die sakramentele benadering en hy verduidelik dit as volg:

"This second type focuses less on normative religious texts or historical revelation than does the apologetic approach, and more on the allegedly sacral quality of the cosmos itself."

Die verruiming in dié benadering stel hy so (1993:100):

"it goes beyond the more superficial efforts of our first type which consist primarily of an apologetic search for texts that allegedly contain a ready-made environmental theology adequate to our contemporary circumstances. Our second type seeks a radical transformation of all religious traditions, including Christianity, in the face of the present crisis. The creation-centred approach is aware that religious texts, like any other classics, can sometimes sanction policies which are socially unjust and ecologically problematic".



In verband met hierdie tipe benadering het ook Santmire (1994:18) heelwat kritiese vrae wanneer hy die praktiese haalbaarheid van so 'n benadering vir die ganse mensdom bevraagteken. Watter hoop bring hierdie benadering byvoorbeeld vir die sosiale randfigure van die samelewing wat op die vyf-en-twintigste verdieping in die spreekwoordelike betonoerwoud van 'n stad lewe, of vir iemand in 'n plakkerskamp waar daar geen omringende natuur is nie? Om dié rede beweer Santmire (1994:18) dat 'n sakramentele ekoteologie net haalbaar vir die elitistiese natuurliefhebber is of vir diegene wat in die afgesonderde platteland bly. Vir die gemiddelde bewoner van die wêreld wat in die 21ste eeu oorwegend stadsbewoners sal wees, is hierdie benadering binne hul konteks wêreldvreemd.

'N EIE BYDRAE

In hierdie studie wil ek 'n derde benadering² volg wat ek 'n ekologiese sendingbenadering noem. 'n Ekologiese sendingbenadering gaan verder as die apologetiese benadering aangesien dit meer holisties van aard te werk gaan, en dit die probleem van 'n oorgespesialiseerde vakgerigte benadering as gebrekkig en onvoldoende sal uitwys. 'n Ekologiese sendingbenadering verskil ook van die sakramentele benadering in dié sin dat dit in die teologiese tradisie van Sola Scriptura staan. In aansluiting by Santmire is ek daarvan oortuig dat die Christendom met die Skrif en met sy tradisies oor die nodige teologiese insigte beskik om 'n antwoord te bied op die ekologiese krisis, sonder om die uniekheid van Christus prys te gee. Santmire (1994:11) stel dit as volg:

"Indeed, it may be the case that the kerygmatic and dogmatic traditions of Christianity are better equipped to guide the faithful in this global, ecological era than the much heralded primal religious traditions themselves."

Die probleemstelling van hierdie studie binne die makrokonteks sentreer dus rondom die volgende vrae:

- Wat is die verband tussen sending en ekologie?
- Is daar bepaalde ekologiese perspektiewe in die geskiedenis van die sending?
- Waarin lê die uniekheid van 'n ekologiese sendingbenadering vergeleke met vorige multidimensionele sendingbenaderings?

² My benadering is nie dieselfde as dié van Haught (vgl 1993:101ev) wat hy 'n eskatologiese benadering noem nie. Hoewel ons benaderings enkele raakpunte het, vind ek 'n leemte in die feit dat hy nie sy benadering indringend genoeg uitspel nie.



1.5 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA IN 'N KRISIS

Buiten vele geboortepyne waarmee die aanbreek van die nuwe Suid-Afrika gepaardgegaan het en nog sal gaan, is een van die grootste bedreigings wat Suid-Afrika in die toekoms in die gesig staar, die ekologiese probleme wat oor 'n paar eeue en veral in die laaste paar dekades ontwikkel het.

Die volgende losstaande feite gee 'n aanduiding van dié probleem:

ARMOEDE EN ONDERONTWIKKELING IN SUID-AFRIKA

- Nürnberger (1983:4) wys daarop dat die verskil in inkomste tussen blanke en anderskleurige Suid-Afrikanners van die hoogste in die wêreld is (vgl. Nürnberger 1994:124). Volgens studies van die Wêreldbank in 1978 en 1986 het Suid-Afrika die heel hoogste vlak van ongelykheid in die hele wêreld gehad (Ramphela 1991:1).
- Joseph Lelyveld, 'n joernalis van die New York Times, het na 'n besoek aan KwaNdebele die gebied met sy armoede as volg beskryf (Bundy 1991:7):

" [It is] a squalid rural ghetto, besmeared with metal shanties and mud houses in an almost unbroken sea of resettlement sites (that) can be seen in other countries, usually as a result of famine or war."

- Mediese navorsing het aan die lig gebring dat kinders in Soweto wat aan asma, brongitis, verkoue en griep ly langer neem om gesond te word as kinders in enige ander wêreldstad met dieselfde siektes. Die rede hiervoor word aan dié stad se hoë vlak van lugbesoedeling toegeskryf (Cock 1994:90).

BEVOLKINGSGROEI IN SUID-AFRIKA

- Suid-Afrika se buitensporig hoë bevolkingsgroei van 2,8% is 'n bron van groot kommer. Hierdie syfer is heelwat hoër as die groeisyfer van 2,5% in ander minder ontwikkelde lande van die wêreld (Le Roux 1991:128). Die presidentsraad se verslag van 1991 het reeds rooi ligte laat flikker deur daarop te wys dat Suid-Afrika se bevolking binne die volgende 25 jaar kan verdubbel³.
- Wilson (1991:32) dui aan dat die bevolking in Qwaqwa, die kleinste tuisland in Suid-Afrika, vanaf 23 000 tot 158 000 in slegs een dekade toegeneem het. Dit lei daartoe dat die bevolkingsdigtheid in dié tuisland die drakapasiteit van die land vir landboudoeleindes ver oortref (1991:34). Cooper (1991:178) wys byvoorbeeld daarop dat Qwaqwa met 'n bevolking van meer as 500 000 in 1991 as tuisland

³ Vgl die Beeld van 23 Oktober 1991, p11.



beplan was vir slegs 25 000 inwoners. Die swak ekonomiese realiteite waarmee al die tuislande te kampe sou hê sou lei tot armoede en 'n toename in die bevolking. In veral Bophuthatswana en Lebowa is grond oorbeweit en grasvelde uitgewis aangesien die land te veel inwoners moes dra en ekonomies moes onderhou (Cooper 1991:177). Ook in ander tuislande sou die bevolking vir die land se drakrag só groot word dat woëstyning in groot dele sou intree (Ramphela 1989:310; 1991:3; Oosthuizen 1991:31; Cock 1991:13)⁴. So is daar byvoorbeeld by Herschel op die grens van Lesotho dongas van tot tien meter diep (Cooper 1991:177). Hierdie dongas sny deur bewerkbare land, veld en kontoerbanke en dit het tot gevolg dat tonne bogrond jaarliks verlore gaan. In die Ciskei het 46% van die totale grond reeds teen 1980 verlore gegaan as gevolg van gronderosie (ibid).

- Indien Suid-Afrika se bevolking teen die huidige tempo bly toeneem lyk die toekoms ten opsigte van Suid-Afrika se watervoorraad ook mistroostig. Die huidige geraamde bevolking van 43,5 miljoen sal oor ongeveer dertig jaar 87 miljoen wees en hiervoor sal die land se huidige watervoorraad geensins voldoende wees nie (Brynard 1995:14)⁵.

ONBEPLANDE VERSTEDELIKING EN PLAKKERY

- Met die skraping van die wet op instromingsbeheer op 1 Julie 1986 het swart verstedeliking teen so 'n tempo toegeneem dat die **Urban Foundation** voorspel dat daar tussen die jare 1985 en 2010 'n geraamde nege miljoen mense sal wees wat na die reeds oorvol stede sal verskuif (vgl Wilson & Ramphela 1989:125). Die verwagting wat Yeld stel is veel hoër. Volgens hom sal Suid-Afrika se stedelike bevolking van 16 miljoen in 1985 tot ongeveer 33 miljoen teen die jaar 2000 styg. Op die huidige oomblik is 40% van die bevolking woonagtig in stede en na raming sal twee derdes van die bevolking teen 2010 in stede woonagtig wees (Yeld 1993:40-41). Die invloed van hierdie verskuiwing op die plakkervraagstuk spreek vanself.

ONTBOSSING EN BESOEDELING

- Suid-Afrika se woude het gedurende die afgelope 350 jaar met 46% verminder; sy grasvlaktes met 62%; sy vleilande met 50% en sekere plantsoorte met meer as 90% (Yeld 1993:18).

⁴ Vergelyk ook in die verband die getuienis van die presidentsraad se ondersoek in 1991 na die omgewing en die bevindinge daarvan ten opsigte van die tuislande in die *Beeld* van 23 Oktober 1991, p11.

⁵ Brynard (1995:14) wys verder daarop dat die oplossing van die probleem nie daarin lê om nog meer damme te bou nie. "Hoe meer damme, hoe meer water gaan eintlik verlore deur faktore soos verdamping. Dit word bestempel as die wet van die dalende meeropbrengs."



- Van die 250 woude wat sowat 50 jaar gelede in KwaZulu bestaan het is daar vandag nog slegs 'n skrale 50 oor (Gandar 1991:96; vgl Ramphela & Wilson 1989:44). Navorsing het aan die lig gebring dat indien hierdie tempo voortgesit word, en daar verder in ag geneem word dat die bevolking steeds groei, die natuurlike woudlandskap in van Suid-Afrika se tuislande teen die jaar 2020 volkome uitgewis sal wees.
- Jaarliks word daar 'n totaal van 30 000 hektaar bos uitgeroei. In Suid-Afrika is daar reeds 1,2 miljoen hektaar van 'n totale 85 miljoen hektaar bosse uitgeroei (Cooper 1991:186).
- Daar word bereken dat daar in 1991 reeds tien miljoen Suid-Afrikaners was wat vuurmaakhout as enigste energiebron gehad het. In die praktyk beteken dit dat daar jaarliks ongeveer agt miljoen ton hout as energiebron vir huislike doeleindes verbruik word (Gandar 1991:96). In Qwaqwa gebruik elke huishouding tot soveel as tussen drie en vier ton hout per jaar vir vuurmaakdoeleindes. Bereken per capita kom dit neer op tussen 500 en 800 kg per jaar (Eberhard in Wilson & Ramphela 1989:44).
- Lugbesoedeling in die Oos-Transvaal is van die hoogste ter wêreld. Tans is die swaelstofdioksied per vierkante kilometer 30-40 ton, wat gelykstaande is aan die ergste besoedelingsvlakke in die wêreld soos gemeet in die noordoostelike VSA en in Europa (Huntley et al 1989:65). Die gevolg hiervan is dat suurreën in die omgewing 'n bedreiging vir die helfte van Suid-Afrika se woude inhou asook vir meer as die helfte van die land se hoëpotensiaal-landbougrond en 25% oppervlaktewaterbronne (1989:66).
- Die **Worldwatch Institute** beskryf blanke Suid-Afrikaners as die wêreld se "worst greenhouse offenders", aangesien blanke Suid-Afrikaners jaarliks vir die vrystelling van 246 miljoen ton koolsuurgas in die atmosfeer verantwoordelik is (Kgomo 1991:127).

BEWAPENING

- Suid-Afrika se verdedigingsbegroting sou sulke afmetinge aanneem gedurende die hoogbloei-apartheidsjare dat daar aan die Departement van Verdediging in die boekjaar 1990/91, toe die begroting reeds aansienlik ingekort is as gevolg van die Suid-Afrikaanse Weermag se onttrekking aan Angola en Namibië, net 'n bietjie minder as 20% van die land se totale begroting toegeken is. Aan die Departement van Omgewingsake is daar in die ooreenstemmende tyd maar 'n skrale 0,33% van die totale begroting toegeken (Cock 1991:8):



1.6 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA IN 'N SENDINGKRISIS?

Bykans drie-honderd-en-veftig jaar se geskiedenis het 'n wending geneem op 10 Mei 1994 met die amptelike totstandkoming van die nuwe Suid-Afrika. Daar kan met reg aanvaar word dat hierdie dag 'n waterskeidingsdag in die geskiedenis van 350 jaar was. Dit was ook 'n waterskeidingsdag vir die kerk in Suid-Afrika wat vir 350 jaar 'n baie vormende rol in die geskiedenis gespeel het.

Die totstandkoming van die nuwe Suid-Afrika het die kerk in Suid-Afrika op 'n nuwe pad geplaas. Dit hou ongetwyfeld groot onsekerheid in vir beide die konserwatiewe of behoudende deel van die kerk, sowel as vir die liberale of profetiese kerk wat meegewerk het aan die verandering. Hierdie onsekerheid het grotendeels te make met die rol van die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika. Faktore wat aanleiding gee tot die onsekerheid sluit onder meer die volgende in:

- Mkhathshwa (in Cock 1992:174) beweer dat die kerk in Suid-Afrika sedert 2 Februarie 1990 homself in 'n identiteitskrisis bevind. Hy sien 'n groot gevaar daarin dat die kerk in die lig van die politieke hervormingsproses in Suid-Afrika homself in terme van sy sosiale bediening al meer na binne sal keer, in plaas daarvan om sy sosiale betrokkenheid holisties te sien.
- Kinghorn het reeds in 1990 (na die sogenaamde waterskeidingstoespraak van president FW de Klerk) die volgende beweer, en vandag (ses jaar later) wonder 'n mens of die scenario werklik enigsins vir die armes verander het (in Taute 1992:4):

"Nog steeds, ten spyte van al die veranderings... is Suid-Afrika in 'n "swart" en "wit" wêreld verdeel. Met kleur op sigself, het dié onderskeiding al hoe minder te maak. Dit gaan om uiteenlopende belewenisse as burgers van dieselfde land. Daar loop dus nog steeds 'n perseptuele barrikade, 'n mentale Berlynse muur, deur die Suid-Afrikaanse samelewing."

- John Lamola⁶ (1994:40) het aan die begin van 1994 geskrywe dat die normalisering van die bestaan van bevrydingsorganisasies in die politiek, asook die snelle inkorporasie van rewolusionêre transformerende elemente in die Suid-Afrikaanse samelewing, daartoe bygedra het dat die kerk tans soekend is na wat 'n nuwe profetiese rol in 'n veranderende samelewing behels.

Dit is juis hierdie onsekerheid wat die sending in Suid-Afrika in 'n krisis plaas. Voor die totstandkoming van die nuwe Suid-Afrika was sending vir die meeste mense of die wen van siele of politieke bevryding. 'n Nuwe Suid-Afrika, ongeag hoe die rol van

⁶ Hoof van die Departement van Justice and Social Ministries van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke.



sending in die verlede gesien is, vra om 'n nuwe kreatiewe versoenende rol. By die oorgrote meerderheid van die Christendom in Suid-Afrika is daar die duidelike besef dat die strydbyle van die verlede begrawe moet word en dat daar gesamentlik na kreatiewe oplossings gesoek moet word. Die antwoorde op die ou en nuwe probleme plaas die sending eweneens in 'n krisis.

1.7 DIE VERBAND TUSSEN DIE KRISIS VAN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA EN DIE SENDINGKRISIS

"After apartheid, redressing economic and ecological imbalances has become the most urgent task for our country, as it has become the most pressing task for our continent and our world after the Cold War" (Nürnberger 1994:121).

Die Suid-Afrikaanse konteks, wat gekenmerk was deur rassekonflik, het grootliks daartoe aanleiding gegee dat ekologiese sake min aandag geniet het. Cock (1992:177) wys daarop dat 'n deeglike bestudering van kerklike beleidstukke en resolusies in die meeste kerke duidelik daarop dui dat sake soos bewapening, politieke uitgewekenes, verbruikersboikotte, onderhandelinge, VIGS, gewetensbesware teen diensplig, sanksies, rassisme in kerkskole, mishandeling, geweld en nog ander as onderwerpe behandel is, maar dat enige sake wat die omgewing direk raak geensins ter sprake gebring is nie. Ook die heel resente Rustenburg-Verklaring van 1990 wat wye kerklike steun geniet het en sake soos geweld, die krisis in die swart onderwys, werkloosheid en onvoldoende behuising bespreek het, het geensins melding gemaak van konkrete omgewingsvraagstukke soos lug- en waterbesoedeling en gronderosie nie.

Dit is juis om die rede dat Davies (1992:178) insake die kerk se betrokkenheid by ekologiese aangeleenthede die volgende beweer:

"The Christian church in South Africa has been silent. For the past two years I've been trying to introduce green theology but the issue has been laughed off" (Informant 22 in Davies 1992:178).

Vir die anderskleurige bevolking in Suid-Afrika het teologiese sake rakende apartheid jare lank grootliks gehandel oor vraagstukke betreffende oorlewing, mag en welvaart terwyl die blanke bevolking hulle by uitstek bèsig gehou het met dinge soos die instandhouding van blankebeheer (Nürnberger 1987:58). Mens is dit te wagte dat anderskleuriges met groot politieke en ekonomiese aspirasies, die ekologiese sake as 'n baie lae prioriteit sal sien. Daarom is ekologiese sake soos die gevaar van oorbeweiding byvoorbild in die verlede met suspisie bejeën as 'n blanke poging om ook die anderskleuriges van sy vee te beroof nadat sy land en grond reeds geroof



is (Nürnberg 1987:59). As gevolg van hierdie dilemma in die Suid-Afrikaanse samelewing skets Mazibuko die sendingprobleem van die afgelope aantal dekades treffend (in Cock 1992:174):

"We have not yet had Christianity in South Africa; we've only had Churchianity. Christianity teaches us to see God in the trees. The trees are the guardians of the earth. I try to teach people to see God in trees. But you cannot teach with an empty stomach. We must also teach people how to feed themselves."

Die ekologiese krisis en die sendingkrisis in Suid-Afrika vra indringend na 'n nuwe benadering wat die brug sal slaan tussen die verlede, die hede en die toekoms. So 'n benadering sal die sleutel tot God se heilsplan vir 'n postapartheid Suid-Afrika moet soek in vrede, geregtigheid en die heilheid van God se skepping. Van so 'n benadering sal 'n mens kan sê dat dit meer is as **Churchianity** want dit sal inderdaad lei tot **Christianity**.

1.8 LEEMTES IN BESTAANDE NAVORSING OOR TEOLOGIE EN EKOLOGIE VANUIT SUID-AFRIKA

NAVORSING REEDS ONDERNEEM

So onlangs as 1985 toe prof JA Loader vir die destydse Raad van Geesteswetenskaplike Navorsing (RGN)⁷ verslag moes doen oor die stand van navorsing onder andere in die Sistematiese Teologie oor dié onderwerp het hy vermeld dat ekologie een van die temas is wat min indien enige aandag geniet (Engelbrecht 1988:24).

Intussen het die situasie gelukkig heelwat verander.

Ten spyte van jarelange teologiese isolasie het ook Suid-Afrika 'n bydrae tot die gesprek rondom teologie en ekologie gelewer. Buiten die magdom artikels het daar ook reeds drie dissertasies verskyn wat belangrike bydraes tot die gesprek sou lewer: J Du Randt (1982) se "Verantwoordelikheid en skepping - die ekologiese problematiek, teologies-eties beoordeel"; J Buitendag (1986) se "Skepping en ekologie. 'n Sistematiese ondersoek na die teologiese verstaan van die werklikheid" en CJP le Roux (1991) se "Eko-teo-logie. Op soek na 'n eko-teo-logie vir die moderne tegnieker".

Dit is egter nie net vanuit die Sistematiese Teologie wat die ekologie besondere aandag geniet het nie. Tydens die Suid-Afrikaanse Missiologiese Werkgemeenskap se 1990-jaarvergadering is besluit op die tema: "Mission and Ecology" as die

⁷ Tans die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling van die Raad vir Geestelike Navorsing.



1991-kongrestema. In al die 1991-uitgawes van die wêreldbekende sendingvaktydskrif, *Missionalia*, is dié onderwerp behandel.

Dit laat natuurlik ook hier die vraag ontstaan of dié onderwerp nie uitgedien is nie. Hoewel daar heelwat navorsing oor die onderwerp onderneem is, is daar min navorsingsterreine wat so ontoereikend ontgin is.

LEEMTES BINNE BESTAANDE NAVORSING

Een van die groot gebreke wat daar tot dusver op die gebied van navorsing bestaan het te make met die feit dat die ekologiese krisis van Suid-Afrika los van sy sosio-politieke en sosio-ekonomiese konteks behandel is. Die beste voorbeeld hiervan sien 'n mens reeds in die vroegste navorsing wat onderneem is. Engelbrecht se artikel oor teologie en ekologie is 'n goeie voorbeeld hiervan. Hoewel Engelbrecht die ekologiese krisis treffend beskrywe bevraagteken hy nooit enige strukture van onreg wat aanleidend tot die krisis meewerk nie. Waar hy wel kritiese vrae stel word hierdie vrae slegs aan die makrokonteks gerig. So byvoorbeeld skenk hy aandag aan die misbruik van die aarde se natuurlike bronne deur die Verenigde State van Amerika, maar dieselfde vrae word nooit binne die Suid-Afrikaanse konteks aan die orde gestel nie (vgl 1988:35). Engelbrecht sal byvoorbeeld insake lugbesoedeling wys op die probleem van die koolsuurgasvlak van Soweto maar geensins die aanleidende apartheidstrukture daaragter in aanmerking neem nie. Daarmee beland Engelbrecht in dieselfde dilemma as taale teoloë wat oor ekologie en teologie skrywe deurdat die ekologiesekrisis-verskynsels as 'n gegewenheid aanvaar word sonder dat daar genoegsaam rekening gehou word met die sosiale orde waaruit hierdie probleme voortspruit. In sy boek, *A green history of the world*, voer Clive Ponting juis die teendeel aan (1991:xiv):

"... green issues are not simply about the state of the natural world but have to include central problems such as the use of resources and energy, the distribution of poverty and wealth, how people treat other people, and the way people think about the world they inhabit".

Ook Du Randt (1982), Buitendag (1986) en Le Roux (1991) se studies skiet hierin tekort. Vir 'n studie oor die ekologie vanuit die Teologie beteken dit dat die Teologie geen relevante bydrae sal lewer solank as wat die sosio-ekonomiese en sosio-politieke faktore wat bygedra het tot die ekologiese krisis nie aan die orde gestel word nie.

Waar die eerste leemte in navorsing geleë is in die feit dat sosio-politieke en sosio-ekonomiese faktore nie genoegsaam in ag geneem word nie, spruit 'n tweede leemte hieruit voort. Dit het te make met die feit dat die meeste teoloë nie tussen die apartheidsvraagstuk en die ekologiesekrisis-vraagstuk die nodige koppeling maak



nie. 'n Goeie voorbeeld in die verband was 'n persoonlike waarneming wat gemaak is tydens die kongresbesprekings van die 1991-Suid-Afrikaanse Missiologiese Werkgemeenskap onder die tema: "Mission and Ecology". In van die besprekingsgeleentheid wat op referate gevolg het, was dit interessant om te kon sien hoedat heelwat kongresgangers die aktualiteit van ekologie juis gesien het in die feit dat die "einde van apartheid" (my aanhaling) in sig was. Volgens diegene sou dit impliseer dat daar in die sending voortaan op andersake as apartheid gekonsentreer sou kon word. Hieruit is dit dus duidelik dat heelwat "verligte" teoloë en sendelinge die stryd teen apartheid en die behoud van die ekologie as twee verskillende sendingagendas sien. Juks dit onderstreep die dringende noodsaaklikheid van 'n studie met 'n besinning oor die verhouding sending, ekologie en apartheid en die wisselwerking daarvan. Dit sal die implikasies van sending binne 'n postapartheid Suid-Afrika uitspel.

Daar is reeds gekyk na die probleemstelling van hierdie studie binne die makrokonteks. Binne die mikrokonteks sentreer die probleemstelling dus rondom die volgende vrae:

- Wat behoort die rol van sending in 'n postapartheid Suid-Afrika te wees in die lig van die ekologiese krisis?
- Watter tipe sendingbenadering vanuit Suid-Afrika kan dien as 'n mikrolaboratorium vir die makrowêreld se sendinguitdaginge?

2 DOELWIT

Hierdie studie wil deur historiese perspektiewe en prinsipiële-teologiese beredenering die komplekse proses van die sending se betrokkenheid by die ekologiese krisis uitspel en riglyne vir die sending in 'n wêreld met 'n ekologiese krisis neerlê.

Die dringende ekologiese nood in die wêreld kan tot twee benaderings lei. Aan die een kant kan dit lei tot die loods van allerlei aksies deur die sending, sonder behoorlike teologiese besinning. Aan die ander kant kan die nood lei tot 'n algehele gevoel van verlamming en 'n voortgaan van "business as usual".

Hierdie studie is 'n poging tot eietydse besinning, 'n bydrae wat die volgende sal oplewer:

- Dit sal lei tot die daarstelling van 'n kreatiewe eietydse sendingbenadering.
- Dit sal toon dat Sendingwetenskap as 'n brug kan dien tot die oplossing van ekologiesekrisis-vraagstukke.
- Dit sal aantoon dat Suid-Afrika se ekologiese krisis kan dien as 'n mikrolaboratorium vir 'n eietydse sendingbenadering in die makrowêreld.

Vervolgens word 'n kort verduideliking hiervan gegee.

2084785

339779



2.1 'N KREATIEWE EIETDSE SENDINGBENADERING

Thomas Kuhn (1970:82f) beweer dat 'n nuwe paradigma in 'n wetenskap ontstaan wanneer sekere individue die gegewe realiteit op 'n totaal nuwe wyse begin belêef. Dikwels is dit dan 'n klomp individue wat ervaar dat die bestaande modelle ontoereikend is om 'n oplossing te bied vir nuwe uitdagings. Hierdie individue soek dan na 'n nuwe model of teoretiese struktuur wat die oue kan vervang. Kuhn beweer egter dat geen individu so 'n model self kan skep nie. Wat eerder gebeur, is dat so 'n model groei en ryp word binne die konteks van buitengewone netwerke van diverse sosiale en wetenskaplike faktore. Sodra daar ervaar word dat die ou metodes ontoereikend is, groei belangstelling vir 'n nuwe benadering of model totdat die oue mettertyd vanself verdwyn. Hierdie proses was veral in die afgelope dekade of wat in die Sendingwetenskap duidelik merkbaar. David Bosch het met die daarstelling van sy magnum opus, **Transforming Mission - paradigm shifts in theology of mission** (1991), juis die ontoereikendheid van die ou metodes van sending aan die kaak gestel deur te wys op die noodsaaklikheid van 'n nuwe metode. Hoewel **Transforming Mission** 'n groot vormende bydrae tot my eie verstaan van sending gelewer het, het ek in my navorsing oor die sending en die ekologie gou tot die gevolgtrekking gekom dat Bosch se benadering heelwat uitgebrei sal moet word ten einde sending in die lig van die ekologiese krisis te omskrywe. Hiervoor is 'n kreatiewe blik op die verlede en op die hede nodig. Die benadering wat ek dus in hierdie studie gaan voorhou sluit wel aan by Bosch se postmoderne benadering, maar dit sal verder uitgebou word tot 'n postmoderne benadering wat spesifiek as 'n antwoord op die ekologiese nood van ons tyd sal kan dien. My poging moet egter nie gesien word as 'n klaar uitgewerkte Sendingteologie nie, soos gesuggereer in die subtitel: "Op weg". Die waarde van hierdie benadering lê in 'n eietydse kreatiewe soeke na die rol van die sending in 'n ekologies bedreigde wêreld.

Om mense bewus te maak van die ekologiese krisis hou altyd die moontlikheid in dat dit hulle in totale pessimisme kan laat verval. Dit is dan ook geen wonder nie dat baie mense in ons tyd, waaronder ook teoloë, na soveel verskillende Oosterse godsdiensgrype om sodoende sin en betekenis te probeer skep. 'n Mens kry die gevoel dat daar by baie 'n geloof in die ontoereikendheid van die Woord van God posgevat het. Teoloë soos Clarke en Berry wat as goeie voorbeelde hiervan dien, herinner sterk aan die New Age-benadering met sy vermenging van mite en betowering wat 'n sterk neiging na Oosterse godsdiens en denksisteme het. Dit wys ook heen na sommige New Age-filosowe wat vra na 'n wegbeweeg van 'n Kartesiaans-Newtoniaanse wêreldbeskouing, maar ook weg van 'n Christelike wêreldbeskouing na 'n Taoïstiese en Boeddhistiese verstaan van die werklikheid. Wat so 'n standpunt eintlik vra, is dat alle teenoorstaandes uitgekanselleer word, alle skeidsmure verwyder word, alle dualismes vervang word en alle individualisme opgaan in 'n universele, ongedifferensieerde en panteïstiese eenheid (vgl. Bosch 1991:366).



"Dit is my oortuiging dat die ekologiese krisis dit vir die Teologie geensins nodig maak om uit sy vaste bane te beweeg nie. Die Woord kan steeds as uitgangspunt geld.

Omdat die sending altyd gerig is op die koms van God se koninkryk is dit die taak van die sending om te wys op die strale van die hoop van God se koninkryk wat nou reeds sigbaar kan word. Daarom is Bosch (1991:362) korrek wanneer hy beweer dat die pad waarop die sending hom in ons tyd begewe 'n pad is wat buite die veld van die optimisme van Verligting lê, maar ook buite die anti-Verligtingspessimisme. Die sending is die draer van die boodskap van God se verlossing in Jesus Christus, en bied 'n nuwe alternatief vir die menslike geskiedenis.

Sean McDonagh, 'n Ierse sendeling wat 'n kenner is op die gebied van die ekologie, stel hierdie roeping as volg (1990:1):

"Modern missionaries, in continuity with their predecessors, are still bearers of Good News. But preaching and witnessing to the Good News of Christ takes a variety of forms today."

Om hierdie unieke roeping te midde van die nood van ons tyd te bereik, vra 'n nuwe kreatiewe benadering wat ek 'n ekologiese sendingbenadering noem.

2.2 SENDINGWETENSKAP AS BRUG TOT EKOLOGIESEKRISIS- OPLOSSINGS

Die taak wat Barth in 1957 aan die Sendingwetenskap opgedra het, bly te midde van talle veranderinge in die wêreld na vier stormagtige dekades onveranderd.

Hierdie taak wat hy soos volg saam (1957:112f):

"... critically to accompany the missionary enterprise, to scrutinise its foundations, its aim, attitude, message and methods - not from the safe distance of an onlooker, but in a spirit of co-responsibility and of service to the church of Christ".

'n Ekologiese sendingbenadering sal dus nie alles wat vroeër as sending beskou is van die tafel wil vee nie. Met my benadering beoog ek juis om noukeurig ondersoek in te stel na die fundering, doel, houding, boodskap en metodes van Sendingwetenskap as diens aan die kerk. McDonagh wys daarop dat Sendingwetenskap en sending homself nog steeds moet besig hou met die verstaan van die kulture en leefwêreld van mense aan wie die evangelie gebring moet word. Daar moet nog steeds op die "sendingveld" in die Derde Wêreld, opvoeding, gesondheidsdienste en hulpverleningsprojekte wees, maar hierby moet dit nie eindig nie. Die probleem is dat dit juis in die verlede hierby geëindig het. Die nuwere uitdaging wat aan die sending gebied word, verwoord McDonagh soos volg (1990:1):



"But an adequate response does not end with attempts to solve social, economic and ecological problems. No, there is also the challenge to understand why widespread poverty is still spreading in Third World countries after three decades of 'development' and to change this inequitable and iniquitous situation."

In 'n sekere sin som juis dit die doelwit van hierdie studie treffend op, want in hierdie studie wil ek vanuit 'n missiologiese gesigspunt nie net gaan kyk na die manifestasies van die ekologiese krisis om sodoende 'n eko-teologie te ontwerp nie. Ek wil in die eerste plek sekere prosesse aan die lig bring waaraan die kerk direk en indirek skuld dra (afdelings A en B), alvorens ek kontoere in afdeling C sal neerlê van hoe 'n sendingteologie in die lig van die ekologiese krisis behoort te lyk.

Hoewel daar tot op hede uit ander vakdissiplines dissertasie insake die ekologie verskyn het, is ek oortuig dat die tyd juis nou ryp is om so 'n studie vanuit die Sendingwetenskap te onderneem. So 'n studie sal die unieke aard van Sendingwetenskap as selfstandige dissipline met sy eie uitgangspunte, objek en inhoud onderstreep..

Die herontdekking van die unieke rol van Sendingwetenskap hang ten nouste saam met die krisis wat ontstaan het rondom die begrip sending in sy geheel. Waar die missie van die kerk vroeër baie nou afgebaken is, en dikwels beperk is tot 'n bepaalde handeling van die kerk, het dit gelei tot 'n verenging in die begrip sending. Hierdie verenging het noodgedwonge die uitgangspunt, objek en inhoud van Sendingwetenskap as 'n selfstandige teologiese dissipline verskraal (vgl Crafford 1989:4-10).

In sy intreerede "Sendingwetenskap waarheen?" het Crafford getoon dat hierdie verenging dikwels tot die krisisvraag na die uniekheid en die eie aard van Sendingwetenskap as vakdissipline aanleiding gee. Crafford (1989:10) beweer dat die eie aard van Sendingwetenskap as vakdissipline daarin geleë is dat dit die enigste wetenskap is wat in die besonder sy studie toëspits op al die aspekte van die kerk se gebondenheid aan die wêreld. Sendingwetenskap verteenwoordig dus die gehele Teologie se missionêre intensie - die studie van georganiseerde pogings en metodes om die boodskap van God se heil by al die verskillende kontekste van die wêreld uit te bring. Die uniekheid van Sendingwetenskap lê dus in sy integrerende en komplementerende funksie ten opsigte van die ander vakwetenskappe binne die Teologie. Dit is juis Sendingwetenskap se rigtinggewende funksie wat dien as hulp vir die ander vakwetenskappe, om sodoende God se heilsboodskap by die regte adres uit te bring.

Ek is van mening dat daar min ander temas is wat die unieke geleentheid aan die Sendingwetenskap bied, om sy selfstandigheid as teologiese dissipline met sy eie uitgangspunte, objek en inhoud te toon, as juis die onderwerp van sending en ekologie.



'n Studie oor sending en ekologie sal die hele skopas van Sendingwetenskap as vakdisipline dek, te wete sendingteologie, sendinggeskiedenis, sendingmetodes of -benaderinge en Theologia Religionum⁸. Omdat 'n studie oor ekologie so afhanklik is van gegewens uit ander vakwetenskappe sal die studie ook toon dat Sendingwetenskap by uitstek dié vakgebied is wat homself tot brugwetenskap na ander wetenskappe buite die Teologie leen. 'n Studie oor sending en ekologie sal dus nie alleen 'n bydrae tot die Teologie maak nie, maar ook 'n unieke vakwetenskaplike bydrae lewer, aangesien die onderwerp die uniekheid en die selfstandigheid van Sendingwetenskap as vakdisipline weereens onderstreep.

2.3 SUID-AFRIKA AS MIKROLABORIUM VIR 'N EIETYDSE SENDINGBENADERING

Reeds vir dekades lank word Westerse teologie daarvan beskuldig dat dit daarop uit is om die belange van die Weste te dien (vgl Bosch 1991:424). In 'n studie oor teologie en ekologie is hierdie aantyging 'n faktor waarmee deeglik rekening gehou moet word. 'n Studie soos hierdie sal nie uit 'n verhewe Westerse posisie gedoen kan word nie, maar sal juis so benader moet word dat dit terselfdertyd Westerse en nie-Westerse probleme hanteer en aanspreek.

'n Ekologiese sendingbenadering gesien vanuit Suid-Afrika, kan 'n heel unieke en belangrike bydrae lewer tot wat die sendingreaksie van die kerk in die wêreld as geheel op die huidige ekologiese krisis behoort te wees omdat dit ontwerp word binne die konteks van sowel die Eerste as Derde Wêreld. Cock (1991:1) stel dit as volg:

"South Africa, with its mix of First World environmental problems such as acid rain, and Third World environmental problems such as soil erosion, is a microcosm of the environmental challenges facing the planet."

Ook Yeld (1993:12) wys op die uniekheid van die ekologiese krisis in Suid-Afrika:

"South Africa is a unique country with unique problems. It has a developed world component which has been responsible for some of the worst environmental degradation on record, such as air pollution levels in parts of the Eastern Transvaal which - arguably - match or even exceed the worst in industrial eastern Europe. Proportionately, taking income and population into account, South Africa is the world's highest emitter of carbon dioxide. It also has a developing world component which, mainly because of the appalling heritage of former political policies, has also caused huge environmental destruction - like soil erosion in Kwa Zulu, Transkei and many other areas, and the loss of vegetation in areas like Ciskei through overcrowding and overstocking."

⁸ As gevolg van die omvangrykheid van hierdie onderwerp sal daar in hierdie studie min aandag hieraan geskenk word.



Dit is vanweë hierdie unieke verskeidenheid probleme wat Suid-Afrika in die gesig staar dat daar dikwels na Suid-Afrika as 'n mikrokosmos van die wêreld verwys word (vgl Cock & Koch 1991:preface). Van der Walt (1987:27) gaan selfs so ver as om te beweer dat Suid-Afrika om dié rede gesien kan word as 'n mikrolaboratorium vir die makrowêreld.

Wat lê alles hieragter? John Yeld wys in 'n studie, **Caring for the earth - South Africa: A strategy for sustainable living**, daarop dat hoewel Suid-Afrika een van die wêreld se rykste lande aan flora is, die land se natuurlike habitat teen 'n ontstellende tempo vernietig word. Die hooforsaak hiervoor skryf hy toe aan die volgende (1993:18):

"... this country's natural habitats have been diminishing at alarming rates, mainly since the arrival of the first European settlers in 1652 and particularly since the advent of the Industrial Revolution".

Hy meld verder dat Suid-Afrika se woude gedurende die afgelope 350 jaar met 46% verminder is; die grasvlaktes met 62%; die vleilande met 50% en sekere plantsoorte met meer as 90%. Die oorsaak hiervan kan gesoek word in kolonisasie, industrialisasie en 'n onregverdigde sosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid. Yeld dit so:

"South Africa has its own unique history of exploitation of natural resources."

Opsommend kan ons dus sê dat van die wêreldwye ekologiesekrisis-verskynsels in 'n besonder hoë intensiteit in Suid-Afrika aanwesig is. Juis dit beklemtoon die dringende noodsaaklikheid van 'n ekologiese sendingbenadering vir en vanuit Suid-Afrika. Indien so 'n benadering hier slaag, sal dit 'n teken van hoop vir die hele wêreld wees.

In hierdie studie sal daar oor die mate waarin die sending meegewerk het tot die ekologiese krisis deur die doelbewuste bevordering van kolonisasie, industrialisasie en apartheid besin word. Daar sal dan ook in die lig hiervan deeglike besinning oor die rol van sending in 'n postapartheid Suid-Afrika moet wees.

2.4 SAAMGEVATTE DOELWIT VAN DIE STUDIE

Hierdie studie beoog om aan te toon dat die sending medeverantwoordelik is vir die huidige ekologiese krisis. In die lig hiervan wil die studie dan deur prinsipiële-teologiese beredenering duidelikheid bring oor sending en ekologie met besondere verwysing na die missionêre roeping van die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika.

3 BEGRIPSVERHELDING

Hoewel hierdie studie in wese ook 'n begripsomskrywing is, is dit ter wille van duidelikheid tog nodig om hier aan die begin my gebruik van enkele begrippe kortliks te omskryf.



3.1 EKOLOGIE

DIE BETEKENISINHOUD VAN EKOLOGIE

Hoewel die Duitse bioloog, Ernst Haeckel, nie die eerste persoon was wat die term ekologie gebruik het nie, was hy waarskynlik eerste om die term ekologie as onderafdeling van die biologie aan te wend (vgl Ryke 1978:1; Manenschijn 1988:100; Le Roux 1991:1; Du Plessis 1995:331). Die woord ekologie is ontleen aan die Griekse woorde *oikos*, wat "huis of plek om in te lewe" beteken en *logia*, wat op "woorde" dui (McDonagh 1986:17). Die saamgestelde betekenisinhoud van die woord dui dus op 'n studie (die "sê" of "logika") van alle lewende organismes binne hulle habitat. Sedert Haeckel die term die eerste keer op dié manier gebruik het, is dit reeds baie verskillend gedefinieer. Die mees bekende en omvattende definisie is (my vertaling):

"n studie van diere en plante in hulle verhouding tot mekaar en tot hulle omgewing".

Dit betrek dus alle lewende wesens, insluitende die mens (vgl Nürnberger 1987:46; Siegwalt 1991:123; Manenschijn 1988:100; Du Preez 1992:1). Walker en Richards (1986:1) se definisie sluit ook die nielewende aspekte in:

"Ecology is the study of life-forms in their mutual relationship and in relation to the non-living aspects of their environment."

Ekologie is daarom 'n studie van verhoudings en interverhoudings tussen die lewende (biotiese) aspekte van die natuur en hulle nielewende (abiotiese) omgewing.

Wanneer die term ekologie dus in die praktyk gebruik word, verwys dit na 'n groot verskeidenheid aspekte van die biologie wat vir die mens van belang is aangesien hierdie aspekte die hoeksteen vorm van natuurbewaring, landbou- en bosboupraktyke, water- en lugbesoedeling asook publieke gesondheid en welsyn (Ryke 1978:1). Die woord ekologie suggereer en veronderstel dus interafhanklikheid (vgl McDonagh 1986:17).

Ons sou dus kon sê dat ekologie daardie wetenskap is wat homself toespits op die interafhanklikheid tussen die lewende wesens en die nielewende omgewing en die daaruitvloeiende lewenspatrone (Engelbrecht 1988:23).

EKOLOGIE AS "OBJEKTIEWE WERKLIKHEID"

Hoewel die term ekologie op 'n wetenskap dui, is dit ook so dat dit 'n objektiewe betekenis lading kan hê (Engelbrecht 1988:23). Ekologie kan dus beide op 'n wetenskap en 'n bepaalde werklikheid dui. Manenschijn (1988:100) verwoord hierdie dubbele betekenis lading van die woord ekologie as volg:



"De term 'ecologisch' betekent zowel betrekking hebbend op de studie van genoemde relaties alsop de interrelaties zelf."

In aansluiting by Engelbrecht (1988:23) sou 'n mens dus kan sê dat die term ekologie op hierdie wyse losgebreek het uit sy oorspronklike betekenis as 'n natuurwetenskap en in die proses 'n filosofiese en teologiese konnotasie gekry het. Lubbe (1994:51) toon aan dat waar die omgewing vir dekades die uitsluitlike navorsingsterrein van omgewingsbewaringsinstansies en enkele dissiplines in die natuurwetenskappe was, dit vandag juis die omgewing is wat oor die wydste spektrum van dissiplines en vakgebiede belangstelling trek.

DIE VERRUIMING IN DIE BEGRIP EKOLOGIE

Waar ekologie in die sestig- en sewentigerjare van ons eeu feitlik slegs aandag geskenk het aan omgewingsaangeleenthede rakende die lug, waterbesoedeling, snelweë wat deur woonbuurtes gebou is, of ontwikkelinge in woude en landelike gebiede, het dit veral sedert die tagtigerjare 'n nuwe sogenaamde globale dimensie bygekry. Dit sou meebring dat aspekte soos hongersnood, onderdrukking, militarisering en ekonomiese aangeleenthede direk aan ekologiese aangeleenthede gekoppel word (Oosthuizen 1991:14; Roberts 1994:19). Volgens Eugene Odum het hierdie verruiming in die term ekologie aanleiding gegee tot wat hy noem 'n "historic attitude revolution" aangesien die mens se vuil vingerafdrukke van die sonde by hierdie verruiming ingereken word (in Roberts 1994:19). Na aanleiding van bogenoemde verruiming wat ingetree het, omskryf Boff (1994:240) ekologie as:

"From a holistic viewpoint, society and culture also belong to the ecological complex. Ecology is the relationship between all living and non-living things, natural and cultural, and between them and their environment. Within this perspective economic, political, social, educational, urban and agricultural issues come under consideration as a part of social ecology."

Simkins (1994:3) dui aan dat indien die woord ekologie in verband gebring word met menslike gemeenskappe, of sosiale ekologie soos Boff dit noem, die term dan verwys na die mate waarin die natuur of die fisiese omgewing deur die mens geaffekteer word en andersom. Wanneer dit gebeur kan ekologie as volg omskryf word (Bennett 1976:3):

"In this context, ecology is the study of how and why humans use Nature, how they incorporate Nature into Society, and what they do to themselves, Nature, and Society in the process."

Dit is dan in hierdie konteks wat ek die term ekologie in hierdie studie wil gebruik, en sal daar (behalwe waar anders vermeld) ag geslaan word op hierdie verhouding tussen die mens en sy omgewing.



Hoewel die term ekologie reeds vir 'n geruime tyd gebruik word om te dui op 'n holistiese werklikheidsverskynsel word dit tog, soos tereg beweer word, gewoonlik baie eng verstaan. Jacklyn Cock (1994:89; vgl 1991:1) merk op dat omgewingsaangeleenthede in Suid-Afrika tot baie onlangs nog slegs vanuit 'n **outoritêre bewaringsperspektief** benader is:

"There is (only) a small number of South Africans who have a holistic understanding of environmental abuse and social injustice."

Volgens hierdie benadering is die fokus eksklusief op die voorkoming van die beskadiging of uitwissing van die wildernisareas en die uitwissing van plant- en dierespesies. Sō gesien is dit slegs die enkele sosiologiese verskynsels soos byvoorbeeld oorbevolking in die bosryke areas wat die blaam vir die ekologiese krisis moet dra.

Teenoor die outoritêre bewaringsperspektief stel Cock die **progressiewe omgewingsperspektief**. Vanuit hierdie perspektief word die omgewingsvraagstukke holisties benader in die sin dat omgewingsvraagstukke ook politieke sake insluit (1991:1):

"This perspective views environmental issues as deeply political in the sense that they are embedded in access to power and resources in society."

Hierdie siening, wat Cock koppel aan sogenaamde "green politics", wys op die belangrike verband wat daar tussen die stryd teen sosiale ongeregtigheid en die eksploitasie van die mens aan die een kant en die stryd van die mens teen die misbruik van die natuur aan die ander kant bestaan. Boff (1994:238) bevestig dat:

"Ecology is far more than conservationism. It is not enough to conserve a species threatened by extinction, as if ecology were concerned only with 'endangered species'. Today the entire planet must be conserved, because all of it is in danger of extinction."

Volgens Cock (1991:1) is dit ten gevolge van die eng outoritêre bewaringsperspektief dat baie Suid-Afrikaners omgewingsaangeleenthede met suspisie bejeën. Hoewel daar dus 'n globale of holistiese perspektief toegevoeg is tot die ekologie, meen Cock (1994:89) dat so 'n benadering in Suid-Afrika nog afwesig is:

"Such a holistic vision, which opposes all forms of violence - social as well as environmental - has yet to be translated into widespread political practices in South Africa."

Waar die term ekologie dus aanvanklik op 'n relatief eenvoudige wetenskap gedui het, betrek dit tans bykans die hele skepping aangesien feitlik alles in die heeal op 'n sekere wyse in 'n interafhanklike verhouding tot mekaar staan (Roberts 1994:21). Juis



die feit dat die teologie 'n wetenskap is wat homself besig hou met die lewe (en die Lewe) beteken dat ekologie 'n sentrale fokuspunt van die teologie behoort te wees (Roberts 1994:21).

3.2 EKOLOGIESE KRISIS

Omdat hongersnood, armoede, oorbevolking, energieverbruik en vele ander sake tans met die ekologie in verband gebring word, sê Track (1982:176) tereg dat ekologie as verskynsel nou deur die term **krisis** oorheers word. In hierdie krisis handel dit oor 'n dodelike stryd tussen die mens en sy gehele omgewing. Omdat dit 'n nuwe bewustheid by die mens skep, sou die krisis as 'n bewussynskrisis tipeer kon word (:178).

Om die term ekologiese krisis haarfyn te omskryf, is net so onmoontlik as om die manifestasies van die sondeval in besonderhede te beskryf. Tog is dit belangrik om as werksdefinisie enkele kontoere neer te lê van wat presies onder die term verstaan word.

Die term ekologiese krisis verwys na 'n krisis in die verhouding tussen organismes en hulle omgewing. Roberts (1994:10) tipeer dit as 'n krisis van balans.

*"Life is best when everything is kept in equilibrium, whether it's eating, exercise, sleep, work or recreation. Too much or too little is dangerous. We find safety on the middle ground of moderation. When Vice President Al Gore called his recent environmental book **Earth in Balance** he made an appropriate title choice, because that is what ecology is all about - balance. Ecology deals with consumption and supply, with depletion and restoration, with refuse and recycling. It must balance resources and renewal. It is the science of life in all its relationships. For life to be sustainable, we must keep all of these in careful equilibrium."*

Die ekologiese krisis kan dus gesien word as 'n gebeurtenis wat die fyn balans in God se skeppingsrealiteit versteur. Die krisis is die resultaat van 'n sameelloop van verskeie demografiese, wetenskaplik-tegnologiese, natuurlike en sosiale faktore, wat op hulle beurt elk in 'n interafhanklike geheel van nasionale en internasionale politieke en ekonomiese gebeure ingebed is. Hierdie verwickelinge word weer deur verskeie godsdienstige, ideologiese en filosofiese voorveronderstellinge aangehits (vgl Olivier 1987:105). Om die rede beweer Roberts (1994:147):

"The environmental crisis, perceived for many years by scientists, is no longer a series of local shortages and pollution. It is global and universal in its impact, calling for worldwide, international and concerted attention."

Die term ekologiese krisis sal in hierdie studie dus dui op daardie verskynsel wat die huishouding van die aarde tans bedreig. Dit verwys na die dinamiese ewewig van interaksies tussen die lewende organismes van die ekosisteem wat na binne versteur



word en wat sodoende daartoe aanleiding gee dat die ekostelsel van die aarde na buite disintegreer (vgl Buitendag 1986:296).

3.3 DIE TERM EKOLOGIE TEENoor OMGEWING

'n Mens sou beide die begrippe 'ekologie' of 'omgewing' kon gebruik, aangesien dit in resente studies oor een en dieselfde saak handel (vgl Du Plessis 1995:331). So byvoorbeeld verkies Loader (1991:45) die term omgewingskrisis bo ekologiese krisis omdat dit volgens hom oor 'n omgewingskrisis beskryf deur die ekologie gaan.

Ek verkies egter die term ekologie en sal ek dit daarom meer dikwels in hierdie studie gebruik. Tog sal ek in sommige gevalle, waar die bepaalde aanhaling onder bespreking dit vereis, die terme omgewing en omgewingskrisis gebruik.

3.4 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING

In *Transforming Mission*, verduidelik Bosch (1991:xv) die keuse van die titel *Transforming Mission* as volg:

"The title of this book is ambiguous. 'Transforming' can be an adjective describing 'mission'. In this case, mission is understood as an enterprise that transforms reality. 'Transforming' can, however, also be a present participle, the activity of transforming of which 'mission' can be the object. Here, mission is not the enterprise that transforms reality, but something that is itself being transformed."

Die Afrikaanse subtitel van die studie, "ekologie en sending" wat ek in Engels vertaal sou wou hê as 'ecologising mission' kan op dieselfde wyse as wat Bosch 'transforming mission'⁹ hierbo gebruik ook 'n dubbele betekenislading hê. Aan die een kant kan dit beteken dat sending 'n onderneming is wat 'n ekologiese dimensie het, omdat sending 'n invloed op die ekologie het. In afdelings A en B word juis na die sending in hierdie verband gekyk. In hierdie geval word die ekologie die subjek van die sending.

Aan die ander kant kan 'ekologie' ook dui op 'n studie waarin die sending nie die subjek van die ekologie is nie maar wel die objek self. In so 'n geval word die sending 'geëkologiseer'.

In afdeling C word die sending se tradisionele paradigma verskuif¹⁰ wanneer die sending geëkologiseer word - die sending dus op weg na 'n ekologiese benadering.

Met 'n ekologiese sendingbenadering word daarom 'n wyer benadering bedoel. Aangesien ekologie (gesien in sy tradisioneel wetenskaplike betekenislading) dui op

⁹ Of as wat Wilson en Ramphela (1989) "uprooting poverty" gebruik.

¹⁰ Met hierdie stelling probeer ek nie voorgee dat ek die eerste is om dit te doen nie. Bosch en selfs enkele ander voor hom het dit reeds suksesvol geïmplementeer.



een organisme se onlosmaaklike verbondenheid aan sy omgewing, suggereer die term ekologie in sy nuwere betekenis dat die politiek, ekonomie, sosiologie en nog meer in bepaalde interafhanklike verhoudinge tot mekaar en tot die omgewing staan. 'n Ekologiese sendingbenadering (of 'n benadering tot die sending vanuit die ekologie) beteken dus dat die sending in sy omvattende verhouding tot die werklikheid bestudeer word. So gesien is die sendingtaak van die kerk inderdaad omvattend en hoewel so iets in feite onmoontlik is, beteken dit egter nie dat 'n mens nie van 'n ekologiese sendingbenadering kan praat nie. Die term ekologiese sendingbenadering, soos wat ek dit gebruik, slaan dus ag op die poging om die sending vanuit so 'n ekologiese perspektief te benader. 'n Mens sou dus kon sê dat 'n ekologiese sendingbenadering daardie poging van die kerk is om die hele evangelie aan die hele wêreld in sy omvangryke nood te bring. 'n Ekologiese sendingbenadering¹¹ gaan dan primêr oor die koms en die uitbreiding van God se koninkryk in hierdie wêreld¹².

Een van die punte van kritiek wat ek teen hierdie studie te wagte is, is dat daar beweer kan word dat die verlede geïnterpreteer word deur die bril van 'n postmoderne sendingbenadering van die hede. Dit is my mening dat 'n missiologiese bestudering van die verhouding sending en ekologie onmoontlik is sonder 'n postmoderne holistiese benadering. In sy professorale intreerede wys Hofmeyr (1995) daarop dat die beoordeling van die geskiedenis van die kerk veral ná die era van die logiese positiwisme en die perspektiewe van Popper, Kuhn en andere 'n oop en kreatiewe onderneming is. Hy stel dit as volg (1995:6):

"Die verlede kan op 'n hele verskeidenheid van maniere verstaan en beskryf word. Die strewe moet nie na eenduidigheid nie maar na meerduidigheid wees en in hierdie wete moet ons openlik oor ons eie vooroordele kan wees en die van andere verstaan en verdra. Ons moet goed verstaan dat geskiedenis nooit 'n weergawe van die werklikheid kan wees nie en dat ons nie na 'n feitegeskiedenis moet strewe nie. In plaas van positivistiese waardes soos onder andere objektiewe feite na te streef waarmee 'n sogenaamde objektiewe geskiedenis geskryf word moet ons verantwoordelik as navorsers te werk gaan. Uiteindelik moet ons ideaal wees om skeppende rekonstruksies en kreatiewe interpretasies te probeer realiseer."

¹¹ Alhoewel hierdie omskrywing van sending reeds hier as 'n werksdefinisie aangebied word, is dit in werklikheid deel van die resultate van hierdie studie. Vir 'n verdere omskrywing hiervan vergelyk hoofstukke 8 en 9 waar 'n ekologiese sendingbenadering meer volledig omskrywe word.

¹² Ofskoon dit klink soos 'n ou saak is dit inderdaad so dat hoewel bogenoemde "definisie" in die verlede in die sending gebruik is, dit nooit in feite die ekologiese komponent bygebring het nie (vgl Manenschijn 1988:1280).



Toegepas op hierdie studie beteken dit dat alhoewel die generasie sendelinge sedert die vroeë kerk tot in ons tyd nie eens bewus was van hul invloed op die ekologie nie, beteken dit nie dat ons nie die verlede ekologies kan benader nie. Hoewel vroeëre sendelinge nooit die vraag: wat is 'n ekologiese sendingbenadering? aan die orde gestel het nie, is daar wel vandag bewyse dat hul sendingbenadering in die meeste gevalle bestempel kan word as 'n onekologiese sendingbenadering omdat dit deur oorheersing en oorname aan die een kant, en engheid aan die ander kant gekenmerk was.

3.5 SENDING EN DIE KERK SE SENDING

Sending is in eerste en laaste instansie God se sending (**missio Dei**) en nooit die sending van mense nie. Tog is dit so dat die missio Dei nie die mens se handeling uitsluit nie. In die mate waartoe God gelowiges op verskillende tye, plekke en maniere gebruik en in sy sending laat deelneem, kan ons praat van die **missiones ecclesiae** - die sendingpogings van die kerk. In Engels dui die enkelvoud "mission" op die missio Dei, terwyl die meervoud, "missions" gebruik word vir die missiones ecclesiae. In Afrikaans gebruik ons egter net die een vorm, nl sending (Möller 1995:252). In hierdie studie verwys die term sending na die missiones ecclesiae tensy anders vermeld.

4. AANBIEDING

Soos reeds genoem wil hierdie studie die sending se betrokkenheid by die ekologiese krisis ondersoek en deur 'n prinsipiële-teologiese beredenering, duidelikheid bring oor die missionêre roeping van die kerk in 'n wêreld wat in 'n ekologiese krisis verkeer. Ten einde dit te bereik, word die studie in drie afdelings aangebied.

Afdeling A wil die verband tussen sending en ekologie toon deur die invloed van sending op die huidige ekologiese krisis te ondersoek. Afdeling A is 'n perspektief op die sosio-politieke, sosio-ekonomiese asook sosio-teologiese invloede vanuit die sending wat direk en indirek tot die ekologiese krisis meegewerk het.

Afdeling B is 'n uitbouing van afdeling A, maar plaas die studie en die bevindinge uit afdeling A binne die Suid-Afrikaanse konteks. Waar afdeling A die verband tussen sending en ekologie binne die makrokonteks plaas, is die bedoeling in afdeling B om sending en ekologie binne sy mikrokonteks te hanteer. Met afdeling B wil ek nie voorgee dat ek 'n "groen" Suid-Afrikaanse sendinggeskiedenis skryf nie. Dit moet eerder gesien word as 'n groen perspektief op sendingontwikkelinge van die verlede, wat nuwe ekologiese insigte met betrekking tot die kerk se missionêre roeping bied.

Die proses van antwoord op die kernvraag: "wat is of behoort die rol van die sending in die lig van die ekologiese krisis te wees?", vorm 'n deurlopende lyn wat deur die hele studie telkens na vore kom. Daarom kan die geheel in wese ook beskou word as



'n proses van begripsomskrywing, hoewel die fyner omskrywing in afdeling C aangebied word.

Afdeling C, wat dien as samevattende konklusie sluits die ekologiesekrisis-vraagstuk toe op 'n postapartheid Suid-Afrika.

WERKSHIPOTESE

Met die oog op die skep van 'n werkshipotese vir 'n studie oor sending en ekologie sal die volgende uitgangspunte geld:

- Ekologie en die ekologiese krisis word bespreek teen die agtergrond van drie tydperke uit die geskiedenis: die voorindustriële era, die vroeë industriële era en die volwasse industriële era.
- In die tydperk sedert die industriële rewolusie het die ekologiese krisis ingrypend versnel.

As gevolg van hierdie aanname sal ek kyk na hoe sendingontwikkelinge die industriële rewolusie direk en indirek aangewakker en uitgebou het, en sodoende aan die ekologiese krisis meegewerk het.

Ek wil nie voorgee dat die sending die oorsaak was van die industriële rewolusie nie. Ek wil egter toon dat die sending gehelp het om die nuwe wêreld oop te maak. Binne hierdie proses van oopmaak, was sekere kragte werksaam. Hoewel ek hierdie sendingontwikkelinge, of noem dit dan sendingkragte, van mekaar skei, besef ek dat dit nie altyd moontlik is nie. Sekere kragte was sō nou by mekaar betrokke dat 'n skeiding hiervan nie volledig reg laat geskied aan die sending nie. Tog doen ek dit (in aansluiting by vele ander studies vanuit die sending) om daardeur 'n verband tussen die sending en die ekologie te toon. Die "skeiding" van sendingkragte moet eerder as 'n onderskeiding en nie as 'n volledige skeiding nie gesien word.

Ek sal slegs daardie faktore in die industriële rewolusie en ekologiese krisis bespreek wat direk of indirek met die sending verband hou. Ek aanvaar dus dat daar buiten hierdie oorsake wat ek bespreek, ook ander kan bestaan, maar meen dat die bespreking van sulke oorsake nie juis nodig is in 'n studie rondom sending en ekologie nie.

Ek gebruik dus die volgende hipotese as vertrekpunt:

SENDING MOET EKOLOGIES BENADER WORD IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Ek gebruik die volgende subhipoteses as vertrekpunte:



AFDELING A:

- (1) Die sending is medeverantwoordelik vir die huidige ekologiese krisis.
- (2) Die medeverantwoordelikheid van die sending in die ekologiese krisis is geleë in bepaalde sendingdenke wat direk en indirek tot 'n stelselmatige vervreemding tussen die mens en sy omgewing sou lei.

AFDELING B:

- (3) Buiten foute ander oorsake vir die ekologiese krisis in Suid-Afrika is kolonisasie en industrialisasie aan die een kant en apartheid aan die ander kant grootliks vir die krisis verantwoordelik.
- (4) Bepaalde sendingdenke, -handelinge en -ontwikkelinge het aan kolonisasie en industrialisasie aan die een kant en aan die uitbou van apartheid aan die ander kant meegewerk.

AFDELING C:

- (5) 'n Ekologiese sendingbenadering verreken die kerk se missionêre roeping in 'n postapartheid Suid-Afrika in die lig van die ekologiese krisis.
- (6) 'n Ekologiese sendingbenadering vir Suid-Afrika se mikrokosmos bied 'n antwoord vir sending in die makrokonteks.

5 OPMERKINGS

SUBJEKTIEWE KARAKTER VAN DIE STUDIE

Dit is alombekend dat 'n mens se kultuur en agtergrond 'n rol in jou godsdienstebeoefening en religieuse ervaring speel (vgl Bosch 1991:182). Ook wanneer dit kom by teologisering speel 'n mens se kultuur en agtergrond 'n bepaalde rol. Niemand beoefen die geskiedenis of die teologie vanuit 'n neutrale posisie nie. As gevolg hiervan ag ek dit van belang om reeds hier aan die begin van die studie my eie posisie te verduidelik, aangesien dit bepaalde implikasies vir die beoordeling van hierdie studie het. Ek onderneem hierdie studie uit die agtergrond van 'n blanke, manlike Afrikaner en 'n leraar van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Ek onderneem hierdie studie verder teen die agtergrond van my eerste vyf jaar ondervinding in die bediening as:

- (a) Deeltydse Sendingwetenskaplike navorser by die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA;



(b) Algemene Sekretaris van die **Interkerklike Komitee vir Nywerheidsbediening**, met 'n blootstelling aan die industriële konteks van Suid-Afrika. In hierdie pos het ek wye ekumeniese blootstelling opgedoen;

(c) Jeugleraar van 'n voorstedelike makrogemeente wat besig is om 'n besondere en unieke eietydse missionêre visie te ontwikkel.

Vanuit hierdie agtergrond besin ek oor die unieke sendingroeping van die kerk op die voorrand van die een-en-twintigste eeu. Teologiese navorsers, nywerheidsendelinge, predikante en lidmate begin wel die belang van 'n ekologiese gerigtheid vir die wêreld besef, maar ongelukkig word aksie in dié verband aan die sekulêre wêreld oorgelaat. Daar is bitter min mense wat besef dat 'n ekologiese gerigtheid veronderstel is om deel uit te maak van die visie van die kerk. Daarom vertrou ek dat die stimulus en resultate van hierdie navorsing as impetus kan dien vir verdere ekologiese betrokkenheid van akademici, nywerheidsendelinge, predikante en alle lidmate van die kerk van Jesus Christus in Suid-Afrika.

Ek aanvaar dat dieselfde studie vanuit 'n ander verwysingsraamwerk ander moontlike resultate mag oplewer. Ek besef ook dat so 'n studie dalk ander aanverwante sake sterker sal aksentueer en ander minder as dié waarop ek sal konsentreer.

In hierdie proefskrif sal ek grotendeels fokus op die **hoofstroomkerke** en die "sendingkerke" en nie op die Afrika-Onafhanklike Kerke nie. Ek is wel bewus van die aktiwiteite van **The Zimbabwe Institute of Religious Research and Ecological Conservation (ZIRRCON)** van professor ML Daneel, maar ek het besluit om my op hierdie manier te beperk omdat ek in hierdie studie die sending wil bestudeer soos wat dit uit die Weste na Suid-Afrika en die res van die wêreld beweeg het. Hiermee gee ek toe dat my studie wel soos enige ander studie beperkinge inhou. Die hele veld van die ekologie, en die sending is in elk geval só wyd dat dit onmoontlik is om volledig reg aan hierdie onderwerp te laat geskied.

Met hierdie studie en sendingbenadering beoog ek nie om die eerste en die laaste woord oor sending en ekologie te sê nie.

Ek wil nie voorgee dat ek besliste antwoorde vir die sending op die ekologiesekrisis-vraagstuk het nie. Ek wil maar net in bescheidenheid enkele insigte probeer verken.

In my beoordeling van die aandeel wat die sending tot die ekologiese krisis dra, wil ek nie ewe skielik vanuit 'n veilige postapartheidposisie 'n oordeel oor die sending in Suid-Afrika fel nie. Die bedoeling is eerder om retrospektiewe kritiek op die sending in Suid-Afrika te lewer ten einde nuwe insigte vir die toekoms te open.



AFBAKENING VAN DIE STUDIE

'n Geldige punt van kritiek wat teen hierdie studie ingebring sou kon word, is dat die onderwerp van ekologie en sending s6 wyd is dat die aanpak van so 'n studie 'n onmoontlikheid is. Verskeie teoloë het die keuse van hierdie onderwerp gekritiseer. Bosch het egter in die skryf van **Transforming Mission** daarop gewys dat die uitdaginge van ons tyd s6 groot is dat enige hedendaagse studie 'n interdisiplinêre gewaagdheid impliseer (1991:188-189).

Betreffende die ekologie beskou Capra (1987:519), die veranderende wêreldbeskouing van ons tyd as 'n "ganzheitlich-ökologischen" (omvattende ekologiese). Indien die wêreldbeskouing hierheen neig, is 'n studie oor die ekologie en sending dus onvermydelik, al hou dit 'n bepaalde gevaar en gewaagdheid in. Bosch beweer juis dat ons nie vir hierdie uitdaging moet terugdeins nie (1991:189):

"The new situation challenges us, across the board, to an appropriate response. No longer dare we, as we have often done, respond only piecemeal and ad hoc to single issues as they confront us."

Daar bestaan nie so iets soos goedkoop antwoorde vir die ekologiese krisis nie, maar die feit dat die krisis steeds feller raak noodsaak teoloë om meer indringend op hierdie krisis te reageer (vgl McDonagh 1986:191).

Martin (1987:378) beweer dat die kontemporêre wêreld ons uitdaag tot 'n interaktiewe, transformerende hermeneutiek. Van so 'n benadering sal mens tereg kan sê dat dit 'n multidimensionele (of holistiese) werkswyse vra, aangesien dit aansluit by al die verskillende fasette van wat sending is, te wete: heil, vrede, geregtigheid, evangelisasie, getuenis, bevryding, versoening en nog vele meer. Dit beteken egter nie dat hierdie studie daarom die plek gaan wees waarin daar op 'n detailanalise ingegaan sal word op wat elke aspek van sending, soos bv sending as bevryding, of die rol van ontwikkeling en sending in sy geheel behels nie. Daarvoor sou tientalle afsonderlike studies nodig wees. Daar word slegs in breë trekke gewys op wat 'n ekologiese sendingbenadering in terme van byvoorbeeld geregtigheid en bevryding behels.

Dit was Stoker wat reeds in 1961 die gevaar van 'n wetenskaplike benadering wat te sterk atomisties is en wat sou lei tot oorspesialisasie ten koste van 'n meer holistiese benadering aangetoon het. Hy meld die volgende (1961:16,17):

"Oorspesialisasie is die huidige gevaar. Oorspesialisasie verbreek die eenheid van die wetenskap, laat die wetenskap in stukke uiteenva1 en is 'n hipertrofie van die intellek... Spesialisasie as doel op homself vernietig ook die band tussen wetenskap en lewens- en wêreldbeskouing."



Een van die eerste en enigste studies¹³ wat nog tot dusver op die gebied van sending en ekologie onderneem is, was 'n studie wat deur die Departement Omgewingsake aan 'n navorsingspan van die Universiteit van Kaapstad in 1992 opgedra is. In die inleiding van hierdie studie stel die skrywers dit dat een van die probleme met navorsing op hierdie gebied die volgende is:

"An enormous body of literature and extensive archival material, much of it extremely disorganised, refers to the activities of missionaries in South Africa" (Japha et al 1993:7).

Hulle gaan dan voort deur die aandag daarop te vestig dat:

"detailed examination of all this material was beyond the possible scope".

Om enigsins dié studie te kon onderneem, moes daar doelbewus sekere seleksies gedoen word, en is die hulp van 'n opgeleide historikus met 'n spesialisasie in omgewingstudies ingeroep (Japha et al 1993:7).

Ek het uit hierdie navorsingservaring geleer. Daarom het ek eers bestaande navorsing op die gebied van ekologie, sending, industriële ontwikkeling en sending, sending en apartheid, en apartheid en ekologie deurgewerk. Toe kon ek 'n hipotese vorm waardeur 'n venster geopen kon word op ekologie en sending. Dat sommige dit sal afmaak as onwetenskaplik, mag wel wees. Lubbe (1994:64) maak dit duidelik dat navorsing juis bemoeilik word weens die feit dat die ekologiese krisis so wyd en veelgeskakeerd is (vgl Manenschijn 1988:128). Hy meld die volgende:

"Die feit dat daar oor vakgrense heen na oplossings gesoek moet word, bemoeilik die taak verder. Voorafgaande bring mee dat navorsers hulle op ingewikkelde terreine moet begeef - terreine wat dikwels ver verwyder is van hulle tradisionele opleidingsvelde."

Ook dit het in hierdie studie gebeur. Ek is egter daarvan oortuig dat indien 'n eerste stap in hierdie rigting nie nou daadwerklik gedoen word nie, ongeag die kritiek wat dit mag uitlok, die ontginningsveld nog vir geruime tyd braak sal lê, tot groot nadeel van die koninkryk van God in Suid-Afrika.

Ek erken dat hierdie studie maar een van vele maniere is waarop 'n studie oor sending en ekologie aan die orde gestel kan word. Daarom, in aansluiting by die metafoor wat Bosch aan Martin (1987:370-385) en andere ontleen het, is hierdie studie ook slegs "n kaart" en nie "die gebied" self nie. Juis dit wil die woorde "Op weg" in die titel suggereer. Ek probeer geensins voorgee dat ek met hierdie studie 'n ekologiese

¹³ Japha, Derek (et al.) 1993. *Mission settlements in South Africa. A Report on their historical background and prospects for conservation. Commissioned by The Department of Environmental Affairs. University of Cape Town: Cape Town.*



sendingbenadering uitgevind het nie. Hierdie studie is 'n poging waarin ek kreatief en nuut wil dink oor die kerk se roeping in 'n postapartheid Suid-Afrika.

Ten slotte. Dit sou natuurlik onmoontlik wees om in 'n studie soos hierdie die volledige geskiedenis van die kerk vanuit 'n ekologiese perspektief onder die vergrootglas te neem. Om hierdie rede vermy ek doelbewus die woord histories in die opskrifte van afdelings A en B. Hoewel ek tog enkele momente vanuit die sendinggeskiedenis in die breë bekyk, is die bedoeling daarmee om die verband tussen sending en ekologie neer te lê. Daarom moet afdelings A en B nie as 'n ekologiese geskiedskrywing van die sending gesien word nie, maar eerder as 'n ekologiese perspektief op die sending van die verlede.

VOETNOTAS EN AANHALINGS

Daar sal gemerk word dat ek in hierdie studie heelwat gebruik maak van direkte aanhalings. Buiten die feit dat ek my aangetrokke voel tot 'n skryfstyl waarin ek iemand aan die woord stel, vra die nuutheid van hierdie onderwerp myns insiens juis om so 'n skryfstyl sodat lesers kan sien in watter mate my argumentasielyn en die hantering van my hipotese by ander navorsers aansluit.

SEKSISTIESE TAALGEBRUIK

Ek is bewus van die fyngvoeligheid oor seksistiese taalgebruik. In hierdie studie het ek egter verkies om ter wille van leesgerief nie telkens dubbelvorme of notas te gebruik nie, maar om so ver moontlik hinderlike taal te vermy. Met hierdie keuse wil ek nie doelbewus teen enige persoon of groep in die aanbieding van hierdie navorsing diskrimineer nie.

EIE AARD VAN DIE STUDIE

Soos reeds vermeld, maak hierdie studie geen aanspraak daarop dat dit heeltemal nuwe navorsing bevat wat nog nooit vantevore onderneem is nie. Die eie aard van hierdie studie lê myns insiens in die feit dat dit bestaande navorsingsresultate aanwend tot 'n nuwere verstaan van die verhouding sending en ekologie. Hierdie studie sou geensins moontlik gewees het indien ek nie kon steun op vorige navorsingsresultate van teoloë, sosioloë, ekonome en historici, wat soms in hul navorsing geensins die ekologie as fokuspunt in gedagte gehad het nie. Baie van hul navorsing het ek benut omdat hulle dikwels onwetend besig was om 'n bepaalde perspektief op sending en ekologie te open.



6 DANK

Ek erken graag die volgende instansies se finansiële ondersteuning vir hierdie navorsing:

- Die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling (SWO) van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing (RGN).
- Die Stichting Studiefonds voor Zuid-Afrikaanse studenten vir 'n navorsingsbeurs in Nederland.
- Die Van Ewijck-Stichting vir die toekenning van 'n reisbeurs na Nederland.

Uiteraard is die menings in hierdie proefskrif en gevolgtrekkings waartoe geraak is dié van myself en moet dit nie noodwendig aan bogenoemde instansies toegeskryf word nie.

'n Woord van dank aan die volgende persone en instansies.

- My opregte dank aan professor Dons Kritzinger wat met sy oop en kreatiewe benadering en idees by my 'n liefde vir die Sendingwetenskap laat ontwikkel het.
- Professore Hoffie Hofmeyr, Piet Meiring, Klippies Kritzinger en Willem Saayman wat 'n groot vormende invloed op my denke gehad het.
- My opregte dank aan die volgende Nederlandse akademië en teoloë: Professore Jan Jongeneel; Henk Tielman en dr Martien Brinkman vir hulle gesprekke en hulp tydens my studieverblyf in Nederland.
- Dr Robert van Drimmelen, sekretaris van sosio-ekonomiese aangeleenthede by die Wêreldraad van Kerke in Genève, vir 'n uiters leersame gesprek en die aanstuur van relevante materiaal insake ekologiese en ekonomiese aangeleenthede.
- My opregte dank aan verskeie vriende en kennisse verbonde aan die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) en die Interkerklike Komitee vir Nywerheidsbediening (IKN) vir baie vormende en opbouende gesprekke rondom hierdie tema.
- Die Instituut vir Teologiese Navorsing asook die Departement Missiologie aan UNISA vir die geleentheid van drie jaar se stimulerende en vormende navorsing aan die Sendingwetenskap-projek en aan die CB Powell Bybelsentrum.
- Mej Thea Heckroodt vir haar puik en altyd vriendelike diens wat sy oor jare in die biblioteek vir hierdie navorsing gelewer het.



- Mev Elza Schutte vir haar eindelose moeite en vriendelike geduld met die taalversorging.
- Marlene Musk en Amoré Malherbe vir die grafiese versorging.
- My ouers vir hulle aanmoediging, gebed en ondersteuning deur al die jare. Ook my opregte dank aan my skoonouers vir hulle liefde, aanmoediging en belangstelling in hierdie studie.
- Aan God die dank vir sy roeping, die verskillende en vreemde weë waarop Hy my geneem het, sy getrouheid en inspirasie.
- Laastens aan my vrou Hesti. Sonder haar liefde, haar oog vir die nood in die wêreld en haar onderskraging sou hierdie navorsing nie moontlik gewees het nie.

Ek dra hierdie studie graag aan haar op.

AFDELING A: DIE EKOLOGIESE KRISIS EN DIE SENDING

'N BEGELEIDINGSWOORD VIR AFDELING A

"The 'bride of Christ', the 'body of Christ on earth', the Church has been involved in hundreds of years of injustice - has allowed colonialism, slavery, the subjection of women and the conquest and ruin of nature. What then are the faults and mistakes which the Church needs to acknowledge and repent of if it is to offer any worthwhile treatment for the earth's sickness which it has helped to bring about?"

Elizabeth Breuilly en Freda Rajotte (1992:5-6)

In 'n WRK-verslag getiteld: **Sustainable growth - A contradiction in terms?** word die aanleidende oorsaak tot die huidige ekologiese krisis onder 'n subopskrif - "historical roots of the situation" soos volg beskrywe. Die Europese Renaissance, gevolg deur die Verligting, sou 'n nuwe kultuurklimaat op die Europese kontinent tot stand bring. Vir die Europeërs was dit 'n vanselfsprekendheid dat hierdie "nuwe kultuur" ook na die kolonies uitgebrei moes word. Dit het gebeur deurdat kultuuroordrag die proses van kolonisasie vergesel het. Met die opkoms van die industriële rewolusie in Engeland sou hierdie kultuurklimaat egter 'n verdere verandering ondergaan omdat 'n nuwe industriële samelewing 'n nuwe Westerse kultuur sou laat posvat. 'n Nuwe manier van glo en dink sou volg, waarin die mens voortaan sy hoop op vooruitgang en verdere ontwikkeling geplaas het. Vir die Europeërs was dit weereens 'n vanselfsprekendheid dat hierdie nuwe hoop, wat gebaseer was op industriële groei ook uitgebrei moes word na alle Europese kolonies elders in die wêreld. Die nuwe manier van glo en dink sou noodwendig deurwerk na die mens se beskouing van die wêreld en sy omgewing. Daarom sou sosiale en ekonomiese verhoudings op 'n globale vlak ingrypend verander word. Hierdie ingrypende veranderinge sou nadelige gevolge vir die ekologie tot gevolg hê (Ecumenical Institute 1993:16-17).

Die volgende vraag kan nou gevra word. Het die kerk werklik aan hierdie proses wat sou uitloop op die ekologiese krisis, of soos Breuilly en Rajotte dit noem, die aarde se siektetoestand, meegewerk? In hierdie afdeling sal ek wys dat die kerk nie onskuldig ten opsigte van die aarde se siektetoestand staan nie.



Inteendeel, die kerk was aktief betrokke by die totstandkoming van hierdie siektetoestand, al was dit nie doelbewus die intensie nie. Meestal het hierdie betrokkenheid die vorm van 'n Bybelse dwaalleer aangeneem, wat bestaan het uit 'n verkeerde verstaan van die kultuuroopdrag van Genesis 3, en sodende aan 'n plunderingskultuur legitimiteit te verleen. Soms het dit weer aanleiding gegee tot 'n gesekulariseerde geloof dat God besig was met 'n nuwe skepping. Binne hierdie hele proses is die evangelie van Jesus Christus dikwels met 'n nuwere Westerse Europese kultuur verwar.

Die doel met hierdie afdeling van die studie is dus om die verband tussen die ekologiese krisis en die sending binne die wêreld as makrokonteks te toon. Daar sal gekyk word na die mate waarin die sending tydens die voorindustriële, die vroeë industriële en die volwasse industriële era medeverantwoordelik was vir die ekologiese krisis soos wat dit vandag aan ons bekend is.

Uit die magdom materiaal wat vir hierdie studie verwerk is het ek tot die oortuiging gekom dat daar vele maniere bestaan waarop 'n mens die verband tussen die sending en die ekologiese krisis sou kon toon. In hierdie studie maak ek egter van drie uitgangspunte gebruik.

1 Ten einde 'n greep op die ekologiese krisis te kry, sal ek dit as uitvloeisel van die industriële rewolusie bespreek. Ek sal egter ook aandag skenk aan sendingontwikkelinge in 'n voorindustriële era aangesien dit reeds die teelaarde sou skep waarbinne die industriële rewolusie sy beslag sou vind.

2 Met die doel om die verband tussen sending en die ekologiese krisis te toon, sal ek die geskiedenis in drie fases verdeel: 'n voorindustriële era, 'n vroeë industriële era en 'n volwasse industriële era.

3 Ter verkryging van 'n greep op die sending, sal ek sendingontwikkelinge ekumenies, en nie konfessioneel nie, beoordeel.

Elkeen van hierdie drie uitgangspunte verdien eers verduideliking.

(1) DAAR BESTAAN 'N VERBAND TUSSEN DIE INDUSTRIËLE REWOLUSIE EN DIE EKOLOGIESE KRISIS

Hoewel die industriële rewolusie sekerlik nie die enigste oorsaak van die huidige ekologiese krisis is nie, is geleerdes dit eens dat dit wel die grootste aanleidende oorsaak tot die krisis is:



Hofmeyr (1995:8) wys daarop dat 'n verskeidenheid van benaderingswyses juis in ons tyd van groot waarde is:

"Dit hou eerder 'n stimulerende en verrykende waarde in vir die beoefenaars van hierdie wetenskap¹³ want die geskiedenis is per slot van rekening nie eenduidig nie maar meerduidig."

Binne hierdie driedeling van die geskiedenis sal daar na die volgende sendingontwikkelinge gekyk word. Gedurende die voorindustriële era word daar gekyk na die Middeleeuse beskouing van arbeid, wat wel 'n bedreigende potensiaal vir die ekologie sou inhou. Daar word ook kortliks gekyk na die vroeë tydperk van kolonisasie waarby die sending betrokke was, aangesien baie dit eens is dat die manifestasie van armoede in die ontwikkelende lande van die wêreld se ekologiese wortels herteikbaar is ná die proses van kolonisasie.

In die afdeling oor die vroeë industriële era word daar gekyk na die invloed van 'n industriële beskouing op die Christendom se siening van die natuur. Daar sal ook gekyk word hoedat die kerk sy steun aan 'n Europese industriële kultuur van vooruitgang verleen het.

In die bespreking van die volwasse industriële era word daar gekyk na die mate waarin die Christendom meegewerk het aan die ontwikkeling van die nie-Weste deur die daarstelling van 'n sogenaamde Teologie van Ontwikkeling, wat op sy beurt katastrofaal vir die ekologie was.

Ek gee toe dat dit nie altyd moontlik is om sendingontwikkelinge binne hierdie drie tydperke van mekaar te onderskei nie. Hierdie driedeling van die geskiedenis dien slegs as werksmetode ten einde 'n perspektief op die sending en ekologie te verkry. Dit is so dat sekere sendingontwikkelinge van die voorindustriële era sou deurloop tot in die volwasse industriële era. Daar word ook toegegee dat sekere sendingontwikkelinge in twee tydperke kon voorkom terwyl dit in 'n derde tydperk ontbreek. Dit is verder ook moontlik dat 'n sendingontwikkeling binne die voorindustriële era eers binne die volwasse industriële era sy effek begin toon het. In sommige gevalle is daar byvoorbeeld binne die vroeë industriële era 'n denkwyse geaktiveer wat eers in die volwasse industriële era binne vaste bane sou begin vloei.

In hierdie studie werk ek tegelykertyd histories en tematies, en ek gee uit die staanspoor toe dat ek daarom nie aanspraak kan maak op suiwer historiese korrektheid nie. Die tema waarmee ek handel is so kompleks en ingewikkeld dat ek twyfel of 'n mens ooit ten volle reg daaraan sal laat geskied indien 'n mens nê

¹³ Hofmeyr verwys wel hier na die wetenskap van Kerkgeskiedenis, maar dieselfde sou ook kon geld by die beoefening van sendinggeskiedenis.



- By die Sewende Algemene Vergadering van die Wêreldraad van Kerke in Canberra in 1991 stel die vergadering die invloed van die industriële rewolusie op die ekologie soos volg (WCC 1992:22):

"It is shocking and frightening for us that the human species on this earth, which came on the scene somewhere around 80 000 years ago, in the 4,5 billion year-long history of this earth, has been able to threaten the very foundations of life on our planet in only about two hundred years of industrialisation."

- Przewozny (1992:40) sluit soos volg hierby aan:

"The world and humanity are at risk from the environmental crisis created by the industrial revolution unleashed two hundred years ago."

- Ook Abraham (1994:66) sien die moderne samelewing met sy katastrofale gevolge op die ekologie as uitvloeisel van die industriële rewolusie:

"The ecological crisis is created by modern industrial and technological growth and modern life-style. One paradigm of development, the Western industrial growth model, is almost universally accepted."

Daar die industriële rewolusie die grootste skuld aan die ekologiese krisis dra raak ontstellend wanneer 'n mens besef watter impak dit na slegs 200 jaar gehad het, die lang ontwikkelingsgeskiedenis van die wêreld in ag genome. McDonagh (1986:87) verduidelik hierdie ontstellende werklikheid deur die welbekende beeld van die tydskaal van 365 dae. Indien die geskiedenis van die aarde binne 'n tydskaal van een jaar geplaas word, dan sou die mens sy aankoms gemaak het om 23:00 op die 365ste dag. Die industriële rewolusie, wat so 'n ingrypende ekologiese verandering op die hele biosfeer tot gevolg sou hê sou dan op hierdie tydskaal eers gedurende die laaste halwe sekond van die jaar begin het,

As gevolg van bogenoemde sou 'n mens in 'n studie oor die sending en die ekologie nie anders kon as om die ekologiese krisis binne sy verband tot die industriële rewolusie te plaas nie.

(2) DIE BEOORDELING VAN DIE SENDING SE INVLOED OP DIE EKOLOGIE WORD ONDERSKEI IN 'N VOORINDUSTRIËLE ERA, 'N INDUSTRIËLE ERA EN 'N VOLWASSE INDUSTRIËLE ERA

Ek sal my studie aanbied volgens die drie stadia wat voorgestel is deur Miller en Form (1980), te wete die voorindustriële, die vroeë industriële en die volwasse industriële stadia. Hoewel hierdie 'n nuwe historiese beoordeling binne die sending veronderstel, hou hierdie benaderingswyse myns insiens 'n groot voordeel vir hierdie studie in.



tematies of nê histories te werk sou gaan. Selfs al sôu dit moontlik wees, sou daar bepaalde leemtes binne so 'n benadering bestaan. Die wyse waarop ek in hierdie asook in die volgende afdeling te werk gaan, is slegs 'n manier om 'n werkbare greep op 'n baie komplekse verskynsel te verkry. Dit mag dus gebeur dat 'n bepaalde ontwikkeling binne die sending in meer as een tydperk aan die orde gestel sal word.

(3) VERSKILLENDE SENDINGONTWIKKELINGE WORD EKUMENIES, EN NIE KONFESSIONEEL NIE, BEOORDEEL, IN DIE LIG VAN DIE EKOLOGIESE KRISIS

Soos voorheen vermeld wil ek nie deur hierdie studie die oorsaak van die ekologiese krisis volledig op die rekening van die sending plaas nie. Williams (1993:54) wys daarop dat die ekologiese krisis nie per se voor die deur van die Christendom gelê kan word nie, maar liever voor die deur van die moderne wêreld soos wat dit onder meer in industrialisasie en verstedeliking manifesteer. Die skuld van die Christendom moet egter volgens hom gesoek word in die mate waarin die Christendom aan die daarstelling van die moderne wêreld meegewerk het. In hierdie studie wil ek juis enkele van hierdie insigte opvolg om daardeur die verband tussen die sending en die ekologiese krisis te toon. Hiermee gaan die bedoeling geensins wees om die hele sendingbedryf af te skryf nie. Ek sal slegs klem lê op kritiese sake met die oog op 'n meer wyse benadering in die hede en toekomst. Ek gee ook toe dat daar nooit iets soos 'n enkelvoudige sendingbenadering bestaan het nie. Sendingaktiwiteite en sendingontwikkelinge het nooit in isolasie of in 'n vakuum geskied nie. Elke sendingaktiwiteit was 'n kind van sy tyd, en gevolglik sou die wêreld waarbinne die sending ontplooi het en die sending self 'n wisselwerkende effek op mekaar hê (vgl McDonagh 1986:209-210).

Ek sal sendingontwikkelinge van mekaar onderskei slegs ter wille daarvan om 'n greep op die baie komplekse en beslissende invloed wat die sending op die ekologie sou hê, te verkry. Hoewel ek bepaalde ontwikkelinge **onderskei**, kan hulle nooit volledig van mekaar **geskei** word nie. Ek sal slegs na daardie sendingontwikkelinge wat direk in verband gebring kan word met verskynsels van onreg, geweld en natuureksploitasie verwys omdat hulle op hulle beurt 'n beduidende invloed op die ekologie het. Ek sal in hierdie studie die ekologiesekrisis-verskynsels nie apart beskrywe nie maar met die geskiedenis integreer, sodat die verband tussen die sending en die ekologiese krisis duideliker kan blyk. Hoewel die ekologiesekrisis-verskynsels baie kortliks onder verskillende sendingtemas bespreek sal word, is daar 'n bepaalde interafhanklikheid tussen hierdie verskynsels. Ekologie impliseer immers interafhanklikheid. Daar word dus toegegee dat 'n bepaalde aspek van die ekologiese krisis wat byvoorbeeld onder sending en kolonisasie bespreek word ook ter sprake by 'n ander sendingontwikkeling kan wees.



Aangesien sendingstrominge nie altyd konfessioneel herleibaar is nie, en as gevolg van die feit dat bepaalde sendingontwikkelinge binne verskillende kerklike groeperinge voorgekom het, sal die sendingontwikkelinge as ekumeniese verskynsels bespreek word. Hofmeyr wys byvoorbeeld daarop dat die neiging om die geskiedenis slegs in konfessionele bane te plaas, veral in Groot Brittanje, tot die verlede behoort (1995:7):

"Intussen het daar ook minder van 'n eng denominasionele beklemtoning ontwikkel. Dit is eerder in die rigting van interdenominasionele, transdenominasionele of ekumeniese studies wat die belangstelling beweeg."

Ek gaan dus van die veronderstelling uit dat die sending in sy geheel 'n bydraë tot die ekologiese krisis gelewer het.

In hierdie studie sal ek met breë strominge in die sending werk. Daar sal wel plek-plek na spesifieke tydperke in die geskiedenis verwys word, en na bepaalde konfessionele sendingondernemings, maar hoofsaaklik beoog ek om 'n geheelbeeld te gee. Die gevaar van veralgemening en spekulasie is wesenlik, maar in die lig van die feit dat hierdie 'n eerste navorsingstap is waarin ekologiese perspektiewe op die sending belang word, glo ek dat sulke eerste treë onmoontlik is sonder 'n geheelbeeld.



HOOFSTUK 2: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS

IN DIE VOORINDUSTRIËLE TYDPERK
1492-1785

2.1 ALGEMENE INLEIDING VIR DIE VOORINDUSTRIËLE SENDING- TYDPERK

Die voorindustriële tydperk is die tydperk tussen die Middeleeue en die industriële rewolusie. Hoewel Hulley (1987:22) sy indeling vir dié tydperk vanaf 1500 tot 1785 maak wil ek 1492, die jaar van die Europese "ontdekking" van Amerika, as begindatum neem aangesien dit as die groot begin van kolonisasie gesien kan word.

Tydens die voorindustriële tydperk het die groei van landgoedere en dorpe baie stadig plaasgevind. Binne Europa was die grondbesitters die feodale landhere, die prinse en die kerk. Die res van die bevolking sou 'n oorwegend selfversorgende ekonomie hê waarin elkeen na sy eie behoeftes kon omsien (Hulley 1987:22). Dorpe en stede was dus selfgenoegsaam en het op spontane wyse in eie behoeftes voorsien. In hierdie tydperk sou die ekologiese verhoudings as betreklik harmonies getipeer kon word.

Dit was egter nie net die industriële rewolusie as samelewingsverskynsel wat ekologiese disharmonie in die daaropvolgende eeue tot gevolg sou hê nie. Ten einde, by wyse van spreke, die industriële wiele te laat draai, was dit noodsaaklik dat 'n bepaalde tydsgees die teelaarde vir sodanige ontwikkeling moes wees. Hoewel 'n mens na vele sake in die verband kan verwys, sal daar in hierdie studie slegs kortliks gekyk word na twee ontwikkelinge waarby die sending direk en indirek betrokke was, naamlik: die kloosterlewe en kolonisasie.

Bosch (1991:233) beweer dat hoewel die kloosterlewe nie intensioneel missionêr van aard was nie dit tog 'n sterk missionêre dimensie sou hê. Dit was juis vanuit die kloosterlewe dat sendingaktiwiteite sou groei. In 'n bespreking van die kloosterlewe sal ek die klem lê op daardie ontwikkelinge wat reeds die weg tot 'n verkeerde verstaan van omgewingsbestuur sou baan. Hierdie ontwikkelinge sou in die daaropvolgende eeue 'n baie duidelike stempel op die samelewing in sy geheel laat.



Sending het hand aan hand met die proses van vroeë kolonisasie verloop. Op sy beurt weer was kolonisasie 'n noodsaaklike voorvereiste vir latere suksesvolle industriële ontwikkeling, aangesien dit as motiverende dryfkrag daarvoor sou dien. In die bespreking wat volg, sal daar slegs in breë trekke op hierdie strominge gelet word. Wat betref die koloniale invloed op die ekologie sal daar in afdeling B meer breedvoerig hierop gekonsentreer word wanneer daar op Suid-Afrika as 'n mikrokosmos gefokus word.

2.2 DIE MIDDELEEUSE KLOOSTER AS 'N TEELAARDE VIR 'N KULTUUR VAN PLUNDERING?

Die moderne, industriële sienswyse van die mens teenoor die natuur het homself nie net eensklaps gedurende die industriële rewolusie kom aanmeld nie, maar het eerder teen die agtergrond van bepaalde voorafgaande ontwikkelinge ontstaan. Wilkinson (1981:116) stel dit soos volg:

"modern views of nature took shape against old views, and so they are incurably affected by them".

Die Griekse denke het byvoorbeeld 'n invloed op die Middeleeuse leefwyse gehad en die Middeleeuse denke weer op die nuwêre leefwyse van die vroeë industriële era.

Gedurende die Middeleeue het die vermenging tussen die Platoniese en Stoïsinse denke en die Christendom plaasgevind. Hieruit sou die beskouing ontwikkel dat God alles wat goed is met die mensdom wil deel. Daarom is alles moontlik gedoen as binne Sy raad. Hierdie beskouing veronderstel nie net dat daar in alles 'n orde aanwesig is nie, maar dat daar ook inderdaad 'n hiërargie bestaan. Die Middeleeuse wêreldbeeld sou ontwikkel tot 'n sienswyse waarin die wêreld as 'n organisme met oneindige potensiaal beskou is (Wilkinson 1981:117). Dit sou dus foutief wees om vanuit die moderne era die Middeleeuse tydperk slegs te sien as 'n stadige, pynvolle tydperk wat net vir "die lig" van die Verligting gewag het. In 'n sekere sin was die Middeleeue 'n tydperk waarin geweldige potensiele kragte stadigaan ontwaak het. Reeds gedurende hierdie tyd het groot tegnologiese ontwikkelinge plaasgevind, al was dit maar nog in 'n baie primitiewe fase vergeleke met die industriële era.

Reeds gedurende hierdie tydperk het grootskaalse ontbossing in Europa plaasgevind. Vrugbare velde, moerasse en riviermondings is gedreineer en vir die mens bewoonbaar gemaak. Orals is riviere vir watermeulens gebruik. Teen die jaar 1120 was daar reeds meer as 5 000 watermeulens in Engeland alleen (Wilkinson 1981:119). Die menslike potensiaal en mag om te kon bou en om die natuur te kon omvorm en vernietig was reeds aanwesig. Die tipiese Middeleeuse samelewingshiërargie, waarin die mens 'n baie spesifieke posisie teenoor die natuur gehad het, was reeds goed in



plek en is treffend deur die Middeleeuse kerkvader, Gregorius van Nyssa, beskryf (in Wilkinson 1981:119):

"Man is a master of nature which helps him on his way to God, nature itself being raised up and exalted in the process. God made an earth full of riches, including the gold, silver, stones valued by man; he allowed men to appear on earth to witness these wonder works and to assume his role as master of them. Mastery over the lower beings was necessary to satisfy his needs: mastery over the horse because of the slowness and difficulty of human bodily movements; over the sheep because of our nakedness; over the oxen because humans are not grass eaters; over the dog because his jawbone is a living knife for men. His mastery of Iron gives him the protection that horns and claws afford the animals."

Die bron waaruit hierdie invloed sou vloeï was die kloosterlewe. Om dit te begryp, is dit noodsaaklik om iets van die Middeleeuse samelewing te verstaan. Binne die Middeleeuse samelewing was daar 'n duidelike skeiding tussen arbeiders en geleerdes. Geleerdes was diegene wat toegang tot die wetenskap gehad het, terwyl die arbeiders die leke was wat nie kon lees nie. As gevolg hiervan was daar 'n baie duidelike skeiding tussen tegnologie en wetenskap. Dit sou daartoe lei dat wetenskaplike kennis nie toegepas is op die mens se bestuur van die natuur nie. Die groot tegnologiese uitvindings van die Middeleeue soos die perdekar, die kruisboog, die windmeul asook die toepassing van vroeëre uitvindings soos die waterwiel en die seil is nie deur wetenskaplikes gemaak nie, maar deur die werkers self wat op 'n probeer-en-tref-basis tegnologiese vooruitgang bewerkstellig het. Hoewel die tipiese samelewing van die Middeleeue dus die skeiding tussen tegnologie en wetenskap gehandhaaf het, was die kloosters die uitsondering op die reël. Dit was juis binne die kloosters - waar die monnik wat ook arbeiders was, toegang tot boeke en gevolglik kennis gehad het - waar die skeiding tussen tegnologie en wetenskap oorbrug is (McDonagh 1990:171).

Gedurende die Middeleeue was die kloosters die sentrum van kultuur en opvoeding en daarom kon daar verwag word dat die kloosters 'n duidelike invloed op die samelewing sou hê. Universitêre opvoeding sou juis sy ontstaan in die kloosters hê. Die grondlegging van verhewe Europese kultuurwaardes is daarom na die kloosterlewe herleibaar. Hoewel die kloosterlewe vir 'n baie lang tyd deur die Christendom as baie negatief beoordeel is, kan daar nie ontkom word aan die feit dat die kloosters gedurende die tyd van hulle bestaan hoë aansien in die gemeenskap geniet het nie (Bosch 1991:231). 'n Mens sou daarom verwag dat die kloosterlewe en kloosterkultuur diep spore op die Europese godsdienstige en kultuurlewe sou laat (:232).



In hierdie studie sal dit onmoontlik wees om die invloed van die kloosterlewe op die samelewing in sy geheel te ondersoek. Vir die doel van hierdie studie sal ek slegs kortliks fokus op die Benediktynse kloosterlewe. Dit is juis vanuit hierdie kloostergroep dat daar in die daaropvolgende eeue 'n baie duidelike invloed op die samelewing merkbaar sou word.

DIE BENEDIKTYNSE KLOOSTERLEWE

Een van die belangrikste kenmerke van die Benediktynse kloosters was dat die monnike baie hard gewerk het. Deel van die daaglikse skedule van die kloosters was dat monnike handearbeid moes verrig. Daarom was hulle verantwoordelik vir die ploeg, spit en dreinering van groot moerasse. Die monnike sou verder groot bosareas "onkruid" ontruim. Hulle was goed opgelei in timmerwerk en was verantwoordelik vir die aanlê van paaie en brûe (ibid). Volgens Newman (1970:398) het die kloostermynike die kultuuroopdrag van Genesis 1:28 baie letterlik opgeneem:

"They found a swamp, a moor, a thicket, a rock, and they made an Eden in the wilderness."

In aansluiting hierby wys ook Jean Le Clerq, 'n geskiedskrywer van kloosters, dat monnike die doel van arbeid in die kloosters gesien het as 'n proses waarin 'n nuwe Jerusalem geskep moes word (in Wilkinson 1981:121):

"The cloister is a "true paradise," and the surrounding countryside shares in its dignity. Nature "in the raw", unembellished by work or art, inspires the learned man with a sort of horror: the abysses and peaks which we like to gaze at, are to him an occasion of fear. A wild spot, not hallowed by prayer and asceticism and which is not the scene of any spiritual life is, as it were, in the state of original sin. But once it has become fertile and purposeful, it takes on the utmost significance."

McDonagh (1990:171) beskryf die tradisie wat hieruit ontstaan het as: "the taming of the Earth". Volgens die kloosterlinge was dit die voortsetting van die Bybel se tuintradisie. Die ligging van sommige kloosters is dan ook doelbewus so beplan dat dit die moontlikheid sou bied om hierdie tradisie te beoefen en uit te leef (Wilkinson 1981:121).

Die handearbeid in die kloosters wat gepaard sou gaan met 'n gedissiplineerde lewenstyl, sou ook na buite die kloosterlewe uitkring. Die gety van barbarisme sou langamerhand draai en vervang word deur 'n bewerking van die land wat in die voorafgaande tydperk onbewoonbaar was. As gevolg hiervan skryf baie sekulêre historici die ontwikkeling in die Europese landbou toe aan die voorbeeld wat die kloosterlinge aan die gemeenskap voorgehou het (:399). Hoewel 'n mens sou kon sê dat die kloosters 'n positiewe rol gespeel het in die bewerking van die natuur, moet



'n mens ook onthou dat die kloosterlinge deur hulle oordrewe wettiese klem op arbeid, en die gevolglike ontstaan van 'n edele arbeidsetiek, die fondasies vir 'n oorproduktiewe lewenstyl begin lê het. Hierdie lewenstyl sou aan die beginjare van die industriële rewolusie en tydens die koloniale tydperk as edel en eg Christelik voorgelê word (McDonagh 1986:129-131; vgl Kritzinger 1991:8-9).

Stapert en Van der Poll (1989:113) is dit eens dat ook die sterk arbeidsetiek van Calvyn gedurende die Hervorming, waarby arbeid as 'n Goddelike roeping gesien is, sy wortels in die vroeë kloosterlewe het. Dit sou verkeerd wees om die kloosterlinge die blaam te gee vir die ekologiese krisis, maar dit is tog so dat oorwaardering van arbeid en 'n wettiese klem op arbeid met slegte gevolge uit die Middeleeue na die Hervorming sou oorspoel. Dit was juis die navolgers van die Puriteine in Engeland wat gedurende die industriële era sterk sou staan op Calvyn se siening dat arbeid 'n Goddelike roeping is en daarom is daar geglo dat die aarde ten alle koste getem moes word. Veral in die evangeliese kringe sou hierdie sienswyse nog sterker deurwerk deurdat 'n oordrewe arbeidsetiek die dryfveer van kapitalisme en die hefboom van vooruitgang sou word (:113).

Die ontsporing van die gebalanseerde siening van arbeid binne die Middeleeuse kloosters, waarheen die vroeë wortels van die huidige ekologiese krisis herleibaar is, sou volgens Wilkinson (1981:120-121) soos volg ontwikkel. Binne die kloosters het die geloofsoortuiging ontwikkel dat daar deur handarbeid 'n bepaalde geestelike aktiwiteit aanwesig was en daarom was daar vir die monnike 'n bepaalde vorm van gebed in arbeid. Die monnike het in die gebruik van hul hande om die arbeid te verrig 'n deelname van die mens aan God se omvorming van die natuur ervaar. Ons het reeds vroeër gesê dat die kloosters die plek was waar daar 'n eenheid tussen wetenskap en tegnologie sou ontwikkel. In die Benediktynse kloosters het monnike uit hul kennis van die wetenskap 'n hele aantal eenvoudige masjiene ontwikkel wat aangewend is om die natuur mee te tem en te bewerk. Daar waar die monnike se handarbeid aangehelp kon word deur die gebruik van masjiene, soos byvoorbeeld in wateraangedrewe-meulens, kon die geestelike aktiwiteite soveel meer aandag kry (ibid):

"Such large-scale physical work, coupled with the use and development of machines by men of the church, gave a kind of blessing to such machines, and began the breakdown of the barrier between mind and hand which had impeded medieval use of nature."

Stephen Toulmin beskryf die langtermyngevolge van hierdie ontwikkeling soos volg (in Jung 1993:34):

"The seventeenth-century transition - from the animated, active cosmos of the medieval natural philosophers to the inert, deanimated, material world of the new



mathematical philosophy - was only one of a series of dichotomies, which ended not just by dividing mind from matter, [divinity from bodily creatures], rational thought from causal process, but by separating the realm of 'values' from that of 'facts' and setting Humanity over against Nature."

Die Benediktynse kloosterlinge het dus die proses van tegnologiese vooruitgang aangewakker in hul omgang met die natuur deur die gebruik van windmeulens, watermeulens en die gebruik van beter en sterker metale. Die skeiding tussen hand en verstand, of anders gestel tussen tegnologie en wetenskap, sou eens en vir altyd opgehef word (Wilkinson 1981:122). Dit was juis die kloosterlinge wat die omliggende gemeenskappe begin leer het dat daar 'n bepaalde "geestelike" handeling inherent aan arbeid is. Tydens die industriële rewolusie, toe tegnologie en wetenskap dus volledig bymekaar begin uitkom het, was daar reeds 'n beskouing aangaande die natuur vasgelê waarin die mens geglo het dat daar 'n Goddelike roeping en verantwoordelikheid in die tem van die natuur gelê het.

2.3 SENDING AS MEDEWERKER AAN DIE PROSES VAN KOLONIALISASIE/KOLONISASIE

Bloch-Hoell (1982:17) beskryf kolonialisasie as volg:

"Colonialism is global, known in all parts of the world. Colonialism is commercial for profit, it is the expansion of one people at the expense of another, including the utilization (exploitation) of another country's resources. It is the exercise of power (pressure) resulting in oppression and dependence."

Alleen uit hierdie definisie en ons vroeëre omskrywing van die terme ekologie en ekologiese krisis is dit duidelik dat daar 'n bepaalde verband tussen die proses van kolonialisasie en die ekologiese krisis bestaan. Tussen sending en kolonialisasie aan die een kant en die ekologiese krisis aan die ander kant is daar ook 'n verband. Breuilly en Rajotte (1992:5-6) stel hierdie verband soos volg:

"The 'bride of Christ', the 'body of Christ on earth', the Church has been involved in hundreds of years of injustice - has allowed colonialism, slavery, the subjection of women and the conquest and ruin of nature."

Hulle gaan dan voort deur in die lig hiervan die volgende vraag te stel:

"What then are the faults and mistakes which the Church needs to acknowledge and repent of if it is to offer any worthwhile treatment for the earth's sickness which it has helped to bring about?"



In hierdie onderafdeling gaan ons juis kyk na die kerk se foute wat bely moet word alvorens die kerk 'n positiewe rol in die heropbou van die ekologie kan vervul. Om die sending se aandeel aan die proses van kolonialisasie te kan verstaan is dit eers noodsaaklik om kortliks te kyk na wat kolonialisasie behels.

DIE BEGIN VAN KOLONIALISASIE

Die Middeleeuse tydperk kan oorewegend beskou word as 'n tyd waarin Europa 'n selfonderhoudende eiland was wat van die res van die wêreld afgesny was (Bosch 1991:226). Die eeu van ontdekking sou egter 'n nuwe fase vir die geskiedenis van die ganse wêreld inhou, aangesien Vasco Da Gama met sy ontdekking van 'n seeroete na Indië, en Columbus met sy "ontdekking" van die Amerikas, Europa met die res van die wêreld sou verbind. Hierdie ontdekkings sou die weg baan tot wat as die vroeë tydperk van kolonialisasie bekend staan.

Aangesien die ontstaan van kolonialisme sy wortels in 'n tyd sou hê waarin die kerk sy stempel op die gehele samelewing afgedruk het, kon daar verwag word dat die proses van kolonialisasie 'n sterk kerklike stempel sou dra (Breuilly & Rajotte 1992:14-15):

"Over the last 500 years, since Columbus opened up contact between Europeans and the rest of the world, European culture, European economic methods, and European Christianity have expanded together."

Die ontdekking van nuwe wêrelddele sou vir die Christendom as 'n groot skok kom omdat dit die Christendom met die realiteit sou konfronteer dat daar na vyftien eeue sedert die totstandkoming van die Christelike kerk steeds mense was wat nog nie die evangelie gehoor het nie. As gevolg van die kerk se diep gewortelde posisie in die Europese samelewing, en as gevolg van die dringendheid van hierdie situasie, sou sending voortaan as noodsaaklike deel van die proses van kolonialisasie beskou word. Bosch (1991:227-228) wys daarop dat die uitbreiding van kerklike aktiwiteite, wat moontlik sou word as gevolg van die ontdekking van nuwe wêrelddele, so hand aan hand sou verloop met die proses van kolonialisasie dat die begrip "uitbreiding van kerklike aktiwiteite" mettertyd met die term "sending" vervang sou word. Die term sending sou dus sy etimologiese oorsprong aan die proses van kolonialisasie te danke (of te wyte!) hê.

Davenport (1992:42) voer vier redes aan wat vir kolonialisasie verantwoordelik sou wees, naamlik: (1) nuwe ekonomiese behoeftes; (2) interne politieke konflik; (3) 'n nuwe godsdiensige dinamiek wat as gevolg van 'n intellektuele rewolusie ontstaan het; en (4) die strewe na kultuuruitbreiding.



Morgan (1989:65) voer egter die volgende ses redes aan: (1) die strewe na militêre magsuitbreiding; (2) die strewe na internasionale handel; (3) nasionale trots; (4) sekuriteit vir handel en investering; (5) die ideaal en strewe om belasting te verhoog en te bevorder; en (6) soos wat hy dit noem 'n "civilizing mission". Interessant genoeg wys Morgan daarop dat die laaste motief 'n baie diep verskuilde agenda gehad het: Europa het van meet af aan besef dat die inboorlinge in gekoloniseerde gebiede nooit ten volle tot die Westerse beskawing moes ontwikkel nie aangesien dit die inboorlinge sou verhoog tot gelyke handelsvennote. Om dié rede vat Saayman (1991:25) die oorkoepelende doel van kolonisasie as volg saam:

"Colonialism was meant mainly to increase the wealth of the capitalistic 'mother countries'. This would be achieved especially by gaining access to the unexploited natural resources in the colonies. These resources could only be 'profitably' developed by making use of the vast pool of cheap labour available in the colonised areas."

SENDING EN KOLONISASIE

Greinacher (1992:123) toon dat die idee van verowering nie eers tydens die koloniale tydperk op die kerklike toneel verskyn het nie. Een van die kerklike doelstellings gedurende die Middeleeue was juis geleë in soos wat dit in die Rooms-Katolieke kringe bekend gestaan het as: **compelle intrare** (vry vertaal: "dwing hulle om in te kom"). Hierdie gedagte was afkomstig van die gelykenis van die groot maaltyd in Lukas 14:15-24 waar die eienaar by sy slawe in vers 23 daarop aandring om die armes, die verminktes, kreupeles en blindes by die maaltyd in te dwing. Augustinus het byvoorbeeld hierdie gelykenis gesien as 'n legitimering van mag waardeur ander by die Christendom ingedwing kon word. By navraag oor die praktiese betekenis van hierdie gelykenis was Augustinus se antwoord aan 'n medepriester dat die wyse van dwang onbelangrik is; wat van belang is, is dat dwang wel toegepas behoort te word (Greinacher 1992:123). Ongelukkig sou hierdie interpretasie van Augustinus vir eeue daarna in die kerk as die legitimering van die wreedaardige optredes van die Inkwisisie en van die koloniale veroweraars dien.

Selfs eeue later was hierdie invloed in die Christendom nog merkbaar. So byvoorbeeld sou een van Europa se groot ekumenici, JH Oldham in 1973 by die Bangkokbyeenkoms van sending en evangelisasie van die Wêreldraad van Kerke die rede vir 'n sterk veroweringsdrang by die Christendom as volg beskryf (in Boonstra & David 1992:583):

"Christianity is not primarily a philosophy but a crusade. As Christ was sent by the Father, so He sends His disciples to set up in the world the Kingdom of God. His coming was a declaration of war - a war to the death against the powers of darkness. He was manifested to destroy the works of the devil. Hence when Christians find in the world

a state of things that is not in accord with the truth which they have learned from Christ, their concern is not that it should be explained but that it should be ended."

Ons sal later sien dat die koms van God se koninkryk ongelukkig verwar sou word met die koms van 'n Europese beskawing.

Vir baie van die vroeë koloniseerders was juis die feit dat die nuutontdekte wêrelddele bewoonbaar was 'n groot verrassing. Hier het hulle te make gehad met mense van 'n ander ras, kultuur en taalgroep. Kommunikasie was dus uiters moeilik, en dit was vir Europeërs moeilik om aan die inboorlinge te verduidelik wat die rede vir hul "besoek" was. Die geskiedenisboeke is vol van hierdie ontmoetings en van vele bloedige oorloë wat sou volg as gevolg van die feit dat die inboorlinge die Europeërs as onwelkom in hulle gebied beskou het. Dit was egter die sendelinge wat ingespan sou word om die probleme wat daar tydens kolonisasie ervaar was te oorbrug, aangesien hulle in staat was om in 'n kort tyd die inboorlinge se taal- en kultuurgewoontes te verstaan (Bosch 1991:304). Dit is in die lig van hierdie gebeure dat 'n Duitse kanselier, Von Caprivi, later sou opmerk dat die Bybel en die geweer hand aan hand moes beweeg (ibid):

Vervolgens sal daar kortliks stilgestaan word by die drie weë waarvolgens die sending kolonisasie bevorder het, naamlik: politities, ekonomies en kultureel (vgl Greinacher 1992:122; Dorr 1991:16). Hoewel ek hierdie drie weë van mekaar gaan onderskei, is 'n volledige skeiding daarvan uiteraard onmoontlik.

2.3.1 SENDING AS KULTURELE AGENT VIR KOLONISASIE

"Many of the environmental problems of the world arise from the culture that has spread from Europe and North America over the last 500 years, affecting almost the whole world. And this culture is based on Western versions of Christianity, and has in turn affected the way that Western Christians think."

Elizabeth Breuilly en Freda Rajotte (1992:6)

Toe Christopher Columbus in Oktober 1492 die eiland van Hispaniola "ontdek" het was hy so verstom oor die vrygewigheid en vriendelikheid van die inboorlinge dat hy op 11 Oktober die volgende inskrywing in sy dagboek gemaak het (volgens Boonstra & David 1992:596):

"Everyone would take and give, with good will, what they had, but they seemed to me to be very poor people."

Die rede waarom Columbus hierdie mense as arm gesien het, was omdat hy hulle kultuur en leefwyse aan die standaard van Europa gemeet het. Columbus en dié wat na hom sou kom het geensins begryp dat die vrygewigheid van die inboorlinge deel van 'n lewenswyse was waarin daar in harmonie met die natuur gelewe is nie.



Ongelukkig sou ook die kerk wat kort daarna in die voetspore van Columbus gevolg het deur dieselfde Eurosentriese kultuurbril na die inboorlinge begin kyk. Ponting (1991:397) beskryf die ambivalensie wat inherent aan die proses van kolonisasie was as volg:

"The expansion of Europe can be viewed as the gradual establishment and expansion of empires and the bringing of 'civilisation' to less fortunate peoples. From an ecological perspective, it seems more like a wave of destruction spreading across the world" (Ponting 1991:397).

DIE INBOORLINGKULTUUR IN 'N VOORKOLONIALE ERA

Dit is reeds alombekend dat veral die beskawings van die Arabiere, die Indiane en die Sjinese op 'n hoogs ontwikkelde vlak was voordat die Europese beskawing dit binnegedring het. Harrison (1993:33) wys byvoorbeeld daarop dat baie van hulle stede sentrums van groot geleerdheid was. Ver al op die gebied van wiskunde, astronomie en medisyne het reeds baie ontwikkeling plaasgevind. Die enigste rede waarom Europese nasies hulleself as "ver vooruit" beskou het, was omdat hulle meer ontwikkel was in terme van die materieel sigbare. Hierdie vroeë primitiewe tegnologiese voorsprong het 'n geweldige sterk kulturele meerderwaardigheid onder Europeërs laat posvat. Die rede waarom daar egter minder van 'n tegnologiese vooruitgang in die nie-Europese lande te bespeur was, het te doen gehad met die feit dat die inboorlinge geen noodsaaklikheid daarin gesien het om op daardie tydstip verder te ontwikkel nie. So byvoorbeeld was daar geen tekort aan grond nie, en die produksie was van so 'n aard dat dit genoegsaam was om in al die behoeftes van die inboorlinge te voorsien (Harrison 1993:34). By die inboorlinge was daar 'n voorkoloniale landetiek wat gebaseer was op 'n nievernietigende gebruik van natuurbronne en op 'n lewensbeskouing dat die individu integraal deel van die omgewing was (vgl Khan 1990:14). Volgens die Afrikakonsep het die grond aan al die inwoners van 'n betrokke geografiese gebied behoort. Die individuele besit van grond was vir die inboorlinge 'n vreemdheid, aangesien die gebruik van grond beskou is as 'n gawe wat die gode vir die gemeenskap moontlik maak. As gevolg hiervan behoort elke mens min of meer dieselfde mate van toegang tot die land te hê (Harrison 1993:73).

Ongelukkig sou die Europese Christendom hierdie fundamenteel belangrike siening van grond geheel en al nie erken nie. Die Europese aankoms in geannekseerde kolonies sou die Afrikakonsep van grondbesit verdring met 'n sienswyse van private eienaarskap wat uit die Romeinse reg oorgeneem is (Harrison 1993:74).

Eers baie later, in 1983 tydens die Sesde Algemene Vergadering van die Wêreldraad van Kerke in Vancouver het die vergadering die kerk se skuld hieraan bely (Boonstra & David 1992:587). Tydens die Wêreld Sendingkonferensie van die Wêreldraad van

Kerke in San Antonio in 1989 is die noodsaaklikheid van die toegang tot grond deur die inboorlinge onderstreep (in Boonstra & David 1992:586):

"For indigenous tribal peoples, the land of their birth, their ancestors, their history and their heritage is part of their personal and community identity, part of themselves. It is their existence, their life. They neither 'possess' nor live on the land, but consider themselves an inseparable part of the land, enjoying the God-created beauty, the essential goodness of their unique part of the universe... To be deprived by violence or oppression of a people's ancestral land is to be deprived of identity, freedom, self-determination and the fullness of life."

DIE SENDING AS WESTERSE KULTUURDRAER

Hoewel dit nie moontlik is om die proses van kulturele, ekonomiese en politieke kolonisasie van mekaar te skei nie, is dit wel so dat die proses van kulturele kolonisasie stukrag aan politieke en ekonomiese kolonisasie sou verleen. Die Europese Westeringe het juis as gevolg van hul verheuenheid in kultuur die noodsaaklikheid gesien om hulle politieke en ekonomiese belange uif te brei na geannekseerde kolonies. In hierdie proses sou die sendelinge 'n groot rol speel.

Ook die sendelinge het hulle eie gesien as die enigste "ware kultuur", en as gevolg hiervan sou hulle uit die staanspoor geen waardering hê vir die kulture van die mense met wie hulle in aanraking kom nie. Die eenheid van lewe en leer, die interafhanklikheid tussen die individu, die gemeenskap, kultuur en arbeid, asook die diepte van volkswysheid was meestal by voorbaat van die tafel gevee (Breuilly & Rajotte 1992:16):

"The fact that they (verwysende na die inboorlinge) had often lived in a state of balance with the land for many hundreds of years was ignored. Their lands were occupied and divided up, and large areas were devoted to export crops. In some places, taxes were imposed by the colonial authorities with the sole purpose of forcing indigenous people to work for cash rather than their traditional subsistence farming."

Hutchison (1987:15, 29, 65) wys byvoorbeeld daarop dat Samuel Worcester die taak van die Amerikaanse Sendingraad onder die Indiane van Noord-Amerika aan die einde van die agtiende eeu as volg sou sien: Sendelinge moes eers die Engelse taal, dan die Westerse waardes en eers dan die Christelike godsdiens aan die Indiane leer. Dit was nie slegs die Amerikaanse Sendingraad wat die sendingopdrag so vertolk het nie. Volgens Spindler was ook die Duitse sendinggeskiedskrywer, Julius Richter oortuig dat dit as een van die groot take van Protestantse sendelinge gesien moes word om op te tree as kultuurdraers van 'n Europese en nutgevonde Amerikaanse kultuur (Bosch 1991:292).



Ook Redekop en Stahl (1993:273-274) wys daarop dat sendelinge in Paraguay in die agtiende eeu die proses van evangelisasie aan die inboorlinge gesien het as 'n proses wat hand aan hand moes loop met die verandering van hul kultuur tot 'n Westerse kultuur. Vir die sendelinge was een van die sterk punte van 'n Westerse kultuur geleë in die feit dat die Westerse kultuur 'n bevolking verstaan as individue wat onafhanklik van mekaar was. Daarom sou hulle dit as deel van hul evangeliese roeping sien om die inboorlinge tot so 'n verandering in kultuurwaardes te help dat elke individu sy eie selfstandigheid kon bereik. In hierdie proses sou die sendelinge saam met koloniale moondhede daaraan meewerk dat 'n primitiewe bestaansindustrie verdring sou word, en dat die inboorlinge stelselmatig ingedwing sou word in 'n sisteem waarin koloniale goedere op 'n individuele basis gekoop moes word (vgl Harrison 1993:45). Dit het so gebeur: Nuwe terreine is geïdentifiseer waarheen die inboorlinge verskuif moes word. Op hierdie grondgebied moes hulle stelselmatig aan 'n nuwe leefwyse blootgestel word. Hierdie blootstelling het deur die oprigting van Westerse onderwysinrigtings geskied. Die inboorlinge is deurentyd daarvan bewus gemaak dat hierdie proses in hul eie belang was aangesien dit tot 'n Westerse tegnologiese beskawing sou lei. Hierdie beskawing sou egter die eeue oue nomadiese kommunale kultuur volkome verdring en sou ingrypende implikasies vir die inboorlinge se sienswyse van die grond hê. Die tradisionele lewenspatrone en landboutegnieke sou vervang word deur die Westerse siening dat die aarde bloot 'n wildernis is wat getem moes word (Redekop & Stahl 1993:273-274). Hierdie nuwe lewenswyse het die inboorlinge van hulle sin en doel vir hul lewens beroof. Die langtermyn- sosiale en ekologiese gevolge hiervan beskryf Dorr (1991:17) soos volg:

"Very many of these 'lost' people became social misfits - victims of alcoholism or petty criminals. Meanwhile the world suffers an irreplaceable loss: hundreds of traditional cultures and languages, the riches of a vast variety of ways of life, are gone forever."

In latere jare, veral in die vroeë industriële en die volwasse industriële era, sou hierdie proses deurwerk in die oprigting van hospitale. Die blootstelling aan Westerse medisyne het die inboorlinge se lewensverwagting ingrypend verhoog. In hierdie goed bedoelde proses sou die simbiose tussen die bevolkingsaanwas en die draagkapasiteit van die land versteur word, en sou die saad vir die latere bevolkingsontploffing gesaai word wat negatiewe ekologiese gevolge op die lang termyn sou inhou (Redekop & Stahl 1993:273; 277).

Ook wat die daarstelling van 'n Westerse opvoedingstyl aanbetref sou daar vir die inboorlinge min voordele wees. Westerse opvoeding sou daartoe aanleiding gee dat die inwoners onbepaald ondergeskik sou bly. Opvoeding moes dien om die inboorlinge op te lei om 'n konstruktiewe rol ten opsigte van die koloniale moondheid te vervul (Harrison 1993:46). Harrison (ibid) sien die opkoms van Dardewêrelddiktators



in die twintigste eeu juis as 'n produk van 'n Westerse opvoedingstyl van die vroeë koloniale era. Die leiers is nooit geleer om toereikende Derdewêreldontwikkelingsmodelle te inisieer nie. Alle latere ontwikkelingsmodelle in die Derde Wêreld sou deur 'n Westerse wêreldbeeld gevorm word. Binne die volwasse industriële era sou Derdewêreldontwikkeling altyd in die vorm van Westerse ontwikkeling gegiet word. Dit sou voorkeur geniet bo landbou-ontwikkeling. Dit was daarom nie vreemd om in die twintigste eeu moderne Westerse geboue in Afrika te sien verrys, sonder dat daar voldoende aandag aan die behuisingsnood van die inwoners van die land geskenk is nie. 'n Westerse opvoedingstyl sou die langtermyngevolg hê dat Afrikaleiers van Afrika 'n replika van die Weste wou maak (Harrison 1993:53). Juis dit sou weer op sy beurt tot die probleme rondom armoede in die Derde Wêreld bydra.

Die blootstelling aan die Westerse ontwikkeling sou ook nooit tot individuele onafhanklikheid lei nie, maar eerder die weg tot die latere tegnologiese afhanklikheid baan (Harrison 1993:46). Die vroeë primitiewe ontwikkeling in die gekoloniseerde kolonies sou tot onmiddellike kontant en hoë profyte lei, wat feitlik sonder uitsondering na die sakke van die koloniseerders sou gaan. Van voordele vir die inboorlinge was daar weinig indien enigsins sprake. Trouens, Bréuilly en Rajotte (1992:16) beweer:

"It transformed land into resources and people into labour. Everything was given a cash value, and the whole earth became a planet for the taking. Islands, seas, forests, and prairies were stripped and ravaged. Sandalwood, whales, seals, sea-elephants and buffalo were plundered. Indigenous people were evicted from their lands or eliminated by genocide. Any person or thing that could not be exploited or sold was regarded as valueless. A holocaust of destruction was unleashed."

Harrison (1993:45) som ook die situasie goed op:

"They undermined the self-sufficiency of the Third World and transformed it into a source of raw materials for western industry. Sometimes they forced locals to grow the desired crops - as French did with cotton in the Sahel or the Dutch with sugar in Indonesia. Sometimes they bought land or just seized it to set up plantations, drafting in cheap labour to work them. In this way the colonial powers created the world economic order that still prevails today, of industrial centre and primary producing periphery, prosperous metro-polis and poverty-stricken satellites."

In die lig van bogenoemde is dit nie vreemd dat heelwat historici min goeie woorde vir die sending van hierdie tydperk sou hê nie. Baie sou juis die sendelinge sien as die saaiers van groot ellende vir die inboorlinge (Boonstra & David 1992:583):

"History has already provided ample evidence that the Christian church has been and remains culpable of complicity and participation in the massive genocide of indigenous peoples in different parts of the world."



Ook vanuit kerklike geleedere sou groot bitterheid groei. Pablo Mamani, een van die eerste Indiese Metodistebiskoppe in die Peruviaanse Metodistiese Kerk, som die rol van die kerk binne die vroeë koloniale era as volg op (in Boonstra & David 1992:587):

"The Spanish tried hard to destroy Inca culture and religion. The Church was not interested in anything but our gold and our land. For nearly 300 years, the Catholic Church did nothing to help indigenous people. What's worse, they worked hand-in-hand with the conquerors who killed millions of people."

2.3.2 SENDING AS POLITIEKE AGENT VIR KOLONIASIE

Gedurende die vroeë koloniale era was dit geensins vreemd dat 'n koloniale moondheid dikwels sendelinge vooruitgestuur het om 'n klimaat van koloniale aanvaarding te skep alvorens 'n land geannekseer was nie. Na afloop van anneksasie is die rol van die sendelinge nie as afgehandel beskou nie. Die sendelinge sou voortgaan om, soos ons reeds gesien het, toe te sien dat die inboorlinge stelselmatig onderwerp word aan koloniale gesag.

In die geval van die Britse sendelinge sou die sendelinge selfs so ver gaan as om hulleself aan te bied vir gebruik as politieke agente. So byvoorbeeld sou die Britse sendeling, John Phillip van The London Missionary Society aan die Kaap in 1819, gedurende Suid-Afrika se voorindustriële era, sendelinge as koloniale politieke agente verklaar¹⁴ (aangehaal in Bosch 1991:305):

"While our missionaries... are everywhere scattering the seeds of civilization, social order, happiness, they are, by the most unexceptionable means, extending British interests, British influence, and the British empire. Wherever the missionary places his standard among a savage tribe, their prejudice against the colonial government give way."

¹⁴ Hoewel ek in afdelings A en B die verdeling van 'n voorindustriële, vroeë industriële en volwasse industriële era volgens afgebakende datums hanteer, gee ek toe dat dit moeilik is om in die beskrywing van die proses van kolonialisasie volkome by die datums te hou wat aangedui word in die opskaal van die hoofstuk. Die Middeleeuse kloosterlewe val wel volkome binne die datums wat ek aangedui het omdat dit 'n Europese verskynsel in voorindustriële Europa was. Kolonialisasie daarenteen het in die meeste gevalle tydens Europa se vroeë industriële era plaasgevind, maar in die gekoloniseerde gebiede was dit nog binne 'n voorindustriële era. Die argument sou dan geopper kan word dat ek kolonialisasie as temasies moet behandel en nie poog om dit binne 'n historiese tydperk van die voorindustriële era te plaas nie. Die rede waarom ek dit wel doen is omdat industrialisasie eintlik die basiese lyn is, die dragolj, waarop die ander sake inspeel. Dit is met ander woorde felkens drie basiese sake bymekaar (sending, industrialisasie en die omgewing), plus kolonialisasie as vierde tema, omdat dit die teelaarde vir latere industriële vooruitgang sou wees. Namate die leser verder met afdeling A vorder sal dit duideliker word. In die lig van die geheelbeeld van afdelings A en B sal die steuring van kolonialisasie as bespreking onder die voorindustriële era dan minder steurend voorkom.

Juis as gevolg hiervan sou hy die rol van sendingsstasies dan as volg verwoord (aangehaal in Bosch 1991:305):

"Missionary stations are the most efficient agents which can be employed to promote the internal strength of our colonies, and the cheapest and best military posts that a wise government can employ to defend its frontier against the predatory incursions of savage tribes."

Phillip was nie 'n uitsondering nie. Ook die katolieke sendeling, Schmidlin, sou in 'n terugblik op die eeue oue politieke huwelik tussen sending en kolonialisasie homself in 1913 soos volg verwoord (aangehaal in Bosch 1991:306):

"It is the mission that subdues our colonies spiritually and assimilates them inwardly... The state may indeed incorporate the protectorates outwardly; it is however the mission which must assist in securing the deeper aim of colonial policy, the inner colonization. The state can enforce physical obedience with the aid of punishment and laws; but it is the mission which secures the inward servility and devotion of the natives. We may therefore turn Dr Solf's... recent statement that 'to colonize is to missionize' into 'to missionize is to colonize'."

Die rede waarom die sendelinge in hierdie proses geen etiese besware gehad het nie, kan toegeskryf word aan die feit dat die sendelinge se godsdiens aan die een kant en hul politiek en kultuur aan die ander kant so nou ineengestremel was dat 'n onderskeid vir hulle onmoontlik was (Bosch 1991:275; vgl Berry 1991:114). Die kerk het die politieke oorheersing van Europa oor die heidennasies juis as deel van sy Godgegewe roeping in die wêreld beskou. Daarom sou Pous Alexander VI hierdie verowering in sy pouslike bul, Intercaetera van 1493, regverdig (Greinacher 1992:122; vgl McDonagh 1986:210). Om hierdie rede, beweer Bosch (1991:275), was dit vir lande soos Portugal en Spanje aanvaarbaar dat hulle die reg gehad het om oor heidennasies in lande soos Latyns-Amerika te heers. Vir lande soos Portugal en Spanje was sending en kolonisasie nie net 'n proses wat hand aan hand moes gaan nie - in werklikheid was dit een en dieselfde saak.

Die langtermyngevolge van hierdie pouslike bul verwoord Leonardo Boff egter soos volg (in Greinacher 1992:122):

"The invasion meant the beginning of the greatest genocide in human history. The extermination affected 90% of the population. When Hernan Cortés invaded Mexico in 1519, there were 22 million Aztecs. Around 1600 there were only a few left."

In die lig van hierdie feite behoort niemand dit vandag vreemd te vind dat bevrydingsteoloë vanuit die Derde Wêreld die hele proses van kolonialisasie as verdoemend beskryf nie. Dussel (1991:444) sien die hele proses van kolonisasie as 'n politieke handeling wat deur ekonomiese motiewe gedryf is:



"Europe had defined the indigenous as legitimate objects of plunder, as a means of getting rich - tender lambs exposed to lions 'who had not eaten for many days':"

Agter politieke kolonisasie was 'n onderliggende ekonomiese motief. Vervolgens sal ons kortliks hierby stilstaan.

2.3.3 SENDING AS EKONOMIESE AGENT VIR KOLONIASIE

SENDING EN DIE BEVORDERING VAN WESTERSE HANDELSBELANGE

Koloniale uitbreiding het nie orals in die wêreld op presies dieselfde wyse plaasgevind nie. Binne die Portugese en Spaanse kolonies was koloniale uitbreiding die gevolg van ontdekkingsreise wat op regeringsinisiatief gevolg het. As gevolg van die noue kontak tussen die kerk en staat sou die proses van kolonisasie noodwendig volg omdat die kerk dit van meet af aan as belangrik geag het om homself in 'n nuwe kolonie te vestig.

In die geval van die Britse, Hollandse en Deense koloniale uitbreiding was kolonisasie egter meestal die gevolg van individuele handelsinisiatiewe. Baie van die handelaars het in die sendelinge 'n bedreiging gesien en was daarom minder optimisties oor hul moontlike bydrae as wat die betrokke regerings van bepaalde koloniale moondhede was. Om hierdie rede is die sendelinge heel dikwels in die beginstadiums van die koloniale uitbreiding nie toegelaat om saam met die handelsreisigers na nuwe kolonies te reis waar verversingsposte ingestel moes word nie (Bosch 1991:303). Die weg wat deur die handelaars geopen is, is altyd fyn dopgehou deur die Hollandse, Britse en Deense regerings, en gewoonlik sou hulle kort op die hakke van die handelaars volg. Dit was dan hier waar die koloniale moondhede die waarde van die sendelinge beseef het. Hulle het geweet dat die sendelinge diegene was wat baie makliker kontak met die inboorlinge kon bewerkstellig, omdat die sendelinge in staat was om saam met hulle te leef, hul taal te bemeester en hul gebruike te verstaan. Hierdie kennis van die sendelinge het vir die koloniale moondhede groot waarde ingehou. Dit was juis die sendelinge wat gebruik kon word om die inboorlinge te oortuig om hulleself aan die koloniale moondheid te onderwerp. Bosch (1991:303-304) verwoord hierdie situasie soos volg:

"What better agents of its cultural, political and economic influence could a Western government hope to have than the missionaries?"

Die feit dat die sendelinge as ekonomiese agente vir bepaalde moondhede sou optree, het beteken dat die sendelinge die hoofagente sou word om die inboorlinge uit die steentydperk te "bevry", want die kontak met mense vanuit 'n Westerse wêreld sou hul primitiewe handel verdring. So sou die sendelinge daartoe meewerk dat die



inboorlinge van 'n Westerse wyse van handel drywe afhanklik sou raak. Harrison (1993:41) wys daarop dat die langtermyngevolge hiervan die latere daarstelling van 'n globale wêrelddeksonomie sou wees, wat uit die staanspoor die afhanklikheid van die kolonies sou beteken.

Die blaam wat die kerk moet dra, is dat dit ten spyte van die goeie bedoelinge van menige sendelinge aan hierdie proses sou meewerk. Dit sou in sy vroeë stadium onskuldig vertoon, maar op die lang termyn ekologiesekrisis-gevolge inhou. Selfs waar die sendelinge diep onder die besef van die ongeregtheid van die proses gekom het, is die situasie stilswyend aanvaar (Bosch 1991:306). Dit was veral aan die suidpunt van Afrika dat sendelinge daaraan skuldig was dat hulle hulself as agente van Westerse handelsbelange laat misbruik het.

SENDING EN GRONDROOF

Die hele koloniale beleid het een groot onderliggende motief gehad - die verowering van grondgebied. In wese sou hierdie verowering op niks minder nie as grondroof neerkom. Vir die Europeërs het die waarde van grond geleë in die rykdomme wat daaruit afkomstig was soos goud, silwer en die verbouing van landbouprodukte. Grond sou ook geweldige waarde vir die teling van vee inhou (vgl Anderson & Dawsey 1993:12). Vir die Europeërs, wat uit 'n agtergrond gekom het waarin private eienaarskap as beginsel van die Romeinse reg gegeld het, was die feit dat inboorlinge op onbewerkte grond gewoon het iets wat te goed was om waar te wees (vgl Harrison 1993:74). Daarom sou Westeringe op enige denkbare wyse met stamhoofde onderhandel om grond te bekom. Die verkoop van grond was egter geheel en al buite die verwysingsraamwerk van die stamhoofde. Boonstra en David (1982:585) stel dit as volg:

"The very idea of 'selling land'... signified not only a practice contrary to the laws of nature, a form of treason to the spiritual power upon which life itself depended, but also the loss of the physical base of social survival."

Die inboorlinge het grond as iets gesien wat niemand kon besit nie, en daarom het elke persoon gelyke reg van toegang daartoe gehad (Harrison 1993:73). Omdat grond integraal deel was van hul kultuur was 'n kapitalistiese en individualistiese verstaan van grondbesit uiters vreemd (Boonstra & David 1992:585). 'n Amerikaanse inboorling stel dit as volg (aangehaal in McKay 1994:215):

"Reference to the earth in our culture is not individualistic so as to indicate ownership. Our words indicate sharing and belonging to the earth. The coming of Europeans to the land which we used in North America meant a conflict of understanding which centres on the ownership of land. The initial misunderstanding is not surprising, since



the first immigrants thought of themselves as coming to take 'possession' of a 'vacant, pagan land'. The incredible fact is that this perception continues after five centuries. Equally surprising has been the historical role of the Christian church in this process of colonization, which basically was a dividing up of the earth so it could be a possession."

Waar 'n mens vandag nie anders kan as om toe te gee dat hierdie bewering korrek is nie, wonder 'n mens waarom die sendelinge nie die proses van grondafname as 'n proses van grondroof en diefstal gesien het nie. Blanke (1966:105) bied hierop die volgende antwoord: Sendelinge het die proses van grondafname Bybels regverdig op grond van tekste soos 1 Samuel 15:3 wat as Goddelike opdrag vir die inbesitname van heidense lande beskou is. Dit was nie net Katolieke sendelinge wat hulle hieraan sou skuldig maak nie. Ook die latere Protestantse sendelinge was oortuig dat die verowering van heidense grond die noodsaaklike voorvereiste sou wees waarvolgens die inboorlinge aan die Christelike godsdiens onderwerp sou word. Daarom was dit nie vreemd dat sendelinge in Suid-Amerika in hul kontak met inboorlinge die koloniseerders se beeld probeer bevorder het om legitimiteit aan die proses van grondafname te gee nie (Anderson & Dawsey 1992:12).

Die proses van grondafname sou in verskillende dele van die wêreld verskillende vorme aanneem. In Latyns-Amerika het dit gepaardgegaan met 'n proses waarin 'n kommunale sisteem vervang is met 'n sisteem van grondbesit met groot landgoedere en landlose arbeiders, terwyl dit in Afrika gepaardgegaan het met 'n proses waarin die tradisionele opset ten opsigte van land vervang is deur privaat eienaarskap (Harrison 1993:45).

Die vraag wat natuurlik altyd by 'n mens opkom is waarom stamhoofde dan so maklik grondgebied afgeteken het. Harrison (1993:74) verklaar dit deur daarop te wys dat baie stamhoofde as gevolg van blote nuuskierigheid en aangetrokkenheid tot Westerse gebruiksartikels hier en daar groot gebiede afgeteken het. Hulle was egter salig onbewus van die langtermyngevolge daarvan.

As gevolg van die feit dat die koloniale owerhede die grondbesitters gedurende die voorindustriële era sou word, is die fundamente vir 'n bepaalde ekonomiese stelselbeheer gelê. Die daaropvolgende ontwikkelinge in die vroeë en volwasse industriële era sou noodwendig tot allerlei ekologiesekrisis-vraagstukke lei (vgl Anderson & Dawsey 1992:12). Daarby staan ons in die volgende twee hoofstukke stil.

In 1991, reeds 'n jaar voor die 500-jarige vieringe van Columbus se ontdekking van die Amerikas, het bevrydingsteoloë uit die Derde Wêreld dit duidelik gestel dat die jaar 1992 nie vir hulle 'n jaar van feesvieringe soos vir Westerlinge sou beteken nie. Volgens Dussel (1991:441) is bevrydingsfeoloë se probleem met die Weste die feit dat die Weste

1492 herdenk as 'n ontdekking eerder as 'n verowering. Hy wys daarop dat hoewel daar in die Westerse wêreld groot vreugde en feeste in 1992 oor die jaar 1492 was, die 12de Oktober, die dag van Columbus se ontmoeting met die inboorlinge, vir duisende Indiane 'n dag van groot droefheid en boetedoening was (:443).

Die evaluering van die ontdekking van die Amerikas deur 'n betrokke inboorling, 'n bekeerde tot die Christendom, is besonder donker. Tydens 'n konsultasie van die National Centre for Indigenous Missions (CENAMI) in 1989 (drie jaar voor die 500-jarige herdenking van Columbus se ontdekking van die Amerikas) onder die tema "500 Years of Evangelization in Mexico" het hierdie bekeerling die sending soos volg geëvalueer (Dussel 1991:448):

"We have been deceived into believing that the discovery was a good thing. We are glad on the Day of the Race that we have come to understand what its consequences were. Our communities should be given some book or pamphlet describing what really happened, so that we all would know how we have been enslaved... we don't want a fiesta on October 12 because we are mourning for the dead. It has been said that Pope John Paul has requested this navená as a celebration; our answer to that is that he can listen to what we have to say. The pope is chosen to serve the church, and we are the church... The conquest is still going on today; in our view the conquest continues to be a dreadful thing... we don't want to join in a fiesta, because the missionaries came with the Spaniards to conquer. They did not come as brothers, as the Gospel counsels, but to enslave us."



HOOFSTUK 3: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS

GEDURENDE DIE VROEË INDUSTRIËLE
ERA 1785-1870

3.1 ALGEMENE INLEIDING VIR DIE VROEË INDUSTRIËLE SENDING- TYDPERK

Die industriële era word gedefinieer as die tydperk vanaf 1785-1870. Gedurende hierdie tydperk het ongekende snelle groei in die industriële lewe in Europa plaasgevind.

Die industriële rewolusie sou kort op die hakke van die Verligting (Aufklärung) volg. Gedurende die tydperk wat die Verligting voorafgegaan het, vind 'n mens 'n vaste samelewingshiërargie: God - kerk - koning en staat - mense - plante, diere en objekte. Gedurende die Verligting sou God, asook die kerk en die koning, minder belangrik word. Die ontdekking van die mens se outonomieit sou daartoe lei dat die mens sy verhouding met God begin losmaak het van sy verhouding tot die kerk en die staat. Met die verdwyning van die bonatuurlike orde sou die submenslike bestaan, dié van plante, diere en objekte 'n veel belangriker betekenis verkry (Bosch 1991:263; Clarke 1991:122). Die nuwe klem op individuele vryheid sou na alle sferes van die menslike bestaan deurwerk (Ferré 1993:2; vgl Stapert & Van der Poll 1989:87). Omdat die mens grotendeels sy vrees vir die koning en die kerk verloor het sou hy voortaan self soek na kennis en na mag. Hierdie kennis en die bekom van nuwe mag sou na die mens se siening van die natuur deurwerk. Voortaan sou die mens se aandag vanaf die hemel na die aarde verskuif, vanaf die Goddelike na die menslike en vanaf die beskouwlike na die handelende (Van der Poll 1989:87). Die mens se lewensbekragting sou nou skuif na sy verhouding tot plante, diere en objekte wat deel van die submenslike bestaansvlak uitmaak.



Die tyd wat die industriële era voorafgegaan het, was 'n tyd waarin denkers soos sir Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642) en René Descartes¹⁵ (1596-1650) die tafel vir die Verligting voorberei het. Latere denkers soos Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Leibnitz (1646-1716) en Isaac Newton (1642-1717) sou 'n nuwe wêreldbeeld skep waardeur die Verligting finaal in vaste industriële bane gestuur kon word (Bosch 1991:263). Bacon word vandag nog onthou vir sy bekende uitsprake: "kennis is mag" en "die wêreld is vir die mens gemaak en nie die mens vir die wêreld nie". Dit sou dien as inspirasie vir nuwe ontdekkings waardeur die natuur omvorm en verower kon word (Du Plessis 1995:327; Ponting 1991:148).

Dit was veral na die dood van Newton (1717) wat onder die invloed van Bacon en Descartes ongekende ontdekkings gemaak het; dat 'n reeks nuwe uitvindings in die katoenrywerheid aan die begin van die agtiende eeu die industriële rewolusie in kiemvorm sou inlei (Hulley 1987:24). Gedurende die begin van die industriële rewolusie is nuwe tegnologiese uitvindings gemaak. Dit sou lei tot die ontwikkeling van 'n reeks masjiene wat veral die spin- en weefnywerheid sou laat groei. Die toenemende gebruik van stoom het die alreeds snelle industriële groei net nog vinniger laat plaasvind (Hulley 1987:27; vgl Stapert & Van der Poll 1989:90). Op sy beurt sou dit tot 'n verbetering in die gehalte van paaië lei aangesien dorpe nou noodsaaklikerwys met mekaar verbind moes word vir vervoerdoeleindes. Aangesien nie die paaië of kanale kon voorsien in hierdie behoefte nie het die stoomtrein die antwoord gebied op die behoefte aan binnelandse vervoer, terwyl die stoomskip spoedig die seilskip op die oseane sou vervang.

Die proses van industrialisasie wat in Engeland begin het, sou spoedig uitkring na die res van die wêreld (Hulley 1987:25). Teen die twintigste eeu sou selfs lande soos Indië en Japan sulke industriële groei ervaar, met die uitkringende effek daarvan sō ingrypend dat die proses van industrialisasie tereg as een van die grootste rewolusionêre gebeurtenisse in die geskiedenis beskryf kan word.

DIE EFFEK VAN INDUSTRIALISASIE

Die proses van industrialisasie het gepaardgegaan met ingrypende samelewingsveranderinge. Een van die eerste uitstaande veranderinge was die invoer van die fabriekstelsel (Hulley 1987:26). Die fabriekstelsel het gelei tot verstedeliking want fabriekse sou voortaan die rol as primêre eenheid van produksie

¹⁵ Hier dink 'n mens veral aan Descartes se skeiding tussen subjek (mens) en objek (natuur) wat aanleiding gee tot die sentraalstelling van die "ek" wat die res van die wêreld konstrueer. Die bekende *cogito ergo sum* het verreikende gevolge vir die vestiging van die mens se kennisheerskappy oor die wêreld, omdat die mens juis in sy heerskappy oor die natuur sy vryheid demonstreer (Du Plessis 1995:327). Descartes se reduksionistiese benadering tot die wetenskap sou later verreikende gevolge hê, aangesien dit tot 'n nuwer Europese denkwysie sou lei wat deur 'n gefragmenteerde wêreldbeskouing gekenmerk is (Ponting 1991:147).



by die huisgesin oorneem. Die behoefte om na die stede te verhuis het gevolg omdat mense daar 'n ekonomiese heenkome moes gaan soek (Kritzinger 1994:5). Industrialisasie en die gepaardgaande verstedeliking sou 'n baie traumatiese effek op die mens en sy verhouding tot die omgewing hê (Hulley 1987:26). Aan die begin van die industriële era het die oprigting van fabriekke sonder enige deeglike stedelike beplanning gepaardgegaan. Dikwels is fabriekke langs die riviere gebou. Voortaan sou die lug gevul wees met die dik roet van steenkoolaangedrewe stoommasjiene. Fabrieksaafval is in die riviere, wat die stad van water moes voorsien, gepomp. Selfs in ons tyd is hierdie 'n wesenlike probleem (Hulley 1987:29-30).

Verstedeliking sou daartoe lei dat die ouer sosiale ordes verdwyn. Binne 'n nuwe industriële leefwyse is nuwe waardes ontwikkel wat tot die totstandkoming van 'n industriële kultuur sou lei. Hierdie nuwe kultuur sou ook as 'n Christelike kultuur getipeer word. Die kerk het dit daarom as 'n roeping gesien om ook hierdie kultuur na die nieontwikkelde lande van die wêreld uit te brei. Ongetukkig sou hierdie proses 'n baie negatiewe effek op die verhouding tussen die mens en sy omgewing hê, asook tussen mense binne sosiale verbande. In die nie-Westerse lande soos Afrika, waar die ou familiebande bepalend was, sou die industriële verhoudings groot ontwrigting veroorsaak (Hulley 1987:26).

Die invloed van industrialisasie op die geskiedenis sou nie soos in die voorafgaande tydperk slegs 'n geweldige kulturele en wêreldbeskoulike verandering tot gevolg hê nie. Dit sou 'n ingrypende uitwerking op die struktuur van die hele planeet hê (vgl Berry & Clarke 1991:5-6). Daarom het die Sewende Algemene Vergadering van die Wêreldraad van Kerke in 1991 te Canberra, Australië die volgende verklaring gemaak (in WCC 1992:22):

"It is shocking and frightening for us that the human species on this earth, which came on the scene somewhere around 80 000 years ago, in the 4,5 billion year-long history of this earth, has been able to threaten the very foundations of life on our planet in only about two hundred years of industrialisation."

Hoewel 'n mens sou kon stilstaan by verskeie uitstaande kenmerke van die vroeë industriële tydperk, wil ek net op twee kenmerke van dié tyd fokus, naamlik: die subjek/objek-wêreldbeeld en die koestering van 'n geloof in vooruitgang. Hierdie twee kenmerke sou bepalend word in die verhouding van die mens tot sy omgewing. Ek sal kyk na die mate waarin die kerk hierdie wêreldbeeld help uitbou het, asook na die invloed van hierdie wêreldbeeld op die kerk. Hoewel ek reeds vroeër vermeld het dat die kerk se invloed op die samelewing gedurende die vroeë industriële era aan die afneem was, is dit tog so dat die kerk in sy goedkeuring van die proses van industrialisasie medeverantwoordelikheid dra aan die gevolge wat industrialisasie op die verhouding van die mens tot sy omgewing sou hê.



3.2 DIE WÊRELDBESKOUING VAN DIE MENS AS SUBJEK TEENOOR DIE NATUUR AS OBJEK

DIE OPKOMS VAN INDUSTRIËLE DENKE

'n Verkeerde sienswyse waarin die mens die natuur kon misbruik was reeds in die Griekse leefwêreld aanwesig (Wilkinson 1981:105-114). Hoewel hierdie sienswyse nêrens in die Nuwe Testament sy spore sou laat nie, was dit nogtans inherent aan die kultuurwêreld van die vroeë kerk en daarom sou die Platonistiese, Aristotelianse en Stoïsinse beskouing van die natuur, asook die latere Middeleeuse natuurbeskouing, die ideale teelaarde skep vir latere industriële denke wat tot volkskaalse eksplorasie sou lei.

Stapert en Van der Poll (1989:111) wys daarop dat die Christendom veral sedert die Hervorming met sy sterk klem op genade, geloof, die Skrif en Christus - bygedra het tot 'n sterk nadruk op persoonlike geloofsbeleving, die sending en op 'n lewe deur die Gees. Op sy beurt weer sou dit daartoe lei dat daar 'n sterk skeiding sou ontwikkel tussen natuur en genade, tussen aarde en hemel en tussen die materiële en die geestelike. Hierdie sterk skeiding sou tot 'n onderwaardering van die natuur lei. Voortaan sou die mens homself as die belangrikste en die middelpunt van die heelal sien. Toe die wetenskaplike wêreldbeeld van die industriële era die mens as heerser oor die skepping begin sien het, was die teologie gou by om hieraan teologiese legitimiteit te verleen. So byvoorbeeld sou die kerk gou leer dat die mens as die kroon van God se skepping die taak het om die aarde te onderwerp, dit te koloniseer en dit onder besit van die Europese Weste te plaas (Breuilly & Rajotte 1992:7). Dit sou lei tot 'n ontworteling van 'n lewensbeskouing waarin alles in die kosmos in 'n bepaalde verband tot mekaar gesien is. Voortaan sou die natuur 'n aparte objek word. Die natuur sou gesien word as 'n masjien, wat die model van alle masjiene sou wees (Oosthuizen 1991:3). Waar die mens voor die Verligting in 'n passiewe stryd met die natuur gewikkel was, sou sy stryd voortaan 'n meer aktiewe vorm aanneem. Hierdie stryd sou sulke afmetinge aanneem dat die mens enigiets sou doen om sy eie beheersing en ontgunning van die natuur uit te leef. Die vraag na die oorsprong van die werklikheid sou uit die oog verloor word. Waar die mens in die voorindustriële era ontsag sou hê vir die misterie van die natuur en die menslike wêreld, sou hy nou juis daarin 'n beperking van sy vryheid sien (Leatt 1983:61). Die misterie van die oorsprong van die aarde, die misterie van bevrugting, geboorte en dood sou hul krag verloor en sou voortaan bloot net as gegewenhede aanvaar word. Al wat vir die mens in die wetenskap belangrik was, sou die kennis van bepaalde natuurwette wees. Die mens as outonome wese se taak sou slegs wees om hierdie wette te bestudeer en bepaalde toepassings te maak waarvolgens hy voortaan sy eie lewe industrieel kon inrig en beheer (McDonagh 1986:72-73; vgl Jung 1993:32). In plaas daarvan dat die mens nou



nuut en vry sou wees, bevry van sy vrese vir die natuur en sy ontdekking van ongekende horisonne, het die teendeel egter waar geword. Nuwe ontdekkings sou van die mens 'n slaaf maak. Die vraag na altyd groter produksie sou die mens 'n slaaf van die masjien en tegnologie maak, en van die natuur 'n onuitputlike bron van energie en lewe (Bosch 1991:355).

Alexis de Tocqueville het dit treffend beskryf in sy waarneming van die industriële stad, Manchester, gedurende die vroeë industriële era (in Leatt 1983:61):

"From this foul drain the greatest stream of human industry flows out to fertilize the whole world. From this filthy sewer pure gold flows. Here humanity attains its most complete development and its most brutish, here civilization works its miracles and civilized man is turned almost into a savage."

Bosch (1991:355) wys daarop dat die gevolge van hierdie wêreldbeskouing van die mens as subjek teenoor die natuur as objek eers in die laat twintigste eeu sigbaar sou word, toe die mens toenemend van die ekologiese krisis begin bewus raak het. Die ekologiese krisis is juis die direkte gevolg van die mens (as subjek) se eksploitasie van die natuur (as objek). Santmyre (1994:31) verduidelik dit as volg:

"By isolating the knowing subject from the object-world, scientism repudiates the ecological vision according to which all entities in the cosmos are somehow interrelated and interdependent."

Die Justice, Peace and the Integrity of Creation-ekologieprogram van die Wêreldraad van Kerke (JPIC) is juis 'n pleidooi vir 'n beskouing waarin die natuur nie 'n blote objek is nie. Daarom staan dit in die teken van

"celebrating the mystery, wonder, and majesty of the gift of creation" (WCC 1990:49).

TRADISIONELE KULTURE SE BESKOUIING VAN DIE NATUUR

Intensiewe etnografiese navorsing het reeds aan die einde van die agtiende eeu aan die lig gebring dat die inboorlinge van Noord-Amerika 'n simbiotiese omgang met hulle omgewing gehandhaaf het. David Thompson, 'n etnograaf van dié tyd, het in sy kennismaking met die Salish-Indiaanse stam in sy dagboek vermeld hoe beïndruk hy met die Indiane was. Hulle het geglo dat 'n mens nie die riviere mag gebruik om in te was of vir sanitêre doeleindes nie, aangesien dit kan lei tot die besoedeling van die water wat juis 'n simbool van lewe is (Grim 1993:98-99). Ook in ander dele van die wêreld het navorsing dieselfde bevindinge aan die lig gebring. Die tradisionalistes het 'n simbiotiese leefwyse met die omgewing. Die beskouing van die mens teenoor die omgewing word treffend deur 'n aboriginie van Australië verwoord (in McKay 1994:214):



"We call the earth our mother and the animals are our brothers and sisters. Those parts of creation which biologists describe as animals are our brothers and sisters. Those parts of creation which biologists describe as inanimate we call our relatives."

Ook die welbekende woorde van Chief Seattle aan president Franklin Pierce in 1854 beskrywe die kontras wat daar bestaan tussen die Westerse manipulasie van die natuur as objek en dié van die inboorlinge met 'n simbiotiese leefwyse van harmonie en versoening met die natuur (aangehaal in McDonagh 1986:150):

"We know that the white man does not understand our ways. One portion of land is the same to him as the next, for he is a stranger who comes in the night and takes from the land whatever he needs. The earth is not his brother, but his enemy, and when he has conquered it, he moves on. He leaves his father's grave behind, and he does not care. His fathers' graves and his children's birthrights are forgotten. He treats his mother, the earth, and his brother the sky as things to be bought, plundered, sold like sheep or bright beads. His appetite will devour the earth and leave behind only a desert... This we know. All things are connected like the blood which unites one family. All things are connected. Whatever befalls the earth befalls the sons of the earth. Man did not weave the web of life; he is merely a strand in it."

Juis as gevolg van hierdie sensitiewe houding wat die inboorlinge teenoor die natuur koester in kontras met die moderne Westering, verwys McDonagh in sy welbekende boek, **The Greening of the Church** (1990), na die tradisionele kulture as die "kanaries" van 'n volwasse industriële wêreld. McDonagh beweer dat die moderne Westering in sy vooruitgangswaan so afgestomp geraak het teenoor die natuur dat die mens sy aanvoeling vir die natuur feitlik geheel en al verloor het. Die tradisionele kulture daarteenoor, met hul sensitiwiteit teenoor die natuur, herinner aan die rol wat kanaries in die vroeë jare van mynbou vervul het deurdat hulle gebruik was om werkers teen reuklose toksiese stowwe in die myn te waarsku. As die "kanaries" binne 'n volwasse industriële era kan die tradisionele kulture Westeringe weer leer om eerbied en 'n fyn aanvoeling vir die natuur te koester (1990:3).

DIE WESTERSE MENS AS DIE BESITTER VAN DIE NATUUR

Die feit dat die Westerse mens homself voortaan as heerser en magsonderwerper oor die natuur sou sien, sou daartoe lei dat al sy respek en agting vir die interafhanklikheid van verhoudings binne die skepping verlore sou gaan. Dit sou tot grootskaalse eksploitasie en tot 'n groeiende drang na genot en profyt lei (Niles 1989:64-65; McDonagh 1986:67-68). Die natuur sou nie meer langer die heer van die mens wees nie maar omgekeerd: die mens sou nou die heer van die natuur word (Niles 1989:18-19; Jung 1993:30). Holisme, waarin die klem val op die geheel, sou moes plek maak vir 'n atomistiese lewenskonep waarin die geheel ontbreek. Die groot kerkvader Origenes



het in die derde eeu gepraat van die wêreld as een groot lewende organisme met een verenigende siel deur die krag en rede van God waardeur en waaruit alles bestaan. Hierdie siensywe is nou vervang deur 'n siening dat die wêreld deur en deur vir die gebruik van die mens daar is (Breuilly & Rajotte 1992:9). Teen die begin van die twintigste eeu is daar gesê dat Noord-Amerika beskou kon word as 'n tipe laboratorium waarbinne die verhouding tussen die mens en die natuur ten volle ontsluit kon word - 'n gedagte wat reeds eie aan die denke van Francis Bacon was (1561-1626).

Die opkoms van 'n kapitalistiese ekonomiese stelsel wat op die proses van industrialisasie sou volg, het by Westeringe 'n geheel nuwe benadering teenoor grond tot gevolg gehad. Hiervolgens sou grond nie net 'n objek van die wetenskap wees nie maar ook gereken word as 'n ekonomiese kommoditeit wat geobjektiveer kon word vir die uitsluitlike doel van winsbejag (WCC 1992:24). Die langtermyngevolge hiervan was katastrofaal:

■ In hierdie eeu alleen is die helfte van al die tropiese reënwoorde in die Derde Wêreld uitgewis (WCC 1990:14).

■ Daar word bereken dat daar jaarliks 'n verdere 20 miljoen hektaar van die oorblywende reënwoorde, uitgewis word (WCC 1990:14; WCC 1990b:39). Volgens die huidige tempo van uitwissing kan alle reënwoorde teen die einde van die derde dekade van die volgende eeu geheel en al uitgewis wees (WCC 1990:14). Die gevolge van hierdie snelle ontbossing lei tot droogtes en atmosferiese veranderinge as gevolg van die verhoging in koolstofdioxiedvlakke. Verder lei dit tot die uitwissing van talle spesies (WCC 1990:14). Daar word gereken dat vloede soos die Bangladeshvloede van 1988 die direkte gevolg van grootskaalse ontbossing is (WCC 1990:14). Ontbossing dra verder by tot die glashuiseffek op twee maniere: (1) Wanneer bome afgekap word en die hout verbrand word, word die groot hoeveelhede koolstof in die bome vrygelaat in die atmosfeer. (2) Die verlies aan bome lei daartoe dat die aarde se atmosfeer nie na behore gereinig kan word nie, aangesien die bome as die aarde se longe dien (WCC 1990b:39).

Ironies genoeg dui die wetenskap vandag daarop dat die mens volgens die skepping nie rede het om homself so verhewe bo die skepping te sien nie. Thomas Berry wys byvoorbeeld daarop dat die aarde ongeveer 10 000 miljoen jaar gelede tot stand gekom het en dat lewe eers 7 000 miljoen jaar later ontwikkel het. Plante is eers 600 miljoen jaar gelede geskape en daarna diere. Die eerste spore van die mens se teenwoordigheid dateer slegs twee miljoen jaar terug. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat die biosfeer lank voor die mens se koms geskape is en daarom is die mens verwaand as hy reken dat die aarde slegs vir sy genot en gemak geskape is (Pui-lan 1994:109-110).



DIE NUWE WÊRELD BESKOUING EN DIE CHRISTENDOM

Geleerdes is dit eens dat die Christendom nie 'n neutrale posisie gedurende die totstandkoming van hierdie nuwe wêreldbeskouing gehandhaaf het nie. Dit was juis die Judees-Christelike tradisie met sy dualistiese denke wat gehelp het in die uitbouing van die subjek/objek-beskouing. Daar is verskeie maniere waarop dit gebeur het:

- Oosthuizen (1991:12) wys daarop dat die opdrag om die natuur te eksploteer 'n ekonomiese ideologie sou word met die aanvang van die industriële rewolusie. Die geboorte van die moderne wetenskap en tegnologie asook die gees waarin dit ontvang en uitgedra is, is kenmerkend van die Christendom se antroposentriese godsdiensbeskouing. Ook Stapert en Van der Poll (1989:83) sien die Christendom as een van die mees antroposentriese van alle godsdienste.
- In aansluiting hierby wys Wilkinson (1981:136) daarop dat die godsdienstige beskouing van die setlaars van Amerika daartoe gelei het dat die natuur as 'n vyand beskou is. Daarom was die verowering van Amerika vir talle Christensetlaars 'n verowering wat in godsdienstige terme verstaan is. Die natuur is beskou as in 'n gevalle posisie, en daarom is die verowering van gebiede in religieuse terme verstaan. Die naam Massachusetts is byvoorbeeld juis gekies omdat die naam getuig van die godsdienstige geesdrif waarmee die Nuwe Wêreld getransformeer moes word tot 'n gemeenskap van oorvloed en waarin die aarde getem is om die mens te dien.
- Die idee van 'n beloofde land was sterk aanwesig in die Puriteinse denke, en het nie gedui op die land soos wat dit oop gelê en wag het nie, maar op die potensiaal van die land - dit waartoe dit ontsluit moes word. Die afkap van bome, die bou van stede en die ontwikkeling van plase was alles 'n manier om orde in die chaos te bring en sodoende God se koninkryk te laat kom (Wilkinson 1981:136). Hierdie sienswyse sou tot in ons tyd nog by baie Christene aanwesig wees, aangesien daar vandag nog deur baie Christene die Puriteinse gedagtegang gehuldig word dat 'n gebrek aan kontrole oor die natuur 'n verontagsaming is van die kultuuropdrag om oor die skepping te heers (:137).
- 'n Katolieke skrywer, Carl Amery, gebruik as subtitel van sy boek "Merciless consequences of Christianity". Hy toon aan dat die Christendom grootliks daartoe bygedra het dat die mens die natuur al meer as objek en homself en die natuur al minder in 'n verhouding binne die ekosisteem sou sien (Oosthuizen 1991:11). Die mens sou sy rol teenoor die natuur verstaan as heerser wat dikwels met arrogansie en 'n gebrek aan verantwoordelikheid deurspek was (Ecumenical Institute 1993:34).
- In sy boek, **Das globale Gleichgewicht**, toon JW Forrester dat die Christendom as 'n godsdiens 'n inherente groeifilosofie het wat tot ondergang lei. Dit alles spruit uit die Christendom se beskouing van die mens as subjek teenoor die aarde as objek (Oosthuizen 1991:11).



- In 'n artikel in **Time Magazine** wys Scanton (1989:259) daarop dat dit die Christelik-Judese tradisie is wat veral die weg sou open vir gelowiges om die natuur vir hulle eie gemak te omvorm. Op sy beurt sou dit tot 'n geloof in ontwikkeling deur tegnologie lei (Scanton 1989:259).
- Palmer (in Du Plessis 1995:340) beweer dat die eerste hoofstukke van Genesis vir baie Christene oor die eeue as 'n manifest vir die menslike plundering van die natuur gedien het. Dit is veral die Puriteinse Calviniste wat 'n geringskating van die fisiese natuur gehad het.
- Reeds in 1967 kritiseer ook Lynn White die Christendom in 'n artikel in **Science Magazine** onder die titel "The historical roots of our ecological crisis" as medeverantwoordelik aan die ekologiese krisis, as gevolg van die feit dat die Christendom 'n arrogante houding teenoor die natuur koester. White beweer dat in teenstelling met die natuurgodsdienste se vergoddeliking van die natuur, die Christendom geen heilige eerbied teenoor die aarde koester nie. Daarteenoor is die mens wel heilig omdat hy na die beeld van God gemaak is, en daarom staan hy sentraal in God se skepping (vgl Wilkinson 1981:103-104; Simkins 1994:4-7; Kritzinger 1991:7; Du Plessis 1995:338-339). Hierdie beskouing lei egter daartoe dat die natuur se "funksie" slegs op die bediening van die mens se behoeftes afgestem is.
- Oliver (1992:379) wys daarop dat die skerp onderskeid wat daar in die Protestantse tradisie tussen natuur en genade gemaak is, daartoe sou lei dat daar binne die Protestantse kerktradisie 'n verwaarloosing van die natuur sou plaasvind. Teoloë sou hulle besig hou met die genade terwyl die natuur voortaan aan wetenskaplikes en naturaliste oorgelaat sou word.
- Santmire (1994:29) beweer verder dat een van die redes waarom die Christendom die natuur nie ernstig opgeneem het nie, die veronderstelling is dat die wêreld nie belangrik is nie omdat dit nie Christene se ewige woning is nie (vgl 2 Kor 5:1-10).

Daar is dus ernstige verwyte voor die deur van die Christendom gelê. Verskeie teoloë het egter reeds tot die verdediging van die Christendom gekom:

- Brinkman¹⁶ (1988:36-47) weerlê baie van hierdie en soortgelyke aantygings teen die Christendom in sy artikel, **The Christian faith as environmental pollution?** maar laat nietemin ruimte daarvoor dat sekere van hierdie aantygings wel gegrond is (vgl McDonagh 1990:200; Simkins 1994:6).

¹⁶ Hy wys byvoorbeeld daarop dat die subjek/objek-denkskema ook binne nie-Christelike kulture voorkom (vgl Williams 1993:53-54; Russel 1994:89).



- Dubos (in Simkins 1994:6) wys daarop dat dit nie die Christendom per se is wat vir die ekologiese krisis verantwoordelik is nie. Hy wys daarop dat alle mense reeds sedert die vroegste tye die ekologiese ewwilibrium versteur het. Die feit dat dit in ons tyd sulke drastiese afmetinge aangeneem het, kan toegeskryf word daaraan dat daar vandag net soveel meer mense op die aarde is, en dat daar vandag nuwe sisteme en meganismes¹⁷ bestaan wat hierdie destruksie verhaas.
- Russell (1994:88) meen dat die beskouing dat mense van ander gelowe, soos die Boeddhistiese en Hindoeïstiese meer in harmonie met die natuur leef, van alle waarheid ontbloot is. Die feit dat groot stede soos byvoorbeeld Shanghai, Tokio en Kalkutta, waar hierdie gelowe 'n sterk houvas het, ook in groot ekologiese nood verkeer, indien nie groter nie, bevestig sy aanname. Dit mag dalk wel die geval wees dat Boeddhistiese en Hindoeïstiese geestelike leiers telkens wys op die harmoniese lewenswyse wat deur hierdie godsdienste bepleit word, en dat hierdie godsdienste se geskryfte dit onderstreep, maar wat in die praktyk in hierdie lande gebeur, is iets anders. Die Christendom is dus nie die enigste oortreder nie.
- Ian Barbour skrywe ter verdediging van die Christendom in die **Encyclopedia of Bioethics** dat die negatiewe heersersidee en -praktyk nie tipierend van die Bybelse opdrag van die mens is nie. Hy skryf (aangehaal in Du Plessis 1995:339):

"Note that:

- 1 Several nonbiblical sources of the dominion theme can be identified in the West;
- 2 The stewardship theme in the Bible itself sets limits on dominion, which were subsequently ignored;
- 3 Environmental destruction has been common in nonbiblical cultures of both east and west since antiquity; and
- 4 Institutions as well as ideas must be examined as determinants of environmental behavior, even if institutions are themselves partly the product of the ideas."

Die kritiek van diegene wat die Christendom die blaam vir die ekologiese krisis gee, moet nie as 'n aanval op Christus as sodanig gesien word nie. Die kritiek moet in perspektief gesien word. Wanneer 'n mens dit doen, kan die aandeel van die Christendom aan die ekologiese krisis as gevolg van die beskouing dat die aarde 'n objek is, soos volg gesien word: Die Christendom het wel skuld aan die ekologiese krisis, maar is nie die enigste nie. 'n Mens sou dan in aansluiting by Schuurman kon beweer dat daar eintlik nie gepraat moet word van die blaam wat die Christendom moet

¹⁷ In die volgende hoofstuk sal ek wys dat die Christendom en by name die sending nie op grond van hierdie verdediging van Dubos die hande in onskuld kan was nie. Die Christendom is juis medeverantwoordelik vir die skep en totstandkoming van hierdie strukture.



dra nie, maar eerder van die blaam wat 'n gesekulariseerde Christendom moet dra (Du Plessis 1995:339). Ook Wilkinson (1981) onderskei tussen "Christianity" en "Christendom". Wanneer hy verwys na "Christianity" gaan dit vir hom oor die Bybelse leer aangaande die skepping en verlossing. Die term "Christendom" gebruik hy wanneer hy na die Christene in hulle daaglikse lewe en werk verwys, waar hulle hulself wel aan allerlei uitbuiting, besoedeling en verwaarloosing van die omgewing skuldig maak. (Wilkinson 1981:204).

Die sending was juis ook 'n produk van "Christendom" en daarom sou die wetenskaplike en industriële beeld van subjek teenoor objek noodwendig na die sendingveld deurwerk. Die gewaad waarin sending na Afrika en ander lande gekom het was dikwels deurdrenk van die subjek-objek-mentaliteit. So byvoorbeeld sou inboorlinge ook geobjektiveer en ontwikkel kon word tot replikas van Westerse ideale (Bosch 1991: 294). In hierdie verband wys Niles (1989:65) daarop dat die sterk meganistiese en antroposentriese mensbeskouing, wat 'n kenmerk van die vroeë industriële tydperk was, nie alleen in die mens se verhouding en hantering van die natuur sou sigbaar word nie, maar ook in sy optrede teenoor vroue en mense van 'n ander velkleur. In aansluiting hierby meld Pui-lan (1994:109) die volgende:

"Feminist theologians have long pointed out that a dualistic, hierarchical understanding of God and the world is the root-problem of Western Christianity. A hierarchy of being puts God infinitely above human beings and human beings above nature; a dualistic worldview separates the mind from the body, the male from the female and humans from the non-human world:"

Williams stem hiermee saam (1993:53):

"American Christianity in particular is triumphalistic, leading to a high self-image, and to the presumed right over others and over nature."

Hoewel die verdediging teen Lynn White se beskuldiging dat die Christendom die blaam vir die ekologiese krisis moet dra, geldig is, neem dit geensins die feit weg dat die Christendom wel 'n bydrae tot die ekologiese krisis gelewer het nie (vgl Wilkinson 1981:104; Kritzinger 1992:99). Dit is juis Christene in die Eerste Wêreld wat deur 'n adolessente gedrag daartoe bygedra het dat die aarde bemors, besoedel en verkrag is, ten spyte van die feit dat die Bybel die mens oproep om vir die aarde te sorg. (Kritzinger 1992:113). Toenemende druk op die natuur deur die industriële ontwikkelde lande het 'n groot bedreiging vir die omgewing in sy geheel geraak (WCC 1990:15).

As gevolg van die invloed van die Westerse beskouing dat die aarde 'n objek is, sou sendelinge geen waardering vir die kulture van die mense hê met wie hulle in aanraking gekom het nie. Die eenheid van lewe en leer, die interafhanklikheid tussen

die individu, die gemeenskap, kultuur en arbeid, en die diepte van volkswysheid is dikwels by voorbaat van die tafel gevee.

Breuilly en Rajotte (1992:8) se belydenis is gegrond:

"Any land not cultivated, any rivers not harnessed for power generation, were regarded as useless or worthless: the value of anything was measured solely in terms of its usefulness to 'man'. Because we thought that a world 'out there' existed which was somehow separate from ourselves, and not related to us, we felt free to exploit, dominate and subject it."

Oosthuizen (1991:12) wys daarop dat 'n verkeerde interpretasie van Genesis 1:28 daartoe sou lei dat stimulus aan die ontwikkeling van ideologiese kragte binne die Weste se ekonomie verleen is. 'n Studiedokument van die Wêreldraad van Kerke getiteld **Christian Faith and the World Economy Today** (1992) wys daarop dat die huidige wêreld ekonomie en die bedreiging daarvan vir die omgewing die gevolg van die antroposentriese manlike-beskouing van veral die afgelope tweehonderd jaar is, waarin die mens as bevrydende heerser en subjek teenoor die aarde as objek staan (vgl Granberg-Michaelson 1992:55; Peeters 1993:113). Hierdie sterk antroposentriese beskouing staan egter direk teenoor die bedoeling in Genesis 1:28, waarin die uitgangspunt dié van bewaring is. Grond, water, lug, plante en diere behoort nie uitgeput en vernietig te word nie, maar juis versorg te word (Williams 1993:62).

Volgens Bosch (1991:355) is die enigste weg uit ons huidige krisis die deurbreking van die sogenaamde objek/subjek-skema. Wat hiervoor nodig is, is 'n nuwe lewensorientasie waarvolgens die lewe eerder holisties, interafhanklik en simbioties verstaan moet word. Binne die sending beteken dit dat ons nou moet leer dat mense kinders van die aarde en broers en susters van mekaar is. Dit kan alleen gebeur wanneer mense tot die besef gelei word dat die heerskappy van God se koninkryk alle sisteme met sy liefde en krag deurbreek. Die kerklike tradisie van heerskappy oor God se skepping sal van meet af aan in 'n tradisie van rentmeesterskap getransformeer moet word.

3.3 GELOOF IN VOORUITGANG AS 'N UITVLOEISEL VAN DIE VROEË INDUSTRIËLE TYDPERK

3.3.1 DIE OPKOMS VAN 'N WESTERSE KULTUUR VAN VOORUITGANG

Aan die begin van die industriële tydperk het snelle industriële groei teen so 'n fenomenale tempo plaasgevind dat een van Brittanje se grootste industriële stede, Birmingham, in 'n kort bestek van een en dertig jaar in grootte en bevolking verdubbel het. Die nuwe fabriekstelsel was so dinamies en doeltreffend dat dit alle vorige produksiestelsels oortref het. Industriële groei was as gevolg van daaglikse wetenskaplike deurbreke jaarliks aan die toeneem. Industriële groei het by die mens



die wil en die motivering ontketen om die aarde geheel en al onder sy beheer te plaas. Daarom het daar by die mens in daardie tyd 'n geloof begin posvat dat hy sy eie lot kon bepaal deur die wêreld volgens sy eie industriële behoeftes in te rig (Hulley 1987:27).

Binne snelontwikkelende Europa sou die vermoë om steeds groter hoeveelhede goedere te produseer gevolg word deur die behoefte na nuwe verbruikersmarkte. Binne die gekoloniseerde gebiede sou die betaling van kontantlone daartoe bydra dat inboorlinge in 'n markstelsel ingelei is. Inboorlinge is gemotiveer om self voedsel en klere aan te koop, wat weer op sy beurt die vraag na groter produksie sou stimuleer. Die proses van kolonisasie is dus voortaan gedryf deur die motief van meer en groter produksie. Hierdie nuwe dryfveer sou die vroeë wortels van ontwikkelingsprogramme in die Derde Wêreld wees.

Voëruitgangswaan sou in die nuwe Westerse lewenswyse sigbaar word. Verbruik, materiële besit, en ekonomiese vooruitgang sou die wagwoorde word. Daar is vas geglo dat materiële welvaart asook die wetenskap en tegnologie die mens se behoeftes voortaan volledig sou kon bevredig (Olivier 1991:29; vgl Stapert & Van der Poll 1989:103). Westerlinge was vas onder die indruk dat so 'n nuwe lewenstyl binne die bereik van alle mense was en dat dit slegs ontsluit moes word. 'n Goële voorbeeld ter illustrasie van die nuwe geloof in vooruitgang vind 'n mens in Herman Kahn se studie in 1776 oor die toekoms wat industriële vooruitgang sou inhou. Kahn sou sy visie van die wêreld vir die volgende 200 jaar soos volg beskryf (Wilkinson 1981:4):

"almost everywhere humans will be numerous rich and in control of the forces of nature".

Kahn het verder voorspel dat die bevolking van die wêreld binne 200 jaar 15 biljoen en die gemiddelde per capita-inkomste per persoon USD 20 000 per jaar sou wees. Soos die latere teoretici van die ontwikkelingsmodel gedurende die tweede helfte van die twintigste eeu was Kahn vas onder die indruk dat 'n Westerse industriële lewenswyse binne alle kulture ewe vatbaar sou wees. Daarom het Westerlinge dit as hul roeping gesien om 'n vooruitgangstrewer binne die nieontwikkelende lande van die wêreld te laat posvat. Kahn se visie was nie 'n geïsoleerde geval nie. Du Plessis (1995:328) wys daarop dat Frankryk in 1848 so ver sou gaan as om 'n departement van vooruitgang as aparte staatsdepartement te skep. Drie jaar later, tydens die opening van die Eerste Wêreldtentoonstelling in Londen, is daar ruim erkenning aan materiële vooruitgang gegee en is daar 'n oproep tot ander lande gerig om die voorbeeld van Frankryk te volg. Die nuwe geloof van die Verligting, naamlik dat die wetenskappe en tegnologie die natuur en die menslike samelewing in die belang van vooruitgang kon beheers, was op almal se lippe (Du Plessis 1995:328). Die nuutgevonde geloof in vooruitgang sou nie iets wees wat sou kom en gaan nie. Hierdie



geloof sou sy invloed op die gehele samelewing uitoefen. Selfs 200 jaar later sou daar nog steeds soveel optimisme oor die proses van industrialisasie wees, dat die geloof in vooruitgang die allesbepalende dryfveer van die Westerse en nie-Westerse wêreld sou bly. Die Amerikaanse president, Harry Truman, het hierdie ideaal treffend in sy beroemde uitspraak van "greater production is the key to prosperity and peace" beskrywe (Granberg-Michaelson 1992:1). Ook vanuit kerklike geleerde is dit met lof en entoesiasme begroet. So byvoorbeeld sou Mesthene (1967:484-485) by die Kerk- en Samelewingskonferensie van 1966 in Genève die volgende verklaring maak:

"We are the first... to have enough of that power actually at hand to create new possibilities almost at will. By massive physical changes deliberately induced, we can literally pry new alternatives from nature. The ancient tyranny of matter has been broken, and we know it... We can change it (the physical world) and shape it to suit our purposes... By creating new possibilities, we give ourselves more choices. With more choices, we have more opportunities. With more opportunities, we can have more freedom, and with more freedom we can be more human. That I think, is what is new about our age... We are recognizing that our technical progress literally bursts with the promise of new freedom, enhanced human dignity, and unfettered aspiration."

Gedurende die opkoms van die vroeë industriële era is weinig rekening gehou met die moontlikheid dat die uitbreiding van die Westerse verbruikersmentaliteit in die gekoloniseerde gebiede op die lang termyn rampspoedige ekologiese gevolge vir die wêreld sou inhou. Die skep van 'n Westerse lewenstyl waarin almal (soos Kahn gehoop het) 'n jaarlikse per capita-inkomste van USD 20 000 sou hê, sou onhoudbaar wees aangesien die skep van 'n industriële Weste oor die hele wêreld 'n onmoontlikheid is. Dit sou katastrofiese gevolge hê (Bragg 1987:26; Williams 1993:54).

Hoewel die wetenskap en die tegnologie wel rykdom en voorspoed vir sommige gebring het, sou die nuwe-effekte daarvan (soos besoedeling, die styging in die aarde se gemiddelde temperatuur, droogtes en vloede as gevolg van klimaatsveranderinge, voedseltekorte en die snelle agteruitgang van die natuurlike omgewing) tot groot skade lei (Du Plessis 1988:253; WCC 1990b:33).

Maar presies hoe het die nuwe geloof van die vroeë industriële era, die geloof in vooruitgang, neerslag in die sending gevind?

3.3.2 DIE SENDING AS MEDEWERKER AAN 'N WESTERSE KULTUUR VAN VOORUITGANG

Soos vroeër vermeld het daar gedurende die tydperk van die Verligting en die vroeë industriële era 'n verwronge wetenskapsbeeld ontwikkel wat die wetenskap bo alle sinvrae sou stel. Hierdie beeld sou diep spore in die teologie en in die kerk laat. Waar

die kerk in die voorafgaande eeue voortdurend in beperking was oor wat sy rol in die wêreld veronderstel was om te wees, sou die kerk en teoloë al minder aandag aan hierdie noodsaaklike faset van teologiese ontwikkeling skenk. Voortaan sou die kerk net agteraloop in die voetspore van industriële sukses, en sou sending eintlik die bekendstelling van Westerse tegnologie en vooruitgang aan die nie-Westerse wêreld word.

Deur hierdie kritieklose navolgingskap van die kerk sou daar 'n vermenging tussen die Christendom en die Westerse gees van vooruitgang plaasvind. Bosch (1991:271) wys daarop dat die **Society for the Propagation of Christian Knowledge**, wat reeds so vroeg as 1699 gestig is, die voorloper was van 'n gedagtegang waarvolgens die koninkryk van God algaande in lyn met die kultuur en beskawing van die Weste gebring moes word. Die kerk sou sy doel in die samelewing voortaan as die draer van Westerse vooruitgang na die nie-Weste sien. As gevolg hiervan, beweer Bosch (1991:429), was daar 'n lang tydperk waarin baie sendelinge geglo het dat Westerse kolonisasie 'n teken van God se genadige ingrype in die geskiedenis van die wêreld was. Vir baie sendelinge was die proses waarin sending kolonisasie vergesel het 'n proses waardeur die Verligting en industriële ontwikkeling aan die nie-Weste uitgedra moes word. Die daarstelling van skole en verbeterde gesondheidsdienste is as deel van God se bemoeienis met die nie-Weste gesien (McDonagh 1986:210-211). 'n Nuwe maatstaf sou hierdeur ontwikkel waaraan die kerk voortaan sy sendingsukses kon meet: die mate waarin die nie-Westerse kulture sou verdwyn en deur 'n nuwe industriële kultuur vervang word. Gensichen (1985:122) wys byvoorbeeld daarop dat waar die sendelinge nie daarin kon slaag om nie-Westerse kulture deur 'n Westerse kultuur te vervang nie (soos in Asië), die sendelinge gevoel het dat hulle sending 'n mislukking was.

DIE SENDINGGESKIEDSKRYWER JAMES DENNIS

Sendinggeskiedskrywers soos byvoorbeeld die Amerikaanse Presbiteriaan, James Dennis, het 'n ideale en eensydige beeld van die goeie sosiale vooruitgang wat sending aan die nie-Weste sou bring geskep. In die eerste van sy drie-volume-werk, getiteld **Christian Missions and Social Progress** (1897, 1899, 1906), toon hy dat al die probleme binne die nie-Christelike wêreld die gevolg van 'n gebrek aan Westerse kulturele ontwikkeling is. Volgens hom is die nie-Weste agterlik as gevolg van die afwesigheid van 'n Westerse kultuur. Dit lei tot onder meer kulturele swakhede wat tot uiting kom in die nie-Westerse mens se verhouding met sy familie, sy stam, sy sosiale groep en sy volk. Dit is veral in sy manier van handel drywe en godsdiensbeoefening dat dit na vore kom (Bosch 1991:293-294). In sy tweede (1899) en derde (1906) volume vervolg hy dan deur te wys op die positiewe bydrae van die Westerse sending tot sosiale vooruitgang. Hiervolgens sou die sending in die verbanning van slawearbeid, die verspreiding van Westerse gevorderde landboumetodes, die oprigting van skole



en hospitale, die bevordering van internasionale verhoudinge, die herstel van die status van die vrou, en suksesvolle skoling in leierskap meehelp.

THE AMERICAN BOARD

Ook Chaney (1976:183) wys uit die terminologie wat The American Board ten opsigte van nie-Westerse lande gebruik het, dat die sendelinge 'n superieure gevoel teenoor die nie-Weste gekoester het. So byvoorbeeld word terme soos "duisternis", "blind", "bygelowig" en "onkundig" gebruik wanneer daar na die inboorlinge van nie-Westerse lande verwys word. Wanneer die Raad egter na Westerse lande verwys, is terme soos "lig", "visie", "verligting" en "kennis" gebruik. Dit is interessant dat dit moeilik is om agter te kom of daar gepraat word van 'n land se kultuur of van 'n land se godsdiens, want vir die sendelinge was dit een en dieselfde saak. Hierdie meerderwaardigheidsbeskouing sou vir baie lank deel van die Westerse beskouing uitmaak. So byvoorbeeld sou Hegel (1975:197) beweer dat die wêreldgeskiedenis van sy kinderskoene in die Ooste na sy volwassenheid in die Weste beweeg. Hierdie beskouing sou noodwendig in die sending deurwerk. Paton (1953:64-66) wys byvoorbeeld daarop dat die verhouding van Westerse sendelinge teenoor die jonger kerke dikwels dieselfde was as dié teenoor nie-Christene. 'n Verwagte gevoel van liefde is dikwels deur die uitstraling van 'n geestelike meerderwaardigheid beantwoord. Inboorlinge wat hulle tot die Christendom bekeer het is dikwels - soos hulle kultuur - as minderwaardig beskou. Die gees van liefde en diens wat eie is aan Christenskap sou dikwels plek maak vir 'n Westerse gees van superioriteit en meerderwaardigheid - iets wat eie aan die industriële Westerse kultuur is.

THE LONDON MISSIONARY SOCIETY

Bosch (1991:305) wys daarop dat feitlik al die sendelinge hulle hieraan sou skuldig maak, aangesien hulle vas onder die indruk was dat hulle hierdeur die belange van die inboorlinge sou dien. Die feit dat sendelinge hulleself as draers van die Christelike kultuur en beskawing gesien het, sou veroorsaak dat selfs 'n sendeling soos John Phillip, die superintendent van The London Missionary Society wat daarvoor bekend was dat hy homself uitgespreek het teen enige vorm van onreg, dit as 'n noodsaaklike taak van die sending sou sien om die Kaapse inboorlinge onder Britse heerskappy te plaas. Phillip het hiermee geen probleem gehad nie aangesien hy oortuig was dat die hoofmotief van die Britse regering vooruitgang vir die inboorlinge sou inhou. 'n Mens kan dus verwag dat die sendelinge as gevolg hiervan feitlik nooit krities teenoor die koloniale owerhede was nie.

RHENISH MISSION SOCIETY

Besier wys daarop dat een van Duitsland se groot teoloë, Friedrich Fabri (1824-1891), wat onder andere die sekretaris van die Rhenish Mission Society was, by die Duitse

owerheid geleit het dat die Duitsers hulle koloniale belange moes uitbrei. Vir Fabri was die uitbreiding en die ontvangs van die Europese kultuur van vooruitgang die ontvangs van die Christendom self (:91). Om dié rede sou Fabri die verhouding tussen sending en kolonisasie as volg sien:

"... the steadily continuing victory of European culture will also be the beginning of the Christianizing of the nations, today's mission work among them is essentially the groundbreaking for the coming decision" (Besier 1982:86).

Die sendeling moes die proses van kolonisasie nie uit sy eie benader nie, maar eerder as steunpilaar van die koloniale owerheid dien. Volgens Fabri het sending en kolonisasie hand aan hand beweeg, want die een was nie moontlik sonder die ander nie.

Die mees effektiewe sendeling was die sendeling wat van dieselfde nasionaliteit as die heersende koloniale owerheid was. Juis as gevolg van hierdie sienswyse word Fabri tot vandag as die vader van die intieme verhouding tussen sending en kolonisasie in die Duitse sending beskou (1981:183).

BASEL MISSION

Rennstich (1982:94) wys daarop dat ook die Basel Mission 'n lang tradisie van steun aan Westerse vooruitgang het. Hy toon byvoorbeeld aan dat die woord beskawing van die Latynse woord "civis" (vergelyk "civilisation") afkomstig is wat stad beteken. Stad staan vir vooruitgang in die sin van krag- en magsisteme, profyt, produksie en besittings. Vir sendelinge sou die woord beskawing sinoniem met 'n stedelike kultuur wees. Met die stigting van die Basel Mission in 1815 het die genootskap daarom sy sendingtaak onder meer gedefinieer as (1982:94):

"the task of the missionaries as spreaders of a beneficent civilisation and propagators of the Gospel of peace to various areas of the pagan world".

Volgens die Basel Mission was die sending se uitgangspunt dus om mense vanuit die heidendom te help tot 'n lewe waarin hulle vir hulleself kon voorsien, en 'n smakie kon kry van hoe 'n Westerse Christelike kultuur eintlik daar moes uitsien (1982:95-96). Toe Joseph Josenhans in 1850 die direkteur van die Basel Mission word, het ekonomiese hulp die sending vergesel. Hierdie aksie is "industrial mission" of kultuurarbeid genoem. Met die totstandkoming van hierdie afdeling van die sendinggenootskap se sendingbedrywighede het Josenhans dit gestel dat die kultuurarbeid nie as 'n onderdeel of middel tot sending gesien moes word nie, maar as die sending self - "to missionise means to civilise!" en "praying is working and working is praying" (Rennstich 1982:94).



LATERE WYSIGINGS AAN 'N KULTUUR VAN VOORUITGANG

Gedurende die vroeë industriële tydperk was die kerk en die teologie so deurdrenk van 'n Westerse kultuur dat die sendelinge kwalik 'n onderskeid kon tref tussen dit wat die evangelie was en dit wat behoort het tot 'n tydsgebonde Europese vooruitgangskultuur. Die feit dat die sendelinge die evangelie en die Westerse kultuur as een en dieselfde saak sou sien, was geensins meer iets vreemds nie. Met verloop van tyd het die sendelinge egter begin agterkom dat die evangelie, soos wat dit binne Europa verstaan is, nie ongewysig na die nie-Weste oorgedra kon word nie. Daarom is daar sekere wysigings aangebring, wat 'verinheemsing' of 'adaptasie' genoem is. Bosch wys daarop dat hierdie verinheemsing steeds sekere gebreke sou openbaar, omdat verinheemsing slegs die liturgie, die kuns, die musiek, die literatuur en die argitektuur sou raak. Die wese van die probleem is nooit aangespreek nie en daarom sou talle gebreke steeds bestaan (1991:448-449).

Ten eerste sou die voorveronderstelling van die Westerse kultuur nooit volkome by die sendelinge verdwyn nie. Tweedens het die sendelinge die behoud van sommige nie-Westerse kultuurgebruike in die uitdrukking van geloof slegs as 'n tussentydse konsessie gesien. Derdens kon slegs daardie gebruike behou word wat deur die sendelinge as neutraal beskou is, en wat op sigself geen skade vir die bekeerlinge se geloof sou inhou nie. Die vierde gebrek is 'n direkte gevolg van die derde. Terwyl die sendelinge geoordeel het dat sekere kultuurgoedere wel behoue kon bly, en ander onaanvaarbaar was vir die geloof, het dit probleme vir die inboorlinge ingehou. Vir die inboorlinge was hulle kultuur 'n eenheid wat nie in "industriële eenhede" onderverdeel kon word nie.

Vyfdens was die hele beginsel van verinheemsing of adaptasie op so 'n wyse gehanteer dat dit in beginsel daarop neêrgekom het dat dit nie belangrik was nie, maar slegs 'n aanvaarbare metode was waarop die inboorlinge voorlopig en tydelik aan hulle kultuur kon vashou totdat die Westerse beskawing daardie bepaalde kultuur sou binnedring. Verinheemsing is slegs as 'n probleem van die nie-Weste gesien. Seldens sou die proses op 'n eenrigtingverkeer neerkom. Die nie-Westerse Christene sou raad en bystand van Westerse Christene kry terwyl die omgekeerde nooit kon plaasvind nie. Volgens die sendelinge was daar niks by die inboorlinge te leer nie.

In die geheel gesien sou dit nie onbillik wees om te beweer dat die sendelinge daartoe bygedra het om nie-Westerse kulture te degradeer nie. Ook het niemand meer moeite gedoen het om die inheemse tale en kulture te bestudeer en te verstaan nie. Die studie is eintlik maar meestal uit 'n polemiese hoek gedoen. In baie gevalle was die inboorlinge so verwar dat hulle hul toevlug tot alkohol geneem het. Stapert en Van der Poll (1989:110) vat die afbrekende bydrae van die sending ten opsigte van die omgewing as gevolg van hulle kultuur van vooruitgang treffend saam:

"Christenen hebben meegestreden voor wetenschappelijke en technische vooruitgang. Ook christenen hebben geloofd in de nieuwe samenleving, het utopia van morgen en overmorgen en zich daardoor laten leiden in de politieke en maatschappelijke keuzes hier en nu. Aanvankelijk zullen weinigen hebben beseft welke krachten zij daarmee dienden. Maar nu zien we aan de afbraak van het milieu dat de christelijke kerk hierdoor medeplichtig is geworden aan de verkeerde krachten."

Maar kom ons kyk kortliks na die uitwerking van die sogenaamde "krachten" wat die kerk in die woorde van Stapert en Van der Poll wetend en onwetend begin dien het.

Die geweldige optimisme wat 'n Westerse kultuur van vooruitgang meegebring het, sou later tot 'n gees van pessimisme lei (vgl Horkheimer & Adorno 1947:9). In sy boek, **The end of the modern era**, skrywe Romano Guardini treffend dat die mens aan die einde van die moderne era nie bevry is van sy vrese wat hy voor die Verligting gehad het nie, maar eerder moes ontdek dat nuwe vrese hom in die gesig staar (vgl Bosch 1991:274). Die ang wat Hiroshima, Nagasaki en Auswitsch later tot gevolg sou hê, sou groot vraagtakens oor die sogenaamde gevorderdheid van die Westers-Christelike kultuur laat ontstaan. Nuwe probleme soos die VIGS-virus en die ekologiese krisis sou die mens van die laat twintigste eeu verslae tot die ontdekking laat kom dat die mens maar eintlik 'n klein deeltjie van die werklikheid wetenskaplik kan verklaar (vgl Elsdon 1992:198-199). In plaas van vryheid en rykdom, soos wat Herman Kahn gehoop het, was die eindproduk van vooruitgang eerder verslaenheid en vrees (vgl Stapert & Van der Poll 1989:105).

BEWAPENING

Tegnologiese vooruitgang, dit wat die vroeë industriële rewolusie beloof het, sou vir ons tyd kommerwekkende verskynsels soos kernwapens, chemiese en biologiese wapens en ballistiese missiele beteken, wat 'n ernstige bedreiging vir die voortbestaan van die aarde inhou (vgl WCC 1990:17-19). Die vervaardiging van wapentuig sou in ons dag een van die grootste wêreldindustriële word. Selfs ten spyte van die herstel in die verhouding tussen die Ooste en die Weste lewe feitlik die hele wêreld daagliks in die skadu van kernwapens (Niles 1989:17). Hoewel die vrees verminder het sedert die beëindiging van die Koue Oorlog, is dit tog interessant om daarop te let dat die Verenigde State van Amerika en die voormalige Sowjetunie tans oor die vuurkrag van een miljoen "Hiroshimas" beskik (:21). Dit alleen dui al op die ekologies destruktiewe vermoë waartoe die mens in staat is, en dit as gevolg van die tegnologies-industriële rewolusie van slegs twee eeue gelede.



Hoewel onreg en natuureksploitasie 'n langtermyninvloed op die ekologiese krisis het kan die wapenindustrie 'n sogenaamde kernwinter (nuclear winter) veroorsaak, wat die aarde in 'n paar weke of maande kan transformeer (Huntley et al 1989:19). 'n Kernwinter kom daarop neer dat indien daar 'n interkontinentale kernoorlog op Europese bodem uitbreek, 'n rookwolk sal volg wat die son tot 90% van die aarde kan afskerm. Dit sal daartoe lei dat die temperature met tussen 15 en 20 grade Celsius sal daal. Volgens "ENUWAR" kan tussen 'n 100 en 'n 1 000 miljoen mense onmiddellik sterf en die res hongersnood in die gesig staar omdat landboustoestande, vervoer en voedselhulp totaal ontwrig sal wees. 'n Kernoorlog in Europa kan tot gevolg hê dat tussen 100 en 450 miljoen mense in Afrika binne tien dae sonder kos sal wees (Huntley et al 1989:19; vgl WCC 1990:10-11).

Die volgende statistieke aangaande die stand van bewapening is kommerwekkend vir die voortbestaan van die aarde:

- In 1987 alleen het die begrote bedrag op wêreldwye militêre uitgawes tot 'n rekordvlak van USD 970 biljoen gestyg. Hoewel die hervormingsproses in Rusland 'n daling in militêre uitgawes teweeggebring het, het die dalende begroting van USD 885 biljoen van 1990 neergekom op USD 100 biljoen per uur (Harrison 1993:448).
- In 1945 was daar slegs drie atoombomme in die wêreld maar 'n bietjie meer as 40 jaar later sou daar in 1989 reeds 57 000 wees (WCC 1990b:17)!
- Meer as 81 groot oorloë is sedert 1960 geveg en meer as 100 sedert die Tweede Wêreldoorlog (WCC 1990:8).
- In die tagtigerjare van ons eeu was daar nie minder nie as 29 burgeroorloë en ses internasionale oorloë (Harrison 1993:449).
- In 1989 was die militêre begrotings van Derdewêreldlande sewe keer meer as in 1960 (WCC 1990:11).
- Elke minuut word daar USD 1,8 biljoen aan die vervaardiging van wapentuig bestee (WCC 1990:3).
- In 1991 is daar deur die industriële lande van die wêreld USD 110 biljoen aan navorsing en ontwikkeling bestee waarvan 47% gebruik is vir militêre navorsing en ontwikkeling, 4% vir energienavorsing en 1% vir navorsing oor die beheer van omgewingsbesoedeling (WCC 1992b:42).

Militêre begrotings is in direkte kompetisie met ander regeringfondse soos opvoeding en onderwys, gesondheid, landbou en omgewingsbesoedeling, wat elk meer behoort te ontvang. In 1989 was die militêre begroting van lande in die Tweede en Derde Wêreld sewe keer meer as wat dit in die sestigerjare was (WCC 1990:11). Dit is juis teen hierdie agtergrond dat Granberg-Michaelson (1992:41) wys dat een van



die grootste punte van kritiek teen die Verenigde Volke se Aardespitsberaad in Rio de Janeiro ingebring kan word teen die feit dat daar weinig aandag aan die bydraënde effek van bewapening tot die ekologiese krisis geskenk is. Die Justice, Peace and the Integrity of Creation-ekologieprogram (JPIC) van die Wêreldraad van Kerke het juis sedert sy beginjare aangetoon dat geregtigheid en die heelheid van die skepping nie moontlik is sonder vrede nie. In 1991 alleen is daar USD 900 biljoen wêreldwyd aan wapens en oorlogvoering bestee met 'n vernietigende effek op nasionale ekonomieë en die omgewing (WCC 1992b:42).

'n Gevoel van kulturele meerderwaardigheid was eie aan Europa selfs voor die Verligting (Bosch 1991:291). So byvoorbeeld het die Grieke en Romeine hulleself vir l ng tydperke van die geskiedenis as verhewe bo ander Europese kulture beskou. Tog was dit nie vreemd dat een kultuur 'n ander kultuur se ontwikkelingsvlak sou inhaal en dan soms ook sou verbygaan nie. Na die Verligting sou hierdie tendens egter heeltemal verander. Die Verligting en die industriële ontwikkeling het Europese lande so 'n voorsprong bo nie-Westerse lande laat opbou dat hulle nooit sou kon inhaal nie. Na die Verligting sou Westerse nasies oor sekere vaardighede beskik wat hulle permanente ekonomiese heersers oor ander nasies sou kon maak. Hierdie voorsprong sou ook ekologiese implikasies tot gevolg hê.

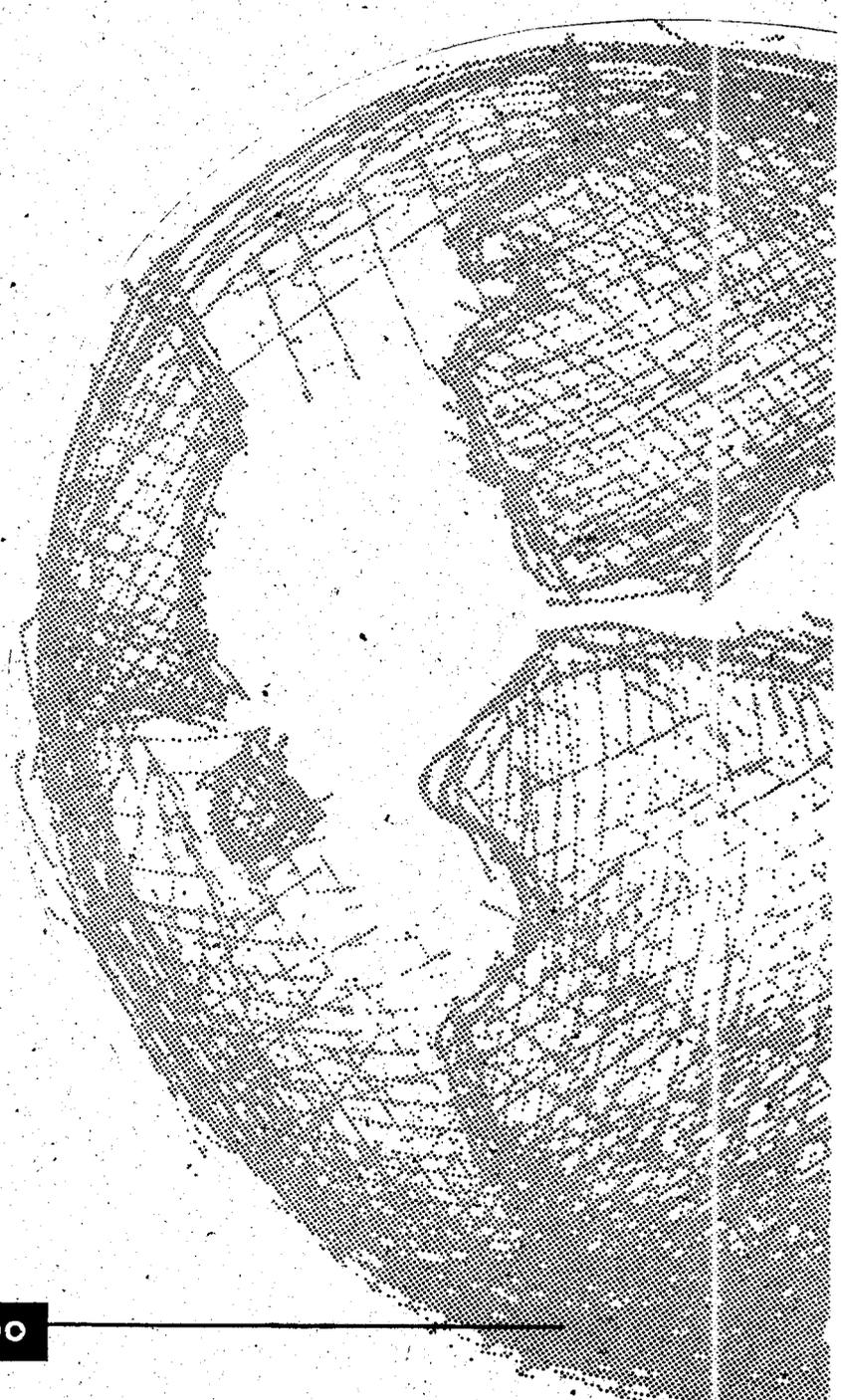
Eksponensiële ekonomiese groei in die industriële lande gee aanleiding tot die oorbenutting van natuurlike bronne (Nürnberger 1987:48ev). In die Weste veral is natuurlike bronne vir eeue beskou as iets wat onuitputlik is (Berry 1991:108-109). Hierdie persepsie wat reeds gedurende die vroeë industriële tydperk by Westerlinge vasgelê is, sou daartoe lei dat die twintigste eeu as die eeu van plundering sou uitstaan. Biggs verduidelik dit soos volg (1991:36):

"Our time is different from any other period in history because of the rate at which we use resources. The rate at which a highly industrialised wealthy nation can gobble up precious materials is staggering. The classic example is that of the United States: at the height of its economic boom in the 1970s a report to the US Senate indicated that in the decade between 1959 and 1969 the American people consumed more of the earth's resources than the whole of the rest of the world had consumed in all of recorded history - in ten years."

Dit is juis teen hierdie agtergrond dat die Aardespitsberaad in sy verklaring erken dat die hooforsaak van die ekologiese krisis grootliks aan die industriële en verbruikershandelinge van die meer ontwikkelde lande van die wêreld toegeskryf kan word. (Granberg-Michaelson 1992:74). Dit is hi rdie verbruikersmentaliteit van die ontwikkelde lande wat daartoe gelei het dat 70 000 verskillende soorte chemikalieë tans deel van die aarde se globale sirkulering geword het. Met baie van hierdie



stowwe het die aarde voorheen geen interaksie gehad nie. Dit is reeds bekend dat hierdie stowwe 'n definitiewe uitwerking op die aarde se uitruiling van energie het (WCC 1990:15). Verskeie regerings binne die meer ontwikkelde lande in die noordelike halfrond het reeds van hierdie stowwe verbied. As gevolg van die risiko's verbonde aan die berging daaraan word baie van hierdie stowwe nou in die minder ontwikkelde lande in die suidelike halfrond geberg. Die rede waarom lande in die suidelike halfrond hierdie berging toelaat, is omdat dit aan hulle die kontant bied wat nodig is vir buitelandse valuta waarmee die skuldqas van ontwikkelingsprojekte vereffen kan word (WCC 1990:15; Roberts 1994:138).



HOOFSTUK 4: SENDING EN DIE EKOLOGIESE KRISIS

GEDURENDE DIE VOLWASSE
INDUSTRIËLE TYDPERK VANAF 1870

4.1 ALGEMENE INLEIDING VIR DIE VOLWASSE INDUSTRIËLE TYDPERK

Die volwasse industriële era wat in Europa begin het tydens die laaste kwart van die neentiende eeu sou ook as die massasamelewing omskryf kon word (Hulley 1987:31). Hierdie era sou nie net 'n tyd wees waarin stede steeds uitbrei nie, maar dit sou ook 'n era wees wat tot die opkoms van moderne gesofistikeerde tegnologiese ontwikkelinge aanleiding gee. Dit sou onder meer son- en geometriese energie, fabrieke met 'n hoë mate van outomatisering, videotelefone, hoëspoedrekenaars, kabeltelevisie, vokale tikmasjiene, die informasiewolusie en nog vele meer insluit. Die massasamelewing van die Weste sou Westerlinge 'n geloof laat koester dat gesofistikeerde tegnologiese ontwikkelinge die antwoord sou bied op alle probleme wat in die nie-Weste gedurende die voorindustriële en vroeë industriële era ondervind is. Om hierdie rede sou die twintigste eeu gekenmerk word deur 'n nuwe ywer waarin daar na die nie-Weste uitgereik is. Die kerk sou ook in hierdie proses 'n bydrae lewer deurdat teologiese steun vanuit Rooms-Katolieke- sowel as Protestantse kringe legitimiteit aan die ontwikkelingsgedagte sou verleen. In die eerste helfte van die twintigste eeu sou dit die gedaante van die sogenaamde Komprehensiewe sendingbenadering aanneem en in die tweede helfte van die eeu dié van 'n Teologie van Ontwikkeling. Daar was in beide die Komprehensiewe benadering as in die Teologie van Ontwikkeling sekere Westerse ideologiese ondertone aanwesig wat katastrofale gevolge vir die ekologie sou inhou.

In hierdie hoofstuk sal ons kyk na hierdie prosesse waardeur die ontwikkelingsgedagte gedurende die volwasse industriële era uitgebou is en die invloed daarvan op die ekologie.



4.2 DIE OPKOMS VAN DIE KOMPRESIEWE SENDINGSBENADERING AS 'N 20STE-EEUSE ONTWIKKELINGSMODEL

Uit die voorafgaande twee hoofstukke is dit duidelik dat die Weste en daarmee saam die Christendom 'n merkbare invloed op die nie-Weste uitgeoefen het. Ons het reeds gesien dat die sendelinge saam met die evangelie die vrugte van Westerse ontwikkeling aan die nie-Weste gebring het deur die aanbieding van 'n Westerse opvoedingstelsel, 'n Westerse ekonomiese stelsel, asook die wetenskap en tegnologie van Westerse gesondheidsdienste. Met die hoogbloei van die imperiale tydperk het 'n verstaan van die koninkryk van God ingetree waarvolgens daar geglo is dat die koninkryk van God reeds in die tegnologiese voordele van industrieel ontwikkelde lande soos die Verenigde State van Amerika gestalte kry. In heelwat van die hoofstroomkerke in die Verenigde State van Amerika is aanvaar dat die sending aan die oordra van die Amerikaanse beskawing na die industrieel ontwikkelde nasies moes meehelp (Hutchison in Bosch 1991:283). Die Weste is as suksesvol, ontwikkel en as model vir die wêreld gesien. Die Westerse manier van dink, lewe en handel is geensins bevestigte nie maar as norm geneem.

Eers gedurende die twintigste eeu het sendelinge, wat reeds vir dekades hul sendingroeping sô verstaan het, hierdie sienswyse begin vertoetiseer. Tydens die Internasionale Sendingkonferensie in Jerusalem in 1928 is die benaming "comprehensive approach" hieraan gegee (Bavinck 1960:107-108). Een van die verslae van die konferensie het die doel van sending soos volg omskrywe (in Bavinck 1960:108):

"... in this endeavour we realized that man is a unity, and that his spiritual life is indivisibly rooted in all his conditions - physical, mental and social. We are therefore desirous that the program of missionary work among all peoples be sufficiently comprehensive to serve the whole man in every aspect of his life and relationships"

Na hierdie konferensie sou dit algemeen word om te praat van die vierdimensionele karakter van die sending. Sending sou voortaan tegelykertyd verkondiging, opvoeding, gesondheidsdienste en sosio-ekonomiese bystand impliseer (ibid). Volgens hierdie benadering sou die oprigting van skole, hospitale en industrieë gesien word as sekondêre dienste terwyl die bediening van die Woord steeds primêre voorkeur sou geniet.

Die grootste leernte wat hierdie benadering tot gevolg sou hê was dat die sendelinge slegs die tegnologie en nie die wetenskaplike navorsing daaragter nie aan die nie-Weste sou oordra. Kritzinger (1991:9) stel dit as volg:

"The fruit of Western science was accepted; the root remained unknown."



Die komprehensiewe sendingberedering sou later ontwikkel tot ontwikkelingswerk en daarom stel Kritzinger die opkoms van die komprehensiewe benadering as die primêre inisiator van ontwikkelingswerk soos wat ons dit vandag ken (1991:9).

Voordat ons kyk na die opkoms van 'n Teologie van Ontwikkeling wat sou voortvloei uit die vierde aspek¹⁸ van die vierdimensionele karakter van die komprehensiewe sending, is dit allereers belangrik om net opsommend te kyk na die effek van die ander drie aspekte van die komprehensiewe benadering op die ekologie.

Wat die oprigting van skole aanbetref, het ons het reeds gesien dat die Westerse opvoeding inboorlinge vir die koms van 'n industriële samelewing moes gereedmaak. In afdeling B sal ons meer breedvoerig hierby stilstaan wanneer ons ook sal kyk na die effek wat die opkoms van vroeë industrialisasie in Suid-Afrika op die ekologie tot gevolg gehad het.

Wat die verkondiging van die evangelie as tweede maar terselfdertyd as die primêre aspek aanbetref, het ons reeds gesien dat sendelinge nie in staat was om die boodskap van die evangelie van 'n Westerse kultuur los te maak nie. Dit is te veel van Westerse sendelinge gevra om, in hulle werk onder die inboorlinge, hulself totaal van hulle kultuur los te maak. Die evangelie sal nooit ten volle losgemaak kan word van kultuur nie. In dié verband maak Robert Speer reeds so vroeg as 1910 tereg die volgende opmerking (aangehaal in Hutchison 1987:121):

"We cannot go into the non-Christian world as other than we are or with anything else than that which we have. Even when we have done our best to disentangle the universal truth from the Western form... we know that we have not done it."

Wat ons egter wel kan veroordeel is die feit dat die sendelinge in baie gevalle 'n kultuur op die inboorlinge afgedwing het wat hulle beseft het nadele vir die inboorlinge sou inhou. Waar die sendelinge dit wel beseft het, het hulle dit baie gou probeer regverdig deur dit as 'n langtermynvoordeel vir die inboorlinge af te maak. 'n Goë voorbeeld hiervan is wanneer J Schmidlin (in Bosch 1991:293) die ontworteling van die inboorlingkultuur as volg verdedig:

"to soften their manners, purify their social intercourse, and rapidly lead them into the habits of civilized life".

Daar was wel bepaalde Westersé kulturele elemente waarby die inboorlinge sou kon baat (vgl Bosch 1991:297). Hierdie proses wat wedersyds moes plaasvind het egter net in een rigting gebeur. Bosch (1991:298) maak tereg die opmerking dat die grootste flater van die sendelinge daarin gesien kan word dat hulle hulself nie begryp het nie.

¹⁸ Die sosio-ekonomiese bystand.



Hulle was maar net self produkte van die Verligting. Hulle het nie beseft dat die Verligting 'n finale breuk in die eenheid van die Christendom en die beskawing sou bring soos wat dit geken is in die tyd voor die Verligting nie. Hierdie sogenaamde "superieure" kultuur is in die meeste gevalle aan die inboorlinge opgedwing. Later sou dit nadelige effekte op die samelewing in sy geheel hê. Bosch (1991:294) meen dat die grootste kritiek wat teen die kerk ingebring kan word juis die feit is dat die kerk nooit objektief teenoor die Eerstewêreldkultuur kon staan nie, en sodoende ook nie die swak punte in die Westerse kultuur krities kon beoordeel nie. Nie-Westerse kulture is maar net altyd gemeet aan Westerse kulturele waardes omdat daar gelo is dat die hele wêreld binne afsienbare tyd die gedaante van 'n Westerse kultuur sou aanneem. So byvoorbeeld het die Layman's Foreign Missions Enquiry, wat in 1932 gepubliseer is onder die titel: **Rethinking Missions**, min twyfel gehad dat alle volkere en nasies op weg na een Westersewêreldkultuur was. Juis om hierdie rede is die aanvaarding van die Westerse kultuur aangemoedig. In afdeling B sal ons sien dat hierdie tipe beskouing die proses van industrialisasie in Suid-Afrika sou bevorder. Op sy beurt sou dit lei tot trekarbeid wat 'n finale breuk sou bring in die harmoniese leefwyse van die inboorlinge met hulle omgewing.

Wat die derde aspek (gesondheidsdienste) betref, is dit belangrik om daarop te let dat slegs die tegnologie en nie die wetenskaplike navorsing daaragter nie aan die nie-Weste oorgedra is. Dit het daartoe gelei dat die gevorderdheid van die mediese wetenskap die sosio-ekonomiese ontwikkeling van gemeenskappe ver vooruit sou gaan. Die kontrole oor die dood sou toeneem bo die kontrole oor geboorte (Harrison 1993:220). Die geboortekoers in Afrika sou byvoorbeeld as gevolg hiervan in ons tyd 45 per 1 000 per jaar bly teenoor 'n sterftesyfer wat tot slegs 16 per 1 000 per jaar afgeneem het (Wilsenach in Engelbrecht 1988:28). Dit bring mee dat die land voortaan nie meer in almal se ekonomiese behoeftes kan voorsien nie. Veral in die tweede helfte van ons eeu het daar 'n geweldige bevolkingstoename in die nie-Westerse lande plaasgevind (Harrison 1993:219; Huntley et al 1989:25; Williams 1993:52). Die statistieke in hierdie verband is kommerwekkend. Dit het die mensebevolking vier miljoen jaar geneem om die 1 000-miljoenkerf in 1850 te bereik, en 'n skrale 75 jaar om te verdubbel tot 2 000 miljoen in 1925. In 1962 tel die mensdom reeds 3 000 miljoen, en die 4 000-miljoenkerf word in 1975 (13 jaar later) verbygesteek! In 1987 tel die mensdom reeds 5 000 miljoen (Huntley et al 1989:21-22; vgl Biggs 1991:34). Hierdie tendens word eksponensiële groei genoem want dit werk op dieselfde beginsel as saamgestelde rente (vgl Engelbrecht 1988:28). Dit is nie net die bevolkingstoename wat kommer wek nie maar veral die gepaardgaande groei in dispariteit in ouderdom en welvaart tussen die ontwikkelde lande van die Weste en die minder ontwikkelde lande in die nie-Weste. 'n Skematiese voorstelling van Huntley et al (1989:22) op die volgende bladsy verduidelik bogenoemde:



	EERSTE WÊRELD	TWEEDE WÊRELD	DERDE WÊRELD
--	---------------	---------------	--------------

DIE JAAR 1985			
Bevolking in miljoene	774	399	3669
% van die wêreldbevolking	16	8	76

DIE JAAR 2000			
Bevolking in miljoene	828	446	4853
% van die wêreldbevolking	13	8	79

1980 - 85			
Jaarlikse bevolkingsgroei	0,6	0,9	2,2

1985			
% Bevolking onder 15 jaar	21	25	40
% Bruto nasionale produk	69	12	19

Uit bogenoemde kan die volgende afleiding gemaak word:

- 76% van die wêreld se totale bevolking leef in die onderontwikkelde Derde Wêreld.
- Meer as 40% van hierdie getal is 15 jaar of jonger.
- Die Derde Wêreld se bevolking neem toe teen 2,2% per jaar en verdubbel gevolglik elke 32 jaar.
- Die Derde Wêreld genereer 'n skrale 19% van die wêreld se bruto nasionale produk.



Op 'n kontinentale skaal het Afrika die wêreld se hoogste bevolkingsgroei (2,8% per jaar), wat gevolglik elke 25 jaar verdubbel. Hierdie syfers hou 'n groot bedreiging vir die beskikbaarheid van voedsel in, omdat voedselproduksie in Afrika aan die afneem is (Huntley et al 1989:23). Daar word verwag dat die bevolkingsverhouding teen die einde van die eeu soos volg daar sal uitsien: vier vyftes van al die mense op die aarde sal in die nieontwikkelende wêreld woonagtig wees. Daardie getal sal in die volgende dertig jaar verdubbel (James 1990:9). Bevolkingsgroei in die onderontwikkelende lande van die wêreld het nadelige gevolge vir die ekologie. Die huidige bevolkingsgroei is eerstens besig om die beskikbaarheid van basiese lewensmiddele soos voedsel en brandstof vir die groter groeiende bevolking te beperk, en ten tweede het oorbevolking 'n invloed op die omgewing self. Oorbevolking is juis een van die interafhanklike oorsake van ontbossing, oorbeweiding, die uitroei van dierelewe, die vernietiging van natuurlike bronne, besoedeling van water, beknopte leefareë, onhigiëniese leefkondisies, en so meer (Nürnberg 1987:49). Wat Afrika aanbetref lyk die toneel baie somber. Afrika se snelle bevolkingstoename van 2,8% per jaar is die hoogste ter wêreld, terwyl sy voedselproduksie die afgelope twee dekades met 13% gedaal het. Die gevaar van die snelle bevolkingstoename teenoor 'n afname in voedselproduksie sal volgens Huntley et al. (1989:23) in die toekoms tot gevolg hê dat bodemvernietiging nog sneller sal toeneem, en tweedens dat Afrika nie proporsioneel deel sal hê aan die industriële en tegnologiese renaissance van die 21ste eeu nie.

Daar is sommiges wat beweer dat deeglike voorligting in gesinsbeplanning hierdie probleem kan oplos. McDonagh (1986:182) wys daarop dat die afleiding dat mense arm is as gevolg van groot families ongegrond is. Mense in die armer dele van die wêreld het juis groot families omdat hulle arm is. Sosiologiese navorsing het getoon dat die armoede as gevolg van ongelyke toegang tot natuurlike bronne daartoe neig dat arm mense groter families het (vgl Yeld 1993:21). Om dié rede moet oorbevolking, as ekologiese verskynsel nie van ander verskynsels soos die onregverdige toegang tot aardse bronne en handelsmarkte losgemaak word nie. Nürnberg (1987:48) bevestig dit deur daarop te wys dat oorbevolking 'n wêreldverskynsel is wat veral in daardie dele van die wêreld toeneem waar daar weinig indien enige eksponensiële groei van die ekonomie is. Waar die bevolking in die wêreld konstant bly, is dit juis as gevolg van ekonomiese groei. In sommige Afrikalande waar daar geen ekonomiese groei is nie, is die bevolkingsaanwas jaarliks meer as 4% (Elsdon 1992:227). Die rede hiervoor is dat baie mense in Afrika juis in groot gesinne 'n bepaalde sekuriteit vir die oudag sien, terwyl dit ook 'n arbeidspotensiaal bied wat op sy beurt weer 'n groter inkomste aan die huishouding lewer (Elsdon 1992:227; Harrison 1993:223; Biggs 1991:35).



Hoewel dit 'n feit is dat die noordelike lande¹⁹ slegs 'n derde van die wêreld se bevolking uitmaak, is dit ewe waar dat dit juis hierdie derde van die wêreld se bevolking is wat verantwoordelik is vir 75% van die totale glashuiseffek²⁰ en 80% van die aarde se mineraalbronne gebruik (McDonagh 1986:182).

Hoewel die sendelinge met die oprigting van hospitale in die Derde Wêreld dus goeie bedoelinge gehad het, het die komprehensiewe benadering 'n ekologiese ramp vir die nie-Weste ingehou.

4.3 NEOKOLONIASIE EN DIE TOTSTANDKOMING VAN 'N TEOLOGIE VAN ONTWIKKELING

Ons het reeds gesien dat die kerk ontwikkeling al in die voorindustriële era as deel van sy roeping verstaan het. Tot voor die twintigste eeu was ontwikkelingswerk deel van 'n bepaalde teologiese beskouing van die kerk, maar dit was nog nie teoreties verwoord nie. Dit was eers in die twintigste eeu dat ontwikkeling die eerste keer in die sogenaamde komprehensiewe sendingbenadering teoreties verwoord is. In die sestigerjare sou hierdie teorie 'n verdere ontwikkeling ondergaan toe die sogenaamde "Teologie van Ontwikkeling" die lig gesien het.

Met die aanvang van die volwasse industriële era was die verhouding tussen die Europese moederkerk in die Weste en dié van die dogterkerk in die koloniale gebiede van die nie-Weste deur 'n verhouding van afhanklikheid gekenmerk. Hierdie situasie sou etlike dekades later heeltmaal verander onder die invloed van die onafhanklikheidswording wat soos 'n veldbrand deur die wêreld versprei het. Hierdie tendens sou ook na die kerk in die nie-Weste deurwerk, deurdat 'n nuwe verhouding tussen die Westerse moederkerke en die nie-Westerse dogterkerke ontstaan het. Hoewel daar aanvanklik gemeen is dat kerklike onafhanklikheid sending oorbodig sou maak het dit nooit gebeur nie. In die daaropvolgende jare na onafhanklikheid sou 'n nuwe vorm van die vroeëre verinheemsing en akkommodasie sy toetrede tot die verhouding tussen die vroeëre moederkerk en dogterkerk maak, wat 'n heel nuwe vorm van afhanklikheid sou impliseer. Dié keer sou "verinheemsing" in die gedaante van Westers-tegnologiese ontwikkeling via die sending na die nie-Weste en Derde Wêreld kom. Ongelukkig sou hierdie nuwe proses net soos die oue eenrigtingverkeer tot gevolg hê (Bosch 1991:447- 452). Dit het meegebring dat waar die vroeëre proses van verinheemsing gekenmerk was deur 'n meerderwaardigheidsgevoel wat godsdienstig-kultureel geïnspireerd was, die nuwe proses van "verinheemsing" deur 'n

¹⁹ Sommige geleerdes verkies die term noordelike en suidelike lande bo Eerstewêreldlande en Derdewêreldlande. Ek gebruik die terme afwisselend in hierdie studie.

²⁰ Vergelyk WCC (1992:24). Harrison (1993:474) beweer dat die lande van die Noorde tussen 1850 en 1986 vir die uitpomp van 85% van die wêreld se koolstofdioksied in die atmosfeer verantwoordelik was.



tegnologies-kulturele meerderwaardigheidsgevoel gedra is. Die oorsprong van die nuwere ontwikkelingsgedagte word allerweë gesien as voortspruitende uit die ontoereikendheid van sowel die tradisionele as die komprehensiewe sendingbenadering (vgl Bosch 1991:433). Die nuwe ontwikkelingsgedagte het berus op die veronderstelling dat genoegsame finansiële insette en genoegsame tegnologiese vaardighede ekonomiese groei in die nie-Weste tot gevolg sou hê.

Kritzinger (1991:9-10) wys daarop dat die verteoretisering van hierdie nuwe ontwikkeling binne kerklike geledere verskeie ontwikkelingsstadiums sou deurloop. Mens kan nie net oornag van 'n Teologie van Ontwikkeling praat nie. Die Teologie van Ontwikkeling het deur die volgende vier fases ontwikkel:

FASE 1: Die sending se steun aan sekulêre ontwikkeling.

FASE 2: Die opkoms van bevrydingsteologie.

FASES 3 EN 4: Die opkoms van 'n teologie van volhoubare ontwikkeling.

Ek sal kortliks stilstaan by elke fase. By die eerste twee fases sal daar ook gekyk word na die effek van hierdie verwickelinge op die ekologie. Fases drie en vier was juis die gevolg van die feit dat daar ontdek is dat die eerste twee ontwikkelingsfases rampspoedige gevolge vir die ekologie inhou.

4.3.1 DIE SENDING SE STEUN AAN SEKULÊRE ONTWIKKELING

Die eerste fase, en die advent van die sogenaamde "Teologie van Ontwikkeling", het reeds as voorloper in Rooms-Katolieke kringe met **Mater et Magistra** (1961) en **Pacem in Terris** (1963) neerslag gevind. Hiervolgens sou die weg vir kerklike steun aan sekulêre ontwikkelaars gebaan word wat ontwikkeling in kapitalistiese kategorieë verstaan het. In **Mater et Magistra** word die ekonomiese noord-suid-verhouding volledig in terme van hulp beskryf. Die ontwikkeling van arm lande is slegs moontlik met die hulp van ryker lande (Möller 1995:116). Hierdie hulp behels die modernisering van die samelewing in sy geheel - ekonomie, landbou en tegnologie - as die antwoord op die probleme van die onderontwikkelende lande. Die rigting waarin die hele wêreld moes beweeg, is dié van ontwikkeling en modernisering. **Pacem in Terris** brei hierdie gedagtegang verder uit deur die noodsaaklikheid te onderstreep dat die arm lande, die industriële lande moet inhaal. Dit behels die verbetering van die infrastruktuur, stimulering van die landbou en nywerheid, voorsiening van onderwys en die daarstelling van mediese dienste. Die sleutel tot hierdie sukses is modernisering en tegniese vaardighede met 'n sterk klem op menseregte (Möller 1995:119-120).



Dit was egter nie net vanuit Rooms-Katolieke geleerde dat 'n Teologie van Ontwikkeling ontstaan het nie. In Protestantse kringe sou die Teologie van Ontwikkeling 'n eie unieke inslag vind. Brinkman (1988:36) wys daarop dat van Leeuwen se bekende werk, **Christianity in world history** (1964) waarin hy die ontokratiese sisteme (soos hy dit noem) kontrasteer met die sakrale sisteme en die natuurlike wêreld onder beheer van God plaas, teologies die weg sou baan vir die mens se vreeslose Bybelse verstaan van die natuur. Alleen God hoef gevrees te word en nie die natuur nie. Hierdie beskouing sou ongetwyfeld die weg baan vir 'n doelbewuste wegbeweeg van 'n statiese wêreldbeskouing met sy sikliese verstaan van tyd, na 'n toekomsgerigte historiese lewenstyl, wat op sy beurt weer die Bybelse basis tot vooruitgang en ontwikkeling verder sou versterk (vgl Kritzinger 1991:7; Ferré 1993:50). Met hierdie beskouing het Van Leeuwen in 'n bepaalde teologiese tradisie gestaan wat reeds aan die begin van die vroeë industriële era aanwesig was. Die unieke bydrae van Van Leeuwen bestaan egter daarin dat hy nou die weg sou baan om teologiese legitimiteit aan die ontwikkelingsgedagte te verleen. Westerse ontwikkelingsprogramme sou nou nie net meer plaasvind as gevolg van 'n verwronge godsdiens-kulturele beskouing soos wat die vroeëre denke van Friedrich Fabri (1824-1891) tot gevolg gehad het nie, maar sou voortaan die gevolg wees van 'n eie Westers-teologiese onderbou. Volgens Van Leeuwen is die dinamiek van die Westerse wetenskaplike en tegnologiese denke die gesekulariseerde vrug van die Judees-Christelike gods geloof (Brinkman 1991:29-31). Anders gestel, 'n moderne gesekulariseerde wêreld is juis die seën op en gevolg van die Joodse en Christelike godsdiens tradisie waarin die mens kragtens Genesis 1:26b, 28 en 2:15-die opdrag ontvang het om te "heers" oor al die diere van die aarde en om die aarde te "onderwerp". Die feit dat die mens die kultuur opdrag verkeerd verstaan het, blyk volgens Moltmann onder andere uit die spreektaal van die Westerse mens soos bv. "Natural resources are 'exploited', mountains are 'forced', rivers 'regulated', the 'virgin' forest is 'penetrated', 'ownerless property' can be 'taken over', 'secrets' are 'wrenched' from the bosom of nature" (Moltmann in Robinson 1993:487).

Bosch (1991:395-396) wys daarop dat die term heil veral sedert die tydperk van die Verligting 'n betekenisverandering ondergaan het. Heil sou voortaan die bevryding van die mens van godsdienstige bygeloof beteken, en sou voortaan fokus op die welstand en die morele verbetering van die mens. Hierdie nuwe betekenisinhoud sou lei tot 'n nuwe soteriologiese beskouing waarvolgens mense aktiewe en verantwoordelike agente sou wees. Deur die wetenskap en tegnologie in te span sou die mens materiële welvaart skep om daardeur sosio-politieke verandering te bewerk. Hoewel heil steeds 'n motiverende mag vir mense in hulle alledaagse lewe sou wees, sou dit nou ruimte vir nuwe interpretasies bied. In sekere sendingkringe kon die persoon van Jesus vir die doel van Jesus verruil word. Heil sou nie meer lê in navolgingskap aan die persoon van Jesus nie maar in navolgingskap van die doel van Jesus se aardse



lewe, naamlik om onregverdigde samelewingstrukture te verwyder en mense te bevry. Daar is geglo dat mense van honger, lyding en verdrukking bevry kon word deur hulle aan die kennis van die Verligting en tegnologie bloot te stel. So sou Emmanuel Mesthene tydens die Konferensie van Kerk en Samelewing in Genève in 1966, heil verstaan as die bekendstelling van die Westerse tegnologiese vooruitgang. Vir Mesthene sou heil lê in die grootskaalse uitbreiding van tegnologiese ontwikkeling, sodat alle lande sou kon deel in die rykdom van die Weste. Ook *Gaudium et Spes* (1965) van die Tweede Vatikaanse konsilie en *Populorum Progressio* (1967) deel hierdie heilsbeskouing. In *Populorum Progressio* 76 (1967) beweer Pous Paulus VI dat ontwikkeling en vrede as sinonieme terme beskou kan word (Bosch 1991:434; Möller 1995:129). Al wat die Derde Wêreld volgens hom nodig gehad het was tyd om sy agterstand op Westerse ontwikkeling in te haal. Binne afsienbare tyd, so is geglo, sou die hele wêreld soos die tegnologies-ontwikkelde Weste lyk. Die pous pleit in hierdie ensiklik vir beter koördinasie van ontwikkelingsaksies en waarsku teen die gevaar van neokoloniasie in bilaterale hulpooreenkomste; verder pleit hy ook vir groter geregtigheid in internasionale handelsverhoudinge. McDonagh (1990:177) is egter korrek wanneer hy een van die groot gebreke van *Populorum Progressio* sien in die feit dat dit in sy aansluiting by Genesis 1:28 steeds vir 'n ongekontroleerde heerskappy oor die aarde ruimte laat, aangesien daar geen waarskuwing ten opsigte van die impak van industrialisasie op die omgewing vermeld is nie. *Populorum Progressio* beoordeel die proses van industrialisasie alleen positief.

Ook verwickelinge binne die Wêreldraad van Kerke tot en met die Uppsala-byeenkoms in 1968 is deur dieselfde gees van optimisme in ontwikkeling gekenmerk as wat daar binne Rooms-Katoliekegeledere bestaan het. In 1968 bereik hierdie gees 'n hoogtepunt by die Wêreldraad van Kerke-byeenkoms in Uppsala waar 'n hele seksie (seksie III) aan wêreldekonomiese en sosiale ontwikkeling gewy word. Ironies genoeg sou die ontwikkelingsgedagte, wat tóe reeds as gevolg van ander radikale politieke uitsprake bevrraagteken is, nog nie ingang vind binne die Wêreldraad van Kerke nie (vgl WCC 1968:45-55).

Die gees van optimisme van die sestigerjare sou ook tot in die sewentigerjare voortduur. Sundermeier (1986:72f) wys op die feit dat die Duitse Protestantse Kerke so laat as 1973 nog vol entoesiasme was oor die ongekende moontlikhede wat Westerse tegnologiese ontwikkeling vir die hele wêreld sou inhou.

Waar die ontwikkelingsdenke op die oog af onskuldig gelyk het en veronderstel was om tot seën en heil vir die wêreld te lei, sou bepaalde gebreke binne hierdie model van ontwikkeling katastrofale ekologiese gevolge inhou. Daar is veral vyf groot gebreke wat inherent aan sekulêre ontwikkeling was.

- (1) Ontwikkeling sou gepaardgaan met die verbreiding van 'n Eerstewêreldkultuur.
- (2) Ontwikkeling sou sinoniem wees met Westerse modernisasie.
- (3) Ontwikkeling sou Westerse "eenrigting"-beheer veronderstel.
- (4) Ontwikkeling sou berus op Westerse grondbesit.
- (5) Ontwikkeling sou Westerse ekonomiese beheer veronderstel.

Ek fokus kortliks op elkeen van hierdie gebreke, en toon die nadelige effek daarvan op die ekologie.

4.3.2 GEBREKE AAN SEKULÊRE ONTWIKKELING:

4.3.2.1 ONTWIKKELING SOU GEPAAARDGAAN MET DIE VERBREIDING VAN 'N EERSTEWÊRELDKULTUUR

Die sukses wat die industrieel ontwikkelde lande in die eerste helfte van die twintigste eeu behaal het, sou die Weste onwrikbaar laat glo dat Westerse ontwikkeling en die tipiese Westerse lewenswyse die enigste doelwit of ideaal vir die nie-Weste moet wees. Daar is met vanselfsprekendheid aanvaar dat onderontwikkelde lande in terme van die Westerse kultuur ontsluit moes word. Die Westerse kriteria van 'n gemoderniseerde en tegniese-industriële kultuur sou as maatstaf vir ontwikkeling gebruik word. In die proses is daar nooit krities na die Westerse kultuur self gekyk nie. Meer nog as in die geval van die voorindustriële en die vroeë industriële era is die nie-Westerse kulture as materieel, moreel en geestelik agterlik beskou (Harrison 1993:48). Westerse ontwikkeling in die Derde Wêreld sou egter die volgende nadele inhou:

- Westerse ontwikkeling sou nooit genoegsaam met die interne sosio-politieke en kulturele gewoontes van die Deredewêreldlande rekening hou nie. Daarom sou ontwikkeling nie respek hê vir die tradisionele leefwyse van eenvoud en simbiose nie. Ontwikkeling sou in die meeste gevalle daarop gemik wees om 'n Eerstewêreldkultuur binne die Derde Wêreld te vestig. 'n Westerse geldgerigte ekonomie is in die nie-Weste ingedwing (Bragg 1987:25). Die verskil tussen 'n Westerse en nie-Westerse kultuur verduidelik Robinson as volg (1991:148):

"Modern Western civilisations are one-sided programmed for progress, development, growth, expansion, conquest and gain. If we compare it with pre-modern cultures, says Moltmann, the difference is immediately obvious: it is the difference between growth and equilibrium."



Gutiérrez wys daarop dat daar bepaalde voorwaardes is wat te alle tye in die proses van ontwikkeling in gedagte gehou behoort te word. Een hiervan is dat daar altyd met elke land se interne dinamika, wat vir sy "onderontwikkeling" verantwoordelik is, rekening gehou moet word. Dit sou dus foutief wees om vanuit die staanspoor net te aanvaar dat onderontwikkeling met 'n gebrek aan Westerse tegnologiese kennis en Westerse vaardighede te make het (Anderson & Dawsey 1992:46).

- Westerse ontwikkeling sou vanuit 'n reduksionistiese sienswyse opereer, waarin die mens as persoon dikwels losgemaak is van sy handeling. Die feit dat die mens multidimensioneel is, is nie in die proses van ontwikkeling verreken nie (Bragg 1987:24). Dit sou tot die versplintering van die mens se geestelike, kulturele en verhoudingskomponente lei (Sine 1987:7). Hoewel Derdewêreldlande in die voorontwikkelingsfase seker wel 'n geriefliker leefwyse verlang het, het ontwikkeling in dié meeste gevalle die verlies van familiekoheisie, groepsamewerking en gemeenskapswaardes beteken (Bragg 1987:21).
- Die feit dat ontwikkeling aan Westerse kultuurmaatstawwe gemeet is, sou daartoe lei dat Derdewêreldlande nooit die geleentheid gebied is om 'n eie kontekstuele ontwikkelingsdoel te formuleer nie. Dit sou meebring dat nuwe ontwikkelingsprojekte slegs die replika van 'n Westerse model sou najaag waarin binnelandse faktore soos kulturele gewoontes, gebruike en tradisies, asook politieke strukture en institusies nooit in berekening gebring is nie. Dit is juis hierdie faktore wat 'n land se ontwikkeling behoort te bepaal.
- Binne Westerse ontwikkeling is tegniese kennis en tegniese vaardighede los van die godsdienstige en sosiologiese konteks gesien. Westerse ontwikkeling sou dus nie op 'n een-tot-een-basis in die Derde Wêreld dieselfde "suksesse" kon verwag nie (vgl Nürnberg 1982:240-248).
- Die ontwikkelingsgroei in die Derde Wêreld sou aan dieselfde standaard gemeet word as waaraan ontwikkeling in die Weste gemeet is, nl bruto nasionale produk. Die probleem is dat dit op die oog af mag lyk of 'n land goeie ontwikkeling beleef het, terwyl armoede en werkloosheid bly voortbestaan (Wilkinson 1981:86; Möller 1995:218). Die beste voorbeeld in dié verband is dan juis Suid-Afrika waar daar in die sewentigerjare 'n geweldige hoë bruto nasionale produk gelewer is, maar waar daar ook terselfdertyd volskaalse armoede en onderontwikkeling aan die orde was. Om die rede het U Thant reeds aan die begin van die Verenigde Volke se eerste ontwikkelingsdekade daarop gewys dat ontwikkeling nie aan die Westerse maatstaf van bruto nasionale produksie beoordeel behoort te word nie, maar dat dit eerder beoordeel behoort te word aan die mate waarin 'n land se armoede, werkloosheid en ongelykheidsvraagstuk verbeter is (Wilkinson 1981:86). Seers (in Wilkinson 1981:86) verduidelik dit as volg:

"If one or two of these central problems have been growing worse, especially if all three have, it would seem strange to call the result 'development', even if per capita income had doubled."

In die lig van bogenoemde is 'n mens dit te wagte dat ontwikkelingsprogramme in die Derde Wêreld baie van die oorsake van onderontwikkeling nie sou aanspreek nie maar eerder 'n bydrae tot onderontwikkeling en armoede op die lang termyn sou lewer.

4.3.2.2 ONTWIKKELING SOU SINONIEM WEES MET WESTERSE MODERNISASIE

In die tydperk wat op die Tweede Wêreldoorlog gevolg het, het die moderniseringsmodel van ontwikkeling sterk veld begin wen. Regeringsinstansies sowel as multinasionale maatskappye in die Eerste Wêreld het vas geglo dat Westerse tegnologie en modernisasie die oplossing vir die Derde Wêreld se armoede- en onderontwikkelingsvraagstukke was (Bragg 1987:22). Daar is geglo dat die moderne Westerse industrialisasieproses dit self in die onderontwikkelde lande van die wêreld moes inwerk. Die wyse waarop dit sou plaasvind sou deur die oordrag van kennis, tegnologie en kapitaal wees. Die hoop is gekoester dat dit tot grootskaalse produksie en vooruitgang sou lei. Daar is natuurlik nooit met die volgende rekening gehou nie:

■ Westerse modernisasie was die gevolg van 'n Westerse denkwysie, wat nie eenvoudig in die Derde Wêreld toegepas kon word nie. Wat in een kultuur vatbaar en haalbaar is, is nie noodwendig haalbaar en net so oordraagbaar binne 'n volgende kultuur nie (Bragg 1987:23). Harrison (1993:49) wys daarop dat die proses van Dêrdewêreldse verwestersing gepaardgegaan het met wat sosioloë as die verwysingsgroepoptrede beskryf. Dit word gesien as die optrede wanneer een groep doelbewus die gewoontes, gebruike en lewensstyl van 'n ander groep navolg in die hoop dat dit tot 'n hoër kulturele vlak sal lei. Juis dit was een van die grootste misopvattinge omdat Westerse ontwikkeling nie noodwendig tot materiële welvaart en 'n beter lewenswyse binne die Derde Wêreld sou lei nie (Bragg 1987:21). Hoewel die ontwikkelingsjare tussen die sestiger- en die negentigerjare deur grootskaalse ontwikkelingsprojekte in die Derde Wêreld gekenmerk was, sou moderne ontwikkelingsprojekte soos die bou van groot damme, snelweë, kragstasies en fabriekke geensins die armoede in die Derde Wêreld verlig nie (Granberg-Michaelson 1992:3). Inteendeel, ontwikkeling sou dikwels juis sake vererger. So byvoorbeeld sou daar in Dêrdewêreldlande van Afrika en Suid-Asië astronomiese bedrae aan militêre begrotings bestee word, soms twee tot drie maal groter as die totale begroting op onderwys en gesondheid (WCC 1992:27). In 1990 alleen was die militêre bestedings in die Derde Wêreld sowat sewentig persent meer as wat die besteding aan gesondheid en opvoeding was (Harrison 1993:449).



4.3.2.3 ONTWIKKELING SÔU WESTERSE "EENRIGTING"-BEHEER VERONDERSTEL

Westerse ontwikkeling sou van meet af aan eenrigtingbeheer veronderstel. Die Weste sou self besluit wat vir die Derde Wêreld nodig was, sonder dat enige voorafkonsultasie oor spesifieke Derdewêreldse behoeftes plaasgevind het (Bragg 1987:23-25). Westerse ontwikkelingsprojekte het bepaalde strukturele afhanklikheidsmeganismes ingebou wat die Weste self sou bevoordeel (Morgan 1989:79). Hoewel dit op die oog af gelyk het of ontwikkeling die gevolg was van die Eerste Wêreld se besorgdheid oor die armoede en onderontwikkeling van die Derde Wêreld, sou die tyd leer dat daar verskuilde motiewe was. Een so 'n verskuilde motief was die ideologiese ondertone waaruit ontwikkeling aangedryf was. Granberg-Michaelson (1992:2) wys daarop dat ontwikkeling deur beide die Weste en die kommunistiese lande gedurende die jare van die Koue Oorlog om ideologiese redes aangewend is en nie geregtigheidsgeïnspireerd was nie. Vir die Weste, onder die leiding van die Verenigde State van Amerika, was die hoofdoel om die ideaal en groei van Adam Smith se kapitalisme ten koste van Karl Marx se kommunisme te bevorder. Vir die Ooste, onder die leiding van die Sowjetunie, het ontwikkeling slegs gedien om politieke gesag by arm Derdewêreldlande in te boesem. In beide gevalle was ontwikkeling nie op die armoedevraagstukke van die wêreld gerig nie maar was die hoofmotief slegs die van ideologiese beheer oor die Derde Wêreld (Ecumenical Institute 1993:37).

4.3.2.4 ONTWIKKELING SÔU BERUS OP WESTERSE GRONDBESIT

Die opkoms van die kapitalistiese ekonomiese stelsel in die wêreld sou 'n geheel nuwe benadering in die mens se sienswyse teenoor grond tot gevolg hê. Voortaan sou grond gereken kon word as 'n ekonomiese kommoditeit wat vir die uitsluitlike doel van winsbejag geobjektiveer kon word (WCC 1992:24). In die vorige hoofstukke het ons onder andere gesien dat hierdie sienswyse die dryfveer in die proses van kolonisasie sou word. Die Westerlinge het die inboorlinge slegs raakgesien omdat hulle grond beset het wat die potensiaal had om hulle lewens en welvaart te verbeter (vgl Sine 1987:7).

Die proses van kolonisasie sou daartoe lei dat die besit van grond slegs vir 'n klein groepie individue beskore was. Anderson en Dawsey (1992:2) wys daarop dat daar 'n omgekeerde verband tussen die verskynsel van wêreldarmoede en die besit van grond bestaan. Selfs na die onafhanklikheidsdekade van die sestigerjare behoort 75% van die totale grondoppervlak van die wêreld aan 'n skrale 2,5% van die wêreld se totale bevolking. Ongeveer die helfte van hierdie 75%-grondoppervlak word op sy beurt weer deur 'n skrale 0,23% van die wêreld se bevolking besit (ibid). Aangesien groot dele grond aan die begin van die ontwikkelingstydperk reeds aan persone en instansies in die Eerste Wêreld behoort het, kon daar verwag word dat die winste uit



ontwikkelingswerk feitlik sonder uitsondering na die Eerste Wêreld sou terugvloei. Ontwikkelingswerk is van meet af aan doelbewus so bestuur dat dit voordeel aan die grondeienaars uit die Eerste Wêreld sou bring. Die enigste bydrae wat ontwikkelingsprojekte vir die inboorlinge sou inhou, was dat dit tot werksverskaffing gelei het. Ongelukkig sou besoldiging altyd laag wees, en tot geen kapitale groei lei nie. Die kapitale groei wat wel sou plaasvind, het sonder uitsondering na die sakke van die grondbesitters gevloei (Anderson & Dawsey 1992:14). Dit is om dié rede dat ekonome dit eens is dat ekonomiese groei in die Eerste Wêreld en ekonomiese agteruitgang in die Derde Wêreld aan die voorkoms van (geërfde) rykdom, politieke mag, wetenskaplike en tegnologiese kennis en militêre mag toegeskryf kan word (WCC 1992:19). In plaas daarvan dat die ontwikkelingsprogramme tot die ontwikkeling van die onderontwikkelde wêreld moes lei, was dit slegs die ontwikkelde wêreld wat hierby sou baat vind. Volgens Bragg (1987:25-27) kan mens noodwendig verwag dat hierdie toedrag van sake 'n invloed op die ekologie sal hê. Die Bruntland-verslag **Our Common Future** wys op die direkte verband wat daar tussen armoede en die huidige ekologiese krisis bestaan, en wys daarom op die dringende noodsaaklikheid dat die nood van armes verlig moet word (Sugden 1993:120). Op die huidige oomblik gebruik twee vyfdes van die wêreld se bevolking steeds vuurmaakhout as brandstof. Die feit dat hierdie mense arm is laat vir hulle geen alternatief nie. Vrugbare gebiede word op dié wyse teen 'n geweldige tempo gestroop.

Aanvanklik is die blaam vir die omgewingskrisis slegs op die armes van die wêreld geplaas maar die bordjies is grootliks in 1972 tydens 'n omgewingskonferensie in Stockholm, Swede verhang, toe Indira Gandhi van Indië in haar voorlegging die volgende bewering namens die armer lande van die wêreld gemaak het (Gränberg-Michaelson 1992:9-10):

"Poverty is the biggest polluter. If you are interested in us not polluting, help us get rid of our poverty."

Die arm mense van die wêreld plaas wel ter wille van oorlewing 'n ekstra las op die natuur, maar die rykes van die wêreld is juis in baie opsigte die oorsaak hiervan. Abraham verwoord die ekologiese krisis soos volg (Abraham 1994:66):

"The ecological crisis is rightly the cry of the poor."

Tussen armoede en die besit van grond bestaan daar 'n direkte (omgekeerde) verband. Die Wêreldraad van Kerke stel dit in een van sy studiedokumente soos volg:

"Poverty is not accidental, it is not the result of some law of nature, it is not inevitable but the result of policies and institutions which can and must be changed" (WCC 1990b:2).



Reeds in 1975, tydens die Vyfde Algemene Vergadering van die Wêreldraad van Kerke in Nairobi, is die geregtigheidsvraagstuk in terme van armoede ter sprake gebring. Insake die oorsaak vir wêreldarmoede het die vergadering homself soos volg uitgelaat (in McGinnis 1979:4):

"Poverty, we are learning, is caused primarily by unjust structures that leaves resources and the power to make decisions about the utilization of resources in the hands of a few within nations and among nations, and that therefore one of the main tasks of the Church when it expresses its solidarity with the poor is to oppose these structures at all levels."

Die welsyn van die aarde is afhanklik van 'n fyn wisselwerking tussen ekonomiese ontwikkeling, lewenskwaliteit en omgewingsgesondheid (Huntley et al 1989:12). Ekologiese oplossings sal nie gevind word alvorens daar indringend aandag aan regverdige grondverdeling geskenk word nie.

4.3.2.5 ONTWIKKELING SOU WESTERSE EKONOMIESE BEHEER VERONDERSTEL

EKONOMIE EN EKOLOGIE

Die ekonomie beïnvloed nie net elkeen van ons se daaglikse lewe nie maar het ook 'n baie beduidende invloed op die ekologie. Volgens 'n studiedokument van die Wêreldraad van Kerke²¹ was ekonomiese aangeleenthede tydens die Wêreldkonvokasie oor Justice, Peace and the Integrity of Creation (JPIC) in 1990 in Seoel, Korea net so hoog op die agenda as enige ander sake wat bespreek is (WCC 1992:12). Tydens die Aardespitsberaad van die Verenigde Nasies (VN) in Rio de Janeiro in 1992 wys die sekretaris-generaal van die VN daarop dat ekologie en ekonomie as interafhanklik beskou moet word. In sy verwysing na die Griekse afkoms van beide woorde toon hy ook aan dat ekologie ekonomie veronderstel en andersom (in Granberg-Michaelson 1992:7):

"ecology is, by its very nature part of economy".

Die woord ekonomie (**oikonomos**), afgelei van twee Griekse woorde, naamlik **oikos** wat huis beteken en **nomos** wat bestuur beteken dui in sy saamgestelde betekenis op die bestuur van 'n huishouding (WCC 1992:4; Wilkinson 1981:152; Bhagat 1990:108). Hoewel dit moontlik sou wees om vele ander betekenisnuanses²² aan die woord ekonomie te gee word die term ekonomie hier gebruik om te dui op die produksie,

²¹ WCC (1992).

²² vgl WCC 1992:4.



verspreiding en verbruik van materiële goedere en dienste, en die wyse waarop hierdie prosesse beheer en gekontroleer word (vgl WCC 1992:4-5). S6 gesien is ekonomie nie iets wat los staan as 'n aparte lewensfeer nie maar eerder 'n manier om groot komplekse sosiale en gemeenskapsverskynsels te verstaan. Wilkinson (1981:152) wys daarop dat die woord *oikonomos* dui op die bestudering van 'n eie huishouding terwyl *oikologos* verder gaan deur te wys op die mens se omvattende huishouding - die wêreldgemeenskap met alle lewende organismes in hulle interafhanklike verhouding tot mekaar. Ekonomie kan dus gesien word as die bestuur van die huishouding, terwyl ekologie handel oor die bestudering van die gehele struktuur van die huishouding (vgl Luscombe in Lubbe 1994:55). Die feit dat daar 'n verband tussen die bestuur en die struktuur van die huishouding bestaan, veronderstel die noodsaaklikheid dat ekologie en ekonomie nie meer as losstaande realiteite beskou kan word nie. Om die huishouding korrek te kan bestuur, is die bestudering daarvan noodsaaklik. Wilson (1981:152) toon aan dat die manier waarop die menslike huishouding bestuur word so 'n ernstige bedreiging vir die aarde se huishouding geword het, die noodsaaklikheid onderstreep dat 'n studie van die ekologie nie gedoen kan word sonder 'n studie van die ekonomie self nie (en andersom). Vir te lank was daar geen gesprek tussen ekonome en ekoloë gewees nie. Ook Nürnberger (1987:45) maak dit duidelik dat die ekologiese krisis vir geen oomblik los gesien kan word van die globale wêreld ekonomie as sisteem nie. Die JPIC-proses sedert Canberra druk die verhouding ekologie en ekonomie uit as intiem en onlosmaaklik van mekaar (WCC 1992b:38).

Vandag se ekonomie kom neer op 'n swak bestuur van die huishouding, en daarom sou ons kan sê dat die ekonomie direk teenoor die ekologie staan. Waar die ekologie vra na harmonie is die huidige wêreld ekonomie eerder uit op die versteuring van daardie harmonie (Bhagat 1990:108). Anders as 'n paar dekades gelede is ekonome dit vandag eens dat baie van die ekologiesekrisis-vraagstukke wat die wêreld vandag in die gesig, staar die direkte gevolg van Derdewêreldlande se posisie in die internasionale ekonomiese mark is:

- *"Clearly, by far the largest part of the problem has its origin in the world's economy, as it has developed in the last three to four centuries. This of course has been the period of the emergence of capitalism, communism, socialism and of the bourgeois and industrial revolutions; of utilitarianism; of coal and steam and railroads, of steel and electricity and chemicals, of petroleum and automobile, of mechanized and chemicalized agriculture - and of the rapid urbanization of the world's population"* (Bhagat 1990:111).
- *"An unjust world economic order is at the root of many threats to life. It has created economic, financial and social mechanisms that accelerate the increasing gap between the poor and the rich. Political and military powers have set up structures*



backed by national security doctrines. In collusion with economic powers, they not only prepare and wage wars, but also suppress the economic demands of the people, and devastate the natural environment with the testing and deployment of nuclear and bio-chemical weapons" (WCC 1990:18).

- *"Moreover, there is a growing awareness of the organic link between the destruction of the environment and social, economic and political injustice" (Abraham 1994:65).*

Tensy die probleem van die Derde Wêreld se ondergeskiktheid in die internasionale ekonomie en die tempo van verbruik deur die ryker lande van die wêreld indringend gaan aandag kry, sal die omgewingskrisis net nog verder uitbrei (Klugman 1991:70). Daar is vandag té veel ekonome wat juis in teenstelling met ekoloë die aarde as 'n rou stuk onbewerkte materiaal sien. Dit lei tot die ontwrigting van die samehangende eenheid in die natuur (Bhagat 1990:108). Wendell Berry (1987:133) wys daarop dat die ekonomie tans anders beoordeel moet word:

"It is not the record of our life at home but the fever chart of our consumption."

Jung (1993:25) sluit hierby aan wanneer hy beweer dat daar 'n waarde krisis in die ekonomie bestaan:

"The primary values of the economy are production and consumption."

Een van die groot probleme met die huidige 'industriële ekonomie' bestaan daarin dat die ekonomie homself los van die ekologie sien. Vandag sien die 'klein ekonomie' homself trouens as die enigste ekonomie (Berry 1987:64). In plaas daarvan dat die 'klein ekonomie' in harmonie met die 'Groot Ekonomie' handel, is die klein ekonomie daarop uit om die Groot Ekonomie te verower (:65). Berry (1992:43) sien die enigste uitweg uit hierdie toedrag van sake nie in 'n terugkeer na 'n voorindustriële era nie, maar na 'n staat waarin die 'industriële ekonomie' homself in harmonie met die Groter Ekonomie stel. So 'n ekonomie noem hy 'n "loving economy" wat daarna streef om egte waarde aan die hele materiële wêreld van grond, water, lug en lig tot by verbruikte artikels toe te ken (:144).

Ontwikkeling moet te alle tye ekonomiese groei vir die ganse aarde inhou. Herman Daly, senior ekonoom in die omgewingsdepartement van die Wêreldbank, beweer dat die armoedevraagstuk, en die gevolglike ekonomiese wanbalans in die wêreld, die gevolg is van 'n gebrek aan visie deur Westerse lande om in te sien dat enige ekonomie slegs 'n subsisteem van 'n groter ekonomiese geheel is, wat weer deel van 'n geslote ekologiese sisteem vorm. Enige ekonomiese vooruitgang van 'n subsisteem wat lei tot ekonomiese agteruitgang van 'n ander subsisteem hou dus algehele ekonomiese agteruitgang vir die aarde in. Ekonomiese groei op een plek ten koste van 'n ander maak die taak in die voorkoming van armoede op die lange duur slegs



moeiliker (Granberg-Michaelson 1992:5). Die konflik tussen ekologie en ekonomie in ons tyd is daarin geleë, dat dit vir ekoloë om stabiliteit en ewilibrum gaan terwyl dit vir ekonome om groei, profyt en uitbreiding gaan (Bhagat 1990:108). Die groot uitdaging in ons tyd is dat ekonomiese en ekologiese beginsels met mekaar versoen moet word. Interessant genoeg word die woord **oikonomos** in die Nuwe Testament telkens daár gebruik waar dit gaan om rentmeesterskap.

Ekonomiese denke moet dus eintlik so verbreed word dat dit sake soos 'n herverdeling van monetêre rykdomme en inkomste insluit asook die regverdige toegang tot die mineraalbronne van die planêet. Ekonomie veronderstel rentmeesterskap.

Die geskiedenis van die wêreldekonomie gedurende die afgelope vyf eeue was allesbehalwe 'n geskiedenis van harmoniese wisselwerking tussen die kleiner en die groter ekonomie. Dit was veral die Weste of Eerste Wêreld se vergryp aan ekonomiese mag wat daartoe sou lei dat daar 'n versteuring in ekologiese ewewig sou intree. Hierdie vergryp van mag sou in ons tyd lei tot twee van die wêreld se grootste ekonomiese probleme, naamlik:

- Die totstandkoming van 'n ryk Noorde en 'n arm Suid; asook
- 'n kommerwekkende groei in die globale skuld krisis.

Op sy beurt hou hierdie twee probleme noodlottige gevolge vir die ekologie in. Vervolgens sal ons kortliks hierna kyk.

WESTERSE VERGRYP AAN EKONOMIESE MAG LEI TOT ONDERONTWIKKELING

Die ontwikkelingsteorieë van sekulêre ontwikkelaars en teoloë tot die einde van die sestigerjare was van meet af aan gedoem tot mislukking as gevolg van 'n onregverdige ekonomiese beheerstelsel. Hiervolgens sou die ontwikkelde lande die mag hê om beheer oor die nieontwikkelde lande uit te oefen (Chikane 1990:4; WCC 1992b:36). Gutiérrez (1973:82) wys daarop dat Derdewêreldontwikkeling vanaf sy beginjare juis gepropageer was deur organisasies wat aan Westerse belange verbonde was. Die vertrekpunt het op sosiale ongelykheid berus, wat een van die voorvereistes vir vinnige kapitale groei vorm (vgl Anderson & Dawsey 1992:5).

Presies hoe hierdie onregverdige ekonomiese beheerstelsel werk, word deur 'n studiedokument van die Wêreldraad van Kerke (WCC 1992) soos volg verduidelik. Daar bestaan twee meganismes wat in die huidige wêreldekonomie tot onreg lei: 'n onregverdige verdeling van rykdom asook die globale skuld krisis.

Die eerste meganisme is die bepaling van en beheer oor 'n internasionale handelsmark. Anders as in die verlede is feitlik alle markte vandag internasionaal. Produksie, investering, finansiering en handel is globale realiteite, wat plaaslike markte



binne enkele lande of buurlande feitlik geheel en al uitgeskakel het (WCC 1992:20). Die feit dat persoonlike rykdom vir baie mense die enigste doel is waarna gestreef word, en die feit dat dit aangemoedig word in die naam van "die vryheid van keuse", hou 'n ernstige bedreiging vir die armer lande in. Rykdom in een deel van die wêreld het armoede in 'n ander deel van die wêreld tot gevolg (Elsdon 1992:89; 218). Hierdie gegewenheid word vandag algemeen beskryf as die **New World Order**. Die **New World Order** word veral gekenmerk deur 'n tripolêre konstellasie waarin die VSA, Japan en die Europese gemeenskap die basis van 'n globale internasionale mark vorm.

'n Tweede meganisme vloei voort uit die eerste. Die feit dat die lande in die Noorde as gevolg van gemeenskaplike belange 'n ekonomiese magsblok verteenwoordig, veroorsaak dat hulle markpryse na goeë dunde kan bepaal (Harrison 1993:343; Dorr 1991:9; WCC 1992b:36; Roberts 1994:137; McGinnis 1979:31). Dit veroorsaak dat die armer lande van die wêreld die pryse van hul land se produkte moet aanpas by die vraag, soos deur die ekonomiese magsblokke bepaal (Harrison 1993:346-347). Wat betref die eerste probleem wys Smith (1968:44) daarop dat Brasilië voor die uitbreek van die Tweede Wêreldoorlog 'n Fordmotor kon koop in ruil vir vyf sakke koffie terwyl dieselfde artikel, Derdewêreldlande ongeveer twintig jaar later, 260 sakke koffie sou kos. In die afgelope aantal dekades was dit juis die artikels in aanvraag vanaf die armer lande van die wêreld wat al hoe duurder sou word terwyl die aanbod vanaf die armer lande (grondstowwe) aan die afneem was (WCC 1992:19). Klugman (1961:69) wys daarop dat koloniale ekonomieë van die Derde Wêreld juis so ontwikkel is dat dit die Europese ekonomiese belange sou dien. Hierdie ekonomieë se rol in die internasionale ekonomiese markte was slegs om as verskaffers van rou materiale op te tree (vgl WCC 1992b:36). In internasionale handel is dit meestal die onderontwikkelde lande wat rou materiale aanbied, terwyl die ontwikkelende lande die geprosesseerde goedere aanbied (Harrison 1993:347). Op sy beurt het geprosesseerde goedere 'n groter waarde as rou materiaal en gevolglik kan die onderontwikkelende lande dit geënsins bekostig nie. Die gevolg hiervan is dat armer lande meer moet betaal vir invoer as wat hulle verdien uit uitvoere. Die regerings van lande in die Suid kan gevolglik niks doen aan die armoedeprobleem nie want hulle verdien steeds 'n laer inkomste uit uitvoer. Die beheer van hierdie sisteem is in die hande van die Internasionale Monetêre Fonds wat huidig in die Derde Wêreld 'n al groter skeldnaam kry (vgl WCC 1992b:36). Die feit dat arm lande oor geen internasionale ekonomiese mag beskik nie veroorsaak dat hierdie bose kringloop geënsins verbreek kan word nie (Elsdon 1992:219). Hierdie siklus herhaal homself voortdurend en in die proses van herhaling word die gaping tussen die "haves" en die "have nots" jaarliks groter (Elsdon 1992:219; Nürnberger 1987:56). Alvin Toffler sien die sogenaamde "trickle down economics", wat kenmerkend van Westerse teorieë is, se



grootste gebrek daarin dat dit daartoe sou lei dat die ryk Noorde die arm Suide s6 behandel dat die Suide geen wedersydse voordeel uit ontwikkeling sou trek nie maar slegs as gaspomp, tuin, myn, afvalhoop en plek van goedkoop arbeid gebruik sou word (in Sine 1987:13).

'n Verdere manier waarop die ryker lande se ekonomie6 deur die armer lande gedien word, bestaan daarin dat luukse artikels in die naam van "ontwikkeling" binne die armer lande vervaardig word terwyl dit geensins op die behoeftes van die inwoners in di6 lande gerig is nie (Anderson & Dawsey 1992:14; N6rnberger 1987:58).

Armoede en onderontwikkeling het dus nie noodwendig met 'n gebrek aan Westerse kennis en modernisasie te make nie, maar ook met globale ekonomiese strukture. Daarom voer Klugman (1991:69) aan dat dit verkeerd is om die rykdom van die Eerste W6reld en die armoede van die Derde W6reld as aparte verskynsels wat in geen direkte verband tot mekaar staan nie, te sien. Dorr (1991:10) sien die manipulasie van markpryse deur die ryker lande van die w6reld as 'n nuwe vorm van kolonisasie en verowering. Dit was veral die "dependencia"- (afhanklikheid) teorie, wat in Latyns-Amerika ontwikkel is, wat hierdie gebreke aan die kaak sou stel. Volgens hierdie teorie word die ekonomie6 van die neokoloniale lande van die Derde W6reld as perifere ekonomie6 gesien, terwyl die geïndustrialiseerde en ontwikkelde lande van die w6reld sentrale ekonomie6 het. Die saambestaan van ryk en arm lande in een internasionale stelsel funksioneer op so 'n manier dat dit, doelbewus of nie, al moeiliker en selfs onmoontlik geword het vir die Derde W6reld (periferie) om sy afhanklikheid af te skud. Hierdi6 lande word afhanklik gehou deur die ontwikkelde lande se dominerende van handelspryse, internasionale handelsooreenkomste en geldmarkte en selfs deur die beïnvloeding van die interne politiek en ekonomie van die arm lande (M6ller 1995:224-225; vgl N6rnberger 1983:12-13).

Die feit dat die Noorde oor al die ekonomiese mag beskik hou nie net alleen 'n bedreiging vir die mens van die Suide in nie. Die mag en beheer in die bepaling van internasionale markte hou ook ernstige bedreiginge vir die aarde in:

"They (verwysende na die Noorde) impose economic arrangements that often cause massive poverty and ecological destruction" (WCC 1992b:38).

Die feit dat die lande van die Noorde se minerale rykdomme in sommige gevalle reeds geheel en al uitgeput is, bied vir hierdie lande die motivering om ekonomiese beheer op w6reldmarkte uit te oefen, aangesien dit hulle die geleentheid bied om die armer lande se mineraalbronne te eksploiteer (Biggs 1991:36).

Dorr (1991:10) vat alles wat tot dusver ges6 is treffend saam wanneer hy die volgende bewering maak:



"It is clear that much of what was called 'development' was actually exploitation. Firstly, it was an exploitation of natural resources, starting usually with the resources of the country that was undergoing 'development' and moving on quickly to those of 'less developed' countries."

Onreg op ekonomiese gebied sou twee verskynsels tot gevolg hê:

- (1) Die verdeling van 'n wêreld in 'n ryk Noorde en 'n arm Suid.
- (2) 'n Globale wêreldskuld krisis.

Ons sal ook kortliks kyk na die effek hiervan op die ekologie.

EKONOMIESE ONREG SOU LEI TOT DIE VERDELING VAN DIE WÊRELD IN 'N RYK NOORDE EN ARM SUIDE

Moderne kapitalisme wat geskoei is op die filosofie van Adam Smith het 'n nuwe wêreld geskep. Newbiggin (1986:110) beskryf die rykdom en welvaart van die moderne Westerse wêreld treffend wanneer hy dit met die wêreld van ouds kontrasteer:

"we live in a world in which millions of people enjoy a standard of material wealth that few kings and queens could match then".

Tog, ten spyte hiervan leef meer as een biljoen van die wêreld se bevolking in armoede. Hulle het 'n tekort aan die mees basiese noodsaaklikhede soos kos, water, opvoeding en gesondheidsdienste. Miljoene mense wat jaarliks sterwe, sterwe juis as gevolg hiervan (Elsdon 1992:219). Een van die mees opvallende en kommerwekkende verskynsels binne die huidige wêreld ekonomie is juis hierdie groeiende gaping tussen die rykes en die armes van die wêreld. Hoewel hierdie verskynsel in alle lande aanwesig is, is daar tog 'n opvallende globale verskynsel merkbaar, sodat 'n mens kan praat van die ryker Noorde en die armer Suid (WCC 1990b:2; Harrison 1993:12). Die **Report of Human Development** van die Verenigde Volke se Ontwikkelingsprogram wys daarop dat daar in die drie ontwikkelingsdekades tussen 1960 en 1989 'n algemene verskynsel van groeiende rykdom en groeiende armoede plaasgevind het. Die ryker lande het hulle aandeel in die globale nasionale produksie van 70,2% tot 82,7% verhoog terwyl daar 'n duidelike daling van 2,3% na 1,4% by die armer lande van die wêreld aanwesig was (WCC 1992:18-19). Die huidige verdeling van rykdom en armoede as wêreldverskynsels kan nie los van mekaar gesien word nie en daarom verwoord 'n studiedokument van die WRK hierdie tendens as volg (WCC 1990:4):

"The wealth of Northern peoples must be seen as 'the other side' of poverty in the Southern hemisphere."



'n Kontinent soos Noord-Amerika waar maar 6% van die wêreld se totale bevolking woonagtig is, lewer 35% van die wêreld se bruto nasionale produk terwyl die inwoners van Asië en Afrika wat 63% van die wêreld se bevolking uitmaak slegs 11% van die wêreld se bruto nasionale produk lewer (:76). Die effek op die ekologie is katastrofies van aard. Biggs (1991:36) verduidelik dit as volg:

"Our time is different from any other period in history because of the rate at which we use resources. The rate at which a highly industrialised wealthy nation can gobble up precious materials is staggering. The classic example is that of the United States: at the height of its economic boom in the 1970s a report to the US Senate indicated that in the decade between 1959 and 1969 the American people consumed more of the earth's resources than the whole of the rest of the world had consumed in all of recorded history - in ten years" (Biggs 1991:36).

Juis om dié rede sien Abraham (1994:67) die groeimodel van die Noorde as eksplorasie van die mens en die omgewing. Sean McDonagh, 'n Ierse sendeling na wie vroeër verwys is, sien die armoede in die Derde Wêreld as die gevolg van die kapitale handelsbeleid wat in groot Eerstewêreldstede soos Washington gemaak word (1990:1-2).

In die subafdeling, "Ontwikkeling sou berus op Westerse grondbesit", het ons reeds gesien dat beide rykdom en armoede 'n nadelige effek op die omgewing het, wat onder meer sou lei tot ontbossing, die uitwissing van ekosisteme, ongekontroleerde verbruik, bevolkingsgroei en klimaatsveranderinge (vgl Paarlberg 1992:36; Roberts 1994:138).

EKONOMIESE ONREG SOU LEI TOT 'N GLOBALE SKULDKRISIS

Aan die begin van die sewentigerjare, na afloop van die eerste ontwikkelingsdekade, is grootskaalse skuld aan die armer lande van die wêreld toegestaan met die oog op ontwikkelingsprogramme in die Derde Wêreld. Baie van hierdie fondse is nooit vir die doel aangewend nie en sodoende het weinig ontwikkeling plaasgevind wat geld en groei kon genereer. In sommige gevalle is fondse vir militêre ontwikkeling gebruik en in ander gevalle vir grootskaalse moderniseringsprojekte. Aan die begin van die negentigerjare was die meeste Deredewêreldlande 61% dieper in die skuld as 'n skrale agt jaar vantevore. Skuld in die Sub-Saharastreek het in die tyd met 113% toegeneem (WCC 1992:21). Ekonomie beskryf hierdie verskynsel as die sogenaamde "black hole" van die wêreld ekonomie omdat Deredewêreldlande geensins in staat is om hulleself uit hierdie situasie te bevry nie (WCC 1992:20-21; Niles 1989:17). Dit is juis teen hierdie agtergrond dat Boff skrywe dat die tydperk van kolonialisasie in ons tyd 'n nuwe hoogbloei bereik het (1994:241):



"Today the conquest continues, especially in the form of the foreign debt, which is in essence aggression against social relationships, social devastation of the poor and the contamination of the biosphere."

In verband met die effek van die skuld krisis op die omgewing is dit interessant om op die volgende te let:

- In haar studie, **The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All**, toon Susan George dat daar verskeie maniere is waarop die skuld las van die Suide ook vir die lande van die Noorde 'n bedreiging inhou. Dit sluit onder meer sake in soos die globale verwarmingseffek as gevolg van volkskaalse ontbossing; die verdraagsaamheid van regerings in die Suide teen dwelmhandel as gevolg van druk omdat dwelmhandel vir baie 'n handelsheenkome bied; werkloosheid in die Suide wat verlore handelsmarkte vir die Noorde beteken; immigrasiedruk vanuit die Suide; en die bydraende effekte tot konflikte en oorloë. In aansluiting hierby toon McDonagh (1990:20) dat die goedkoop voedselinvoere, wat die noordelike lande tans tot voordeel strek, ook tot 'n einde sal kom aangesien armoede in die Suide 'n oorspoelêffek in die Noorde tot gevolg sal hê. Die ryker lande van die wêreld moet daarop let dat geen goeie toekoms op die geplunderde en verkragte aarde en op die toksiese riviere en lewelose oseane van die wêreld gebou kan word nie.
- Volgens 'n verslag van die Verenigde Volke se Kinderfonds (UNICEF) het 'n half miljoen kinders gedurende 1988 van honger gesterf as 'n direkte gevolg van die globale skuld krisis en ander internasionale ekonomiese faktore. Dit het gevolg omdat Derdewêreldlande hulle staatsbesteding aan gesondheid en opvoeding drasties moes inkort ten einde lenings te kon delg. Die 37 armste lande in die wêreld moes gedurende 1988 hulle gesondheidsbegroting met 50% inkort.²³
- Volgens Klugman (1991:69) moet talle Derdewêreldlande van hulle bruto nasionale produksie gebruik om skuld te delg. Van hierdie fondse sou sinvol vir die bekamping van armoede aangewend kon word. In die Sub-Sahara in Afrika is hierdie skuld reeds so groot dat 50% van die bruto nasionale produksie tussen 1978 en 1984 hieraan bestee moes word. In die Filippyne is daar gedurende 1988 44% van die land se nasionale begroting aan die delging van skuld bestee (McDonagh 1990:12).
- Vrede word in die lande van die Suide bedreig omdat regerings met demokratiese bewegings se teenstand te doen het. Die feit dat regerings hierdie skuld moet terugbetaal, lei dikwels tot militêre optrede teen die wat dié terugbetaling teenstaan (Dorr 1991:12).

²³ Inligting bekom uit ongepubliseerde stuk van die Wêreldraad van Kerke onder die opskrif: "JPIC Resource Material (1989)" wat verkry is van die Wêreldraad van Kerke in Genève, Switserland tydens 'n studiebesoek.



- Die feit dat die armer lande reeds lankal nie meer hulle skuld kan betaal nie, lei tot nuwe lenings vir skulddelging (Boff 1994:241). Om die guns van die ryker lande vir nuwe lenings te wen, moet die armer lande ook hulle landbou so aanpas dat slegs landbouprodukte wat aan die behoeftes van die ryker lande voldoen gekweek word. In die proses word vrugbare landbougrond van die armer lande ten koste van hul eie mense se voedselbehoefte vir die uitvoer van koffie en tabak gebruik (Dorr 1991:11). Die geld wat wel nog beskikbaar is, kan nie gebruik word vir werkskepping en noodsaaklike ontwikkeling nie maar vir skulddelging.
- Die invloed van die skuld krisis op die omgewing word duidelik deur Darkoh van die Kenyatta Universiteit in Kenya getoon as hy die ekologiese gevolge hiervan as volg beskryf (in Niles 1989:14):

"At the national level, balance of payment problems and rural poverty lead to over-exploitation of lands and forests for food, fuel, cash crops and meat for export and for local use. As these and other pressures increase to unsustainable levels, agricultural productivity and soil fertility decline, creating in turn new pressures which lead to further degradation. At the international level, the economic forces resulting in the world's inequitable financial arrangements and terms of trade, impose upon the weaker economies of the developing countries models which create a conflict between export-based cash crops and basic food security for the poor who get pushed to marginal lands. In these circumstances, the resultant localized artificial over-population inevitably leads to the bad resource management associated with deforestation, over-cultivation and over-grazing."

Die volgende kommerwekkende statistiek onderstreep Darkoh se argument:

- Meer as die helfte van die woude binne die ontwikkelende lande van die wêreld is na raming tussen 1900 en 1965 uitgewis (Harrison 1993:131). Indien daar nie 'n strenger bestuursbeleid aangeneem gaan word nie, mag dit binne die volgende vyftig tot sesdig jaar tot totale uitwissing lei. Ontbossing is een van die mees sigbare effekte van die mens se impak op die omgewing. Die gevolge van die snelle ontbossingsproses is reeds besig om te lei na wat die omgewingskrywer Erik Eckholm as die arm man se energiekrisis bestempel (Harrison 1993:132). Hiervolgens is die inkrimping van bosbouareas daarvoor verantwoordelik dat die arm mense van die wêreld al minder in staat is om vuurmaakhout te bekom. Ontbossing lei ook verder tot die volgende: grondvrugbaarheid verswak met tot 80%, kooldioksiedvlakke in die atmosfeer styg en suurstofproduksie daal. Ontbossing van die reënwoude lei tot grondverstering, klimatologiese veranderings en verhoogde gronderosie (Harrison 1993:131; Niles 1989:18; Sine 1991:22-23). Om dié rede kan ontbossing nie as 'n verskynsel op sy eie beskou word nie, maar juis as 'n direkte gevolg van die globale skuld krisis (WCC 1990b:39; Dorr 1991:11; Roberts 1994:137).



- Op die huidige oomblik is die wêreld besig om kosbare landbougrond te verloor teen twee keer die spoed wat nuwe landbougrond ontwikkel word. In oppervlakte kom die verlies aan landbougrond jaarliks op 'n area groter as die oppervlakte van Brittanje neer. Die verlies aan bewerkbare landbougrond kom jaarliks op twee en 'n half biljoen ton neer (Harrison 1993:128).
- In groot dele van die wêreld word die tropiese reënwoude vernietig teen 'n tempo van 650 000 vierkante kilometer per jaar. In Latyns-Amerika alleen word hierdie vernietiging volgens 'n verslag van 'n voedsel- en landbou-organisasie op ongeveer 60 000 vierkante kilometer per jaar bereken (Bragg 1987:27).

Om enigsins die ekologiesekrisis-vraagstukke aan te spreek sal daar dus indringend na nuwe politieke en finansiële spelreëls vir die wêreld gekyk moet word (Oosthuizen 1991:21). Ingemar Hedström, 'n Sweedse sosiale ekoloog, stel dit soos volg (in Baff 1994:240):

"In this sense, to create awareness concerning the global ecological problem must mean to create awareness of the socio-economic, political and cultural situation of our societies, which means to recognize the exploitation of the southern countries by the industrialized nations of the North."

In aansluiting hierby wys Martin Khor Peng van die Derdewêreld-netwerkspan daarop dat die wêreld kan vergeet van enige ekologiese herstel alvorens die volgende aspekte nie indringend aandag geniet het nie: die rol van transnasionale ondernemings, die posisie en rol van die Wêreldbank, die Internasionale Monetêre Fonds en GATT, asook die globale skuld krisis (Granberg-Michaelson 1992:24). Tydens die Aardspitsberaad in Rio de Janeiro in 1992 was dit die lande vanuit die Derde Wêreld wat dan juis hulle stem in dié verband laat hoor het. Daar is duidelike blyke gegee dat daar geen ekologiese haalbare doelwitte moontlik is sonder dat indringende aandag aan die globale skuld krisis van Derdewêreldlande geskenk sal word nie (Granberg-Michaelson 1992:14; vgl Dorr 1991:14).

Een van die grootste krisissuitdaginge waarvoor die kerk in ons tyd staan, is juis hierdie onomkeerbare verdeling in 'n ryk en arm wêreld. Wat die krisis juis versterk is die feit dat die Christendom tradisioneel geassosieer is met die ryk wêreld (Bosch 1991:3; Elsdon 1992:219). Elsdon (1992:219) merk tereg op dat wat so tragies is hieraan die feit is dat daar tegnologiese bronne bestaan wat as oplossing vir die armoedeprobleem van die wêreld aangewend kan word. Alvorens dit egter gedoen kan word, sal die aanleidende oorsake van onreg wat verantwoordelik vir die verdeling van die wêreld in ryk en arm kompartemente is, eers reggestel moet word. Juis dit lyk in hierdie stadium as gevolg van ekonomiese ideologieë binne die ryker dele van die wêreld na 'n onmoontlikheid.



Die geskiedenis sal leer dat die eerste fase in die Teologie van Ontwikkeling, die sogenaamde steun aan sekulêre ontwikkeling, nie vooruitgang sou beteken nie, maar eerder tot verdere ekonomiese en ekologiese agteruitgang sou lei. Om dié rede sou die term ontwikkeling vir baie mense eerder 'n skelwoord word en sou Derdewêreldlandse ontwikkeling as 'n nuwe vorm van eksploitasie beleef. Vir baie sou die begin van die ontwikkelingsdekade die begin van 'n nuwe vorm van kolonialisme wees, naamlik neokolonialisme.²⁴ Ons sou dus kon sê dat die vroeë Teologie van Ontwikkeling wat sy steun aan sekulêre ontwikkeling toegesê het 'n baie "naïewe" denkrigting was (vgl Möller 1995:2; Kritzinger 1991:9).

4.3.3 DIE OPKOMS VAN BEVRYDINGSTELOGIE AS ONTWIKKELINGS- TEOLOGIE

Die tweede fase²⁵ in die Teologie van Ontwikkeling, die sogenaamde "Bevrydingsfase", wat sy ontstaan by 'n Latyns-Amerikaanse Rooms-Katolieke biskoppebyeenkoms in Medellin, Colombia in 1968 gehad het, kan beskou word as 'n sterk reaksie op die uitbuiting en tekortkominge van die eerste ontwikkelingsfase (Kritzinger 1991:9-10). Die afhanklikheidsmodel, soos wat dit voortaan bekend sou staan, kan gesien word as 'n krities-teologiese refleksie op die situasie van mense van die Derde Wêreld, en 'n bydrae tot die bevryding van die onderdrukte en uitgebuite massas. So byvoorbeeld sou Gustavo Gutiérrez in sy *A Theology of Liberation* (1973) krities reageer op die ontwikkelingsmodelle van die Eerste Wêreld, aangesien hierdie modelle nie die grondoorsake van onderontwikkeling in die Derde Wêreld genoegsaam in ag geneem het nie. In die meeste gevalle is onderontwikkeling in die Derde Wêreld juis 'n neweproduk van ontwikkeling vanuit die Eerste Wêreld, en daarom kan onderontwikkeling soms juis as die historiese eindproduk van die ekonomiese uitbreiding van groot kapitalistiese moondhede gesien word (Gutiérrez 1973: 29-30).

²⁴ Neokolonialisme is 'n term wat vir die eerste keer in 1950 in gebruik geneem is. Volgens Morgan beskryf die term die ekonomiese afhanklikheid en uitbuiting wat daar binne koloniale gebiede sedert onafhanklikheid (dekolonisasie) bestaan wat kenmerkend van die naoorlogse jare is. Neokoloniasie impliseer dat patrone van afhanklikheid, wat gedurende die koloniale era in plek gebring is, baie moeilik uit die weg geruim kan word (vgl Knapp 1977:153-154; Sine 1987:3; Bosch 1991:312). Neokoloniasie het die nie-Weste verarm deur die skep van 'n ekonomiese stelsel waar die Weste self die reëls vir markpryse en handel bepaal (Morgan 1989:64). Die *Fontana Dictionary of Modern Thought* beskryf neokoloniasie daarom as die situasie waarin 'n onafhanklike land sosio-ekonomies, kultureel en polities onderontwikkel as gevolg van die feit dat die land in sy geheel beheers word deur 'n ander land en sy multinasionale maatskappye, wat 'n ekonomiese wurggreep op daardie betrokke land uitoefen (Butlock et al 1990:411).

²⁵ Die tweede fase word heelwat korter bespreek as die eerste fase aangesien die ekologiese implikasies wat hierdie benadering van ontwikkeling meebring reeds in 3.3 onder geloof as vooruitgang behandel is. Hoewel ek dit daar as uitvloeisel van die vroeë industriële era bespreek het as "'n Westerse kultuur van vooruitgang", het die persepsies van daardie denke wat die Weste gepropageer het ongetwyfeld ingang onder bevrydingsteologie gevind.



Die ontnugtering wat die beoogde vooruitgang van tegnologiese ontwikkeling vir 'n land soos Suid-Afrika en ander Derdewêreldlande moes bring, het Joe Seremane van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) gedurende die hoogbloei van die bevrydingsteologie in Suid-Afrika as volg verwoord (1989:2):

"Despite the technological advancement, we swim and wallow in poverty, political injustice, oppression and repression: economic exploitation of the majority by a minority of multinationals, capitalists, people are dispossessed of and displaced from their God-given lands, unemployment, hunger, disease, denial of educational advancement, to name but a few global maladies."

Die nuwe ontwikkelingsmodel sou voortaan vir 'n nuwe denkrigting oor verdrinking deur magte moes plek maak. Nie ontwikkeling nie maar bevryding sou nou gevra word. Die bevrydingsfase van ontwikkeling was veral in die gelede van die Wêreldraad van Kerke sterk gepropageer. Binne die tweede fase sou die woord ontwikkeling met bevryding vervang word, met 'n duidelike politisering in die siening van ontwikkeling. Ook in hierdie fase is daar 'n nuwe laag van optimisme merkbaar, by bevrydingsteoloë soos Gutiérrez. Die kerk word nou gesien as kerk vir die armes. Die kerk moes kant kies teen die ryk lande en alle instansies van die wêreld wat ekonomiese, sosiale, tegnologiese, politieke en militêre alliansies in stand hou ten einde hul eie posisie te handhaaf en te verbeter. By die Montreux II-konferensie van die Wêreldraad van Kerke in 1974 het dit duidelik begin word dat die term ontwikkeling soos wat dit deur die Eerste Wêreld gebruik is, vir die Derde Wêreld onaanvaarbaar geword het (Möller 1995:55). Hoewel ontwikkeling nie van die tafel gevee is nie, sou dit voortaan politieke ondertone kry. Daarom beweer Bosch (1991:444-445) dat die optimisme waarmee die Eerste Wêreld aanvanklik ontwikkeling begin het nog binne die Derde Wêreld leef. Ook in hierdie benadering sou die kerk in talle slaggate trap soos die neiging tot manigeïsme, die klem op armes alleen en humanisering as einddoel (Möller 1995:2).

Möller (1995:59) wys daarop dat dit veral die studie **The Limits to Growth** (Meadows 1972) was, wat deur die Massachusetts Institute of Technology met die ondersteuning van die Klub van Rome onderneem is, wat tot groot ontnugtering in bevrydingskringe sou lei. Hierdie studie sou toon dat ontwikkeling en groei nie sonder perke sal kan voortgaan nie en daarom is die modelle van ontwikkeling wat die veronderstelling van onbepaalde uitbreiding aangehang het, ontmasker. Die droom van die Amerikaanse nyweraar Carnegie aan die begin van die twintigste eeu onder die veelseggende titel **The Gospel of Wealth**, wat in 'n sekere sin die vroeë droom van talle bevrydingsteoloë was, en wat belof het dat armoede, onderdrukking en uitbuiting op aarde heeltēmal sou verdwyn sodra die moderne mens al die wette van industriële vooruitgang gehoorsaam, was aan skerwe (vgl. Du Plessis 1995:328). Die sogenaamde belofde ontwikkeling deur die wetenskap en tegnologie sou wel 'n



bydrae gelewer het tot 'n verhoging in die kwaliteit van menslike lewe, maar wanneer die totale prentjie hiervan egter in kosmologiese perspektief geplaas word, raak dit duidelik dat hierdie ontwikkeling geensins tot voordeel van die mens en die omgewing sou bydra nie (Niles 1989:18).

Biggs (1991:33-35) meen dat die sogenaamde vooruitgang wat ontwikkeling in die Weste en in die Derde Wêreld gebring het, wel ekonomiese voordele vir die Eerste Wêreld kon inhou, maar dat hierdie "vooruitgang" gelei het tot 'n groot ontnugtering as gevolg van die ekologiese rampe wat dit meegebring het, naamlik die vernietiging van natuurlike bronne; lug- en waterbesoedeling, die uitwissing van talle plant- en dierspesies, die globale verwarmingseffek en nuwe strukture van ekonomiese onreg (vgl Ecumenical Institute 1993:11). 'n Voorbeeld: In 1974 is die vrees vir die eerste keer geopper dat die atmosferiese osoonlaag deur die gebruik van die sogenaamde CFC-chemikalieë vernietig kan word, te wete die chlorofluorkoolstowwe in gasvorm. "CFC's" se lewensduur is ongeveer 75 jaar, met die gevolg dat die huidige vernietigingseffek nie vasgestel kan word nie. Wat ons wel weet, is dat die gat in die osoonlaag al groter word. Dit hou 'n groot bedreiging vir sowel marine- as landlewe vir die suidelike streke van die wêreld in (Huntley et al 1989:33; WCC 1990:13). Granberg-Michaelson (1992:16) wys daarop dat 85% van alle "CFC's" wat in die atmosfeer vrygestel word, afkomstig is vanuit die ryk noordelike lande van die wêreld. As gevolg van die globale kweekhuiseffek het die aarde gedurende die tagtigerjare die vyf warmste jare van alle tye beleef. Die styging van tussen 0,3 en 0,6 grade Celsius het daartoe gelei dat die smeltende gletsers die seevlak tussen 10 en 20 cm laat styg het (Harrison 1993:473; Granberg-Michaelson 1992:16; Huntley et al 1989:28). Indien hierdie tendens voortduur, kan dit aanleiding tot onder meer die volgende gee: globale klimaatsveranderinge, verlies aan voedsel, die verspreiding van peste en siektes, die permanente uitwissing van sommige spesies en die uitbreiding van woestyne.

Jaarliks publiseer die **World Watch Institute** 'n verslag onder die titel **Report on the Progress towards a sustainable society**. In die 1990-verslag het die redakteur Lester R Brown die verslag begin met 'n hoofstuk onder die titel "The illusion of progress". Die volgende breedvoerige aanhaling uit daardie hoofstuk handel juis oor die illusie van volgehoue ontwikkeling en vooruitgang (Biggs 1991:33-34):

"For most of the nearly four fifths of humanity born since World War II, life has seemed to be a period of virtually uninterrupted economic progress. Since mid-century, the global economic product has nearly quintupled. On average, the additional economic output in each of the last four decades has matched that added from the beginning of civilisation until 1950.



World food output during this period also grew at a record pace. Soaring demand fuelled by population growth and rising affluence provided the incentive, and modern technology the means, to multiply the world's grain harvest 2.6 times since mid-century. No other generation has witnessed gains even remotely approaching this. During the same period, atmospheric carbon dioxide levels have increased by 13 per cent, setting the stage for hotter summers. The protective ozone layer in the stratosphere has been depleted by 2 per cent worldwide and far more over Antarctica. Dead lakes and dying forests have become a natural accompaniment of industrialisation. Historians in the twenty-first century may marvel at this economic performance - and sorrow over its environmental consequences."

In sy boek **The Greening of America** (1970) bevraagteken Charles Reich juis die feit dat moderne tegnologie tot vooruitgang gelei het. In werklikheid is die teendeel eintlik waar. Daarom beweer hy (in Wilkinson 1981:178):

"Modern society makes war on nature. A competitive market uses nature as a commodity to be exploited - turned into profit. Technology sees nature as an element to be conquered, regulated and controlled... When the forces seized the once beautiful eastern states of America, they left forests denuded; rivers, harbors, and seacoasts polluted; the cities sterile; the land ripped by highways, high tension wires and suburban swaths. They left little of the country unblighted, not even the miraculous and seemingly limitless beauty of California where today the devastation seems most wanton and cruel of all."

In bevrydingskringe het die ontnugtering langamerhand begin deurbreek: die gade kan nie die rykdom van die Eerste Wêreld, wat die Derde Wêreld begeer, enigins bekostig nie. Vir die tegnologiese ontwikkelaars van vooruitgang was die omgewing slegs 'n bron van onverwerkte materiaal waarvan winsgewende verbruikersware gemaak kon word. Deur allerlei planne vir groei het hierdie benadering gesoek na 'n strategie om die omgewing te gebruik, te benut en te eksploiteer ter wille van die mens en sy samelewing. Vooruitgang gaan slegs om die bevryding uit die heerskappy van die natuur, om die emansipasie van soiaal-politieke en godsdienstige instellings waarby ook sosialiste vanuit die Tweede en Derde Wêreld sedert Marx hulle sou aansluit (Du Plessis 1995:328). Du Plessis (1995:330) beskryf hierdie ontnugtering in vooruitgang as 'n geloof in:

"'n messias met voete van klei wat arbeiders uitbuit, industriële monopolieë laat toeneem, 'n groter gaping tussen armes en rykes laat ontstaan, grondstowwe, energievoorrade, plant- en diersoorte laat verdwyn - ook tot skade vir die mens om wie alles draai"

Die groot gebrek van die ontwikkelingsmodel, of die afhanklikheidsmodel soos wat dit in bevrydingskringe sou bekend raak, was daarin geleë dat dit wensdenkery was dat almal eendag sou kon deel aan die voorspoed en hoë lewenstandaard wat die ryk laere van die wêreld reeds vir dekades gehandhaaf het. Die middel sewentigerjare en veral vroeë tagtigerjare was 'n tyd waarin daar begin is om hierdie invloed op die ekologie te verreken.

4.3.4 DIE OPKOMS VAN VOLHOUBARE ONTWIKKELING AS 'N POSITIEWE STAP

'n Derde fase²⁶ in die soeke na 'n Teologie van Ontwikkeling was die sogenaamde **Just, Participatory, and Sustainable Society** met advent by die Nairobi-vergadering van die Wêreldraad van Kerke (WRK) in 1975 (Kritzinger 1991:10; McDonagh 1990:194). Hiervolgens het die WRK dit vir homself ten doel gestel om kerke met 'n visie en riglyne te voed sodat die kerk sou kon weet hoe om 'n sosiale en politiek veranderende rol binne die samelewing te vervul. Soos die naam veronderstel, was die hoofdoel om geregtigheid aan die deelname van mense in besluitneming aangaande hulle eie toekoms te koppel (vgl. Granberg-Michaelson 1992:59). Die droom van 'n Teologie van Ontwikkeling as sleutel tot die oplossing van wêreldvraagstukke was reeds aan skerwe en daarom stel die Nairobi-verslag die volgende:

"One thing is clear. The development challenge requires far more drastic steps and remedies than those envisaged at Uppsala. A little more aid or a little better trade will not suffice. The situation has reached crisis proportions. The prospects for the future are so bleak that only a concerted effort to bring about a new world social and economic order will do" (Johnson in Möller 1995:60).

Die droom van Nairobi was om die "ideale samelewing" te vestig, met geregtigheid vir almal, deelname deur almal en volhoubaarheid as die steunpilare van die samelewing. Ten einde dit te kon skep, is mededeelsaamheid en die regverdige verdeling van bronne deel van die droom van 'n nuwe gemeenskap (Möller 1995:100-101).

Die **Just, Participatory, and Sustainable Society**-ontwikkelingsfase, asook die daaropvolgende vierde fase, die sogenaamde **Justice, Peace and the Integrity of Creation** (JPIC), sou die eerste keer politieke bevryding krities bevestig. Dit was egter eers toe die JPIC-program van die Wêreldraad van Kerke inslag sou vind, dat 'n direkte koppeling tussen die ekologiese krisis en die taak van die sending in ontwikkeling gemaak is (Kritzinger 1991:10; McDonagh 1990:194). In 'n sekere sin is die

²⁶ Omdat die derde fase in die rigting van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping wys sal ek hierdie ontwikkeling slegs baie kortliks bespreek. Die bedoeling met afdeling A is om die verband tussen die sending en die ekologiese krisis te toon, wat 'n volledige bespreking van die derde fase natuurlik onnodig maak.



los drade van die ontwikkelingsideaal binne JPIC vir die eerste keer byeengebring omdat daar besef is dat binne 'n wêreld van magmisbruik en vrese vir kernkonflik, geregtigheid, vrede en die volhoubaarheid en integriteit van die skepping die enigste hoop op oorlewing bied. In wese is JPIC se oproep rondom die omgewing nie 'n nuwe saak nie. Dit moet veel eerder as 'n nuwe invalshoek op 'n ou probleem gesien word.

Die Sewende Algemene Vergadering van die WRK het in Februarie 1991 in Canberra, Australië plaasgevind. Die tema van die vergadering was die gebed: "Come Holy Spirit, Renew the Whole Creation". Die keuse van hierdie tema moet verstaan word teen die agtergrond van 'n besef dat politieke pogings om sake reg te ruk, hopeloos onvoldoende is. Ware vernuwing kan alleen van God deur sy Gees kom. Canberra kan beskou word as 'n vraag na 'n nuwe spiritualiteit en 'n terugkeer na 'n teologie van die kruis (Canberra Report 1991:191). Canberra staan in die teken van 'n oproep tot versoening, geregtigheid en vrede met God. Die mens en natuur moet in 'n bepaalde spiritualiteit vasgevat word, wat die behoefte aan Christelike dienslewering erken; wat die belangrikheid van 'n Christelike lewenstyl van "sharing" en die afwesigheid van geweld nie net insien nie, maar ook bevorder.

Dit is juis só 'n teologie, 'n teologie waarin die sending ekologies benader behoort te word, wat in ons tyd 'n dringende noodsaaklikheid geword het. Daarom het die WRK reeds by sy Sesde Algemene Vergadering in Vancouver in 1983 insake 'n regverdige samelewingsbestel die volgende verklaar (in WCC 1992:12):

"We need ethical guidelines for a participatory society which will be both ecologically responsible and economically just, and can effectively struggle with the powers which threaten life and endanger our future."

Sulke riglyne word in die derde afdeling van hierdie studie as 'n ekologiese sendingbenadering aangebied.



AFDELING B: 'N EKOLOGIESE PERSPEKTIEF

OP SENDING IN DIE SUID-AFRIKAANSE
KONTEKS

'N BEGELEIDINGSWOORD VIR AFDELING B

In die vorige afdeling het ons gesien dat die wêreld tans in 'n ekologiese krisis verkeer. Ons het gesien dat Breuilly en Rajotte (1992:5-6) die kerk as medeverantwoordelik vir hierdie krisis sien. Die volgende vrae kan nou gevra word:

- In watter mate deel Suid-Afrika in hierdie krisis?
- In watter mate het die kerk in Suid-Afrika skuld aan die ekologiese krisis van Suid-Afrika?

SUID-AFRIKA; 'N WÊRELD IN EEN LAND!

In antwoord op die eerste vraag blyk dit dat Suid-Afrika nie net deel in die ekologiese krisis nie, maar dat Suid-Afrika 'n unieke posisie binne hierdie krisis verteenwoordig. Cock (1991:1) stel dit as volg:

"South Africa, with its mix of First World environmental problems such as acid rain, and Third World environmental problems such as soil erosion, is a microcosm of the environmental challenges facing the planet."

Ook Yeld (1993:12) wys op die uniekheid van die ekologiese krisis in Suid-Afrika:

"South Africa is a unique country with unique problems. It has a developed world component which has been responsible for some of the worst environmental degradation on record, such as air pollution levels in parts of the Eastern Transvaal which - arguably - match or even exceed the worst in industrial Eastern Europe. Proportionately, taking income and population into account, South Africa is the world's highest emitter of carbon dioxide. It also has a developing world component which, mainly because of the appalling heritage of former political policies, has also

caused huge environmental destruction - like soil erosion in Kwa Zulu, Transkei and many other areas, and the loss of vegetation in areas like Ciskei through overcrowding and overstocking."

Suid-Afrika se toerismeslagspreuk gedurende die hoogbloei-apartheidsjare: "Suid-Afrika, 'n wêreld in een land!" het nie net alleen die unieke natuurprag en toeriste-aanlokkhede van die land verkondig nie, maar het in werklikheid iets verklap van die unieke verskeidenheid probleme wat Suid-Afrika as 'n mikrokosmos van die wêreld as makrokosmos in die gesig staar (vgl Cock & Koch 1991:preface). Suid-Afrika is een van die min lande ter wêreld wat nie volkome binne die kategorie van 'n Eerste- of 'n Derdewêreldland val nie. Nürnberger verkies daarom om na Suid-Afrika te verwys as 'n semi-industriële land. So 'n land tipeer hy as 'n land waar die industriële sentrum nie voordele vir die hele bevolking inhou, soos wat die geval in die meeste Eerstewêreldlande is nie, maar 'n land waarin die industriële sentrum slegs 'n klein minderheid van die bevolking dien (1987:56-57). Daarom beweer Van der Walt (1987:27) dat die hantering van ekologiesekrisis-vraagstukke vanuit Suid-Afrika gesien moet word as 'n poging vanuit 'n mikrolaboratorium om oplossings vir die makrowêreld te bied.

Ten einde die tweede vraag te kan beantwoord, sal ons eers moet uitvind wat presies agter die unieke ekologiese probleme van Suid-Afrika lê. John Yeld wys in 'n studie: **Caring for the earth - South Africa: A strategy for sustainable living**, daarop dat hoewel Suid-Afrika een van die wêreld se rykste lande aan flora is, die land se natuurlike habitat teen 'n ontstellende tempo vernietig word. Die hoofrede hiervoor suggereer hy wanneer hy skryf (1993:18):

"... this country's natural habitats have been diminishing at alarming rates, mainly since the arrival of the first European settlers in 1652 and particularly since the advent of the Industrial Revolution".

Hy wys verder daarop dat Suid-Afrika se woude gedurende die afgelope 350 jaar met 46% verminder is; die grasvlaktes met 62%; die vleilande met 50% en sekere plantsoorte met meer as 90%. Ten grondslag hiervan lê kolonisasie, industrialisasie en 'n onregverdigesosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid (Yeld 1993:7). Die wêreldwye ekologiesekrisis-verskynsels is dus in 'n hoë mate in Suid-Afrika aanwesig.

Met hierdie gegewens as uitgangspunt kan ons nou weer terugkeer na ons tweede vraag en dit soos volg beantwoord. Die kerk in Suid-Afrika is medeverantwoordelik vir die ekologiese krisis tot die mate waarin die kerk die proses van kolonisasie, industrialisasie en 'n onregverdigesosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid bevorder en help uitbou het. Dat die kerk dit wel gedoen het en oor die rol en aandeel van sendelinge in die totstandkoming van so 'n samelewing, is die sosioloog Jean en John Comaroff dit eens (in De Kock 1994:64):

"In Southern Africa, nonconformist missions, the vanguards of empire conjured up new maps, new systems of relation, new notions of time, production and personhood. From their very first encounters with native communities... they sowed the state of colonialism on which the colonial state - and a more enduring condition of dependency - was founded."

DIE KERK SE AANDEEL AAN DIE GESKIEDENIS

Hoewel sosioloë dit vandag eens is dat die kerk 'n duidelike invloed op die Suid-Afrikaanse samelewing uitgeoefen het, hou die meeste studies rondom ekologie en teologie asook dié rondom die kerk en apartheid, nie altyd daarmee rekening nie dat die kerk bestaan uit 'n gemeenskap van individue wat wel direk of indirek 'n invloed op politieke en ekonomiese gebeure en strukture uitoefen (vgl Cochrane 1987:44-45). Die kerk maak nie net alleen die geskiedenis mee nie maar is altyd in die proses van kerk-wees besig om vorm te gee aan die geskiedenis (:1). Die feit dat die kerk wel 'n invloed op strukture uitoefen beteken dat 'n land soos Suid-Afrika se algemene geskiedenis en die geskiedenis van die kerk nie as twee volledig aparte entiteite beskryf kan word nie (vgl Hofmeyr 1995:10; Hasselhorn 1987:5). Villa-Vicencio (1988:43) verduidelik dit soos volg:

"Missionaries, no less than other members of society were not exempt from the social fabric of their respective communities, and the churches they represented were an integral part of the socio-economic and political structures of the time."

En tog wys Cochrane (1987:3-7) daarop dat die meeste geskiedskrywers binne die Suid-Afrikaanse konteks die sendinggeskiedenis meestal hanteer het asof dit geen invloed op die politieke-ekonomiese ontwikkeling van die algemene geskiedenis gehad het nie. 'n Goeie voorbeeld²⁷ in die verband is 'n studiehandleiding van UNISA se Teologiese Fakulteit: **Die evangelie in 'n industriële situasie vir kursusgangers in Teologiese Etiek, Praktiese Teologie en Sendingwetenskap aan die Universiteit van Suid-Afrika** (Hulley 1987). In hierdie studiegids bespreek Hulley in die eerste afdeling die proses van industrialisasie in Suid-Afrika, gevolg deur verskeie reaksies van die kerk hierop. Daarmee word gepoog om studente te stimuleer tot die beoefening van teologie in 'n stedelik-industriële konteks. Dit val mens dadelik op dat Hulley in die eerste afdeling die hele proses van industrialisasie as 'n gegewenheid aanvaar, asof die kerk geensins by die proses van industrialisasie self betrokke was nie.

²⁷ Daar word doelbewus na hierdie studiegids as voorbeeld verwys aangesien dit van die min bestaande bronne oor Teologie en Industrialisasie is.

Daar bestaan twee maniere waarop daar na die sendelinge in die sendinggeskiedenis gekyk kan word. Die sendelinge kan óf baie positief en heroïes beoordeel word deur gesien te word as agente van God se koninkryk wat binne 'n aparte eie geskiedenis opereer het, óf die sendelinge kan meer negatief maar terselfdertyd meer objektief beoordeel word en beskou word as agente van 'n koloniale "koninkryk" (Wilson 1976:40; Strayer 1976:1). In Suid-Afrika is hierdie twee verskillende benaderings duidelik sigbaar (Saayman 1994:17):

"For many white South Africans, the missionary and colonial past remains the wonderful period of 'bringing light to darkest Africa'. For many South Africans, though, that same past remains instead 'the jungle of Western capitalism' brought about by their loss of land and power."

'N EKOLOGIESE SENDINGPERSPEKTIEF AS SINTESE

Juis as gevolg hiervan bestaan daar nog min²⁸ studies oor die sendinggeskiedenis van 'n betrokke kerk of sendinggenootskap wat van só 'n aard geskrywe is dat dit werklik insae bied in die ekologiese probleme wat die kerk help veroorsaak het. In hierdie afdeling gaan ek 'n eerste beskeie tree in die rigting neem. Ek gaan aansluit by die tweede benadering hierbo genoem, en deur middel van 'n sintese van sommige van hierdie studies oor sending se sosio-politieke en sosio-ekonomiese invloed aantoon hoedat die sending die ekologie beïnvloed het. Buiten Cochrane (1987), Villa-Vicencio (1988) en Saayman (1991)²⁹ se studies wat die sendinggeskiedenis oorwegend vanuit die hoek van die Engelssprekende kerke beoordeel, open die studie van Fritz Hasselhorn (1987) oor die Hermannsburgse sendinggenootskap, dié van Japha et al (1993) oor die sending in die algemeen, asook Kinghorn (1986) en 'n gedeelte van Saayman (1991)³⁰ se studie oor die Afrikaanssprekende kerke se sending die weg om bepaalde kontoeë vir sending en ekologie neer te lê. Ek gee dus uit die staanspoor toe dat Elbourne se bewering waar is (1991:153):

"Writing a history involving missionaries in South Africa is a charged project, bedevilled by a variety of ghosts."

As gevolg hiervan sal ek sover moontlik die term sendinggeskiedenis vermy en dit vervolgens met die term sendingperspektief vervang. Die doel met hierdie afdeling is nie om 'n nuwe sendinggeskiedenis te skrywe nie, maar om 'n sendingperspektief op

²⁸ In die voorwoord van Hasselhorn (1987) se studie, *Mission, land ownership and settlers' ideology*, studeer Kistner die bewering deur die opmerking: "At present the information that is available on this topic is limited."

²⁹ Hier verwys ek na 3.2, pp38-42 en 3.3 pp43-47 waar Saayman John Phillip (1775-1851) en John Colenso (1814-1883) bespreek.

³⁰ Hier verwys ek na 3.4, pp47-52 waar Saayman Andrew Murray (1828-1917) behandel.

die verband tussen die ekologiese krisis en die sending in Suid-Afrika te open. Wat ek wel in hierdie afdeling doen is om 'n skeppende rekonstruksie en kreatiewe interpretasie te probeer realiseer (vgl Hofmeyr 1995:7). Daar sal gekyk word na die mate waarin die sending tydens Suid-Afrika se voor-, vroeë en volwasse industriële era medeverantwoordelik was vir die huidige ekologiese krisis soos wat dit in die politieke hervormingsjare van Suid-Afrika bekend sou word.

Uit die magdom materiaal van uiteenlopende aard wat vir hierdie afdeling verwerk is het ek tot die oortuiging gekom dat daar vele maniere bestaan waarop 'n mens wel die verband tussen die sending en die ekologiese krisis in die Suid-Afrikaanse konteks sou kon aantoon. Soos in die eerste afdeling maak ek ook hier van dieselfde drie uitgangspunte gebruik.

1 Ten einde 'n greep op die ekologiese krisis te kry, sal ek dit bespreek as uitvloeisel van beide die industriële rewolusie in Suid-Afrika en 'n onregverdigde sosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid. Ek sal egter ook aandag skenk aan sendingontwikkelinge in 'n voorindustriële era, aangesien dit reeds die teelaarde sou skep waarbinne die industriële rewolusie en Suid-Afrika se sosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid gestalte sou vind.

2 Om die verband tussen sending en die ekologie te toon sal ek drie fases onderskei: 'n voorindustriële era, 'n vroeë industriële era en 'n volwasse industriële apartheidsera.

3 Ter verkryging van 'n greep op die sending sal ek waar moontlik poog om sendingontwikkelinge eerder ekumenies as konfessioneel of denominasioneel te beoordeel.

Elkeen van hierdie drie uitgangspunte verdien voorts 'n meer volledige verduideliking.

(1) DAAR BESTAAN 'N VERBAND TUSSEN DIE EKOLOGIESE KRISIS IN SUID-AFRIKA EN BEIDE DIE INDUSTRIËLE REWOLUSIE EN 'N ONREGVERDIGE, SOSIO-POLITIEKE EN SOSIO-EKONOMIESE BELEID

Daar heers vandag geen twyfel oor die feit dat die hartslag van apartheid 'n onregverdigde sosio-politieke en sosio-ekonomiese beleid was nie. Dit sou katastrofale gevolge vir die ekologie hê:

■ Die gevolge van die "Grond Wette"³¹ van 1913 op die ekologie is deur 'n

³¹ Die woord Grond Wet of Grond Wette in hierdie studie is die vertaling van die Engelse begrip Land Act of Land Acts en hou geen verband met Suid-Afrika se grondwet (Engels: Constitution) wat in Mei 1996 deur die Regering van Nasionale Eenheid aanvaar is nie.

verteenwoordiger van die ANC se Transvaal-tak in 1916 aan die Beaumont Kommissie³² as volg beskryf (Bundy 1991:5):

"There is winter in the Natives Land Act. In winter the trees are stripped and leafless."

- Die effek van die tuislandbeleid op die ekologie beskrywe Cowling as 'n omgewingsramp (in Conradie 1992:5):

"A major environmental tragedy has been the degradation of the homelands where 42% of the population is confined to 13% of the land. This is almost entirely a consequence of apartheid policies, particularly the location of 'surplus' people on land that is completely unsuitable for farming... improved agricultural production and resource conservation will not be possible as long as homelands are maintained as overcrowded labour repositories."

- Ramphele (1991b:201) beskryf die langtermyngevolge van apartheid op die ekologie treffend:

"But apartheid has severely increased the damage. It has been a profound unnatural system; a system of removal and separation. It has alienated people from their traditional role as guardians of the land. It has forced large numbers of people into unsuitable environments, putting disproportionate pressure on natural resources and carving deep fissures into valleys and hillsides. It has broken urban areas into fragments: some green, spacious and healthy, and others - occupied by the black majority - cramped, unwholesome and degraded. In the wider region, it has wreaked ecological havoc by sponsoring wars and undermining economies."

In 1987 het lede van die National Environmental Awareness Campaign (NEAC) in 'n straatprotesoptog juis die verband tussen omgewingsbewaring en die beleid van die groepsgebiede uitgewys. Twee van die protesplakkate wat in die optog gebruik is het gelui (in Cock 1991:12):

"Protect our environment by removing the Group Areas Act and the Land Act!"

en

"Apartheid makes our townships dirty!"

- Oor die effek van industrialisasie en apartheid op die omgewing draai Gelb geen doekies om nie (in Crompton & Erwin 1991:84):

³² 'n Kommissie wat in 1916 deur die regering aangestel is om die instelling van die 1913-Grond Wet te monitor en verdere aanbevelings te maak waar nodig.

"Apartheid policies have had an exceedingly damaging effect on South Africa's environment. The heavy emphasis on industrialisation, with little regard to its environmental impact; the enforced concentration of black people in areas with appalling living conditions, both rural and urban; the lax attitude to toxic substances - all have contributed to environmental degradation."

- Nürnberg (1994:131) wys daarop dat onreg met gepaardgaande onderontwikkeling noodwendig 'n negatiewe effek op die ekologie sou hê:

"The growth of the industrial economy in the centres, the growth of the population in the peripheries and the growth of conflict potential, all lead to the growing destruction of the natural environment through pollution, erosion and depletion."

(2) ' DIE BEOORDELING VAN DIE SENDING SE INVLOED OP DIE EKOLOGIE WORD ONDERSKEI IN 'N VOORINDUSTRIËLE ERA, 'N INDUSTRIËLE ERA EN 'N VOLWASSE INDUSTRIËLE ERA

Ook in hierdie afdeling sal ek die studie aanbied volgens die drie stadia van Miller en Form (1980), maar die stadia spesifiek op die Suid-Afrikaanse konteks toespits (vgl Hulley 1987). Binne hierdie driedeling sal daar na die volgende ontwikkelinge in die sending gekyk word.

- Gedurende die voorindustriële era sal daar kortliks gekyk word na die proses van kolonisasie waarby die sending betrokke was. Ekoloë is dit eens dat die wortels van die ekologiese krisis tydens die apartheidsera herlei kan word na die proses van kolonisasie waartydens inboorlinge geleidelik van hul grond vervreem en beroof is en kultureel ontwortel en omvorm is na 'n Westerse kultuur-leefwyse. Die proses van grondroof het volgens 'n viervoudige proses plaasgevind.

Gedurende die vroeë industriële era word daar gekyk na die wyse waarop sendelinge 'n "etik van arbeid" onder die nie-blankes³³ aangemoedig het ten einde in Suid-Afrika se arbeidsaanvraag ná die ontdekking van goud te help voorsien. Tweedens sal ek kyk na die manier waarop die kerk dit as sy taak gesien het om 'n industriële kultuur onder nie-blankes te help vestig. Derdens sal ek kyk hoedat die kerk die instelling van die Grond Wette van 1913 aangemoedig het, omdat daar geglo is dat die verlies van hulle grondgebied anderskleuriges meer effektief sou dwing tot die loonarbeid wat dringend noodsaaklik vir Suid-Afrika se groeiende industrie was. Dit alles sou tot 'n onregverdigte sosio-ekonomiese en sosio-politieke bestel lei, naamlik 'grand-apartheid'. Dit sou 'n wêreld van kontraste in een land skep wat tot groot nadeel van die ekologie sou strek.

³³ Ek is bewus daarvan dat dit onaanvaarbaar is om mense in negatiewe terminologie te teken. Dit is egter geensins my bedoeling om iemand in 'n negatiewe lig te stel nie. Die term "nie-blanke" word gebruik omdat ek dit as 'n nuttige oorkoepelende term aanwend vir mense wat nie van Europese afkoms is nie.

Gedurende die volwasse industriële era word daar gekyk na die sending se steun aan die onregverdigde sosio-ekonomiese en sosio-politieke sisteem in die jare na die instelling van die Grond Wet van 1913. Op sy beurt sou dit die ontwikkeling van 'n dualistiese ekonomie met noodlottige gevolge vir die ekologie veroorsaak. Daar word ook gekyk na die sending se steun aan die ideologiese onderbou van grand-apartheid asook na die ekologiese gevolge van apartheid in die jare sedert 1948.

Soos in die eerste afdeling gee ek toe dat dit nie altyd moontlik is om sendingontwikkelinge binne hierdie drie tydperke van mekaar te onderskei nie. Hierdie driedeling dien slegs as werksmetode ten einde 'n perspektief op die sending en ekologie te verkry. Soos reeds vroeër vermeld wil ek geensins probeer voorgee dat ek met hierdie driedeling die verhouding tussen sending en ekologie suiwer histories korrek weergee nie. Wat ek wel doen is om met behulp van bestaande historiese navorsing ekologiese insigte te open. Die datums waarmee elke tydperk afgebaken is moet eweneens nie as rigied beskou word nie, want daar was ongetwyfeld 'n vloeibaarheid in Suid-Afrika se drie industriële tydperke. Hierdie datums moet slegs gesien word as rigtingwysers en nie as bakens nie. Daar word toegegee dat sekere sendingontwikkelinge van die voorindustriële era deurloop tot in die volwasse industriële era. Daar word ook toegegee dat sekere sendingontwikkelinge in twee tydperke kon voorkom terwyl dit in 'n derde tydperk ontbreek het. Dit het verder ook gebeur dat 'n sendingontwikkeling binne die voorindustriële era eers binne die volwasse industriële era sy effek begin toon het. In sommige gevalle is daar byvoorbeeld binne die vroeë industriële era 'n ontwikkeling geaktiveer wat eers in die volwasse industriële era binne vaste bane sou begin vloei.

(3) VERSKILLENDE SENDINGONTWIKKELINGE WORD EERDER EKUMENIES AS KONFESSIONEEL OF DENOMINASIONEEL BEOORDEEL IN DIE LIG VAN DIE EKOLOGIESE KRISIS

Ek gee toe dat daar nooit iets soos 'n enkelvoudige sendingbenadering in Suid-Afrika bestaan het nie. Suid-Afrika was veral teen die middel van die negentiende eeu een van die sendingvelde met die rykste verskeidenheid denominasies ter wêreld (vgl Davenport 1992:43). Hoewel elke sendinggenootskap en kerklike denominasie 'n eie unieke sendingkarakter in hul handelinge geopenbaar het, het die optrede van Britse, Duitse en ander sendelinge nie prinsipiële van mekaar verskil nie. Almal het uit 'n Westers-Europese kultuuragtergrond gekom en het dieselfde kulturele voorveronderstellinge gedeel. Hoewel daar heelwat inligting oor verskeie kerklike

denominasies se sending bestaan³⁴, sal daar meer gefokus word op die rol van die Britse sendelinge omdat die geskiedenis van die Britse sendelinge van die weinige navorsing is wat teen die agtergrond van Suid-Afrika se sosio-politieke en sosio-ekonomiese ontwikkeling gedoen is. Vir 'n studie oor die ekologie is geskiedskrywing teen dié agtergrond onvermydelik. Daar bestaan wel hier en daar sulke navorsing³⁵ oor ander denominasies maar dit is nie so omvattend soos Cochrane (1987) en Villa-Vicencio (1988) se navorsing oor die Britse sendelinge nie. In hierdie studie sal ek nogtans met baie breë lyne en strominge van die sending werk om aan te sluit by die ideaal wat Hofmeyr in sy intreerede stel (1995:11):

"Waar kerkgeskiedenis voorheen dikwels gekritiseer is omdat dit Eurosentries is, omdat dit die verlede uit die perspektief van denominasies, sinodes of die wit manlike pionier gesien het, is die uitdaging nou dat 'n nuwe geskiedenis die Suid-Afrikaanse kerklike en algemene samelewing as 'n geheel sien. Die ideaal is om sowel 'n ekumeniese beeld te weerspieël as vir verskeidenheid voorsiening te maak."

Daar sal wel plek-plek na sekere tydperke in die geskiedenis, en na bepaalde denominasies se sendingondernemings verwys word, maar ek beoog om 'n geheelbeeld te gee wat ekumenies van aard sal wees. Ek gee toe dat so 'n aanpak van die studie die gevaar loop om baie veralgemenend en spekulatief te wees, maar in die lig van die feit dat hierdie 'n eerste navorsingstap is waarin ekologiese perspektiewe op die sending belig word, glo ek dat sulke eerste treë onmoontlik is sonder 'n geheelbeeld. Hofmeyr (1995:8) wys juis daarop dat die idee van waardeneutraliteit en die droom van absolute objektiwiteit algaande in die niet begin verdwyn.

³⁴ Sien die volgende belangrikste werke in die verband:

Algemene sendinggeskiedenis: J du Plessis 1911 se A history of Christian Missions in South Africa.

Sendingwerk in Zululand en Natal: N Etherington (1978) se Preachers, peasants and politics in South-East Africa 1838-1880.

Sendingwerk in die Oos-Kaap: J Sales (1975) se Mission stations and the coloured communities of the Eastern Cape 1800-1852.

Sendingwerk aangaande spesifieke kerke- en sendinggenootskappe: S van der Merwe (1984) se Die geskiedenis van die Bertynse Sendinggenootskap in die Transvaal 1860-1900.

HW Clifford (1987) se A brief history of Methodism and Methodist Missions in South Africa.

J Brain (1982) se Catholics in Natal 1886-1925.

B Krüger (1966) se The pear tree blossoms: A history of the Moravian Church in South Africa 1737-1869.

Werke aangaande die sending met 'n kritiese inslag: N Majeke (1987) se The role of missionaries in conquest (1952).

J Cochrane se Servants of power.

C Villa-Vicencio (1988) se Trapped in apartheid. A socio-theological history of the English-speaking churches.

F Hasselhorn (1987) se Mission, land ownership and settlers' ideology.

³⁵ Vergelyk Hasselhorn (1987) oor die Duitse sendefinge, 'n gedeelte van Saayman (1991) oor die Britse sendelinge en Kinghorn (1986) oor die Hollandse en Afrikaanse sendelinge.

Soos in die eerste afdeling sal ek bepaalde sendingontwikkelinge van mekaar onderskei slegs ter wille daarvan om 'n duidelike greep te kry op 'n baie komplekse en beslissende invloed wat die sending op die ekologie sou hê. Hoewel ek bepaalde ontwikkelinge **onderskei**, kan hulle nooit volledig van mekaar **geskei** word nie. Ek sal slegs verwys na daardie sendingontwikkelinge wat direk in verband met verskynsels van onreg, natuureksplorasie en geweld gebring kan word, wat weer op hulle beurt 'n beduidende invloed op die ekologie sou hê.

Anders as in die meeste ander studies waar die ekologiesekrisis-verskynsels in 'n aparte hoofstuk hanteer word sal ek in hierdie studie die ekologiesekrisis-verskynsels selektief inwerk sodat die verband tussen die sending en die ekologiese krisis duideliker mag blyk. Hoewel die ekologiesekrisis-verskynsels baie kortliks onder verskillende sendingontwikkelinge bespreek sal word, gee ek toe dat daar 'n bepaalde interafhanklikheid tussen hierdie verskynsels bestaan. Ekologie impliseer immers interafhanklikheid. Om al die sendingontwikkelinge en ekologiesekrisis-verskynsels haarfyn af te baken en van mekaar te onderskei is dus onmoontlik, en ek probeer dit ook nie doen nie.



HOOFSTUK 5: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING

IN 'N VOORINDUSTRIËLE TYDPERK (1652-
1886)

5.1 ALGEMENE INLEIDING VIR DIE VOORINDUSTRIËLE³⁶ SENDING- TYDPERK

"In Southern Africa, nonconformist missions, the vanguards of empire conjured up new maps, new systems of relation, new notions of time, production and personhood. From their very first encounters with native communities... they sowed the state of colonialism on which the colonial state - and a more enduring condition of dependency - was founded."

Jean en John Comaroff (in De Kock 1994:64)

Tussen Suid-Afrika se voorindustriële tydperk en dié van Middeleeuse Engeland is daar geen vergelyking te tref nie. Voorindustriële Engeland was bekend vir sy gildes, handelaars en markpleine. Suid-Afrika se voorindustriële tydperk het daarenteen baie "gesigte" gehad. Sy verskeie groepe mense het op verskillende plekke in Suid-Afrika reeds voor die koms van Jan van Riebeeck 'n eie lewenswyse gelei. Hierdie mense waarna in hierdie hoofstuk as die inboorlinge of nie-blankes verwys sal word, het uit verskeie groepe bestaan. Die San, wat tot in die afgeleë woestynggebiede teruggedryf is, het 'n steentydperkkultuur gehad en 'n bestaan gevoer uit jag met boë en gifpyle. Vir hierdie mense was privaat grond 'n totale vreemdheid. Die Khoisan weer, het ekonomies 'n meer ontwikkelde samelewing gehad. Sommige van hulle was jagters maar die meeste was nomadiese veeboere. Hulle het vuurwapens gebruik en perde

³⁶ Ek is bewus daarvan dat die geskiedenis van Suid-Afrika verder teruggaan as 1652 (vgl Hofmeyr 1995:10). Ek neem egter 1652 as datum omdat dit die begintydperk van kolonisasie aan die suidpunt van Afrika ingelui het. Ek is egter ook daarvan bewus dat daar gedurende die voorindustriële tydperk 'n Hollandse koloniale tydperk (1652-1795) en 'n Britse koloniale tydperk (1795-1910) was.

en waens was hulle vervoermiddels. Verder teen die ooskus langs en dieper die binneland in, was daar verskeie swart stamme woonagtig. Hierdie groepe het vanaf die noorde suidwaarts beweeg op soek na nuwe grondgebied. Die swartes het 'n stamstelsel gehad waar 'n opperhoof geregeer het oor stamme waarin die uitgebreide gesinstelsel 'n belangrike rol gespeel het. Vir die swartes was vee privaat eiendom maar grond is gemeenskaplik benut (Hulley 1987:37-42; Saayman 1991:28; 1994:13). Suid-Afrika se voorindustriële ekonomie was daarom deur 'n tradisionele en selfonderhoudende lewenswyse gekenmerk.

Met die aankoms van Europese setlaars in Suid-Afrika sou 'n botsing tussen bogenoemde leefwyse en kultuur met dié van die Europeërs plaasvind. Die blankes het hulleself van meet af aan as kultureel meerderwaardig beskou, en het dit as deel van hul roeping gesien om Suid-Afrika tot 'n Europese beskawing te omvorm. Veral die sendelinge wat na 1750 sou kom en wat die vroeë resultate van die opkoms van industriële Europa eerstehands ervaar het, sou hieraan nog meer skuldig wees. Hoewel sendingwerk reeds in 1658 met skole vir slawe begin het, was hierdie eerste sendingpogings om die slawe te evangeliseer net gemik op die slawe rondom hierdie skole en slawenedersettings. Meer intensiewe sendingwerk aan die Kaap het eers in 1737 begin met die aankoms van die Morawiese sendeling Georg Schmidt, vir 'n kortstondige dienstrydperk van tien jaar. Met die aanbreek van die groot herlewing aan die einde van die agtiende eeu in Europa, het 'n reeks sendingondernemings na Suid-Afrika gekom (Japha et al 1993:13; Cuthbertson 1987:15). Dit was dus eers in die vroeë negentiende eeu dat sendingwerk 'n ongekende bloeitydperk ook hier in Suid-Afrika sou beleef (vgl Cope 1979:1). 'n Eeu later (in 1904) was die vrug van hierdie arbeid duidelik sigbaar in die feit dat daar toe reeds 25 sendinggenootskappe³⁷, meer as 600 sendingaksies en 4 000 sendingstasies in Suid-Afrika gevestig was (Japha et al 1993:1). Dat hierdie sendinggenootskappe met hulle sendelinge en sendingstasies 'n groot invloed op Suid-Afrika se sosio-ekonomiese en sosio-politieke ontwikkeling gehad het wat op sy beurt weer 'n invloed op die ekologie sou uitoefen, is geensins te betwyfel nie. Japha et al (1993:15) wys daarop dat toe die Britte die eerste keer die Kaap beset het (in 1795), die Khoistamme reeds noordwaarts aan die trek was omdat

³⁷ Van die mees bekende sendinggenootskappe was die volgende: *Die Morawiese Sendinggenootskap* in die Wes- en Suidoos-Kaap en die Vrystaat (1737); *The London Missionary Society* in die Suidwes- en Noord-Kaap (1799), *The South African Missionary Society* (1799), *The Wesleyan Missionary Society* in Britse Suid-Afrika (1814), *The Paris Evangelical Society* in die Transvaal en Vrystaat (1829), *The Glasgow Missionary Society* (1820), *Die Rooms-Katolieke sending* (1820), *The Rhenish Missionary Society* in die Wes- en Noord-Kaap (1829), *The American Board of Commissioners for Foreign Missions* in Zululand en in die Vrystaat (1835), *The Church of England Mission* in Brits-Suid-Afrika (1835), *Die Berlynse Sendinggenootskap* in die Transvaal (1834), *Die Hermannsburgse Sendinggenootskap* in die Transvaal en Natal (1854). *Die Sweedse* (1876) en *die Noonweegse* (1873) sendinggenootskappe (1873) in Natal en Zululand; asook die *Nederduitse Gereformeerde Kerk* se sending in Brits-Suid-Afrika (1824) (Japha et al 1993:20-22).

hulle reeds voor 1795 van die grond in die suide verdrywe was. Dit was juis die besetting van grond deur die Europese setlaars waarop die nie-blankes vroeër woonagtig was, wat die hartslag van ontwikkelinge in die daaropvolgende paar eeue sou vorm. Dit sou nadelig op Suid-Afrika se ekologie inwerk.

Vervolgens kyk ons na die proses van grondroof in die voorindustriële tydperk van Suid-Afrika. Dit - meer dalk as enigiets anders - sou die basis van die onregverdigesosio-politieke en sosio-ekonomiese bestel vorm. Onreg op sosio-politieke en sosio-ekonomiese gebied in Suid-Afrika sou 'n bedreiging vir die omgewing inhou. In die bespreking van grondroof sal ek fokus op daardie waardes, keuses en aksies van die sending wat 'n bedreiging sou inhou vir vrede, geregtigheid en die heilheid van die skepping.

5.2 SENDING EN DIE PROSES VAN GRONDROOF

5.2.1 KOLONIASIE EN EKOLOGIE

Die inboorlinge was ten tye van hul eerste kennismaking met Europeërs aan die suidpunt van Afrika salig onbewus van die enorme impak wat Europeërs later op hulle lewenswyse en land sou hê. Voor die aankoms van die Europeërs het die inboorlinge se leefwyse bestaan uit 'n eenvoudige jagterslewe binne 'n kultuur waar die hele bevolking se sosiale behoeftes in ag geneem is (Hulley 1987:38). Dit was gekenmerk deur 'n sterk mensgerigte bestaan van solidariteit met die gemeenskap, vandag beter bekend as 'Ubuntu' (vgl Cochrane 1987:12). As gevolg hiervan was die Westerse konsep van individuele grondeienaarskap vir die tradisionele inboorlinge 'n vreemdheid. Die inboorlinge het die land en sy grond kommunuaal op so 'n wyse gedeel dat die land in die behoefte van almal se nomadiese leefwyse kon voorsien (Saayman 1991:28; 1994:13). Dit sou egter net 'n kwessie van tyd wees voordat die inboorlinge se ganse samelewingstruktuur vernietig sou word. Voortaan sou hulle in diens staan van die koloniste wat die land stelselmatig sou beset.

Oor sending en die proses van kolonisasie is daar reeds soveel geskrywe³⁸ dat dit op die oog af na 'n uitgediende onderwerp mag lyk. Tog is dit noodsaaklik om in 'n studie oor sending en ekologie weer terug te kom na enkele van hierdie lyne omdat die verband tussen sending en ekologie onlosmaaklik aan die proses van kolonisasie en

³⁸ Vergelyk: S Neill (1979) se *Colonialism and Christian Missions* (1966); JH Boer (1979) se *Missionary messengers of liberation in a colonial context*; P Hinchliff (1974) se *The English-speaking Churches and South Africa in the Nineteenth century*; D Williams s.a. se *Umfundisi. A biography of Tiyo Soga 1829-1871*; W Saayman (1991) se *Christian Mission in South Africa: Political and Ecumenical*; N Majeke (1952) se *The role of missionaries in conquest*; JR Cochrane (1987) se *Servants of power: The role of the English-speaking Churches in South Africa: 1903-1930*; C Villa-Vicencio (1988) se *Trapped in apartheid. A socio-theological history of the English-speaking churches*; ea.

sending verbonde is. Koch (1991:28) wys daarop dat gronderosie (een van die grootste ekologiese probleme van Suid-Afrika in ons tyd) juis herteikbaar is na die proses van grondroof. Omdat die Christendom na Suid-Afrika gekom het as deel van die Westerse beweging van koloniale verowering en ekonomiese penetrasie, moet enige studie oor die sending dus rekening hou met die feit dat sending en kolonisasie hand aan hand met mekaar verloop het (vgl Villa-Vicencio 1988:2-3).

Hoewel daar tereg aangevoer sou kon word dat die proses van kolonisasie ook vir Suid-Afrika positiewe gevolge gehad het sal daar in hierdie studie doelbewus na die negatiewe aspekte van kolonisasie³⁹ gekyk word.

5.2.2 KOLONISASIE EN GRONDROOF

Die Europeërs het geglo dat die inboorlinge glad nie besig was om te boer nie want hulle het nie die grond beset nie. Hulle het om daardie rede geglo dat die besetting van grond geen verskil aan die inboorlinge sou maak nie. In werklikheid was daar vir die inboorlinge inderdaad geensins iets soos individuele regte op die grond nie, omdat die land deur die stam besit is en dit aan almal saam behoort het (Bundy 1979:21). Tog het die inboorlinge glad nie daardeur die waarde van grond ontken nie. Grond was juis vir hulle die hoofbron van voortbestaan omdat vee sonder grond waardeloos sou wees (Cochrane 1987:24).

Die setlaars se siening van die waarde van grond in 'n kapitalistiese sisteem het egter aan hulle 'n onregverdigte voorsprong bo hulle ongelyke handelsvennoot, die inboorling, gegee. Die waarde wat grond vir die setlaars sou hê, beskryf De Kock soos volg (1994:68):

"Central to this historical spoliation was a view of the land as a productive generator of capital and as individualised terrain in an ever-growing market economy, promoted by the English colonial regime and discursively constituted in the colonial centres of advancement by 'English' in its broadest role as a site of 'civilisation'."

Grond is dus dikwels op die maklikste en mees slinkse manier van die inboorlinge afgeneem (vgl Cochrane 1987:21). Die afname van grond sou verskeie voordele vir die koloniste inhou. Die voordele was drieërlei van aard (Villa-Vicencio 1988:50):

Ten eerste sou die feit dat nie-blankes hul grond verloor het, beteken dat hulle hul toevlug tot blanke plase moes neem. Hier sou nie-blankes 'n goedkoop arbeidsbron vir blanke boere wees (vgl Saayman 1987:29-30; Bruwer 1988:59-60).

³⁹ Met nuwe insigte vanuit 'n postapartheid Suid-Afrika raak dit al meer duidelik dat die negatiewe aspekte van kolonisasie in elk geval by verre die positiewe aspekte oortref (vgl Saayman 1994:18).

Tweedens sou die afname van grond 'n voordeel vir die koloniale owerhede hê, aangesien die politieke magsbasis van die nie-blankes deur die verbrokkeling van hul samelewingsorde sou verswak.

Derdens sou grondverowering aan die sendelinge die ideale geleentheid bied om ongehinderd hul sendingwerk te doen aangesien talle nie-blankes die sendingstasies as enigste heenkome sou sien.

5.2.3 DIE VIEROUDIGE PROSES VAN GRONDROOF

Hoewel die inboorlinge vanuit die staanspoor hewig weerstand teen die besetting van grond sou bied, was hulle geensins opgewasse teen die setlaars se militêre vermoëns nie. Binne 'n afsienbare tyd is die inboorlinge van hul grond verdryf en vervreem, en stelselmatig as arbeiders in belang van 'n Europese ekonomie geabsorbeer.

Die stryd om grond sou sy hoogtepunt bereik gedurende die vroeë industriële era met die instelling van die Naturelle Grond Wet van 1913. Daardeur het die koloniste verseker dat die gekoloniseerde land nie met die aanbreek van industriële ontwikkeling verlore sou gaan nie. Volgens hierdie wet is geen nie-blanke toegelaat om enige grond te besit buite die reservate wat aan hulle toegeken sou word nie. Dit is juis hierdie Grond Wet en die uitbreiding daarvan in 1936 wat die beleid van grand-apartheid sou onderlê.

Daar sal deur sommige historici aangevoer word dat nie alle sendelinge direk of indirek by kolonisasie betrokke was nie, aangesien sommige sendelinge afkomstig was uit lande wat nie as koloniale moondhede beskou kan word nie⁴⁰. Hoewel dit so is, neem dit nie die feit weg dat alle sendelinge - selfs die Noorweegse sendelinge wat afkomstig van 'n niekoloniale moondheid was - wel bygedra het tot kolonisasie nie. Die vervanging en die ontworteling van een kultuur deur 'n ander was integraal deel van die proses van grondverowering. Die proses van grondroof moet nie gesien word as deel van 'n deurdagte uitgewerkte plan nie. Saayman (1994:11) merk tereg op dat die samewerking tussen die sendelinge en die staat baie meer kompleks en in sommige gevalle verskuil aanwesig was. Cochrane (1987:37) verduidelik dit soos volg:

"The matrix of forces which characterised colonial conquest and economic penetration did not represent self-conscious missionary ambitions. Yet these forces did enfold the missions and to them, in the stamp of Victorian self-assuredness, they made

⁴⁰ Vergelyk Bloch-Hoell (1982:18) in die verband.

their contribution. They did so not because they were scheming half-witted or malicious, but because they were of their time, of their place, and in an advantaged position in an expanding political economy increasingly characterised by a capitalist hegemony."

Dat die sendelinge wel 'n aansienlike aandeel hieraan gehad het kan daarom nie ontken word nie. Cochrane vat dit treffend saam (1987:182):

"Colonisation of Southern Africa by the British imperial vanguard included the work of missionaries who proceeded eastward and northwards, breaking ground before other colonial forces or consolidating ground already broken. A symbiotic relationship between Church and Empire was both central and inevitable."

Maar presies hoe het dit gebeur? Saayman (1994:14) wys daarop dat hierdie proses op verskillende maniere sou plaasvind.

In die eerste plek is groot hoeveelhede grond van die inboorlinge vervreem en aan sendinggenootskappe en kerke toegeken. Dit het die kerk sonder meer aanvaar.

In die tweede plek is hierdie besette grond deur kerk- en sendinggenootskappe gebruik as afspringplek vanwaar die Westerse sendingkultuur en Westerse waardes aan die inboorlinge gepropageer is. Saayman (1994:14) stel dit soos volg:

"Once the missionaries 'owned' the land, it became a foreign enclave within the African environment - and on this land an African very often became a foreigner in her or his own country."

Dit is op hierdie sendingstasies dat die sendelinge die bekeerde inboorlinge geleer het om volgens die kulturele waardes en norme van die Weste te leef. Juis om hierdie rede het die sendingstasies vir baie inboorlinge sinoniem met grondeienaarskap en grondonteiening geword (vgl Maluleke 1995:18). Soos wat ons nog in die volgende hoofstuk sal sien, was baie van die waardes en metodes van die sendingstasies deur 'n kapitalistiese benadering onderlê. Individualiteit sou belangriker as die gemeenskap raak; die industriële kultuur van 'n Protestantse werksetiek met gepaardgaande individuele beloning, sou sterk figureer.

In die derde plek het die sendelinge dikwels morele steun aan oorloë teen die inboorlinge verleen. Hulle het geglo dat hierdie oorloë nie alleen tot die staking van stamoorloë sou lei nie, maar ook tot die verbreking van die stamstrukture wat dit dikwels vir die sendingwerk onmoontlik gemaak het om inboorlinge tot bekering te lei. Die volgende inskrywing in die Berlynse Sendinggenootskap se **Missionsberichte** van 1861 spreek boekdele in die verband (aangehaal in Saayman 1991:32):

"... it was certain that in a country where God's judgment has broken the people politically the seed of evangelism is most conveniently sowed, that is where the missionaries enjoy the legal protection of the colonial government".

In die vierde plek wys Maluleke (1995:19) daarop dat die kerk ingeval het by die regering se planne om die grondonteiende inboorlinge, met die instelling van verskeie belastingstelsels en grondbelasting, te dwing om hul toevlug tot loonarbeid te neem. Die sendelinge het nie net alleen hulle goedkeuring hieraan verleen nie, maar het self ook 'n eie belastingstelsel ontwerp waarvolgens die inboorlinge wat op sendelinge se plase gebly het, belasting moes betaal. Volgens Maluleke (ibid) getuig lêer op lêer in die sendingargiewe van die Switserse sending⁴¹ daarvan dat die inboorlinge tevergeefs by die sendelinge aangedring het om 'n verslapping van hierdie maatreëls.

Ons staan kortliks by hierdie viervoudige proses stil.

5.2.3.1 GROND IS VAN INBOORLINGE VERVREEM EN AAN SENDING- EN KERKGENOOTSKAPPE TOEGEKEN

Die proses waardeur die inboorlinge van hul grond ontnem is, is nie iets wat oornag plaasgevind het nie. Van die eerste gevalle waar die grondkwessie en die sending direk ter sprake sou kom, het plaasgevind in 1809 toe die Hottentotwette uitgevaardig is. Volgens hierdie wette kon die Hottentotte slegs op blanke plase of op sendingstasies woon. Die stigting van die welbekende Bethelsdorp en Pacaltsdorp se sendingstasies was die direkte gevolg van hierdie wetgewing (Japha et al 1993:27).

Aan die begin van die negentiende eeu was dit egter slegs by uitsondering dat grond aan sendelinge en sendinggenootskappe behoort het. Sendingstasies was in die meeste gevalle tydelik van aard en het, soos wat die behoefte ontstaan het, soms op een plek verdwyn en weer op 'n ander plek opgeskiet. Teen die tweede helfte van die negentiende eeu sou hierdie situasie verander toe sending- en kerkgenootskappe grond begin bekom het en daarom sou sendingstasies nou meer permanent van aard wees.

Grond vir die oprigting van sendingstasies is op drie maniere bekom:

Die eerste manier waarop die kerk grond bekom het, was wanneer grond as 'n geskenk ontvang is van iemand wat sy grond vir die uitsluitlike doel van sendingwerk bewillig het. Gewoonlik het die grond in so 'n geval nog nie voluit aan die betrokke sendinggenootskap behoort nie maar is dit onder "freehold title" geplaas.

⁴¹ Die Switserse sendingargiewe is tans in die William Cullen-biblioteek van die Universiteit van die Witwatersrand.

Die tweede manier waarop grond bekom is, was wanneer 'n stamhoof toestemming gegee het dat grond beskikbaar gestel mag word aan 'n sendinggenootskap sodat 'n sendingstasie opgerig kon word.

Derdens is grond bekom toe die kolniale owerheid vanaf 1856 grond aan verskeie sendinggenootskappe begin skenk het (Japha et al 1993:35). Reeds aan dje begin van die negentiende eeu het die koloniale owerheid groot gedeeltes grond van die inboorlinge onteien. In hierdie proses sou die sendelinge direk betrokke wees aangesien kerke in dieselfde tyd as wat grond van die inboorlinge weggeneem is grond bekom het (vgl Bruwer 1992:1). Saayman (1991:29) wys daarop dat sendelinge juis in sekere gevalle aansoek gedoen het om van hierdie grond te bekom. In 1856 het die Britse Hoë Kommissaris, Lord Grey, sendelinge wetlik die reg gegee om grond vir hulleself te bekom. Hy het selfs so ver gegaan as om die grond waarop die sendelinge werksaam was aan hulle toe te ken, en het 'n addisionele 6 000-7 000 akker grond vir die sendelinge se betrokke kerkgenootskappe bewillig⁴². Feitlik sonder uitsondering het die sendelinge en hul onderskeie sendinggenootskappe hierby ingeval. Hasselhorn (1987:12) wys daarop dat Duitse sendelinge van die Hermannsburgse sendinggenootskap van die min sendelinge was wat hulle aanvanklik daarvan weerhou het om grond op hierdie manier te bekom, maar ook hier sou die situasie mettertyd verander. Toe die bekeerlinge op die Duitse sendingstasies die Duitse sendelinge versoek het om grond van die owerhede aan te koop vir gesamentlike eienaarskap, was die antwoord aan Schütze, wat namens die inboorlinge by die Duitse sendingkonferensie gepleit het, die volgende (ibid):

"If these people had a share in the land, the missionary's power to punish would be removed, and everyone knows what trouble the pastors have often had with their flocks."

Terwyl die Duitse sendelinge dus van die min sendelinge was wat nie by die aanvanklike grondafname-proses ingeval het nie, was hulle van die eerstes om die waarde van die besit van grond vir sendingwerk in te sien. Oor die effek wat die besit van grond ten koste van die inboorlinge op die lang termyn vir Suid-Afrika sou hê, stel Hasselhorn (1987:5) dit treffend:

"But the ownership of land also had an impact on the way missionary societies saw themselves and on the development of the churches in South Africa. The existence of racially segregated church families of various denominations is the saddest example of this."

⁴² Daneel (1995:88-89) wys daarop dat hierdie proses ook later in Zimbabwe onder aansporing van Cecil John Rhodes sou plaasvind.

Die feit dat die sendelinge toegelaat het dat grond van die owerheid as 'n geskenk aanvaar is, het ernstige langtermyngevolge ingehou. Die sendelinge sou dit as 'n blote gebaar van dankbaarheid sien om die reëlings van die owerheid te gehoorsaam. Die sendelinge sou van meet af aan moes beseft dat die owerheid sekere "teenprestasies" van die sendelinge verwag het. Dit was die geval nie net in die Britsbeheerde gebiede nie, maar ook in die Boererepublieke waar op soortgelyke wyse grond aan sendelinge toegeken is. 'n Goeie voorbeeld om die sendelinge se onderdanigheid te toon, was toe die Volksraad van Transvaal in 1881 'n ondersoek na sendingwerk in die drie hoofdistrikte van Transvaal, naamlik Pretoria, Rustenburg en Middelburg geloods het. Na hierdie ondersoek is 'n finale verslag in Mei 1882 aan die Volksraad voorgelê en aanvaar. Volgens hierdie verslag moes al die sendelinge trou sweer aan die Volksraad. Verder is die sendelinge nie toegelaat om enige grond aan anderskleuriges af te staan nie. Die verslag beveel ook aan dat sendingstasies voortaan hul sendingskole sô moes inrig dat anderskleuriges as diensknegte in belang van die owerheid opgevoed sou word (Hasselhorn 1987:16). In latere jare sou die sendelinge nie kon opstaan teen enige verdere vorm van onreg wat die koloniale owerhede teenoor die inboorlinge pleeg nie, omdat die sendelinge 'n vrees sou hê dat enige teenstand teen die owerhede tot die onteining van "geleende" sendinggrond kon lei.

5.2.3.2 SENDINGGROND AS DIE AFSPRINGPLEK VIR WESTERSE KULTUURWAARDES

Grondroef in Suid-Afrika het hand aan hand gegaan met die oorplanting van 'n Westerse kultuur op die inboorlinge. Net soos wat die Europese sendelinge gedink het dat hulle optree jh belang van die inboorlinge net so het ook die inboorlinge aanvanklik daardie beskouing gedeel. Hasselhorn (1987:8) wys byvoorbeeld daarop dat koning Mpande van die Zoeloes aan die Hermannsburgse Sendinggenootskap toestemming gegee het om 'n sendingstasie in die suide van Zoeloeland by Emlalazi op te rig, omdat hy geglo het dat tegnologiese ontwikkeling en mediese kennis voordele vir sy mense sou inhou. Hierdie voordele kon slegs bekom word indien daar kontak tussen sy eie mense en die sendelinge was. Dit was egter eers met verloop van tyd dat die oorgang na 'n Europese kultuur vanaf die tradisionele Afrikakultuur geblyk het nie noodwendig voordelig te wees nie, maar op die lang termyn eerder groot nadele sou inhou. 'n Botsing met en oorwinning van Europese waardes oor Afrikawaardes sou noodwendig daartoe lei dat die inboorlinge van hulle politieke mag en selfseggenskap ontnem sou word. En juis in hierdie ontmoeting het sendelinge meegewerk aan die ontworteling van 'n Afrikaleefwyse. Saayman beoordeel die aandeel van die sendelinge soos volg (1991:30):

"Missionaries are therefore today held equally responsible for the profound religious, cultural and economic change forced on the Africans, a change which they basically ascribe as to the alienation of their land."

DIE SENDELINGE EN HUL AGTERGROND

Die sendelinge wat in hierdie tyd na Suid-Afrika gekom het, was in die meeste gevalle afkomstig vanuit 'n Victoriaanse koloniale agtergrond (vgl Cochrane 1987:16). As burgers van hul tyd het hulle meegewerk aan die lê van die fundamente vir die vroeë industriële tydperk. Die sendelinge was sterk deur die kapitalisties geïnspireerde denke van Adam Smith beïnvloed. Hiervolgens was handel daarop gerig om goedere op die goedkoopste mark te bekom en dit elders teen die duurste moontlike prys te verkoop (Cochrane 1987:38). Die sendelinge na Suid-Afrika was van die eerste generasie Christene op Europese bodem wat beleef het hoedat Brittanje onder die inspirasie van kapitalisme van 'n arm landbougerigte nasie met ryk grondbesitters na 'n industriële nasie met nuwe middelklasse sou ontwikkel. Die sendelinge was daarom oortuig dat kapitalisme vir die inboorlinge op die lang termyn dieselfde voordele sou inhou. Elbourne (1991:155) wys daarop dat veral die sendelinge van die eerste twintig jaar van die negentiende eeu, sendelinge uit 'n geskoolde werkersklas was en daarom sou hulle sendingwerk en die uitbreiding van die Westerse beskawing as een en dieselfde saak sien. Daar kon daarom verwag word dat sendelinge groot voorstanders van die tipiese negentiende-eeuse koppeling tussen die uitbreiding van handel en die Christendom sou wees.

Maar presies hoe het die sendelinge te werk gegaan om die inboorlinge kultureel te verander?

EUROPEËRS AS VERHEWE EN DIE INBOORLINGE AS AGTERLIK BESKOU

As manne en vroue van hul tyd, afkomstig vanuit 'n Westerse kapitalistiese agtergrond, het die sendelinge van meet af aan die waarde van grond goed begryp. Vir die sendelinge was dit onverstaanbaar dat die inboorlinge op 'n rykdom van grond kon leef sonder om dit te bewerk. Daarom het die sendelinge geglo dat die inboorlinge die kultuuroopdrag van Genesis 1:28 (naamlik om die grond te bewerk) nie nagekom het nie. Deel van die sendeling se roeping moes wees om die inboorling te help om die rou stuk wildernis waarop hulle gewoon het tot 'n vrugbare tuin van Eden te omskep (De Kock 1994:66). Vir die meeste sendelinge was die enigste manier waarop die inboorlinge die kultuuroopdrag kon nakom deur 'n leefwyse waarvolgens Afrika 'n replika van Europa moes word. Die Afrikakultuur is as agterlik afgemaak terwyl die Europese kultuur as verhewe beskou is. 'n Sendeling, WR Thompson van die Glasgow Sendinggenootskap, het reeds in 1827 die vroeë realisering van sy sendingvisie as volg beskryf (in De Kock 1994:66):

"It is a comfort to me that I can shew brickmakers, thatchers, sawyers, ploughmen and jobbers at ditching, hedging and field work, who do wonderfully well considering the master they had to instruct them. Where formerly a wilderness of long grass was, and

the soil never turned up since the Flood, we have now growing many of the necessaries, and even some of the luxuries of life. A neat village has been formed, inhabited by those who a little while ago roamed the world at large, as wild and savage as their old neighbours, the lions and the tigers of the forest... If you expect the black faces, a stranger would almost think he had dropped into a little Scotch village."

Dit was teen die agtergrond van hierdie denke dat die bekende sendeling Robert Moffat ook die visie gehad het om die barre en droë Afrikalandskap tot 'n tuin van Eden te omskep. Moffat was oortuig dat die droogte van die 1820's onder meer die gevolg was van die inboorlinge se sondes omdat hulle nie die kultuurdrag nagekom het nie. Moffat is in hierdie beskouing van hom beïnvloed deur die sendeling en botanis, John Croumbie Brown, wat in later jare die koloniale botanis aan die Kaap sou word (Grove 1989:166-167). Brown se vroeë verslae en aanbevelings aan die koloniale owerheid betreffende die beheer van grond waarop die inboorlinge gewoon het, kan volgens Grove gesien word as (1989:164):

"legitimate powerful new instruments of discriminatory land use control".

Die feit dat Moffat, Brown en ander sendelinge vanuit hierdie superieure denkwêreld geopereer het sou verreikende gevolge in die latere jare hê, aangesien dit sou lei tot 'n beskouing dat slegs die sendelinge se toetreding en hulp die inboorlinge sou help om hulle regmatige aandeel in 'n land van melk en heuning te ontdek (Grove 1989:174). Die rede waarom daar egter by die inboorlinge nie 'n wil tot Europese ontwikkeling was nie, was volgens verskeie sendelinge die gevolg van die agterlikheid van die inboorlinge se kultuur. So byvoorbeeld beoordeel die sendinggeskiedskrywer J du Plessis die gebrek aan 'n wil tot ontwikkeling by die inboorlinge as die gevolg daarvan dat die inboorlinge 'n swakker kultuur as die van Europeërs gehad het (Cochrane 1987:4). Volgens hom was dit juis die roeping en taak van die sterker Europese kulture om die swakker Afrikakulture in hul kultuur te onderrig. As basiese voorwaarde tot ontwikkeling is daar daarom dikwels verwys na die noodsaaklikheid dat 'n leefwyse van eerlikheid, harde werk en morele regverdigheid vroegtydig by die inboorlinge aangekweek moes word. Slegs hierdeur sou die inherente ondergeskiktheid van die tradisionele Afrikaleefwyse opgehef kon word (Villa-Vicencio 1988:48).

In feitlik alle gevalle is die inboorlinge as lui, materialisties, trots en oorlogsugtig beskryf. In die April 1878-uitgawe van die tydskrif, **The Christian Express**, is daar die volgende sosiale analise van die sosiale probleme van Suid-Afrika gemaak. Daar word beweer dat die inboorlinge lui en rusteloos is as gevolg van 'n gebrek aan 'n Protestantse werksetiek; dat hulle in klein eenvoudige modderhuisies bly omdat hulle soos diere met net die minste tevrede is. Verder word daar beweer dat hulle gebrek aan 'n groter

kosmologiese werklikheid en kennis van God bevestig word deur die feit dat die inboorlinge in vrees en bygeloof op die toordokters aangewese is. Volgens die skrywer het die Europese sendelinge 'n unieke bydrae gelewer om hierdie en soortgelyke sosiale probleme van die inboorlinge te help oorkom (De Kock 1992:126). Wat in hierdie tydskrif geskryf was was niks anders as dit wat ook die **Glasgow Missionary Society Summer Quarterly Intelligence** reeds sowat veertig jaar vantevore berig het nie, naamlik dat net soos wat die Grieke en Romeine verantwoordelik was vir die transformasie van die Anglo-Saksiese heidene, net so het die Victoriaanse Christene 'n verantwoordelikheid gehad om die Kaapse inboorlinge te verander (De Kock 1992:127). Dit is teen hierdie agtergrond dat die sendelinge in dieselfde joernaal in 1841 die volgende bewering maak (in De Kock 1992:127-128):

"Africans should be able to drink at the English fountains of literature, science and practical godliness..."

Vir die sendelinge sou die sendinggrond wat van die koloniale owerhede bekom is dus die ideale plek wees waarop die inboorlinge in 'n Europese leefwyse ingelyf kon word. Die manier hoe die inboorlinge in staat gestel is om by die beskaafde fonteine van Europeërs te drink sou verskeie vorme aanneem. Die Noorweegse sendelinge, wat hul werksaamhede in 1850 onder die Zoeloes begin het, sou die Zoeloes byvoorbeeld leer om kerke te bou wat gelyk het soos dié in Noorweë (Bloch-Hoell 1982:14); Zoeloes wat gedoop is het Noorweegse name ontvang; en die ongewysigde Noorse erediensliturgie is aan die Zoeloes voorgehou (Bloch-Hoell 1982:18).

DIE WESTERSE KULTUUR AS VOORWAARDE VIR EVANGELISASIE

Dat die sendelinge hierdie maklike koppeling tussen die evangelie en 'n Westerse kultuur kon maak, was nie iets wat oornag ontstaan het nie. Reeds gedurende die Middeleeue is die begrip *Corpus Christianum* die eerste keer gebruik. Hierdie begrip is een van die wyses om die verband tussen die Christelike geloof en die sosiale ordening te beskryf. Die *Corpus Christianum*-gedagte beteken dat die totale lewensbestel in wese godsdienstig van aard is. Hoewel daar tog 'n onderskeid tussen byvoorbeeld die kerk en die staat bestaan, kan hulle nooit volledig van mekaar geskei word nie aangesien dit by beide om een en dieselfde saak gaan, naamlik: alles is Christelik. In Suid-Afrika sou hierdie beskouing daartoe lei dat die sendelinge die Christendom gelyk sou stel aan 'n bepaalde maatskaplike opset, naamlik dié van Europa. Europeërs en hul leefwyse is as Christelik gesien terwyl nie-Europeërs sonder meer as heidens beskou is (Kinghorn 1986:51). Teen hierdie agtergrond gesien was dit dus nie vreemd dat die Morawiese Sendinggenootskap daarop aangedring het dat die bekeerde inboorlinge op die sendingstasies hulle eenvoudige ronde hutte moes vervang met vierkantige hutte wat meer Westers en daarom meer "Christelik in styl"

was nie (vgl Japha et al 1993:25). Sendelinge het 'n Westerse kultuur-leefwyse as 'n noodsaaklike voorwaarde tot bekering begin sien (vgl Hutchinson 1957:162; Davenport 1992:46). Sendelinge het die opvoeding in Westerse landbou- en tegnieke as deel van hul sendingwerkzaamhede gesien, onder andere omdat dit die inboorlinge sou wegdryf van hul tradisionele geloof en gebruike na 'n Westerse kultuur en die Christendom. Sendingsukses is daarom veral gemeet aan die mate waarin die inboorlinge met hul tradisionele kultuur-gebruike sou breek (Japha et al 1993:26):

"The adoption of Christianity, and education and economic training (in farming or small industrial production) were intended to draw black people from the world which these outward symbols of traditional culture reflected. Changes to the housing and dress of mission inhabitants were considered to be the visible signs of success with this effort."

Saayman (1990:30-31) wys daarop dat hierdie beskouing onderliggend aan sendingwerk was. Du Plessis het byvoorbeeld die mislukking van die sending onder die Sangroep later toegeskryf aan die inboorlinge se weiering om die Europese beskawing aan te neem.

Dat hierdie verhewe Westerse kultuur-beskouing as deel van die Christendom nie net die beskouing van Engelse en Noorweegse sendelinge was nie, maar ook dié van Duitse sendelinge, word bevestig deur die woorde van Ludwig Harms (1808-1865), die stigter en direkteur van die Hermannsburgse sending (in Hasselhorn 1987:29):

"All that we are and have is due to Christianity - science, art, agriculture, crafts, towns, villages, houses. All this only came to us through Christianity, as before that... our ancestors ran around naked in the woods and lived on acorn and roots, etc."

Harms sou daarom blanke oorheersing oor die inboorlinge, of dit nou binne of buite die sendingstasies was, geensins bevraagteken nie, aangesien hy dit as 'n Goddelike ingrype in belang van die inboorlinge beskou het (Hasselhorn 1987:34). Hierdie beskouing sou natuurlik daartoe lei dat Harms en ook ander sendelinge vir geen oomblik die sendelinge se optrede krities bevraagteken het nie. Vir hulle het die sending juis ten doel gehad om die Westerse kultuur onder die inboorlinge te laat posvat. Ten einde dit te kon doen moes die sendelinge 'n mate van afhanklikheid by die inboorlinge kweek.

Volgens Cochrane (1987:34) was die hele opvoedings- en verwestersingsproses wat die sendelinge voorgestaan het baie verdag. Hierdie opvoeding het niks met die evangelie van Christus te make gehad nie, maar was ten diepste 'n voorbereidende opvoedingsproses vir die waardes van 'n opkomende handels- en industriële elite. In aansluiting hierby wys Villa-Vicencio (1988:47) daarop dat die evangelisasie en

sendingopvoeding van die sendelinge met die waardes en voorveronderstelling van die Victoriaanse era deurspek was, en dat min sendelinge in staat was om hulle eie kulturele invloed op die inboorlinge krities te beoordeel. Desmond Tutu som die dilemma wat die sendelinge met hierdie kulturele verhewenheid en arrogansie tot gevolg sou hê, treffend op wanneer hy die volgende bewering aangaande hulle maak (in Villa-Vicencio 1988:56):

"They consciously or unconsciously sought to Europeanize us before they could Christianize us..."

Maar wat was die langtermyngevolge hiervan op die inboorlinge? In sy beoordeling van die Christelike sending in Suid-Afrika sien Saayman (1994:17) die mees negatiewe gevolge van die negentiende-eeuse sending in die feit dat die sendelinge deur grondroof daartoe meegewerk het dat die integriteit van die Afrikakultuur in sy wese aangetas is. Die proses van grondvervreemding op die sendingstasies sou dus nie net ekonomiese agteruitgang vir die inboorlinge inhou nie, maar ook kulturele agteruitgang. Villa-Vicencio verduidelik dit soos volg (1988:51):

"The traditional, communal, pastoral structure of African life was, for better or for worse, giving way to a dependent African peasantry and rural proletariat compelled to look to white bosses and ecclesiastical benefactors for survival. The acquisition of manufactured goods became the accepted mark of civilization and progress, often to the neglect of a sound economic and political infrastructure as a basis for self-reliance and esteem."

Hoewel die sendelinge dus oortuig was dat hulle 'n nuwe lewenseenheid aan die inboorlinge kom voorhou het, het die Corpus Christianum-gedagte net groot verwarring vir die inboorlinge ingehou. Van Zyl beskryf dit treffend (1991:203):

"In Africa missionaries used to communicate, along with biblical concepts, their non-integrated understanding of reality, revealing a dichotomy between the spiritual and physical worlds - typical of Greek rather than biblical thinking. Conversion meant that African Christians, among other things, had to adopt this Western way of thinking, which not only led to schizophrenia in their understanding of the spiritual and physical aspects of Christian life, but also between the so-called 'Christian' and 'traditional' worldviews."

'n Ontwortelde lewe sou die deur open vir onreg wat op sy beurt die integriteit van die skepping in die komende jare sou skend.

5.2.3.3 DIE SENDING SE STEUN AAN OORLOË TEEN DIE INBOORLINGE

Die sendelinge sou met verloop van tyd besef dat baie van die bekeerde inboorlinge nie ná hul bekering heeltemal vry van die invloed van hul Afrikakultuur was nie. Die

stamhoofde het 'n sterk houvas op die inboorlinge uitgeoefen. Die sendelinge sou daarom gou tot die oortuiging kom dat die afneem van grond die inboorlinge sou bevry van die mag wat die stamhoofde oor hulle uitgeoefen het, omdat die sendelinge 'n deeglike besef gehad het dat die sosiale stamstrukture ten nouste aan die besit van grond gekoppel was (Villa-Vicencio 1988:49). In 'n dagboekinskrywing van John Cumming van die Glasgow Missionary Society op die Kaapse Oosfront gedurende die Byoorlog (1846-1847), noem hy die voordele van die omverwerping van die stamhoofde (Williams in Cope 1979:16):

"[Their] power must be broken; and then there is a brighter prospect of the benign influence of the gospel being more generally diffused over those who may be spared from the judgements which are now abroad in the land."

Ook Bloch-Hoell (1982:14) wys op die dubbele voordeel wat die opbreek van die Zoeloes se stamverbande vir die sending gehad het:

"The breakdown of the Zulu people as an independent people not only created better external working conditions for mission work. It also created the internal presupposition for renewal of the people on the foundation of the gospel."

Omdat die opbreek van die stamverbande groot suksesse vir die sendelinge sou inhou het baie sendelinge enige opstand van die inboorlinge as die werk van die duiwel gesien. Kolonisasie daarteenoor is as 'n roeping gesien, en daarom sou Du Plessis in sy geskiedskrywing hierdie roeping soos volg verwoord (in Cochrane 1987:182):

"Let us endeavour to fulfil our divinely-appointed destiny. There remaineth yet very much land to be possessed. The conquests is not yet complete... We need leaders for the fight; we need soldiers for the ranks... We need the sinews of war..."

Was dit slegs die Britse sendelinge wat 'n regverdiging van oorlog teen die stamhoofde voorgestaan het? Cope wys daarop dat Amerikaanse en Noorweegse sendelinge aanvanklik gearbei het in gebiede wat nie onder Britse heerskappy was nie, maar dat hierdie situasie ingrypend sou verander met die uitbreek van die Anglo-Zoeloe-oorlog. Met die uitbreek van dié oorlog sou 'n Amerikaanse sendeling, eerwaarde Hodgson, die steun van Amerikaanse en Noorweegse sendelinge aan die metodiek van Britse sendingwerk in Britse gebiede soos volg verwoord (in Cope 1979:16-17):

"While I would not advocate the policy of planting the gospel at the point of the bayonet, I fully believe that the supremacy of English rule is necessary to the speedy and wholesome development of Christian missions in this half of 'the dark continent'."

As gevolg van die steun wat die owerhede van die sendelinge geniet het, het sir Harry Smith na sy oorwinning oor die Xhosas in die Byoorlog van 1846-1847 en sy benoeming as goewerneur, sendelinge uitgenooi om met voorstelle te reageer op 'n brief waarin hy die doel van die omverwerping van die Afrikakultuur aan die sendelinge soos volg sou verduidelik (in De Kock 1989:67):

"to inspire in the Bantu a desire to cultivate their lands by ploughing and to induce them to follow habits of industry, the first step to civilisation and equally so to their embracing of the Christian Faith... to see the necessity of wearing clothes... the use of money... of establishing schools on such a footing would ensure hereafter teachers from among themselves... of all things His Excellency requests... English to the exclusion of the Kaffir dialect".

Smith het nie minder nie as veertien reaksies op hierdie brief van hom gekry wat die kommentaar van die Berlynse, Londense, Glasgowse, Morawiese en Wesleyaanse Sendinggenootskappe ingesluit het. Volgens De Kock (1994:67) was feitlik al die hierdie response entoesiasties en vol lof vir Smith se beoogde plan van aksie. Nêrens was daar enige veroordeling van die koloniale owerhede se optredes tydens die oorlog nie. Die Berlynse Sendinggenootskap het in hul resposits selfs so ver gegaan as om te beweer dat dit die enigste metode was waardeur die luiheid van die inboorlinge bekamp kon word.

Dat die sendelinge wel sukses in die sending gehad het as gevolg van hierdie en ander soortgelyke optredes, word bevestig deur Bloch-Hoell (1982:15) wat daarop wys dat die Noorweegse sending in die tagtigerjare van die negentiende eeu 'n ongekende bloeitydperk onder die Zoeloes tot gevolg gehad het. Hierdie sukses skryf hy onder meer toe aan die feit dat die Zoeloes se onafhanklikheid stelselmatig begin verdwyn het. Tussen 1883 en 1887 is 313 Zoeloes gedoop, meer in vier jaar as in die vorige dertig jaar. Teen 1892 was 1 000 Zoeloes gedoop, en teen die draai van die eeu 3 000, waarvan 2 000 tussen 1890 en 1900 alleen gedoop is.

Teen die laaste kwart van die negentiende eeu was alle stamhoofde onder die heerskappy van die blanke owerheid. Hierdie feit het Du Plessis as 'n groot seën vir die sending gesien (in Cope 1979:19):

"European rule has been firmly established all over the subcontinent... The power of the native chiefs has been broken; they wield their authority, such as it is, in strict subordination to the ruling power... National customs that are repugnant to the principles of modern civilization have been declared illegal, and their observance can, if necessary, be put down by force. And finally the privilege of being taxed and so contributing to the national revenue - that universal badge of civilized society - has been conferred upon the South African natives. These settled conditions signify that,

from a missionary point of view, doors which in 1850 stood closed, or were at best but slightly ajar, have now been flung wide open."

Daar was veral drie maniere waarop die sendelinge hul steun aan die koloniale owerhede in oorloë teen die inboorlinge en stamhoofde getoon het.

Eerstens het sendelinge as kapelane vir die owerhede opgetree gedurende hierdie oorloë en feitlik sonder uitsondering⁴³ die kant van die koloniste geneem (Saayman 1991:30). In 'n brief van 'n Anglikaanse sendeling, Robert Robertson, met sy vertrek in 1877 na Brittanje verduidelik hy die rede vir sy vertrek aan 'n ene Moore (Cope 1979:17):

"At one time I had hope of them (verwysende na die Zoeloes) as a nation but now that hope is gone. They are as bad as the Turks and cannot reform themselves if they would. It will have to be done by their losing their name among the nations. I hope that you will not think that I am showing the white feather in leaving this country."

Maar dan vervolg hy dat hy na Suid-Afrika sal terugkeer maar dié keer in 'n nuwe hoedanigheid: as sendeling-kapelaan saam met nuwe regeringstroepe.

Tweedens het baie sendelinge gedurende hierdie oorloë as militêre informante opgetree deurdat waardevolle inligting van strategiese belang aan die koloniale owerhede oorgedra is (vgl Guy 1983:256).

Derdens het die sendelinge feitlik sonder uitsondering toegelaat dat sendingstasies as oorlogshoofkwartiere deur Britse soldate gebruik kon word (vgl Guy 1983:348).

Die gevolge van hierdie oorloë en die verdere besetting van die inboorlinge se grond sou in latere jare, volgens De Kiewiet (in Cochrane 1987:21), veral sigbaar wees in swak oeste, ongebalanseerde diëte, siektes onder die vee en die ineenstorting van enige vorm van stamdisipline. Etherington (1981:191-192) wys daarop dat 'n drastiese afname in die beskikbaarheid van landbougrond die Zoeloes se selfonderhoudende lewenswyse ernstig sou ondermyn. Talle inboorlinge is tot loonarbeid gedwing.

5.2.3.4 SENDING IN DIE BEVORDERING VAN LOONARBEID EN BELASTING

Soos reeds vermeld het die sendelinge die waarde van grond binne 'n kapitalistiese denkwêreld goed begryp. Daar was egter ook 'n verdere ekonomiese oorweging wat sendelinge sou inspireer om nie-blanke grond te bekom. Met die opkoms van vroeë

⁴³ Saayman (1991:30) wys daarop dat een van die weinige uitsonderinge dié van sommige direkteure van die Londense sendinggenootskap was. Hulle het baie sterk vir die inboorlinge opgekom, aangesien die inboorlinge volgens hulle slegs die land van hul voorvaders teen indringing verdedig het.

industrialisasie in Suid-Afrika was die grootste behoefte, ten einde "die industriële wiele te kon laat draai", die beskikbaarheid van goedkoop arbeid. Net soos die owerhede was die sendelinge deeglik daarvan bewus dat hul eie grond die inboorlinge se ekonomiese onafhanklikheid bevorder het. Op hierdie grond is 'n selfonderhoudende nomadiese leefwyse beoefen. Die onteiening van die grond sou daartoe lei dat die inboorlinge hul onafhanklikheid sou verloor en voortaan afhanklik van die koloniale owerhede en die sendelinge sou word. Daarom is die nie-blankes stelselmatig van hul grond ontnem ten einde te voorsien in goedkoop loonarbeid. (Saayman 1991:30; 1994:16). Etherington (1981:196) wys hoe maklik hierdie optrede by sendelinge aanklank gevind het. Hy verwys na die geval van Henry Callaway, 'n Anglikaanse priester in die vroeë 1850's, wat georden is as die eerste biskop van St John's Kaffraria. Aanvanklik was Callaway baie ontevrede met die wyse waarop nie-blankes in en rondom Pietermaritzburg behandel is, en daarom het hy kant gekies vir die Zoeloes teen die koloniale owerheid. Callaway was ook daarvoor bekend dat hy simpatieke studies oor die Zoeloes se medisyne en mitologie onderneem het, ten einde hulle beter te kon verstaan en hul vertroue te kon wen. Toe Callaway egter in sy navorsing tot die ontdekking gekom het dat die hoofrede vir die Zoeloes se vyandigheid teenoor die evangelie hulle onwilligheid was om 'n totale breuk met hul tradisionele ekonomie te maak, het Callaway se houding teenoor die Zoeloes heeltemal verander. Hy het die Britse owerheid onmiddellik versoek om loonarbeid naby die sendingstasies in te stel en te bevorder, aangesien hy oortuig was dat dit die Zoeloes se tradisionele gewoontes deur kapitalisme sou vervang (Etherington 1981:196). In aansluiting hierby wys ook Kistner daarop dat enige hoop op sendingsukses vir baie sendelinge gelê het in die feit dat die nie-blankes in die basiese beginsels van loonarbeid ingelei moes word. Ten einde dit moontlik te maak, het sendelinge vir verskerpte arbeidswetgewing gepleit (Cochrane 1987:23).

Vir die sendelinge was dit dus 'n natuurlike gegewenheid dat hulle in hul samewerking met die koloniale owerhede 'n dubbele heilsfunksie sou vervul. Aan die een kant sou hulle tot heil van die owerhede wees deur die bevordering van handel en kapitalisme en aan die ander kant sou die sendeling tot heil van die inboorlinge self wees. Die waarde van die sendeling vir die koloniale owerhede het John Phillip soos volg verduidelik (in Cochrane 1987:22):

"While the missionaries have been employed in locating the savages among whom they labour, teaching them industrious habits, creating a demand for British manufactures, and increasing their dependence on the colony, there is not a single instance of a tribe thus enjoying the labour of a missionary making war against the colonists, either to injure their persons, or to deprive them of their property. Missionary stations are the most efficient agents which can be employed to promote the internal strength of our colonies, and the cheapest and best military posts a government can employ."

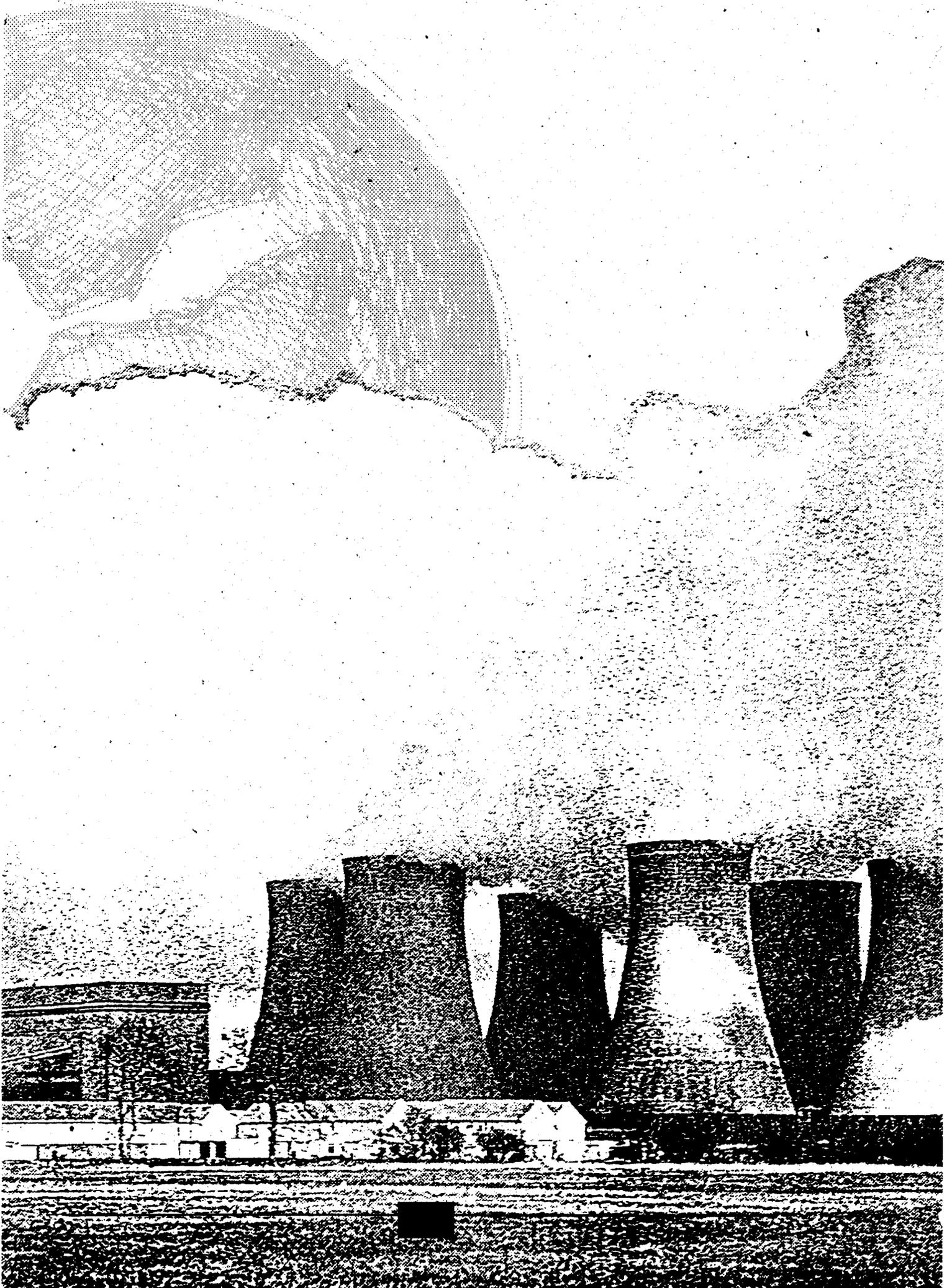
Die waarde vir die inboorlinge het bestaan in die feit dat die sendelinge geglo het dat die bevordering van die evangelie en die heil van die nie-blankes noodwendig langs hierdie weg sou lê. Daarom sou die sendelinge feitlik enigiets doen om Westerse handelsbelange en 'n Westerse kapitalistiese leefwyse onder die nie-blankes aan te moedig. Dit was dus nie vreemd dat die sendelinge hulle volle samewerking sou gee vir die daarstelling van 'n belastingstelsel, wat eintlik baie swaar op die inboorlinge sou rus nie. Villa-Vicencio (1988:52) wys daarop dat die sendelinge geglo het dat die invordering van hutbelasting, huweliksbelasting en arbeidsbelasting op die werkloses en 'n sogenaamde 'poll tax' die nie-blankes tot loonarbeid sou dwing. Nie-blankes sou noodgedwonge dienste moes aanbied om geld te bekom om belasting mee te betaal. Die waarheid was natuurlik dat daar aan nie-blankes bitter min dienste vir hul belasting gelewer is. Sendelinge in ander dele van die wêreld het ook meegewerk aan 'n proses waardeur tradisionele kulture gedwing is om in te skakel in 'n vroeë industriële kultuur deur onder meer die instelling van belastingstelsels. Die uniekheid van die Suid-Afrikaanse situasie het egter daarin gelê dat die inboorlinge nooit later toegelaat is om ten vôle in die voordele van die geïndustrialiseerde samelewing te deel nie. Hiervan was die sendelinge deeglik bewus (Villa-Vicencio 1988:52). Afgesien van owerheidsbelasting wat gevorder is, het ook die sendelinge op die sendingstasies self 'n reeks belastings ingestel, sodat die bewoners van die sendingstasies die beginsel van belasting moes verstaan (vgl Maluleke 1995:19). Bundy (1979:21) beskryf die stelselmatige proses van die afneem van grond asook die instelling van belastingmaatreëls, as 'n slinkse proses waardeur die inboorlinge geleidelik gedwing sou word om in die myne, stede of op plase van die koloniste as goedkoop arbeiders te gaan werk.

Dit is teen hierdie agtergrond dat nie-blankes die Christendom baie negatief ervaar het. Hasselhorn (1987:33) stel dit treffend:

"The heathen say to themselves: 'Christianity is the religion of the whites, and they take our land, enrich themselves with our possessions by means of taxes, etc. The missionary is one of them, he has also come to get rich, we do not want their Christianity'."

Om enigsins 'n relevante geloofwaardige sendingbenadering in 'n postapartheid Suid-Afrika te kan hê, is dit belangrik dat die kerk van hierdie verlede kennis sal neem en dit nie sal ontken of daarvan sal wegstroom nie (Saayman 1994:18):

"Unless we South Africans jointly come to terms with this important period in the history of the beloved country, and unless the Christian community accepts responsibility for its rôle during and after that period, the future remains bleak, offering us 'naught for our comfort'."





HOOFSTUK 6: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING

GEDURENDE DIE VROEË INDUSTRIËLE
TYDPERK (1886-1913)

6.1 ALGEMENE INLEIDING VIR DIE VROEË INDUSTRIËLE SENDING- TYDPERK

Gedurende Suid-Afrika se vroeë industriële tydperk is daar stelselmatig van 'n tradisionele samelewing na 'n meer volwasse industriële samelewing wegbeweeg. Daar is egter vandag nog tradisionele samelewings in die landelike gebiede van Suid-Afrika, maar selfs hierdie tradisionele leefwyse verskil ingrypend van die tradisionele samelewings van die voorindustriële tydperk. Mense dra nou klere wat in fabrieke vervaardig is en maak van baie ander fabrieksvervaardigde verbruikersartikels gebruik. 'n Besoek aan perifere gebiede laat 'n mens gou besef dat die proses van industrialisasie hier baie duidelik sy spore nagelaat het. Om dus te beweer dat industrialisasie slegs 'n effek op die stedelike gebiede van Suid-Afrika gehad het, is nie korrek nie.

In 1867 is 'n diamant by Hopetown ontdek en binne die kort bestek van drie jaar was die diamantstormloop aan die gang. Spekulante, prospekteerders en beleggers van alle dele van die wêreld het op Griekwaland-Wes toegesak. Teen 1881 was die kapitale belegging van 71 diamantmaatskappye reeds R16 miljoen sterk (Houghton in Hulley 1987:43). Hoewel die ontdekking van diamante die "draai van Suid-Afrika se eerste industriële wiele" ingelui het, het werklike industrialisasie eers vanaf 1886 plaasgevind toe die Witwatersrand as goudmyng gebied verklaar is, twee jaar nadat goud in Transvaal ontdek is (Hulley 1987:43-45).

Die proses van vroeë industrialisasie in Suid-Afrika sou gepaardgaan met die skep van 'n soort samelewing waarin vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping in sy wese aangetas sou word. Hierdie tipe lewenswyse sou 'n hoogtepunt bereik gedurende Suid-Afrika se grand-apartheidsjare na 1948.

In hierdie hoofstuk wil ek kortliks stilstaan by drie ontwikkelinge in die sending wat na my mening die proses van industrialisasie bevorder het, en wat op sy beurt weer aan die skep van 'n onregverdige sosio-ekonomiese en sosio-politieke bedeling in Suid-Afrika sou meewerk, tot groot nadeel van die ekologie.

Ek sal eerstens kyk na die wyse waarop sendelinge 'n kapitalistiese "etik van arbeid" onder die nie-blankes aangemoedig het ten einde in Suid-Afrika se arbeidsaanvraag te help voorsien. Tweedens sal ek kyk na die manier waarop die kerk dit as sy taak gesien het om 'n industriële kultuur onder nie-blankes te help vestig. Derdens sal ek kyk hoedat die kerk die instelling van die Grond Wet van 1913 aangemoedig het omdat daar geglo is dat die verlies aan nie-blanke grondgebied nie-blankes meer effektief tot loonarbeid sou dwing. Dit is veral laasgenoemde ontwikkeling wat volgens sommige die sleutel tot Suid-Afrika se ekologiese probleme sou wees (vgl Oosthuizen 1991:30). Dit is hierdie wette wat rassediskriminasie sou legitimeer, wat die weg sou baan tot gedwonge verskuiwing, die vernietiging van 'n nie-blanke boereklas en die vervreemding tussen nie-blankes en hul grond sou meebring.

Daar is uiteraard ook ander faktore wat 'n rol in die totstandkoming van 'n onregverdige industriële samelewing sou speel, maar dit sou onmoontlik wees om in hierdie studie aan al daardie ontwikkelinge ook aandag te skenk. Ek fokus slegs op daardie ontwikkelinge waarvoor daar tans genoegsame gegewens bestaan. Voordat ons egter by hierdie ontwikkelinge stilstaan is dit eers noodsaaklik om te kyk na hoe die vroeë industriële Suid-Afrika gelyk het en wat dit was wat sendelinge in hul sendingarbeid gemotiveer het.

DIE SUID-AFRIKAANSE EKONOMIESE SCENARIO VANAF 1886

Die ontdekking van eers diamante en later goud het Suid-Afrika se ekonomiese sentrum binne 'n bestek van 'n dekade vanaf veeboerdery na die goudmynbedryf verskuif. Beide die diamant- en goudmynbedryf was van meet af aan afhanklik van groot kapitale uitleg, gesofistikeerde mynbouprosesse asook 'n groot getal ongeskoolde arbeiders. Aangesien die goudriwwe op die Rand nie baie dik was nie, het dit beteken dat die mynboubedryf nie moontlik sou wees sonder goedkoop arbeid nie (Villa-Vicencio 1988:65). Wie anders kon in hierdie dubbele behoefte aan ongeskoolde en goedkoop arbeid voorsien 'as die nie-blanke bevolking van Suid-Afrika? Sir Cecil John Rhodes het die toekomstige posisie van die nie-blankes in die opkomende industriële ekonomie van Suid-Afrika goed ingesien. Volgens hom was klassewetgewing asook paswette 'n dringende noodsaaklikheid, aangesien dit nie-blankes in 'n ondergeskikte posisie sou indwing (Cochrane 1987:43). Hierdie

aanbeveling van Rhodes is ook in die latere jare deur die Lagden Kommissie-verslag⁴⁴ ondersteun. In hierdie verslag is beweer dat Suid-Afrika 'n groot arbeidsaanbod nodig het, maar dat die arbeiders min regte moes hê as die proses van industrialisasie versnel moes word. Die verslag het in die besonder melding gemaak van die belangrike bydrae wat die Kerke kon vervul om nie-blankes te onderrig en hulle voor te berei vir hulle besondere posisie in 'n geïndustrialiseerde blanke ekonomie (Cochrane 1987:63). Cochrane is dus reg wanneer hy beweer dat die onreg waarop die Suid-Afrikaanse ekonomie in die twintigste eeu ontwikkel het nie iets was wat sommer vanself en as iets natuurliks ontstaan het nie (1987:99):

"The unique structure of labour supply and control developed by the gold mines was not a phenomenon isolated from other aspects of the political economy. The black mine-worker did not arrive as a gift of the gods but primarily as a result of colonial penetration and economic dispossession which forced him to seek wage labour."

Waar sake soos hierdie in die vroeë industriële era bepalend ten opsigte van nie-blankes se posisie in die samelewing was, sou die latere instelling van paswette, werksreservering en ander wette die weg baan tot 'n sosio-ekonomiese bestel waarin nie-blankes 'n permanente ondergeskikte posisie in die samelewing en in die Suid-Afrikaanse ekonomie sou hê. Dit is juis hierdie onreg wat later ingrypende ekologiese implikasies tot gevolg sou hê.

DIE SENDELINGE AS DRAERS VAN IMPERIALE KAPITALISTIESE BELANGE

Toe Brittanje in die 1870's besef dat die belangrikste aspek van die Britse buitelandse beleid was om die Britse ekonomiese en handelsaktiwiteite te beskerm, was die Britse sendelinge volgens Cochrane baie ywerig om ook hierin hulle regmatige aandeel te vervul (1987:17). Dit is daarom geensins vreemd nie dat toe goud ontdek is daar saam met handelaars, prospekteerders en investeerders ook nog talle nuwe sendelinge na Suid-Afrika sou stroom. Binne 'n kwessie van twee dekades was daar reeds 25 sendinggenootskappe, meer as 600 sendingaksies en 4 000 sendingstasies in Suid-Afrika (Japha et al 1993:1). Al hierdie sendelinge was egter nie van Britse afkoms nie maar die tyd sou leer dat sendelinge van ander Europese lande ook deur dieselfde imperiale belange as die Britse sendelinge gedryf is. Sendelinge sou daarom geensins kritiese vrae teenoor 'n kapitalisties gerigte samelewing opper nie maar eerder daardeur beïnvloed word (Guy 1983:183; Cuthbertson 1987:18). Selfs die

⁴⁴ Hierdie verslag, wat gehandel het oor die inboorlingvraagstuk, saam met die Uniewording van 1910, sou die basis vorm van Suid-Afrika se konstitusionele dispensasie tot en met 1994 (vgl Cochrane 1987:56). Cochrane (1987) bespreek die implikasies van hierdie verslag wat die basis van eksploitasie en segregasie sou vorm vanaf pp56-93.

pioniersending, John Phillip, wat daarvoor bekend is dat hy 'n vurige kampvegter vir die regte van die nie-blankes was, was 'n produk van die leefwêreld waaruit hy gekom het en daarom was die uitbreiding van handel vir Phillip nie van die uitbreiding van die Christendom self los te maak nie (Saayman 1991:40). Juis hierom maak Cuthbertson (1987:28) dan die volgende stelling aangaande die Britse sendelinge gedurende Suid-Afrika se vroeë industriële jare:

"The nub of my hypothesis has therefore centred on the subservience of missionaries to the British imperial status quo; their activities were in keeping with the official policy of colonial subjugation and consequently they were permitted to be an extension of imperial rule. In other words, missionaries were under the tutelage of the political decision-makers and were important agents of western capitalism."

Dit is dan teen hierdie agtergrond dat die sendelinge vir baie nie-blankes baie verdag was en vandaar die bekende nie-blanke uitspraak, "When the missionaries came they had the Bible and we had the land [in other words the wealth]. They said, 'Let us pray', and when we opened our eyes we had the Bible and they had the land" (vgl. Saayman 1991:26).

Die sendelinge van die Victoriaanse imperiale tydvak het naas die handelaars vir hulleself 'n baie unieke roeping in Suid-Afrika gesien wat vervul moes word. Hierdie roeping druk Cochrane as volg uit (1987:16):

"The trader and missionary would liberate the producers of Africa and Asia' and the indigenous people 'would respond to the gospel and turn to legitimate trade' it was believed."⁴⁵ (Cochrane 1987:16)

Hierdie roeping is vervul deurdat die sendelinge vas geglo het dat die heel beste inset wat hulle kon lewer in die verkondiging van die "suiwer evangelie" aan die nie-blankes sou lê. Die sendelinge was oortuig dat alles wat in hulle oë goed en edel was 'n noodwendige uitvloeisel van die suiwer evangelie sou wees. Binne hierdie roeping was die sendelinge egtër geensins daarvan bewus dat hierdie "suiwer evangelie" geheel en al gekoppel was aan die voortsetting van die Britse ideologie van kolonisasie nie. In die verband maak Villa-Vicencio (1988:44) die volgende opmerking:

"Their interests may well have been evangelical, but it is difficult to ignore the fact that they shared in promoting imperialists' ideals. Being custodians of the religion of the

⁴⁵ Die aanhalings binne die aanhaling van Cochrane verwys na begrippe wat Cochrane ontleen het aan Gallagher, J en Robinson, R (1968) se *Africa and the Victorians: the Climax of Imperialism*. New York; Anchor Books, Morgan and Scott, waarin 'n breedvoerige studie op hierdie tydvak gedoen is.

status quo, the missionaries consciously and unconsciously served the prevailing ideology of imperial expansionism."

Dat hierdie opmerking van Villa-Vicencio nie oordrewe is nie word bevestig deur die woorde van die Biskop van die Anglikaanse Kerk van Grahamstad in 1897 wanneer hy sending as volg definieer (in Cochrane 1987:20):

"Missionary work, viewed under the light of the Eternal purpose of God (is) the inner meaning of history,... the 'far-off divine event to which the whole of creation moves'.

(It is the call) as citizens of our British Empire, and as sons and daughters of our British church, to rise up, in furtherance of this end, to their truly imperial responsibility and their imperial mission and destiny."

Buiten hierdie woorde van die Biskop van Grahamstad weerspieël ook van die ander sendingliteratuur uit hierdie tyd dat die sendelinge in Suid-Afrika se industriële vormingsjare ruim gebruik sou maak van talle ideologiese terme wat in werklikheid niks met die evangelie te doen gehad het nie maar deel van die imperiale denke was (Cochrane 1987:20). 'n Oproep tot bekering was nooit 'n oproep tot die evangelie self nie omdat bekering volgens die sendelinge se verstaan nooit ideologies⁴⁶ neutraal was nie. Bekering het die aftakeling van die nie-blanke kultuur geïmpliseer (Cuthbertson 1987:17). Juis omdat alles wat Europees is altyd as goed en reg beskou is het die sendelinge nooit die eksplottiewe arbeidstelsel op die myne bevraagteken nie; dit is trouens eerder aangemoedig. Cochrane wys byvoorbeeld daarop dat 'n Britse sendeling wat lid van die Pretoria se Raad vir Sending was, goedkoop arbeid as volg regverdig het (1987:74):

"... Cheap labour has enabled in South Africa many developments which otherwise would have been left untouched."

Dit is daarom geensins vreemd nie dat die sendelinge van die South African Compound and Interior Mission⁴⁷ wat in aanraking gekom het met die eksplottiewe arbeidsituasie op die myne weinig aandag hieraan geskenk het. Verslae van hierdie sending reflekteer geensins die sending se betrokkenheid by die materiële nood van die nie-blanke arbeiders nie. Al waaraan aandag geskenk is, was die geestelike nood en geestelike behoeftes onder die arbeiders (Cochrane 1987:77; vgl Villa-Vicencio 1988:72). Vir die sendelinge was eksplottasie of uitbuiting nooit as sonde gesien nie.

⁴⁶ Ek is daarvan bewus dat Saayman (1991) die term ideologie/ideologies nie negatief sien nie. My gebruik van die woord slaan egter wel op 'n negatiewe verstaan daarvan.

⁴⁷ Hierdie interkerklike sendingaksie is reeds in 1896 gestig en het as hoofdoelmerk die bediening van die geestelike nood in die mynkampongs gehad (Cochrane 1987:77).

maar is sonde altyd slegs in verband gebring met sosiale euwels wat altyd as moralistiese waarskuwings aan die individu voorgehou is (Cochrane 1987:184). 'n Evangelie sonder geregtigheid was dus deel van die sendingapparaat van Suid-Afrika se vroeë industriële jare.

Om egter van naderby 'n blik op die aksies en handeling van die sendelinge wat kapitalisties-ideologies geïnspireerd was te kry is dit nodig om te kyk na drie maniere waarlangs dit gebeur het, naamlik:

- Sendelinge het bewustelik 'n "etiek van arbeid" onder die nie-blankes bevorder.
- Sendingstasies en sendingskole sou met die aanbreek van die industriële tydperk by uitstek die plek word waar nie-blankes opgevoed is in industriële kultuur-waardes wat 'n finale breuk met hul vroeë leefwyse sou inhou.
- Sendelinge het die daarstelling van die Grond Wet van 1913 help bevorder of dit stilswyend aanvaar.

6.2 SENDING EN DIE BEVORDERING VAN 'N "ETIEK VAN ARBEID"

"The gospel of work does not save souls, but it saves people... Lazy races die or decay. Races that work prosper on earth. The British race, in all its greatest branches, is noted for its restless activity. Its life motto is Work! Work!"

Steward (in Villa-Vicencio 1988:43-44)

ARBEID AS 'N MORELE DEUG

Die rustigheid van die Afrikaleefwyse is reeds van vroeg af deur beide die koloniste en die sendelinge as 'n leefwyse van luiheid en gemaksg beskou. Daarom sou beide die koloniale owerheid en die sendelinge glo dat die inboorlinge 'n deeglike opvoeding in die morele deugde van arbeid moes ontvang. Selopa Thema wys daarop dat sendelinge van die Lovedale-sendingstasie om dié rede die evangelie as die basis gesien het waarop 'n Christelike beskawing gebou moes word (Villa-Vicencio 1988:43). Deur hierdie beskouing het daar 'n definitiewe verband tussen die evangelie, werk en handel ontstaan en dit is treffend deur 'n sendeling, Steward, in die aanhaling hierbo uitgedruk (in Villa-Vicencio 1988:43-44). Vir die sendelinge was fisiese arbeid 'n morele deug en luiheid 'n sonde. EP Thompson (in Cochrane 1987:184) wys daarop dat daar drie maniere is waarop die Metodiste Kerk geloofsgehoorsaamheid gemeet het: (1) 'n gelowige se gehoorsaamheid aan die kerk, (2) die bewaring van die individu se siel en (3) selfdisipline in arbeid wat as edel voorgehou is.

Teen hierdie agtergrond was dit dus geensins vreemd nie dat sendelinge dit as deel van hul taak gesien het dat nie-blankes oor hul posisie binne 'n opkomende industriële samelewing opgevoed moes word. Cochrane stel hierdie toedrag van sake as volg (1987:183):

"Thus one arrives at the post Anglo-Boer War period, in a church milieu characterised by enormous interests in the industrial education of the indigenous people to fit them for 'their place'; by a concern to consolidate the restraining and directing influence of the 'Christian religion' and to educate them 'on proper lines'; finally by a desire to accept a select number of qualified blacks into the dominant system. These elements remain characteristic, reflecting in a new economic environment a continuing debt on the part of the churches to the ideology and the practice of the dominant powers."

Waar kon hierdie taak beter gedoen word as juis in die sendingskole? Cochrane (1987:82-83) wys daarop dat daar in die periode 1903-1910 nie minder nie as 1 265 sendingskole in Suid-Afrika tot stand gekom het. Hier is nie-blanke lidmate van die kerk geleer om hande-arbeid te eerbiedig en te respekteer. Hier is die meeste nie-blankes ook voorberei om hulle plek vol te staan in die ongeskoolde arbeidsmark. In 'n brief aan al die Anglikaanse biskoppe sowel as aan alle lede van die Provinsiale Sendingraad het die adjunk-biskop van die Anglikaanse Kerk van Kaapstad in 1903 gewys op 'n besluit van die Sinode van die bisdom van Masjionaland aangaande die nie-blankes. Die volgende is onder meer besluit (in Cochrane 1987:68):

" 'natives' should be taught to satisfy their wants in 'the most ordered and nourishing form of manual labour'".

Die sinode meld ook die volgende (ibid):

"there should be no loafers either in the kingdom of this world or in the kingdom of heaven".

As gevolg van die feit dat die bisdom van Masjionaland van mening was dat poligamie die inboorlinge lui gemaak het om te werk en dat daar 'n traagheid by hulle was om Westerse goedere te bekom moes die kerk die volgende taak op homself neem (ibid):

"the Church and the State should introduce as soon as possible a universal system of industrial training and education".

Volgens Cochrane kom hierdie aanbevelings en die wat later in die Lagden Kommissie se aanbevelingsverslag verskyn het in baie opsigte ooreen. Vir die sendingskole was hierdie voorbereidingsonderrig niks anders nie as 'n voortsetting van

die vorige eeu se "civilising mission". Hierdie opvoeding het verskeie gedaantes aangeneem. By St Augustinus te Penhelanga is hierdie opvoeding as volg gedoen (in Cochrane 1987:151):

"They are taught that the fundamental law of Christianity is humility, 'to esteem others better than themselves'... we try to impress on our people that they are to live by production of their hands, and will prosper as they learn to dignify and glorify common labour and put brains and skill into the common occupation of life."

Die opvoeding van nie-blankes was, egter nie net op ongeskoolde arbeid vir die goudmyne gerig nie. Die ekonomiese realiteite van Suid-Afrika was teen die einde van die vorige eeu van so 'n aard dat goedkoop nie-blanke arbeid ook op ander plekke soos in blanke woonhuise benodig is. Jacklyn Cock wys daarop dat daar 'n direkte verband tussen die ideologie van goedkoop huishulparbeid en die van die sendingopvoeding van die vroeë industriële tydperk bestaan (in Cochrane 1987:84). Die Johannesburgse Native Mission en die Lovedale Institution was tipiese voorbeelde van skole waar daar buiten die opvoeding aan mans as nie-blanke arbeiders vir die goudmynbedryf ook opvoeding aan nie-blanke vroue as huishulpe gelewer is (Cock 1979:17-21).

Die vraag kan egter gevra word of hierdie werksetiek slegs binne die Britse kerke ontwikkel is. Cochrane is van mening dat dit ook in ander denominasies buiten die kerk van Britse afkoms die geval was. So byvoorbeeld het 'n dr Wilder van die Amerikaanse Zoeloe Sending in 'n toespraak tydens die eerste Algemene Sendingkonferensie die sending se roeping in terme van opvoeding as volg verwoord (in Cochrane 1987:68):

"He (verwysende na die inboorlinge) must be 'denationalised'; which means that he must see that there is dignity in labour, that there is no magic in the printed page, that instead of by deceit, lust and violence, he must now get possession of material things by working for them; ..."

Ook die bekende Andrew Murray wat van Skotse afkoms was en as predikant in die Nederduitse Gereformeerde Kerk werksaam was het in 'n verslag voor dieselfde konferensie gepleit dat die inboorlinge die 'waardigheid wat daar in arbeid is'⁴⁸ geleer moes word.

⁴⁸ Cochrane (1987:69) wys daarop dat die uitdrukking die "waardigheid van arbeid" (the dignity of labour) die plek sou inneem van 'n vorige sendingdoelstelling, naamlik: "om die inboorlinge bloot te stel aan die 'beskawing'".

Die sendelinge se sogenaamde "evangelie van werk" asook hul werksetiek sou daartoe meewerk dat die nie-blankes binne die gekoloniseerde gebiede op een plek gekonsentreer sou kon word om as arbeiders opgeneem te word in 'n geïndustrialiseerde kapitalistiese sisteem. Waar die sendelinge in die voorindustriële tydperk sending order meer as die bekendstelling van 'n Westerse beskawing aan die nie-blankes gesien het, het hulle hul taak ná die ontdekking van goud en diamante begin sien as dat hulle 'n behoefte vir 'n moderne industriële ekonomie by die nie-blankes moes aanwakker. Op die wyse sou nie-blankes, so is geglo, geleer word om hulle rol as arbeiders te waardeer (Cochrane 1987:69).

Dit moes dus vir die kerk geen verrassing wees nie dat heelwat nie-blankes die evangelie baie negatief sou ervaar. Hulle het dit begin assosieer met harde werk, verstedeliking, eksploiterende arbeid en gepaardgaande onreg, 'n gebrek aan materiële besittings en die verlies aan 'n kulturele identiteit en politieke mag. (Villa-Vicencio 1988:48; vgl Cochrane 1987:84).

6.3 DIE SENDING AS OPVOEDER VAN INDUSTRIËLEKULTUUR- WAARDES

"So to Christianise a Kaffir is the shortest way, and the surest, to make him put his hand steadily and willingly to the work that is waiting to be done. This will make it both his interest and his duty to work, will enlist besides his bodily appetites, home affections, his mental powers and his conscience, on the side of industrious habits."

'n Aanhaling van 'n Metodiste-sendeling (in Villa-Vicencio 1988:45)

DIE CHRISTENDOM AS 'N GODSDIENS WAT BEHOEFTE SKEP

In die vorige hoofstuk het ons reeds gesien dat die sendelinge sedert hul eerste ontmoeting met die nie-blankes van Suid-Afrika hulleself en hulle kultuur as verhewe en meerderwaardig beskou het. Toe Suid-Afrika se industriële tydperk aangebreek het sou hierdie beskouing weer nuwe momentum kry. 'n Metodistesendeling in Suid-Afrika se vroeë industriële jare het die verskil tussen Europeërs en nie-blankes asook die roeping van die sending as volg verwoord (in Cochrane 1987:55):

"These people, in the providence of God, are brought into immediate contact with an energetic, enterprising, progressive race. Time can scarcely be afforded for the ordinary and slow process of civilisation. If then, we are to have peace, and the uncivilised nations are not to be destroyed, efforts on a great scale... must be made to impart to them the more useful arts of civilisation, and that speedily". (aangehaal in Cochrane 1987:55).

Dat die beskawing in hierdie woorde op niks anders as 'n opvoeding in industriële waardes neergekom het nie blyk volgens Davenport (1992:46) uit die feit dat

geestelike groei selfs gelykgestel sou word aan die nie-blankes se vermoë om 'n industriële kultuur aan te neem. So byvoorbeeld sou die bekende sendeling Robert Moffat by geleentheid toestemming verleen dat sommiges van die Griekwastam gedoop kon word aangesien hulle volgens hom aan die nodige vereistes van 'n industriële beskawing voldoen het (ibid):

"they had provided 'a few examples' of 'the effective working of the Holy Spirit' where 'the idle has become industrious...'"

Uit die aanhaling onder opskrif 6.3 blyk dit dat die sendelinge die Christendom by uitstek gesien het as 'n godsdiens wat sekere behoeftes skep en daarom was dit die taak van die sendeling om hierdie behoeftes en die mens se arbeid in kontak met mekaar te laat kom. Daar is geglo dat wanneer mense oorgaan tot die Christendom daar by hulle noodwendig 'n behoefte aan meer kleding, beter huise, meubels, boeke en so meer ontstaan. Hierdie behoeftes kan slegs bevredig word indien die mens geld deur arbeid kan verdien. Een van die groot probleme wat die sendelinge op hierdie weg ondervind het was dat daar noodwendig 'n botsing tussen 'n Europese kultuur-beskouing en 'n Afrikakultuur-beskouing sou ontstaan. Wilson (1976:41) wys daarop dat veral die Morawiese en Presbiteriaanse sendelinge met hul sterk Puriteinse werksetiek 'n groot stryd met die Xhosas oor die posisie van die man en die vrou binne die samelewing gehad het. Vir die Xhosas het die vrou 'n leidende rol ten opsigte van kultivering gehad en juis dit sou deur die sendelinge sterk bevraagteken word. Die sendelinge sou dit daarom as deel van hul taak sien om Xhosamans tot 'n groter "kultiveringsrol" te onderrig. Deur hierdie kultuurontworteling het sendelinge nie net mans geleer om te werk soos Europese arbeiders nie maar volgens Houghton het sendelinge hierdeur 'n definitiewe bydrae gelewer daartoe om nie-blankes voor te berei vir hul plek in die moderne ekonomie van 'n industriële samelewing (Cochrane 1987:45).

DIE ROL VAN DIE SENDINGSTASIES

Dit was veral op die sendingstasies en in die sendingskole waar nie-blankes die waardes van 'n opkomende industriële kultuur geleer is. Dit was reeds in 1855 voor die uitbreek van die industriële tydperk van Suid-Afrika dat Sir George Grey, die Britse goewerneur aan die Kaap, sendingskole by uitstek as middel sou sien waardeur die inboorlinge opgelei kon word as bruikbare arbeiders en as verbruikers van Westerse handelsmiddele vir die dag wanneer die industriële vloedgolf van Europa na Afrika sou oorwaai (Villa-Vicencio 1988:96). In **The Christian Express**, die mondstuk van sendelinge van die Lovedale Sendingstasie wat reeds in 1878 gestig is, is die sosiale doelwit van die proses van verchristeliking in 'n uitgebreide artikel as volg beskryf (in Villa-Vicencio 1988:44):

"We want to see the natives become workers... And ... we believe Christianity will be a chief cause of their becoming a working people..."

In 'n verslag van die biskop van Masjonaal is dit wat die sendelinge die nie-blankes by die St Augustinussendingstasie te Penhelanga geleer het as volg uitgespel (in Cochrane 1987:151):

"methods of punctuality, obedience, respect, truthfulness, industry and cleanliness. No lax familiarity is tolerated, no indiscriminate hand-shaking or loitering about with books, and no time is unoccupied. Three hours and a half are given to study in the morning, and four hours labour in the afternoon, unpaid".

Cochrane se beoordeling van die kerk gedurende die Victoriaanse Imperiale tydvak is dus in die kol wanneer hy beweer (1987:16):

"The slogans of industry, civilisation and progress rang as loudly in the sermons of the period as they did in the chambers of Whitehall, promulgated with a sense of 'moral duty to the rest of humanity' and 'suffused with a vivid sense of superiority and self-righteousness' based on self-evident utility and rapid growing power of industry and commerce. 'Economic expansion... seemed not only natural and necessary but inevitable' in the centrifuge of the machine revolution."

DIE EKOLOGIESE GEVOLGE VIR DIE NIE-BLANKE EN SY LAND

Deur die verkondiging van 'n industriële kultuur as deel van die evangelie het die sendelinge van die laat negentiende en vroeg twintigste eeu gesorg dat nie-blankes tot mense met 'n Westers industrieel-georiënteerde kultuur ómvorm is (vgl De Kock 1992:116). Die invloed wat dit op nie-blankes sou hê sou volgens Elphick (in Cuthbertson 1987:16) tot 'n totale ontworteling lei:

"... by serving history from nature, the missionaries, in part unwittingly, unleashed powerful forces in Africa... they closed nature down; they silenced and deadened it by eliminating personalist and magical strategies of explanation and offering instead the simplifications of mathematics which makes possible the technology of industrialism..."

Vir die sendelinge het die bekering van die nie-blankes op 'n totale verwerping van 'n Afrikawêreldbeskouing en 'n ontkenning van tradisionele sosiale gebruike neergekom. Volgens Elphick (1981:270-307) wou die sendelinge die nie-blankes se valse gewete deur 'n ware gewete vervang deur seker te maak dat die ou orde deur die nuwe orde vervang word. Die gevolg hiervan was dat die kraal die plek van verskillende argumente en 'n plek van besluiteloosheid aangaande tradisionele gebruike sou word. Die sendelinge sou alle Afrikagebruike as heidens afmaak en dit deur die

norme van die laat negentiende-eeuse Europese waardes vervang (vgl De Kock 1992:117; Villa-Vicencio 1988:54). Villa-Vicencio (1988:55) sien hierdie sterk meerderwaardigheidsgevoel by die sendelinge as die aanleidende faktor tot die verandering in status van nie-blankes as 'n onafhanklike landbouer wat aan stamkohesie gebonde was tot 'n afhanklike industriële arbeider.

In werklikheid het die opvoedingsproses wat die sendelinge voorgestaan het ten diepste niks met die Christendom self te make gehad nie maar slegs met die opvoeding in waardes wat vorm aan 'n industriële wêreld sou verleen (vgl Cochrane 1987:34). Dat hierdie opvoeding byvoorbeeld teen die einde van die negentiende eeu die belange van 'n opkomende industriële mag gedien het, word volgens Peires veral beklemtoon in die feit dat die ideale vorm van arbeid nie gesien is in die tipe veeboerdery waaraan die inboorlinge gewoon was nie (in Cochrane 1987:35):

"Cattle were seen as a means of subsistence which enabled the people to live in idleness except for the occasional diversions of fighting and raiding. Real work was agricultural work and the missionaries encouraged the men to undertake it by paying them themselves at the beginning and securing them contracts for forage and other produce."

Een van die grootste probleme met die sending was dus dat in plaas daarvan om die Goeie Nuus te bring, sendelinge eintlik met die bring van 'n ander vreemde mag besig was. Juis dit sou direk teenoor die soeke na Afrikaenheid staan. Die totstandkoming van die Afrika Onafhanklike Kerke was dan juis in die latere jare uitdrukking van swart Christene se sterk teenreaksie op die gelykstelling van 'n Westerse industriële kultuur met die van die Christendom (Saayman 1990:32). Dat die sending 'n groot aandeel aan en blaam hiervoor dra word bevestig deur Mtshali in sy "Sounds of a cowhide drum" waarin hy die ontwortelde Afrikane van die twintigste eeu aan hulle verlede herinner (in Van Niekerk 1994:22):

"Let me tell you of your precious heritage, of your glorious past trampled by the conqueror, destroyed by the zeal of a missionary."

Reeds in 1974 het Mbiti al beweer dat nie-blankes dikwels totale vreemdelinge in die sendingkerke gevoel het, terwyl "independent churches provide psychological areas where uprooted men and women find... a place to feel at home". (Van Niekerk 1994:21). Die uitbuiting en onderdrukking het grootskaalse ontworteling veroorsaak; die verbrokkeling van 'n Afrikakultuur deur die dinge wat die Weste as goed beskou het soos skole, besighede, hospitale, stede en ontwikkeling het nuwe waardes en nuwe verklarings vir dinge gebring en so die ou orde ondermyn (Van Niekerk 1994:22). 16 Junie 1976 kan daarom as die finale protes van nie-blankes teen 'n opvoedingsproses wat slegs die belange van blankes bevorder het gesien word. Nie-blanke digters het ten tye van die Soweto-onluste tereg die verset in die swart skole nie as soseer teen

apartheid gesien nie as wat hulle dit as 'n verset teen die Westerse kultuur gesien het. Sepamla stel dit as volg (in Van Niekerk 1994:22):

"I must be honest

It was not only bantu education

It was all part of what they say is western civilization."

Die doel van die "struggle" wat begin momentum kry het in die sewentigerjare van die twintigste eeu was daarom nie net 'n stryd om politieke bevryding nie maar ook om die herstel van 'n verlede waarin die Afrikane tuis was vóór die vervreemding wat die moderne industriële Weste op hulle tot gevolg gehad het.

6.4 DIE SENDING EN DIE NATURELLE GROND WET VAN 1913

"I regret it very much that it is not everywhere that the blacks are without their own land. On some plots there are difficulties for the missionary even then, but they are less severe and much easier to bear than where they lived on their own land and can do whatever they want." ⁴⁹

Die instelling van die Naturelle Grond Wet No 27⁵⁰ van 1913 wat op 20 Junie 1913 in werking getree het was die eerste wettige proses⁵¹ waardeur nie-blankes van hul grond onteien is. Die Naturelle Grond Wet het veral twee motiewe gehad. Ten eerste wou dit die vraag na swart arbeid op die myne en blanke plase aanwakker deur swartes van hul grond te onteien en hulle sodoende te dwing om arbeiders te word (Urban Debate in Oosthuizen 1991:30; Bundy 1979:22; Hasselhorn 1987:22). Senator GG Munnik het die doel met die instelling van die Grond Wette in terme van landbou as volg verduidelik (Bundy 1991:4):

"The object of the Government should be, as far as possible, to force the natives, of course peacefully, into agriculture. The great object therefore should be to get him to work for the white men on the farms at a wage."

⁴⁹ 'n Duitse sendeling van die Hermannsburgse sendinggenootskap in die Transvaal (in Hasselhorn 1987:35).

⁵⁰ Volgens hierdie wet was geen nie-blanke toegelaat om enige grond te besit nie buiten die toegelate reserwes wat aan hulle toegeken is (Ramphela & Wilson 1989:191).

⁵¹ Hoewel die onteiening van nie-blanke grond reeds vanaf 1652 plaasgevind het, het dit 'n hoogtepunt bereik met die instelling van die Wet van Glen Grey in 1894 waardeur grond voortaan aan individue toegeken sou word. Mosoma (1991:34) is egter oortuig dat die instelling van die Grond Wette van 1913 die eerste wettige grondafnameproses sou inlui.

Tweedens wou die instelling van hierdie wet verseker dat nie-blankes se grond wat deur blankes gekoloniseer is, nie binne 'n opkomende volwasse industriële wêreld verlore sou gaan nie (Ramphela & Wilson 1989:191). Voor die instelling van hierdie wet kon nie-blankes grond in die Transvaal en die Kaapprovinsie koop maar nadat hierdie wet in werking getree het, sou daar voortaan 'n duidelike skeiding tussen blanke en nie-blanke grond kom (Oosthuizen 1991:29). Die Naturelle Grond Wet van 1913 sou nie-blanke Suid-Afrikaners (74% van die totale bevolking in 1991) slegs die reg op die besit van 7% van die land se grond gee teenoor blanke Suid-Afrikaners (26% van die totale bevolking in 1991) wat die reg op besit van 87% van die land se grond sou hê (vgl Saayman 1991:97; Yeld 1993:28). In 1936 sou hierdie beperking egter tot 13% uitgebrei word as kompensasië vir die feit dat swartes geen inspraak in die regering van die dag gehad het nie (Ramphela 1991:3). Die 13%-gedeelte van die land wat vir nie-blankes opsygesit is het bestaan uit gefragmenteerde gedeeltes wat oor die hele land verspreid was. In die meeste gevalle was die grond verlate en relatief onbruikbaar. Oor die traumatiese effek wat die Grond Wette op nie-blankes gehad het stel Sol Plaatje, een van die stigterslede van die ANC dit as volg (Urban Debate in Oosthuizen 1991:29):

"Awakening on Friday morning, 20 June 1913, the South African Native found himself, not actually a slave, but a pariah in the land of his birth."

As gevolg van hul vreemdelingskap in hul eie vaderland was die meeste nie-blankes na die instelling van die Grond Wette verplig om hul ekonomiese heenkome tot die myne as trekarbeiders te neem.

Die proses van industrialisasie is in latere jare verder vergemaklik deur 'n verskeidenheid van ander wette wat op nie-blankes afgeforseer is. Hierdie wette het die raamwerk vir territoriale skeiding in Suid-Afrika veroorsaak en het 'n beperking op nie-blankes se toegang tot blanke grond ingehou. Hierdie wette het onder meer die volgende ingesluit (Oosthuizen 1991:31):

- Die Naturelle Stedelike Gebiede Wet No 21 van 1923;
- Die Swart Administrasie Wet No 38 van 1927;
- Die Naturelle Trust en Grond Wet No 18 van 1936;
- Die Gekleurde Sendingstasies- en Reserwes Wet No 12 van 1949;
- Die Groespgebiede Wet No 41 van 1950;
- Die Voorkoming van Onwettige Plakkery Wet No 52 van 1951;
- Wet No 4 op die Ontwikkeling van Swart Gemeenskappe van 1984.

In die geheel gesien was die Grond Wette dus nie ~~alleen~~ 'n maatreef om industrialisasie te bespoedig nie maar ook die direkte voorloper van latere rassediskriminasie waardeur nie-blankes uit die Suid-Afrikaanse mark ~~ekonomie~~ gesluit is.

Die instelling van die Grond Wette van 1913 en 1936 was die grootste oorsaak vir 'n fundamentele verandering in duisende en later miljoene mense se lewens. Die nie-blankes van Suid-Afrika was nie net ~~alleen~~ ekonomies aangewese op die onteiene grond nie maar die grond self het 'n inherente deel van hulle sosiale samelewingstrukture gevorm. Grond het vir die nie-blankes as landbougrond, as jagterrein en as simbool van politieke mag gedien. Die verlies aan grond het dus 'n verlies aan politieke identiteit en sosiale kohesie tot gevolg gehad (Villa-Vicencio 1988:49). Vir die swart volke het grond "behoort tot" in plaas daarvan dat grond besit word. Individuele of privaat besitsreg het geensins vir nie-blankes bestaan nie behalwe in die geval van vee (Bundy 1979:21).

In terme van die ekologie is dit belangrik om daarop te let dat nie-blankes se identiteit juis in hul verhouding met die grond bestaan het. 'n Nie-blanke het die ekologiese gevolge wat die instelling van die Grond Wet op hulle tot gevolg gehad het as volg verwoord (in Conradie 1992:4):

"The land is our whole lives, we plough it for food, we build our houses from the soil, we live in it and we are buried in it. When the whites took our land away from us we lost the dignity of our lives, we could no longer feed our children. We were forced to become servants, we are treated like animals. Our people have many problems, we are beaten and killed by the farmers, the wages we earn are too little to buy even a bag of mielie-meal" (in Conradie 1992:4).

Die opkoms van industrialisasie in Suid-Afrika wat bespoedig is deur die instelling van die Grond Wette van 1913 en 1936 het soos met die aanvang van die industriële rewolusie in ander dele van die wêreld 'n duidelike breuk gebring met die relatief eenvormige samelewingsverhoudinge wat 'n voorafgaande landbougesteunde ekonomiese era ingehou het. Wat die situasie egter uniek sou maak was dat daar in Suid-Afrika nie net normale industriële verskynsels was soos die opkoms van hoëdigtheid-massastede met gepaardgaande besoedeling nie, maar ook verskynsels soos armoede, verontmensliking en uitbuiting wat hoofsaaklik die nie-blanke deel van die bevolking sou tref. Dit alles was die gevolg van die onreg waarmee die proses van industrialisasie verloop het. De Kiewiet (1937:19) is reg wanneer hy beweer dat 'n mens in die industriële ontwikkeling van Suid-Afrika jou nie teen die skeiding van ras en kultuur moet blind staar nie maar dat 'n mens moet kyk na die skeiding tussen besitters en diegene met mag teenoor diegene wat onteien is van hul grond en sonder enige regte was. Onderontwikkeling in die swart gemeenskap kan volgens Schlemmer en Webster gesien word teen die agtergrond

van Suid-Afrika se sogenaamde "markgerigte ekonomie". Dit was nie op 'n regverdige bestel van vraag en aanbod van die totale bevolking gebaseer nie maar op die vermeerdering van kapitaal deur goedkoop arbeid (Cochrane 1987:48). André Gunder Frank wys in sy tesis oor onderontwikkeling daarop dat onderontwikkeling nie noodwendig die gevolg van 'n land se gebrekkige strukture of wetenskaplike kennis is nie. Hy sê dat dit in baie gevalle die resultaat van die ontwikkeling van kapitalisme self is waar 'n sterker groep 'n greep op 'n swakker groep kry as gevolg van onreg binne daardie kapitalistiese sisteem. In so 'n geval groei die sterker groep terwyl onderontwikkeling in die swakker groep aangemoedig word (Bragg 1987:28). Bundy (in Cochrane 1987:47) wys byvoorbeeld daarop dat die voorkoms van kindersterftes, ondervoeding, siektes en liggaamlike swakheid, sosiale ontwortelings gekenmerk deur hoë egskedingsyfers, ontrouheid, prostitusie, misdad, skuldverpligtinge en materiële tekorte na die instelling van die Grond Wette ingrypend toegeneem het (vgl Eggenhuizen & Gilder 1979:10).

VERDERE EKOLOGIESE GEVOLGE VAN DIE GROND WETTE

Reeds so vroeg as 1916 het die Suid-Afrikaanse regering 'n kommissie van ondersoek onder voorsitterskap van Sir William Beaumont aangestel om op grondvlak ondersoek na die gevolge van die Grond Wette in te stel en verdere aanbevelings te doen. Reeds in daardie stadium was daar vanuit nie-blanke geledere talle noodkrete, stemme van kritiek en klagtes as gevolg van die onreg wat hierdie wette sou meebring. 'n Verteenwoordiger van die ANC se Transvaaltak aan die Beaumont Kommissie⁵² het die gevolge wat die Grond Wette van 1913 op die ekologie gehad het as volg beskryf (Bundy 1991:5):

"There is winter in the Natives Land Act. In winter the trees are stripped and leafless."

Oosthuizen (1991:30) sluit hierby aan wanneer hy beweer dat die Grond Wette die hoofuitgangspunt tot Suid-Afrika se ekologiese probleme bied (vgl Cooper 1991:176). 'n Ongedateerde omgewingstudiestuk⁵³ van die National Environmental Awareness Campaign beskryf hierdie situasie as volg:

"South Africa has a totally disproportionate distribution of land. 13% of the land is occupied by the majority of disenfranchised and this includes the homelands. However the biggest share (87%) is occupied by the white ruling minority. By comparison the land occupied by blacks is both insufficient and overloaded. There is not enough land for

⁵² 'n Kommissie wat in 1916 deur die regering aangestel is om die instelling van die 1913-Grond Wette te monitor met verdere aanbevelings waar nodig.

⁵³ p2.

agricultural use, stock farming, housing, industries, natural open spaces and game parks."

Oosthuizen wys daarop dat die Grond Wette dus nie net rassediskriminasie sou legitimeer nie maar ook die weg tot 'n reeks aanverwante ekologiese probleme sou open.

Vervolgens staan ons kortliks stil by van hierdie aanverwante probleme soos gedwonge verskuiwing, gronderosie en armoede om die invloed daarvan op die ekologie te toon.

GEDWONGE VERSKUIWING

Die instelling van die Grond Wette sou noodwendig daartoe lei dat talle mense gedwonge verskuif moes word. Hierdeur het die regering mense ontwortel van hul geboorte-omgewing en gedwing in reservatê waar hulle finaal van hul tradisionele kultuur beroof is en waar hulle geen menswaardige bestaan kon voer nie. In 'n omvattende gevallestudie-ondersoek van Krüger na die ekologiese en sosiale konsekwensies van gedwonge verskuiwing na die tuisland van Ciskei wys hy daarop dat daar reeds voor die instelling van die beleid van apartheid sigbare tekens was van die ekologiese gevolge wat gedwonge verskuiwing tot gevolg gehad het. Hy wys daarop dat 'n regeringskommissie in 1930 reeds in 'n verslag die volgende opmerking oor die stand van die ekologie in die Ciskei gemaak het (Krüger 1991:44):

"In Middledrift there are large areas where the surface soil has been entirely eroded and no grass whatever grows... In Herschel and Glen Grey the vegetation of the mountainsides having almost disappeared, the rainstorms sends torrents down the slopes which wash away periodically large parts of very valuable and fertile soil."

Hierdie kommissie het dan ook in dieselfde verslag die volgende waarskuwing aan die regering gerig (ibid):

"Unless precautionary measures are taken against overstocking, the condition of the Transkei and the Native areas of the Union will be tomorrow what that of the Ciskei is today."

GRONDEROSIE

Die Grond Wet van 1913 en die latere wysiging daarvan in 1936 sou veroorsaak dat die drakrag van die 13%-grond wat aan die nie-blanke bevolking van Suid-Afrika toegeken is heeltemal onvoldoende was om aan hulle landboubehoeftes te voldoen. Cooper (1991:178) wys byvoorbeeld daarop dat Qwaqwa met 'n bevolking van meer

as 500 000 in 1991 as tuisland beplan was vir slegs 25 000 inwoners. Die swak ekonomiese realiteite waarmee die tuislande sou sit het tot armoede en 'n toename in die bevolking gelei. In Bophuthatswana en Lebowa is grond oorbeweit en grasvelde uitgewis aangesien die land te veel inwoners moes dra en ekonomies onderhou (Cooper 1991:177). Ook in ander tuislande sou die bevolking só groot vir die land se drakrag word dat woestyning in groot dele sou intree (Ramphele 1989:310; 1991:3; vgl Oosthuizen 1991:31; vgl Cock 1991:13)⁵⁴. So is daar byvoorbeeld by Herschel op die grens van Lesotho dongas van tot tien meter diep (Cooper 1991:177). Hierdie dongas sny deur bewerkbare land, veld en kontoerbanke en dit het tot gevolg dat tonne bogrond jaarliks verlore gaan. In die Ciskei het 46% van die totale grond reeds in 1980 as gevolg van gronderosie verlore gegaan (ibid). Alan Paton se beskrywing van die tuislande in sy boek, **Cry The Beloved Country**, weerspieël die ekologiese agteruitgang van die tuislande (in Ramphele 1991:3):

"The great red hills stand desolate, and the earth has torn away like flesh. The lightning flashes over them, and the clouds pour down upon them, the dead streams come to life, full of the red blood of the earth. Down in the valleys women stretch the soil that is left and the maize hardly reaches the height of a man. They are valleys of old men and old women, of mothers and children. The men are away, the young men and girls are away. The soil cannot keep them anymore."

DIE EKOLOGIE VAN ARMOEDE

Cooper (1991:179) wys daarop dat familie-inkomstes in die tuislande van die heel laagste in Afrika is. Die rede daarvoor is dat die tuislande nooit ekonomies ohtwikkel is nie. Die hoofdoel met die daarstelling van die tuislande was om die tuislande as arbeidsreservate vir die mynboubedryf te gebruik (:178). Armoede en onderontwikkeling in die tuislande het daarom daartoe gelei dat die armes die land van al sy mineraalbronne ter wille van oorlewing gestroop het. Die gevolg hiervan is dat woude in 'n tuisland soos Qwaqwa reeds lankal geheel en al verdwyn het. Dit sou lei tot gronderosie wat op sy beurt weer tot die opdroging van standhoudende riviere sou lei (:182).

Armoede het ook gelei tot grootskaalse plakkery in die tuislande wat weer die besoedeling van die grond, water en die lug veroorsaak het (vgl Venter 1989:18). Yeld (1993:28) beskryf hierdie verskynsel as: "**pollution of poverty**" - particularly of the soil but also of plant and water resources". Armoede in die tuislande het dus 'n vernietigende effek op die gehele ekosisteem van Suid-Afrika.

⁵⁴ Vergelyk ook in dié verband die getuienis van die presidentsraadondersoek in 1991 na die omgewing en die bevindinge daarvan ten opsigte van die tuislande (Beeld: 23 Oktober 1991, p11).

Maar die groot vraag van belang in hierdie studie: **As daar met reg beweer kan word dat die Grond Wette 'n nadelige ekologiese effek op Suid-Afrika sou hê, wat was die aandeel van die sendelinge in die totstandkoming van hierdie wette dan?**

DIE KERK SE STILSWYENDE AANVAARDING

Die grondvraagstuk sou Suid-Afrika se sentrale vraagstuk van onreg word. Dit was nie net alleen 'n uitvloeisel van koloniale verowering, goedkoop arbeid en sistematiese eksploitasie nie maar ook deel van 'n onregverdige verdeling van grond. Hierin sou 'n blanke heerskappy 'n samelewing beheer waarin 60 000 blanke boere 12 keer meer land as 14 miljoen plattelandse swartes sou besit (vgl Bundy 1991:8). Hierdie onreg se ekologiese gevolge sou tot in ons dag uitkring.

Direk na die instelling van die Naturelle Grond Wet van 1913 was daar heftig vanuit nie-blanke geleedere gereageer op die uitsluiting van nie-blankes uit enige mag en seggenskap oor grondsake. Die African National Congress (ANC) wou juis met sy stigting die politieke stem word vir diegene wat van hul grond onteien is. Waar sake soos paswette, indiensnemingspraktyke, die trekarbeidstelsel, reserwekampe en belasting reeds vanaf 1903 vir elke nie-blanke aan die orde van die dag was, vind 'n mens dat hierdie sake nêrens enige aandag op kerklike agendas geniet nie (Cochrane 1987:73). Hoewel die kerk in enkele uitsonderlike gevalle tog sy opinie gelug het is Freund se ambivalente evaluering van die sending gedurende die vroeë industriële era korrek (1984:157):

"It was not unusual for missionaries to fight the settler interest where this was a factor, which enormously increased the respect for them among Africans. Even then, with rare exceptions, they did not oppose the essence of the colonial system: segregation, land alienation and migrant labour. Few if any missionaries challenged the political and economic imperatives of colonial domination, as opposed to specific policies, and they usually accepted the racist aspect of it fairly easily."

Daar is altyd sommige kerkhistorici wat sal beweer dat die rol van die sendelinge in die sosio-ekonomiese en sosio-politieke ontwikkeling van die laat negentiende en vroeg twintigste eeu nie oorskot moet word nie. Cochrane is egter korrek wanneer hy beweer dat die kerk dieper ineengestremel met die belange van 'n opkomende industriële tydperk was as wat hy wil erken (1987:15):

"I accept the critique as an industrial diamond capable of cutting deep into the rock of the established Church, thereby revealing its failings to itself."

Die presiese aandeel van die kerk aan die heersende onreg stel hy daarom treffend (1987:186-187):



"It lies in the practical and theoretical homage paid to an exploitative and oppressive political economy, in an incapacity for critical and self-critical analysis carried through in a sustained manner, in the refusal to countenance a clear and active option for the poor and the disinherited, in ideological captivity and a fear of exceeding acceptable boundaries of debate, in theological education inimical to the needs and the situation of workers and colonised people, and in structure of organisation and finance favouring the control of the Church by the skilled, the affluent, the educated, the well-connected, the articulate and the powerful."

Dit is juis deur kerk op hiërdie manier te wees dat die kerk skuldig is aan die beoefening en uitlewing van 'n teologie wat die Kairosdokument in die tagtigerjare van die twintigste eeu as *Church Theology* sou tipeer. Volgens die Kairosdokument is *Church Theology* 'n tipe teologie waardeur die kerk nie in staat is om 'n duidelike onderskeid tussen die heersende ideologie en die werklike boodskap van die Bybel te maak nie. *Church Theology* is die beoefening van 'n teologie waarin die kerk so ineengestremel is met die belange van leiers op politieke en ekonomiese gebied wat die ekonomiese status quo van onreg bevorder dat die kerk vir sy profetiese rol blind geraak het. Wanneer dit gebeur dan pas die kerk soos in 'n handskoen in die beskrywing wat Cochrane (1987:26) van die sendelinge gedurende die begin van die twintigste eeu gee:

"Missionary enterprise, remaining always beyond self-criticism, could do no other than transmit the values and structures embodied in British imperial colonialist expansion without sufficient awareness to distinguish firmly between what was intrinsically worthwhile and what could lead to long-term destructive consequences for precisely those people whom they believed themselves to be championing."

Maar soos elders in die studie kan die vraag ook hier gevra word of dit slegs sendelinge van die kerke van Britse afkoms was wat hieraan skuldig wds. Hoewel daar min navorsing bestaan oor die rol van die kerk in die totstandkoming van die Grond Wette gedurende die vroeë industriële era is daar wel een feit wat ook by hierdie kerke soos 'n paal bo water uitstaan. Nêrens in enige kerklike agendas of sendinggeskrifte vind mens dat sendelinge hul misnoeë uitgespreek het oor die totstandkoming en die implementering van die Grond Wette wat as basis 'n onregverdige verdeling van grond gehad het nie. Hasselhorn (1987) se studie is van die weinige studies wat die sending binne die konteks van die sosio-ekonomiese ontwikkeling van Suid-Afrika teen die begin van die twintigste eeu beoordeel (1987:35). Hy wys daarop dat feitlik al die Duitse sendelinge van die Hermannsburgse sending oortuig was dat nie-blankes geen grond moes besit nie. Een van die Duitse sendelinge in Transvaal het dit as volg verwoord:

"I regret it very much that it is not everywhere that the blacks are without their own land. On some plots there are difficulties for the missionary even then, but they are less severe and much easier to bear than where they lived on their own land and can do whatever they want."

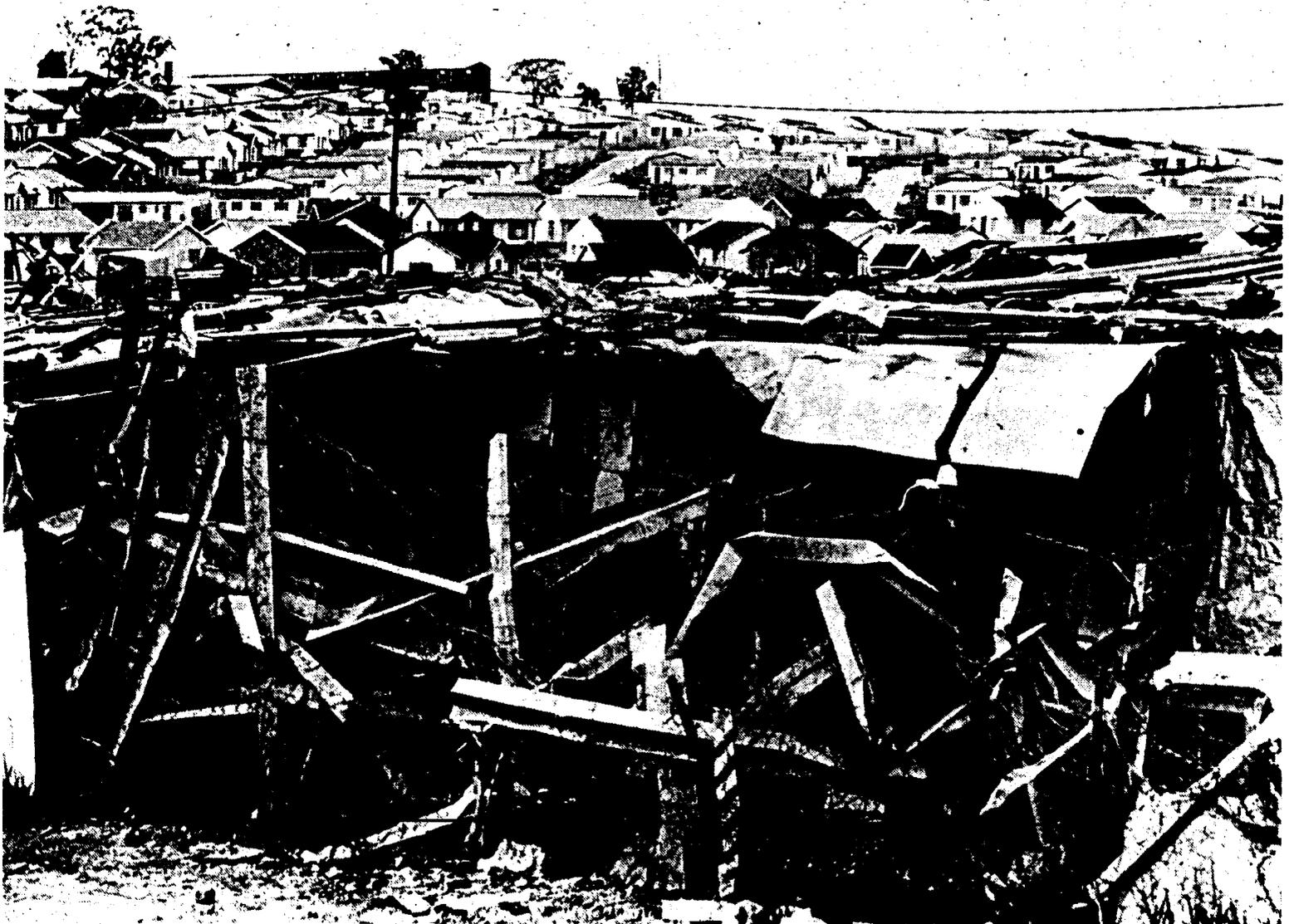
Dit kom dus as geen verrassing nie dat een van die leiersendinge van die Hermannsburgse sending die instelling van die Naturelle Grond Wet van 1913 as 'n noodsaaklikheid gesien het (Hasselhorn 1987:35):

"Personally I sympathise with the new law, black and white must be separated, otherwise the black race will perish."

Sendelinge vanuit ander kerklike denominasies het as gevolg van hul Europese afkoms hierdie siening gedeel. Indien die teendeel waar is, sou daar heelwat kritiek vanuit die kerke gekom het in die jare na die instelling van die Grond Wette. Die kerk het egter deur sy stilswyende aanvaarding van die wette die onreg wat daarmee gepaardgegaan het regverdig.

KONKLUSIE

Die kerk in den breë het ongetwyfeld 'n aandeel in die daarstelling van die Grond Wette van 1913 en die latere wette van 1936. In sommige gevalle lê die aandeel in die feit dat hoewel sendelinge gepaardgaande onreg bemerk het hulle daarvoor geswyg het. In hierdie geval was die kerk so nou ineengestremel met die belange van die blanke gemeenskap, in die besonder regeringsamptenare en leidende kapitaliste, dat die kerk nooit profeties sy stem teen enige vorm van onreg wou of kon laat hoor nie. Daarom het die kerk homself telkens teruggetrek in wat beskou is as geestelike sake terwyl al die materiële aspekte aan die politieke hervormers van die tyd oorgelaat is. Hierdie optrede sou meebring dat die kerk die evangelie sou afskei van die historiese en materiële konteks waarbinne die sending geopereer het (vgl Cochrane 1987:155-156). In ander gevalle weer was die sendelinge juis diegene wat die instelling van die Grond Wette aangemoedig en verwelkom het. Dit is hierdie aandeel van die kerk wat sou lei tot groot ekologiese onreg waarvan baie van die vrugte eers in die na-apartheidsjare sigbaar sou word. 'n Meer ekologiese gerigtheid vanuit die sending in 'n postapartheid Suid-Afrika sal deeglik kennis moet neem van hierdie skuld van die kerk, alvorens die kerk 'n relevante bydrae tot ekologiese vraagstukke in ons tyd sal kan lewer.





HOOFSTUK 7: EKOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP SENDING

IN 'N VOLWASSE INDUSTRIËLE TYDPERK
NA 1913

7.1 INLEIDENDE OPMERKINGS RONDOM SUID-AFRIKA SE VOLWASSE INDUSTRIËLE TYDPERK

Presies wanneer Suid-Afrika van 'n vroeë na 'n volwasse industriële era beweeg het is moeilik om te sê. Hulley (1987:53) meen dat Suid-Afrika voor 1928 nog nie heeltemal geïndustrialiseerd was nie. Hy kies egter 1928 as die jaar waarin Suid-Afrika van 'n vroeë industriële era na 'n meer volwasse industriële era beweeg het omdat dit die jaar was waarin die Suid-Afrikaanse Yster- en Staalkorporasie (beter bekend as Yskor) tot stand gekom het. Drie jaar later in 1931, het Suid-Afrika afgestap van die goudstandaard en binne 'n enkele dekade het die prys van goud byna verdubbel. Dit sou 'n geweldige stimulerende uitwerking op die hele ekonomie hê. In 1925 was daar maar nog 21 100 werkers in diens van die nywerheidsmark, met 'n goedereproduksie van R8,2 miljoen. Die ekonomie sou in die daaropvolgende jare so snel groei dat daar teen 1968 reeds 337 900 werkers in die nywerheidsmark was met 'n opbrengs van goedere ter waarde van R877,9 miljoen (:54).

Ek kies egter die aanbreek van Suid-Afrika se volwasse industriële era as die jare wat direk sou volg op die instelling van die Grond Wet van 1913. Die instelling van die Grond Wet van 1913 was volgens my die sneller vir Suid-Afrika se volwasse industriële era omdat hierdie wet 'n unieke dispensasie tot gevolg sou hê. Om egter in hierdie hoofstuk elke industriële krag wat werksaam was in verband met die sending en die ekologiese krisis gedurende die volwasse industriële era te bring is onmoontlik. In hierdie hoofstuk gaan ek slegs kortliks op twee ontwikkelinge fokus wat verband hou met die sending waaruit verskeie van Suid-Afrika se ekologiese probleme van die twintigste eeu sou ontwikkel. Die eerste ontwikkeling sluit grootliks aan by wat in die vorige hoofstuk bespreek is, naamlik die sosio-politieke en sosio-ekonomiese ondêrbou

van apartheid. Hierdie ontwikkeling het hoofsaaklik binne die sending van die Engelse kerke voorgekom. Die tweede ontwikkeling het met die ideologiese onderbou van apartheid te make waaruit groot-apartheid in 1948 sou voortvloei. Hierdie ontwikkeling het hoofsaaklik binne die sendingbeskouing van die Afrikaanse en Duitse kerke voorgekom. Ek besef dat 'n mens nie die sosio-politieke en sosio-ekonomiese onderbou van apartheid aan die een kant van die ideologiese onderbou van apartheid aan die ander kant van mekaar kan skei nie. Tog is dit so dat die ideologie van groot-apartheid gedurende Suid-Afrika se volwasse industriële jare gebou kon word op die onreg van die sosio-politieke en sosio-ekonomiese bestel van die laat negentiende, vroeg twintigste eeu. Hierdie bestel sou nuwe momentum kry na die instelling van die Grond Wet van 1913. Ek is daarom oortuig dat, hoewel 'n mens nie die twee ontwikkelinge kan skei nie dit tog ietwat van mekaar onderskei kan word. Kritzinger onderstreep ook indirek die noodsaaklikheid van so 'n onderskeid wanneer hy na Mosala se verduideliking van die wortels van apartheid verwys (1988:143):

"Mosala also is of the opinion that racism was a necessary ingredient of the capitalist core of colonialism in South Africa. The development of apartheid can therefore be traced back to the British colonial period, for 'apartheid as a political structure of oppression is the soul of the particular form of capitalist accumulation found in this country'."

Ook Cochrane sal toegee dat 'n mens met hierdie tipe verdeling kan werk omdat apartheid volgens hom op twee pilare gestaan het, naamlik die van 'n ideologiese sosio-politieke onderbou, wat bekend sou raak as groot-apartheid, maar ook dié van 'n unieke sosio-politieke en sosio-ekonomiese struktuur (1987:166-167):

"To regard the seeds of 'separate development' (apartheid) as lying in Afrikaner religious beliefs as many have done is to miss some things entirely, namely: the role of the British, who introduced many of the key measures which define modern South Africa; the formative influence in the genesis of segregationist policies and an especially virulent form of racism of the capitalist industrialisation process in a colonial context; and the effect of the unique structure of the gold-mining industry in particular. While the formal policy of separate development (apartheid) may be closely bound to Afrikaner Calvinist ideas, its political origins and economic basis lie elsewhere."

7.2 DIE SENDING SE STEUN AAN 'N ONREGVERDIGE SOSIO- EKONOMIESE EN SOSIO-POLITIEKE ONDERBOU VIR SUID-AFRIKA EN DIE GEVOLGE DAARVAN OP DIE EKOLOGIE

In die vorige hoofstuk het ons reeds gesien dat die ontdekking van goud en diamante Suid-Afrika se ekonomie permanent laat wegbeweeg het van 'n landelike ekonomie na 'n stedelik-geïndustrialiseerde ekonomie. Die instelling van die Grond Wet van 1913

het onder andere ten doel gehad om beide die diamantbedryf en die goudmynbedryf van 'n groot hoeveelheid ongeskoolde arbeid te voorsien. Kapitale uitleg sou geen probleem wees nie solank as wat nie-blankes in die aanvraag van goedkoop arbeid kon voorsien. Dit is daarom geensins vreemd nie dat die waarde van nie-blankes vir die staat slegs gesien was in die mate waartoe hulle as goedkoop arbeiders gebruik kon word. Ongelukkig het die kerk na nie-blankes deur dieselfde bril as die staat gekyk. Cochrane (1987:113) verduidelik wat dié bril is wanneer hy eerwaarde JH Riston, die president van die **British Wesleyan Conference**, se opmerkings tydens 'n besoek aan Suid-Afrika in 1914 as volg beskryf:

"Referring to the roughly 225 000 black mine-workers as "heathen" who are like "oxen pulling at a yoke, and duly fed in return for content", he saw not exploitation and repression but "raw material" upon which the Church should concentrate its forces."

Teen 1920 is daar hernude klem op sendingwerk gelê. Saam met evangelisasie het die kerk dit ook as deel van sy sendinggroeping gesien om aandag te skenk aan sake rakende gesondheidsorg, opvoeding en die oprigting en instandhouding van hostelle en werksinkels. Ten spyte daarvan dat die kerk se aandag nie net op "geestelike sake" gerig was nie, was die kerk steeds blind vir die groeiende onreg teenoor nie-blankes. Die oorgrote meerderheid van sendingverslae gedurende dié tyd het byvoorbeeld nooit kritiese vrae aan die kerk gevra oor die mate waarin hy in die hand van onreg gespeel het nie. 'n Mens vind eerder dat die kerk die status quo telkens probeer verdedig het (vgl Cochrane 1987:161). In die 18 Mei 1914-uitgawe van die **Methodist Churchman** is die posisie van nie-blankes binne die Suid-Afrikaanse ekonomie as volg verduidelik:

"The Native is, we firmly believe, one of the best assets this country possesses. We need him to assist us to develop its vast resources, and will help us, if we allow him, to make it a country in which an ever-increasing number of Europeans (sic) will live in comfort."

Hierdeur het die kerk sy swak rekord van die vorige paar dekades insake geregtigheid bly voortsit. In die daaropvolgende jare was die kerk ewe stilswyend oor die Paktregering se beperkende beleid van "beskaafde arbeid" wat in die twintigerjare ingestel is. Volgens dié beleid is doelbewuste bepalinge gemaak waardeur verseker moes word dat swart werkers nie te veel mag verkry en daar sodoende kompetisie tussen blanke en nie-blanke arbeid kon ontstaan nie. Die doel agter hierdie beleid van die regering was om die "armblanke"-probleem te verlig deur arbeidsbeskerming aan blankes ten koste van nie-blankes te gee (vgl Hulley 1987:55). Ten einde te verseker dat die toestroming van nie-blankes na die stede beheer kon word en om te verseker dat nie-blankes slegs die heel onderste leer van die arbeidsmark kon betree is die volgende maatreëls ingestel: instromingsbeheer, die kampongstelsel, die



trekarbeiderstelsel, die uitsluiting van swartes uit posities van geskoolde en semigeskoolde arbeid, en werksreservering op die grondslag van velkleur (Cochrane 1987:69). Deur hierdie bepalings is goedkoop arbeid gewaarborg en is 'n vaste arbeidstruktuur vir Suid-Afrika geskep wat tot in die negentigerjare van die twintigste eeu stewig in posisie sou staan. Hierdeur is die deur van onreg wyd oop gemaak, wat 'n groot tol van die ekologie sou eis. Cochrane (1987:69) sien die aandeel van die kerk⁵⁵ aan die groeiende onreg in die feit dat die kerk homself doelbewus by die kapitale belange van sy blanke lidmate geskaar het en sodoende die opkoms en instandhouding van nuwe strukture van onreg geseën het.

DIE ONTWIKKELING VAN 'N DUALISTIESE EKONOMIE

In afdeling A het ons gesien dat daar 'n direkte verband tussen die huidige wêreldekonomie en die ekologiese krisis bestaan. Ons het gesien dat die ekologiese krisis onder meer die gevolg is van onreg op ekonomiese gebied. Suid-Afrika se ekonomie as mikrokosmos van die wêreld het egter met soortgelyke probleme te kampe wat 'n direkte gevolg op Suid-Afrika se ekologie het (vgl Nürnberg 1987:58; De Gruchy 1991:217). Vervolgens let ons op die verband tussen die ekologiese krisis en die ekonomie van Suid-Afrika.

Ekonomiese mag kan gesien word as die vermoë van een groep om sekere ekonomiese bronne doelbewus in 'n bepaalde rigting te kanaliseer sodat dit net ekonomiese voordeel vir daardie betrokke groep ten koste van 'n ander groep inhou (Nürnberg 1983:1). Kolonialisme, die besetting van nie-blanke grondgebied, die daarstelling van die Grond Wette van 1913 en 1936, die gebrek aan infrastruktuur-ontwikkeling vir nie-blankes en die skepping van 'n gedifferensieerde samelewing sou alle ekonomiese mag in die hande van blanke Suid-Afrikaners plaas (Nürnberg 1983:20). Dit is juis om hierdie rede dat Nürnberg (1987:57) apartheid-Suid-Afrika as 'n semi-industriële land waarin die sentrale ekonomie nie al die burgers van die land insluit nie tipeer. Die Suid-Afrikaanse ekonomie is daarom 'n: "enclave economy surrounded by its own impoverished periphery". Die term dualistiese ekonomie word ook algemeen gebruik om die verskynsel aan te toon. In Suid-Afrika is die verskil in inkomste tussen blanke en nie-blanke Suid-Afrikaners van die hoogste in die wêreld (Nürnberg 1983:4; vgl Nürnberg 1994:124). Volgens studies van die Wêreldbank het Suid-Afrika in 1978 en 1986 die heel hoogste vlak van

⁵⁵ Hoewel Cochrane (vgl 1987:166-167) die kerk se aandeel aan die sosio-ekonomiese onderbou van apartheid as hoofsaaklik 'n verskynsel binne die Engelssprekende kerke sien het die Afrikaanssprekende kerke ook later 'n rol vervul. Die ontstaan van die Reddingsdaadbond in 1939 en die ontstaan van die Afrikaanse Handelsinstituut asook die ontstaan van die Afrikanerbroederbond het ten doel gehad om Afrikanerkapitaal te mobiliseer en te organiseer met die doel om Afrikaanssprekendes in die nywerheids- en handelswêreld aan te help. Hoewel die Afrikaanssprekende kerke hiernee goeie bedoelings gehad het, het dit alles ten koste van die geregtigheid vir nie-blankes geskied.

ongelykheid in die hele wêreld gehad (Ramphele 1991:1). 'n Amerikaanse joernalis, Bill Johnson, het byvoorbeeld blanke Suid-Afrikaners gedurende die sewentigerjare as volg beskryf (Bundy 1991:7):

"At some point around 1970, white South Africans overtook Californians as the single most affluent group in the world."

Daarteenoor is dit algemeen bekend dat sekere tuislande in Suid-Afrika van die armste mense ter wêreld het. Hoewel die verskynsel van rykdom en armoede 'n algemene verskynsel in baie lande⁵⁶ van die wêreld is, is dié probleem in Suid-Afrika gesentreer rondom 'n rassevraagstuk (vgl Mosoma 1991b:14). Gedurende die apartheidsjare is daar per capita ses keer minder bestee aan nie-blanke onderwys, welsyn, behuising en landbousubsidies, as wat daar aan blankes bestee is (De Villiers 1992:8). Die blanke bevolking wat in 1980 15,4% van die totale bevolking sou uitmaak sou meer as 65% van die land se totale inkomste verdien terwyl die swart bevolking wat 73% van die totale bevolking verteenwoordig het, minder as 25% van die land se totale inkomste verdien het (Nürnbergger 1994:125). In 1985 het slegs 5% swartes 'n jaarlikse inkomste van meer as R16 000 gehad terwyl 83% van alle blankes hierdie inkomste verdien het (De Villiers 1992:8).

Daar bestaan volgens Nürnbergger (1983:12-18) drie strukturele meganismes wat daarvoor verantwoordelik is dat ekonomiese mag in die hande van blanke Suid-Afrikaners is.

Die eerste meganisme is die **suigmeganisme** (1983:12-13). Hiervolgens suig die sentrum van die ekonomie (die blanke ekonomie) al die moontlike potensiaal weg van die periferie. Dit geskied in onder meer die "brain-drain"; die "capital-drain" en die "muscle-drain". Die beste voorbeeld hiervan in Suid-Afrika is in die trekarbeidstelsel⁵⁷ te vinde. Binne die trekarbeidstelsel suig die sentrum die arbeidspotensiaal weg van die periferie na die sentrum. Dr Verwoerd sou dit in 1956 treffend stel met die verduideliking van die beleid van die Nasionale Party (in Ramphele 1991:5):

"The native who comes to the white area does so because he is there to serve, thus no loafing may be permitted."

Ten einde die suigmeganismes te kon vestig en versterk, het die blanke owerheid in die twintigerjare toegesien dat blanke lone hoër sou wees as die van nie-blankes..Die

⁵⁶ Groot stede soos Sao Paulo, Rio de Janeiro en Belo Horizonte in Brasilië het ook byvoorbeeld ryk en arm mense. Die verskynsel van rykdom en armoede binne een ekonomie word getipeer as "dependent capitalism" en is redelik algemeen in semi-industriële lande (Nürnbergger 1987:57).

⁵⁷ Vir meer inligting oor die sosiale gevolge van trekarbeid, sien Huxley 1987:66-74.



maatreëls rondom werksreservering ten opsigte van geskoolde arbeid het hierdie meganisme verder uitgebou (Nürnberger 1987:57-58). Lae lone vir arbeid in blanke gebiede het veroorsaak dat nie-blankes (as die periferie van die ekonomie) nooit kon inskakel by die ekonomie van die blankes (sentrum van die ekonomie) nie. Die lae lone wat nie-blankes bekom het was slegs voldoende om die periferie se bevolking ekonomies op die broodlyn te laat oorleef. In die landbousektor was die suigmeganisme reeds geaktiveer toe nie-blankes van hul grondgebied verdryf is en gedwing is om 'n heenkome in die gemarginaliseerde tuislande te vind. Dit sou daartoe lei dat die landbousektor geheel en al in die hande van blanke Suid-Afrikaners sou kom. Van die 85,4 miljoen hektaar grond wat aan blankes behoort is 14,3% bewerkbaar, terwyl van die 15,1 miljoen hektaar grond wat aan nie-blankes behoort slegs 2,3 miljoen bewerkbaar is (Huntley et al 1989:53). Die regering het gekommersialiseerde landbou doelbewus by blankes aangemoedig terwyl nie-blankes moes voorsien in die goedkoop vraag na arbeid op die plase (Nürnberger 1983:21). Hierdie ekstreme wankonsentrasie van ekonomiese mag sou noodwendig na die ekologie deurwerk en tot balansversteuring lei (vgl Kinghorn 1990:78).

Die tweede strukturele meganisme wat eie aan die Suid-Afrikaanse ekonomie is, is die **afhanklikheidsmeganisme** (Nürnberger 1983:13-15). In 'n sekere mate vloei hierdie meganisme voort uit die eerste deurdat die suigmeganisme veroorsaak dat die periferie volkome afhanklik raak van die sentrum vir sy voortbestaan. Op sy beurt gee dit verdere mag aan die sentrum om alle ekonomiese optredes, soos byvoorbeeld ontwikkeling sō te kan struktureer dat dit slegs die belange van die sentrum dien en die afhanklikheid van die periferie in die proses verder uitbou. As gevolg hiervan was daar in 1985 'n surplus van 37 000 huise vir blankes teenoor 'n tekort van 538 000 vir nie-blankes (COSATU 1987:51).

Met die skraping van die wet op instromingsbeheer in 1986 het swart verstedeliking teen sō 'n tempo toegeneem dat die Urban Foundation voorspel dat daar tussen die jare 1985 en 2010 'n verwagte 9 miljoen mense sal wees wat na die reeds oorvol stede sal verskuif. Die invloed van hierdie verskuiwing op die plakkervraagstuk spreek van self (vgl Wilson & Ramphela 1989:125). Die hooforsaak van hierdie toestroming na die stede is die direkte gevolg van swak ekonomiese toestande in die tuislande wat die inwoners van die tuislande afhanklik van die ekonomie van die sentrum maak. Navorsing wat in 1976 deur die Universiteit van Kaapstad gedoen is, het aan die lig gebring dat daar in daardie stadium reeds 2 miljoen mense in die tuislande was wat werkloos was (Eggenhuizen & Gilder 1979:9). Dit is teen hierdie agtergrond dat Kinghorn (1990:79) die weerhouding van volle demokratiese betrokkenheid as een van die ergste vorme van verontmensliking sien aangesien dit daartoe meewerk dat die prys van arbeid ten volle deur die sentrum bepaal kan word. Dit maak die

trekarbeidstelsel as middel om die afhanklikheidsmeganisme in stand te hou selfs goedkoper as slawe-arbeid (Eggenhuizen & Gilder 1979:9).

Die derde strukturele meganisme wat eie aan die Suid-Afrikaanse ekonomie is, is die **deformasiemeganisme** (Nürnberger 1983:15-18). Omdat enige ekonomiese stelsel op vraag en aanbod berus word die vraag in die periferie nooit deur sy potensiële aanbod ontmoet nie. Die potensiële aanbod van die periferie word doelbewus na die sentrum gekanaliseer. In die praktyk kom dit daarop neer dat ekonomiese produksie en die vraag na ekonomiese produksie slegs die belange van die blanké sentrum dien en nie die van die periferie nie. Die vraag na huise, elektrisiteit asook basiese noodsaaklikhede soos primêre gesondheidsorg word nooit deur sy potensiële aanbod ontmoet nie. 'n Goeie voorbeeld ter illustrasie hiervan is die vraag na behuising. In 1982 was daar reeds 'n tekort van 35 000 huise in Soweto met 'n verdere groei van 4 000 per jaar. Daarteenoor is daar in 'n tydperk van sewe jaar slegs 1 100 huise per jaar gebou. Dit beteken dat daar in Soweto met sy 2 miljoen inwoners 20 inwoners per huis is (Wilson & Ramphela 1989:125). Nog 'n voorbeeld hiervan is die vraag na elektrisiteit. Ten spyte van die feit dat Suid-Afrika een van die goedkoopste elektrisiteitsverskaffers ter wêreld is, is elektrisiteit slegs vir 30% van die bevolking toeganklik (Kgomo 1991:123). As gevolg hiervan word nie-blankes genoodsaak om van steenkool as 'n goedkoop en toeganklike bron van energie gebruik te maak. Die hoë gebruik van steenkool in en om die stede lei op sy beurt weer tot ernstige lugbesoedeling deur swaeldioksied. Dit dra weer by tot die vermeerdering van die koolstofdioksiedvlak in die atmosfeer wat dan die kwekhuiseffek veroorsaak. Mediese navorsing het aan die lig gebring dat kinders in Soweto wat aan asma, brongitis, verkoue en griep ly langer neem om gesond te word as kinders in enige ander wêreldstad met dieselfde siektes. Die rede hiervoor word aan dié stad se hoë vlak van lugbesoedeling toegeskryf (Cock 1994:90).

Die deformasiemeganisme het tot gevolg dat die inwoners van die tuislande en swart stede weens 'n gebrek aan voldoende ontwikkeling 'n destruktiewe invloed op die omgewing het.

Die drie strukturele meganismes, die suig-, afhanklikheids- en deformasiemeganismes gee aanleiding tot vier ander verskynsels wat ook weer 'n groot las op die omgewing plaas (vgl Nürnberger 1983:9-10).

Verskynsel 1: Die armer deel van die bevolking groei populasiegewys teen 'n geweldige tempo

Suid-Afrika se buitensporig hoë tempo van bevolkingsgroei van 2,8% is 'n bron van groot kommer. Hierdie syfer is heelwat hoër as die groeisyfer van 2,5% wat in ander minder ontwikkelende lande van die wêreld voorkom (Le Roux 1991:128). Die presidentsraad se verslag in 1991 het reeds rooi ligte laat flikker deur daarop te wys

dat Suid-Afrika se bevolking binne die volgende 25 jaar kan verdubbel⁵⁸. Daar bestaan verskeie redes vir Suid-Afrika se hoë bevolkingstoename, maar ek noem vir die doeleinde van hierdie studie slegs twee:

Ten eerste is onderontwikkeling as gevolg van nie-blankes se ongelyke toegang tot grond, opvoeding en sosiale en politieke geleenthede die nommer-een-oorsaak vir Suid-Afrika se hoë bevolkingstoename (Klugman 1991:71). Kompe verduidelik dit treffend (in Klugman 1991:71):

"It's the laws which make us overcrowded, laws which limit blacks to 13% of the land. We haven't got land, so whether we stop giving birth or not we will be overcrowded."

Antropologiese navorsing het aan die lig gebring dat die tradisionele Afrikabevolkingsgroei in die voorindustriële era deur verskeie kulturele reëls⁵⁹ gereguleer is, maar dat hierdie reëls onder Westerse kulturele invloed tesame met kolonisasie en grondverowering verdwyn het. Industrialisasie en die instelling van die trekarbeidstelsel het alle normale verhoudings binne die swart gemeenskap ingrypend verander. Dit is juis die ontwrigting van familie- en gesinsbande wat 'n groot verandering in swartes se seksuele gedrag tot gevolg gehad het omdat alle tradisionele seksuele kultuurwaardes ondermyn is (Klugman (1991:74).

Tweedens wys Huntley et al (1989:25) daarop dat afgesien daarvan dat die snelle bevolkingsaanwas in Suid-Afrika direk in verband met onreg op sosio-ekonomiese gebied staan, dit ook die gevolg is van die aanwending van die mediese wetenskap in Suid-Afrika. Die beskikbaarheid van gevorderde mediese wetenskapstechnologie in 'n onderontwikkelde gemeenskap dra eerder daartoe by dat ekologiese ewewig versteur word as dat dit tot ontwikkeling en vooruitgang vir die mens lei. Die rede hiervoor is dat die beheer oor sterfte-oorsake dan toeneem bo die beheer oor geboorte (vgl. Harrison 1993:220). Dit is juis hier soos elders in die wêreld waar die sendelinge in Suid-Afrika "skuld" dra, omdat daar saam met die oprigting van skole die oprigting van hospitale gekom het. Daar is nie-blankes in kontak met die voordele van Eerstewêreld- mediese standaarde gebring, in plaas daarvan dat voorkeur aan primêre gesondheidsdienste verleen is.

GEVOLGE OP DIE EKOLOGIE

In 1991 het die presidentsraadverslag, insake die toekoms van omgewingsbestuur,

⁵⁸ Vgl Beeld: 24 Oktober 1991, p20.

⁵⁹ Hierdie reëls sluit sake in soos seksuele gemeenskap sonder penetrasie, die verbod op voorhuwelikse gemeenskap en die onthouding aan gemeenskap na die geboorte van 'n kind tot aan die einde van die borsvoedingsfase. Hierdie reëls is streng deur die volwassenes binne die gemeenskap gemonitor (Klugman 1991:74).

daarop gewys dat die grootste bedreiging vir Suid-Afrika se omgewing ongetwyfeld die land se huidige hoë tempo van bevolkingsgroei is (Yeld 1993:37). Groter bevolkingsverskuiwings lei tot 'n groter konsentrasie mense in swart voorstede, onbeplande nedersettings en tuislande. Dit bring weer groter druk op die natuurlike omgewing mee (vgl Simkins 1991:26). Wilson (1991:32) wys byvoorbeeld daarop dat die bevolking in Qwaqwa, die kleinste tuisland in Suid-Afrika, vanaf 23 000 tot 158 000 in slegs een dekade toegeneem het. Dit veroorsaak dat die bevolkingsdigtheid in die tuisland die drakapasiteit van die land vir landboudoeleindes ver oortref (:34). Ook in Lebowa het die hoë bevolkingsdigtheid sy merk op die omgewing gelaat. Waar die berghange van die Leoloberge naby Maandagshoek in 1960 nog heeltemal met bome bedek was vind 'n mens vandag dat dié berghange geheel en al ontbos is. Dit het plaasgevind omdat nie-blankes in groot onderontwikkelde nedersettings in die omgewing die bome kaal gestroop het in hul soeke na vuurmaakhout as enigste energiebrôn (Wilson 1991:35; vgl Wilson & Ramphela 1989:45). In Qwaqwa byvoorbeeld gebruik elke huishouding tot soveel as drie tot vier ton hout per jaar. Per capita bereken kom dit neer op tussen 500 en 800 kg hout per jaar (Eberhard in Wilson & Ramphela 1989:44). Die afkap van bome en ontbossing het op sy beurt weer aanleiding gegee tot die opdroging van fonteine wat gronderosie versnel.

Indien Suid-Afrika se bevolking teen die huidige tempo sal toeneem lyk die toekoms ten opsigte van Suid-Afrika se watervoorraad ook baie mistroostig. Die huidige geraamde bevolking van 43,5 miljoen sal oor ongeveer dertig jaar 87 miljoen wees en oor die feit dat die land se huidige watervoorraad geensins voldoende sal wees nie is alle bioloë en ekoloë dit eens (vgl Brynard 1995:14)⁶⁰.

Bevolkingsgroei in Suid-Afrika het volgens Huntley et al (1989:24) twee gevolge vir die massas honger en ongeskoolde jeugdiges: (1) Bodemvernietiging sal die soeke na kos in veral die tuislande laat toeneem en sommige tuislande dan as woestyne agterlaat. (2) Baie van die jeugdiges van Suid-Afrika sal nie proporsioneel deel hê aan die industriële en tegnologiese renaissance van die 21ste eeu nie. Dit alles spel 'n bese kringloop van verarming en ekologiese vernietiging uit.

Verskynsel 2: Die ryker deel van die bevolking met 'n buitengewoon hoë lewenstandaard veroorsaak 'n hoë verbruik van die land se natuurlike bronne

Waar die armer deel van die bevolking 'n bedreiging inhou vir die land se natuurlike bronne as gevolg van onderontwikkeling, hou die ryker, blanke deel van die bevolking se buitengewoon hoë lewenstandaard ook 'n bedreiging vir die omgewing in. In

⁶⁰ Volgens Brynard (1995:14) lê die oplossing van die probleem nie daarin om nog meer damme te bou nie: "Hoe meer damme, hoe meer water gaan eintlik verlore deur faktore soos verdamping. Dit word bestempel as die wet van die dalende meeropbrengs."

Oos-Transvaal alleen word omtrent 80% van Suid-Afrika se elektrisiteit geproduseer en hier is daar baie swak beheer oor industriële aanlegte (vgl Dewar 1991:97). Die hoë graad van lugbesoedeling is onder meer die gevolg van die verbranding van steenkool vir die opwekking van energie. Hierdie besoedeling kan vanweë die meteorologie en topografie van die gebied nie genoegsaam ontsnap nie en dus is die verspreiding van afvalstowwe hier van die swakste ter wêreld (Huntley et al 1989:64). Tans is die vlak van swaelfdioksied per vierkante kilometer 30-40 ton en is dit gelykstaande aan van die ergste besoedelingsvlakke in die wêreld soos gemeet in die noordoostelike VSA en Europa (:65). Die gevolg hiervan is dat suurreën in die omgewing 'n bedreiging vir die helfte van Suid-Afrika se woude inhou, en so ook vir meer as die helfte van die land se hoëpotensiaal-landbougrond en 25% van die land se oppervlaktewaterbronne (:66). Waar onderontwikkeling tot ontbossing lei, lei ontwikkeling in die naam van "voortuitgang" ook tot ontbossing. Die hoë Westerse lewenstandaard⁶¹ van blanke Suid-Afrikaners het ons reeds gesien was in die sewentigerjare met dié van die hoogste inkomstegroep in die wêreld te vergelyk. Dit is teen hierdie agtergrond dat die **Worldwatch Institute** blanke Suid-Afrikaners as die wêreld se "wors greenhouse offenders" beskryf, aangesien blanke Suid-Afrikaners jaarliks vir die vrystelling van 246 miljoen ton koolsuurgas in die atmosfeer verantwoordelik is (Kgomo 1991:127).

Verskynsel 3: Ekonomiese groei dien slegs die ekonomiese mark van die sentrum van die ekonomie

Die Suid-Afrikaanse ekonomie groei volgens Nürnberger (1983:9) slegs kapitaalintensief en nie arbeidsintensief nie. Dit beteken dat ekonomiese groei slegs die koopkrag van die hoër inkomstegroepe dien en nie die van die laer inkomstegroepe nie. Omdat produksie deur 'n markaanvraag van koperskrag bepaal word, word produksie dan gerig op die belange van die hoër inkomstegroep se gesofistikeerde en luukse artikels. Op hierdie wyse word die hele ekonomie se vraag en aanbod skeef getrek om slegs die belange van dié bevoorregtes te dien (Nürnberger 1983:9). Nürnberger is oortuig dat ekonomiese groei in 'n veranderende Suid-Afrika nie noodwendig armoede sal hokslaan nie, tensy daar sodanige herstrukturering van die gehele ekonomie plaasvind sodat nie-blankes ook daaruit sal voordeel trek. Indien dit nie gebeur nie, sal ekonomiese groei steeds die belange van blanke Suid-Afrikaners dien waarin die handhawing van Eerstewêreld- blanke standaarde beskerm word ten koste van die opheffing van nie-blanke armoede (Nürnberger 1987:58). Op dié wyse sal die rykes steeds ryker word en die armes steeds armer.

⁶¹ Vir meer inligting oor 'n hoë Westerse standaard en die gevolge daarvan op die ekologie, vergelyk: *The Club of Rome studies*, in die besonder die data in die tweede uitgawe onder Mesarovic & Pestel (1974).

Verskynsel 4: Groter ekonomiese en politieke diskrepanse tussen groepe lei tot groter onderdrukking van die sisteem

Buiten die feit dat 'n gebrek aan vryheid binne die Suid-Afrikaanse ekonomie ekonomiese groei in die periferie inhibeer, het groot potensiele ontwikkeling deur kapitale uitleg nooit gerealiseer nie omdat enige verdere potensiele ontwikkeling na sekuriteitsaangeleenthede gekanaliseer is. Dit moes die gehele sisteem in stand hou teen enige vorm van onrus en oproer. Op die wyse is die Suid-Afrikaanse verdedigingsmag en wapenindustrie tot 'n kragreus vir die instandhouding van blanke staatsveiligheid uitgebou (Nürnberg 1983:10; 1987:58). Suid-Afrika se verdedigingsbegroting het gedurende die apartheidjare sulke afmetinge aangeneem dat daar in die boekjaar 1990/91 (toe die begroting reeds aansienlik ingekort is) aan die Departement van Verdediging net 'n bietjie minder as 20% van die land se totale begroting toegeken is. Aan die Departement van Omgewingsake is daar in die ooreenstemmende tyd maar 'n skrale 0,33% van die totale begroting toegeken (Cock 1991:8). In hierdie opsig is die Suid-Afrikaanse situasie 'n duidelike weerspieëling van die internasionale situasie (vgl Nürnberg 1983:10).

Militêre bewapening in Suid-Afrika het nie net 'n bedreiging vir die interne strukture van die Suid-Afrikaanse ekonomie as 'n geheel tot gevolg gehad nie, maar het ook 'n destruktiewe effek op die omgewing van Suider-Afrika gehad (vgl Cock 1991:8; McCullum 1991:167; Jones 1991:187-200). 'n Inwoner van Komega 3, 'n voormalige Suid-Afrikaanse Weermagbasis in die Wes-Capriwi Wildreservaat, het gedurende die Angola-oorlog iets vertel van die destruktiewe mag van die Angola-oorlog op die inwoners en hul omgewing (in Jones 1991:195):

"We always lived with the game, but did not finish it. Then the white people came with guns and they also gave them to the black people. They shot the game and gave some meat to us. They said they were helping us, but they finished our game."

In sy opspraakwekkende boek, **Contraband: South Africa and the international trade in ivory and rhino horn** (1995)⁶², wys De Wet Potgieter hoedat die smokkel van ivoor en renoosterhorings deel van die finansiering van die Angola-oorlog sou uitmaak. Die instandhouding van die apartheidstelsel was daarom 'n stelsel wat 'n groot tol van die omgewing sou eis. In bogenoemde bron word daar op die binneblad van die boekomslag 'n treffende beskrywing hiervan gegee:

"Apartheid was not only about whites oppressing blacks. It was an all-pervasive, defiant spirit sacrificing every value or object that threatened its survival. Elephant and rhino in their natural splendour, though widely valued and fiercely protected by

⁶² Queillerie Uitgewers.

decent South Africans, were of little consequence to elements within the armed forces and the powerful security establishment. They were a major factor depleting numbers of these animals to the point of extinction - either by direct involvement in poaching or by allowing the conduits of contraband ivory and rhino horn through Southern Africa to double as intelligence routes from neighbouring states."

Die feit dat daar in die 1992/1993 finansiële jaar maar 'n skrale R221 miljoen van die totale begroting aan die Departement van Omgewingsake toegeken is wys volgens Yeld (1993:51-52) op Suid-Afrika se kortsigtigheid betreffende die feit dat omgewingsaangeleenthede ten nouste gekoppel is aan ander sektore van die ekonomie. In die lig van die ekologiese nood wat apartheid en ongekontroleerde industrialisasie in Suid-Afrika teweeggebring het kan daar met reg aangevoer word dat die grootste toekomstige bedreiging vir Suid-Afrika nie geleë is in die moontlikheid van 'n militêre aanval deur ander moondhede nie, maar eerder die bedreiging van onder meer: gronderosie; ontbossing; die globale verwarmingseffek; die kompetisie om die beskikbaarheid van waterbronne; bevolkingsontploffing; armoede; hoë vlakke van energieverbruik en die bedreiging wat omgewingsvlugteling⁶³ in die toekomst vir die land sal inhou (Yeld 1993:52). Juis as gevolg hiervan, beweer Yeld (1993:52), behoort Suid-Afrika se reusebesteding op sy verdedigingsbegroting van wapentuig na omgewingsaangeleenthede verskuif te word. Besteding weg van militêre bewapening na ontwikkelingsprojekte soos grondbewaring, boomplanting en gemeenskapsontwikkeling is dringend noodsaaklik ten einde Suid-Afrika teen 'n "totale ekologiese aanval" te kan beskerm.

KONKLUSIE

Nürnberg (1994:131) vat die dilemma van die invloed van die Suid-Afrikaanse ekonomie op die ekologie, treffend saam wanneer hy daarop wys dat 'n dualistiese ekonomie gekenmerk deur die afwesigheid van magsewewig en gebou op onreg, noodwendig 'n nadelige effek op die integriteit van die skepping het:

"The growth of the industrial economy in the centres, the growth of the population in the peripheries and the growth of conflict potential, all lead to the growing destruction of the natural environment through pollution, erosion and depletion."

7.3 DIE SENDING SE STEUN AAN DIE IDEOLOGIESE ONDERBOU VAN GRAND-APARTHEID⁶⁴

Die beleid van apartheid waarmee die Nasionale Party onder leiding van dr DF Malan

⁶³ Vergelyk afdeling A.

⁶⁴ Met die term grand-apartheid verwys ek na die beleid van apartheid waarmee die Nasionale Party in 1948 aan bewind gekom het.

in 1948 aan bewind gekom het, was nie 'n beleid wat sommer oornag in die politieke binnekringe ontstaan het nie. Apartheid het 'n baie lang ontwikkelingslyn wat selfs so ver as die vroeë tydperk van kolonisasie aan die Kaap teruggevoer kan word⁶⁵. In die vorige gedeelte het ons hoofsaaklik op die sosio-ekonomiese onderbou van apartheid gefokus waarin veral⁶⁶ die Engelssprekende kerke 'n rol gespeel het. In hierdie onderafdeling sal ek slegs stilstaan by enkele van die ontwikkelingslyne binne die sending wat gedurende Suid-Afrika se volwasse industriële era aan die totstandkoming van die ideologiese onderbou van grand-apartheid meegewerk het. Ten einde dit te kan doen sluit ek aan by bestaande navorsing in die verband. Die bedoeling is geensins om die totstandkoming van die ideologiese onderbou van grand-apartheid volledig voor die deur van die sending te lê nie. Ek is deeglik daarvan bewus dat feitlik alle (blanke) teologieë gedurende Suid-Afrika se eerste jare in 'n volwasse industriële era, bewustelik wou aansluit by 'n universele geestesbeweging! Daarin is vraagstukke vanuit die Aufklärung, die Duitse idealisme, die Franse Rewolusie en die opkoms van die moderne industriële ekonomie as verwysingsraamwerk deurdink. Alle antwoorde op samelewingsvraagstukke wat teoloë in dié tyd bepeins het was nie heeltemal uniek nie, maar het op 'n bepaalde manier ingeskakel by denkstrominge wat vroeër of in dieselfde tyd in ander dele van die Westerse wêreld voorgekom het (vgl Kinghorn 1990:20). Daar kon verwag word dat Hollandse en Duitse nasionalisme sowel as die Britse koloniale mentaliteit wel in apartheidsdenke ingevoer is en dat apartheid nie uit 'n sendingvakuüm ontstaan het nie. Die bedoeling met hierdie onderafdeling is ook nie om die teorie agter apartheid op 'n filosofiese en geesteshistoriese wyse te ontleed nie. Ek wil slegs ontwikkelinge binne die sending wat die ideologiese onderbou van apartheid bevorder het uitlig en dan aandui hoe dit 'n ekologiese ramp vir Suid-Afrika sou inhou.

Gedurende Suid-Afrika se volwasse industriële era was daar veral twee ontwikkelinge in die sending wat sterk in die beleid van grand-apartheid ingebed sou word. Die eerste ontwikkeling het via die ontsporing van die sendingdenke van Gustav Warneck plaasgevind terwyl die tweede ontwikkeling met die NG Kerk se sendingbeleid van 1935 verband hou. Ek fokus ook kortliks op 'n stroming binne die kerke van Duitse afkoms om te wys dat die strominge in die Afrikanersendingkringe ongetwyfeld Europees van oorsprong was omdat dit met die Duitse sendelinge se beskouing ooreengestem het.

⁶⁵ Vergelyk die werke van Adonis (1982); Villa-Vicencio (1988); Cochrane (1987); Kinghorn (1986) en Loubser (1987).

⁶⁶ Die Afrikaanssprekende kerke het in reaksie op die amblankevraagstuk ook 'n leidende rol vervul in die sosio-ekonomiese onderbou van apartheid maar soos Cochrane (1987) en Villa-Vicencio (1988) is ek van mening dat die Engelssprekende kerke 'n groter aandeel hierin gehad het.

7.3.1 GUSTAV WARNECK SE "VOLKSCHRISTIANISIERUNG" OPEN DIE WEG TOT 'N PLEIDOOI VIR GRAND-APARTHEID

Gustav Warneck (1834-1919) se romantiese volksbegrip⁶⁷ sou ongetwyfeld 'n groot invloed in die sendingkunde bewerkstellig. In Suid-Afrika het Warneck se denke veral neerslag in die sending gevind via die persoon van Johannes du Plessis. Volgens Kinghorn (1986:68) was dit juis deur die sendinggeskrif, **Wie sal gaan?**⁶⁸ waarin Warneck se sendingkunde vir Afrikaners gepopulariseer is. In die denke van Warneck gaan dit ten diepste om die gedagte van 'n "volkschristianisering". Warneck was van mening dat dit die invloed van die Christelike evangelie was wat van Westerse nasies sulke sterk leiersnasies gemaak het (Bosch 1991:293). Sendelinge moes om dié rede die boodskap van die evangelie aan die nie-Westerse volkere bring, aangesien dit hierdie volkere se enigste hoop sou wees om net so sterk en magtig as die Westerse volkere te kon word. Om dit te kon verwesenlik moes die kerk inheems aan die sendingveld word. Dit het geskied deur die inbed van die kerk in die volk waardeur daar dan 'n "volkskerstening" moes plaasvind. Die doel van die sending is dus om 'n volkskerk te stig wat selfstandig moet word. Du Plessis sou dit as volg verwoord (in Kinghorn 1986:68):

"Die inboorlingkerk moet in die volkslewe gewortel wees... en beskou word as uitvloeisel van die volkslewe en nie as 'n ingevoerde en vreemde instelling nie."

Buiten die soeke na selfstandigheid vir die kerk, moes ook die selfonderhoud en die selfuitbreiding van die kerk nagestreef word, soos uiteengesit in die drie-self-formule van Rufus Anderson en Henry Venn. Volgens Warneck is dit juis die selfonderhoud en die selfuitbreiding wat as tekens van die kerk se selfstandigheid sou dien.

Die invloed van Warneck was volgens Kinghorn (1986:68) wel 'n faktor in veral die Afrikaanssprekende kerke se denke oor apartheid, maar hy wys ook daarop dat dié invloed nie oorskot moet word nie. In werklikheid het hierdie invloed eers sterk begin deurskemer in die 1920's sodat dit in veral die NG Kerk se sendingbeleid van 1935 'n definitiewe uitwerking sou hê. Met die idee van volkskerstening is daar op sigself niks verkeerd nie en dit hoef nie noodwendig tot apartheid te lei nie, maar in die praktyk hou dit volgens Kinghorn (1986:69) wel die potensiaal vir 'n ideologiese kleuring van die volksbegrip in. Dit gebeur wanneer die uitgangspunt nie meer meebring dat die evangelie die wese van die volk deurdring nie maar wanneer die evangelie verhoed word om die grense van volke te oorskry. Dan staan die hele idee van kerstening nie

⁶⁷ Vir 'n volledige bespreking van die romantiese volksbegrip asook die invloed daarvan op die teologie in Suid-Afrika, vergelyk Kinghorn (1986:63-68).

⁶⁸ 1932. Kaapstad: SA Bybelvereniging.

meer sentraal nie maar wel die idee van 'n volk. Warneck se idee van selfstandige kerke word dan tot 'n opvatting van afsonderlike kerke omvorm waarin die selfstandigheid van die volkserk sinoniem met afsonderlikheid word (Kingham 1986:69; vgl Maluleke 1995:13). Hierdie ontwikkeling het dan ook inderdaad binne die sending van Afrikaanssprekende kerke sowel as kerke van Duitse afkoms plaasgevind.

7.3.2 DIE ONTWIKKELING BINNE DIE AFRIKAANSE⁶⁹ SENDING

Die eerste poging van die NG Kerke om die Suid-Afrikaanse rasseprobleem sosiaal, ekonomies en polities op intersinodale vlak te bestudeer het vorm aangeneem in 'n 1921-studiestuk wat die produk van 'n gesamentlike kommissie van die sendingkommissies van die Gefedereerde NG Kerke was onder die titel, **The DRC and the native problem**. Hoewel hierdie dokument volgens Borchardt (1986:80) nie 'n baie belangrike rol in die kerklike lewe gespeel het nie, het dit nietemin die tipiese ambivalensie van die heersende segregasiebeleid verwoord. In hierdie dokument is dit ook duidelik hoedat vroeëre praktyke van die sending en die staat konkrete neerslag in die kerk se beleid sou vind. Die studiestuk meld byvoorbeeld die volgende (in Borchardt 1986:80):

"The practice of the Churches follow the doctrine of the State on the relation of the white and the black races to each other. That doctrine is, that the white race is and must remain the ruling race. The coloured and the black sections of the population occupy a strictly subordinate position. This is due as is very generally supposed, to the accident of their colour: it is due to the lower stage of cultural development..."

Ook wat die praktyk van segregasie aanbetref spreek die kerk homself in navolging van die staat, en sending as volg uit (ibid):

"... segregation, strictly interpreted, implies that all intercourse between natives and Europeans must wholly cease. This is an unattainable ideal. The European does not want the native near him in his social capacity, but he wants him very badly in his economic capacity"

In September 1926 het die Naturellesake-kommissie van die Federale Raad van NG Kerke 'n konferensie gehou wat deur afgevaardigdes van die Engelssprekende kerke

⁶⁹ Hoewel ek hoofsaaklik sal let op die invloed binne die NG Kerk kies ek die opskrif "Afrikaanssprekende kerke" aangesien die meeste van die sendingtendense in die NG Kerk ook binne die ander Afrikaanssprekende kerke voorgekom het. Die ideologiese onderbou van grand-apartheid wat sterk sou uitstaan in byvoorbeeld die NG kerk se sendingbeleid van 1935 sou net so sentraal in die ander Afrikaanssprekende kerke se sending figureer (indien nie sterker nie).

in Bloemfontein bygewoon is. Daartydens is die bekende ~~Naturelle~~ wetsontwerp van generaal JBM Hertzog wat in Junie dieselfde jaar in die ~~Parlement~~ ter tafel gelê is bespreek. Volgens Borchardt (1986:82) sou dit uit hierdie konferensie duidelik word dat daar by veral die NG Kerk 'n al groter wordende behoefte na 'n eenvormige sendingbeleid ontstaan het. Daarom sou die Vrystaatse NG Kerk en die Kaapse NG Kerk elk na afloop van hierdie konferensie 'n eie sendingbeleid formuleer en goedkeur. Hoewel hierdie sendingbeleidstukke ietwat van mekaar sou verskil het albei in wese sosiale gelykstelling ten sterkste afgekeur (Kingham 1986:83).

Uiteindelik is daar in 1935 op die formulering van 'n eenvormige⁷⁰ offisiële sendingbeleid vir die NG Kerk besluit. Wat veral in hierdie beleid sterk sou opval, is die feit dat daar van die "naturelle en kleurlinge" gepraat word as objekte van die NG Kerk se sending. Die sendingbeleid stel dit onomwonde dat daar geen sosiale, ekonomiese en kerklike gelykstelling tussen blankes en nie-blankes moet plaasvind nie. Die afsonderlike kerke wat deur die sendingywer van die NG Kerk tot stand gekom het moet ontwikkel word tot selfstandige kerke wat onder die voogskap van die blanke kerk geplaas moet word. Die sendingbeleid konstateer ook verder dat die "naturelle en kleurlinge" maatskaplik en ekonomies apart van die blanke moet ontwikkel en wys daarom rasvermenging ten sterkste af.

Hierdie beleid, waarin volks- en rasbegrippe 'n bepalende rol speel, sou ook gekenmerk word deur sy sterk klem op nasionalisme. Die beleid handel buiten kerklike sake ook oor verskeie sosiale aspekte rakende onderwys en ekonomie (Kingham 1986:87). Wat veral ooglopend is, is dat die sendingbeleid sterk gefundeer word op die blanke Afrikaner se vrees vir gelykstelling (Kingham 1986:88). Hierdie sendingbeleid sou in 1938 tydens 'n uniale sendingkongres in Bloemfontein aanleiding gee tot 'n besluit dat die regering gevra sou word om wetgewing in te stel vir die verbod op gemengde huwelike, asook die daarstelling van aparte woonbuurtes en aparte skole en kolleges (vgl Borchardt. 1986:84). Die stigting van die Federale Sendingraad vier jaar later was dan juis om toe te sien dat die sendingbeleid prakties ten uitvoer gebring kon word. Die Raad is versoek om spesiale aandag te wy aan sendingaangeleenthede van uniale omvang soos taal en literatuur, onderwys, gesondheidsdienste, ekonomiese vraagstukke en nog ander rassevraagstukke (Kingham 1986:91).

In 1942, dieselfde jaar waarin die Raad gestig is, het die Raad 'n memorandum aan die regering voorgelê waarin hy al sy standpunte insake die beginsel van rasse-apartheid uiteengesit het. In hierdie memorandum stel die Raad dit onomwonde dat die beginsel van rasse-apartheid gefundeer word rondom twee

⁷⁰ Kinghorn (1986:87) wys daarop dat die sendingbeleid van die Vrystaatse NG Kerk sterker in die gesamentlike sendingbeleid sou figureer as die van die Kaapse NG Kerk.

aspekte: selfbehoud en Christelike barmhartigheid (in Kinghorn 1986:92). Betreffende die saak van Christelike barmhartigheid wys Kinghorn (1986:92) daarop dat dit ten diepste oor die blanke se gevoel van meerderwaardigheid teenoor die kleurlinge handel. Die memorandum het homself beroep op allerlei beginsels waarvolgens kleurlinge sedelik en godsdienstig, ekonomies en fisiek van 'n swakker tipe is (ibid).

Hoewel die regering op daardie tydstip die kerk se versoek nie direk toegestaan het nie, sou die eenvormige sendingbeleid ongetwyfeld in die daaropvolgende jare 'n direkte aandeel in die totstandkoming van apartheidswette hê (vgl Borchardt 1986:85; Adonis 1982). Adonis (1982:78-87) wys daarop dat die eenvormige sendingbeleid van rassesseiding van die NG Kerk ingang in die Afrikaner politieke kringe sou kry via die Volkskongresse van 1944 en 1947. Op hierdie kongresse is dié beleid van die Afrikaner sonder meer aanvaar.

Kinghorn (1986:93) is van mening dat Warneck se benadering van 'n selfstandige, selfonderhoudende en selfuitbreidende kerk binne volksverband nie vooraf in die NG Kerk se beleid van apartheid ingevoer is nie maar eintlik agterna bygebring is om die beleid te ondersteun. Hoewel daar met reg verwys kan word na die pastorale inslag van die beleid sou die sterk volksromantiese en rassistiese hoek waaruit die sendingbeleid gefundeer is op die lange duur daarvoor verantwoordelik wees dat die aanvanklike "goeie" bedpeling eidelose leed vir die mens en sy omgewing sou meebring.

7.3.3 DIE ONTWIKKELING BINNE DIE DUITSE SENDING

Die hele idee van selfstandigheid soos verwoord in die volksbegrip van Warneck het vanselfsprekend ook in die Duitse sending groot ingang gevind. Hasselhorn (1987:21) wys byvoorbeeld daarop dat daar by die Hermannsburgse sending in die jare na die Eerste Wêreldoorlog, 'n opvatting van "*bauernmission*" en "*volkstum*" ter ondersteuning van die idee van selfstandigheid ontwikkel het. Hiervolgens moes die nie-blanke kultureel en ekonomies onafhanklik van die blanke ontwikkel. In 1956, reeds agt jaar na die totstandkoming van apartheid, sou VWM Eiselen, sekretaris van Bantoesake in 'n voordrag aan die Afrikaans-Duitse Kultuurassosiasie, die Duitse sendelinge se rol in die totstandkoming van apartheid soos volg verwoord (in Hasselhorn 1987:37-38):

"This missionary society (verwysende na die Hermannsburgse sending) and the Bantu Administration could get on well with each other because in practice they both supported a policy which today is known as apartheid and which aims at independent development for the Bantus."

Ongelukkig was die Duitse sendelinge salig onbewus van die gevolge wat hierdie stap vir hulle eie sendingondernemings sou inhou aangesien samewerking met die regering

die totale ondergang van baie sendingstasies sou beteken. Met die instelling van die Naturelle Onderwyswet van die Nasionale Party in 1953 is die beheer van sendingskole ten volle onder die beheer van die Departement van Bantoe Administrasie geplaas. Dit sou beteken dat alle subsidies aan sendingskole in 1957 finaal gestaak is. Later sou dieselfde ook met sendinghospitale gebeur (Japha et al 1993:42). Die langtermyngevolge hiervan sou noodlottig wees. Japha et al maak in sy studie na omgewingsbewaring in die platteland en sending waarna daar reeds vroeër verwys is die volgende opmerkings oor die effek wat hierdie ontwikkeling op die sending sou hê (1993:47):

"most (missions) are experiencing serious socio-economic problems, related mainly to levels of poverty and changing demographic profiles (and) many (missions) have lost their historic roles as centres which provided community education and services".

Die sendingstasies wat wel ekonomies oorleef het, sou in die apartheidsjare gehawend en armoedig voorkom. Japha et al (1993:69) beskryf die oorblywende Duitse sendingstasies in Transvaal soos volg:

"the settlements are generally characterised by physical decay and degradation. Crushing levels of poverty of resident communities are endemic".

Die Duitse sending sou egter steeds vir jare na die instelling van apartheid glo dat die selfstandigheidsidee wat aan afsonderlikheid gekoppel was die belange van die sending die beste sou dien. Juis daarom sou die Lutherse sendinggenootskappe hulleself in die sestigerjare begin distansieer van die Christen Raad omdat die Christen Raad die onafhanklike kulturele ontwikkeling van die bantoe sterk begin bevráagteken het, as gevolg van die ideologiese onderbou daarvan. Die Hermannsburgse sending sou egter sy volle steun aan die selfstandigheid en afsonderlikheid van nie-blanke kerke as volg verdedig (in Hasselhorn 1987:6):

"We too have our own children and grandchildren in this country, and we can only ask ourselves with fear and trembling what might happen if all the races were mixed up one day... We feel it is in the best interest of both white and black residents of the Union for the mission not to resist this so-called segregation policy... Separation is most likely to promote the development of the natives."

Dit sou eers heelwat later wees, in 1984, dat die Evangelical Lutheran Mission (ELM) waarvan die Hermannsburgse sending deel uitmaak, homself teen afsonderlikheid en grand-apartheid sou uitspreek. 'n Gedeelte uit hierdie skuldbeïdenis-verklaring lui soos volg (Hasselhorn 1987:38):

"The ELM confesses before God and our brothers and sisters in the partner churches that we have a share in the blame for the fact that unity which has been given to us

in Christ has until now only been expressed inadequately in the life and service of the church in Southern Africa. We recognise our share of the blame for not having striven consistently enough for fellowship which should be practised between all churches and the unification of the Lutheran churches. We also recognise that we share blame because we have remained silent when God-given human dignity was being violated. We have not raised our voices clearly enough before God and man when the apartheid system brought destitution, oppression and suffering on our brothers and sisters."

Soos reeds gesê was daar op sigself niks verkeerd met die idee van die selfstandigheid in die sending nie. Sosio-politieke en sosio-ekonomiese ontwikkelinge sou dit egter ideologies begin klee.

Die totstandkoming van grand-apartheid asook die instandhouding van hierdie beleid wat sterk missiologies verdedig is, sou met die volle implementering daarvan katastrofale gevolge vir die land se ekologie hê.

7.3.4 ENKELE EKOLOGIESEKRISIS-MANIFESTASIES AS GEVOLG VAN GRAND-APARTHEID

AFSONDERLIKE ONTWIKKELING AS 'N EKOLOGIESE RAMP VIR DIE TUISLANDE

Met die instelling van die Wet op die Bevordering van Bantoe-selfregering van 1959 wou die regering verseker dat verskillende swart gemeenskappe se grondgebied van mekaar onderskei kon word op grond van hul eie taal en kultuur. Die beleid van afsonderlike ontwikkeling het dus as hoofuitgangspunt politieke onafhanklikheid in die vooruitsig gestel.

Teen die begin van die vyftigerjare het 'n derde van die totale swart bevolking van Suid-Afrika op plase van blanke boere gewoon. Veranderende tegnieke en produksie in landbou sou egter daartoe lei dat baie werkers hulle werk sou verloor. Hoewel hierdie 'n normale tendens in enige land se volwasse industriële era is, het die beleid van afsonderlike ontwikkeling veroorsaak dat werklose swartes gedwing is om na die tuislande te verhuis. Stabiele gemeenskappe is ontwortel en gedwing om in gebiede met 'n lae ontwikkelingspotensiaal gevestig te word. Hierdie volskaalse verhuising was so omvangryk dat Wilson (1991:31) beweer het dat daar tussen 1950 en 1980 1,4 miljoen mense net vanaf blanke plase na die tuislande verskuif is.⁷¹

⁷¹ Daar word bereken dat daar tussen 1960 en 1985 in totaal meer as 3,5 miljoen mense gedwonge verskuif is as gevolg van die beleid van afsonderlike ontwikkeling (Ramphela 1991:3; Bundy 1991:6-7).

Die beleid van afsonderlike ontwikkeling sou daartoe lei dat die bevolkingsdigtheid vir die tuislandgebiede vergeleke met "blanke Suid-Afrika" as volg daar sou uitsien. In 1980 was die bevolkingsdigtheid in die tuislande 61,6 persone per vierkante kilometer vergeleke met die 17,3 persone in die res van Suid-Afrika. In KwaZulu is die syfer 106 en in Qwaqwa 'n ontstellende 254 persone per vierkante kilometer. Landbougewys is die verhoudings die volgende. In die blanke landboubedryf is die aantal hektaar per arbeider gemiddeld 78 hektaar terwyl dit in die tuislande 14 hektaar per arbeider is. In terme van bewerkbare landbougrond kom dit neer op 'n skrale 2,5 hektaar per arbeider en 1,3 hektaar per gesin (Groenewald 1986:34). Die landbougrondverdeling tussen Suid-Afrika en sy tuislande in terme van die populasie is van so 'n aard dat 42% van die totale populasie van Suider-Afrika 13% grond tot hulle beskikking het (Huntley et al 1989:53; Cooper 1991:187). In terme van verboubare grond het die tuislande in 1989 0,16 hektaar per persoon gehad teenoor die 0,51 vir die res van Suid-Afrika. Die wêreldwye gemiddeld is 0,4. Die prentjie teen die jaar 2000 lyk nog meer ontstellend want dan sal die tuislande 0,1 hektaar teenoor die res van Suid-Afrika se 0,36 hê. Dit is as gevolg van hierdie onregverdige landbougrondverdeling dat die inwoners van die tuislande in 'n poging tot oorlewing ongeskikte landbougrond vir landboudoeleindes aangewend het wat op sy beurt tot gronderosie gelei het (Huntley et al 1989:56).

Die ideaal met afsonderlike ontwikkeling was dat die tuislande ten volle ontwikkel moes word as tuistes vir swart mense sodat die verwagte stroom van swartes na die stede veral teen die sewentigerjare sou omswaai in 'n terugvloei na die platteland. Trekkragte in die tuislande sou dus voortdurend uitgebou moes word. Hierdie gekoesterde ideologiese ideaal van die Nasionale Party en die sendelinge van die Afrikaanssprekende en Duitssprekende kerke sou nooit realiseer nie. Die gebrek aan regverdige ontwikkeling vir die tuislande sou armoede in dié gebiede van die hoogste ter wêreld maak (vgl Wilson 1991:37). Joseph Lelyveld, 'n joernalis van die *New York Times* het na 'n besoek aan KwaNdebele die gebied met sy armoede en nood soos volg beskryf (Bundy 1991:7);

" [It is] a squalid rural ghetto, besmeared with metal shanties and mud houses in an almost unbroken sea of resettlement sites (that) can be seen in other countries, usually as a result of famine or war."

Hierdie toestande waaronder die swart bevolking in Suid-Afrika hulle in die tuislande bevind het, het noodwendig 'n negatiewe uitwerking op die omgewing omdat armoede 'n ekstra swaar las op die omgewing plaas. Ter wille van oorlewing word die land kaal gestroop deurdat bome teen 'n versnellende tempo vir vuurmaakhout afgekap word wat as arm mense se enigste bron van energieverskaffing dien (vgl Nürnberger 1987:59; Gandar 1991:109). Daar word bereken dat daar in 1991 reeds 10

miljoen Suid-Afrikaners was wat vuurmaakhout as **enigste** energiebron gehad het. In die praktyk beteken dit dat daar jaarliks ongeveer 8 miljoen ton hout as energiebron vir huislike doeleindes verbruik word (Gandar 1991:96). Navorsing toon dat indien hierdie tempo voortgesit word, en daar verder in ag geneem word dat die bevolking steeds groei, die natuurlike woudlandskap in van Suid-Afrika se tuislande teen die jaar 2020 volkome uitgewis sal wees. Van die 250 woude wat daar sowat 50 jaar gelede in KwaZulu bestaan het is daar vandag nog slegs 'n skrale 50 oor (Gandar 1991:96; vgl Ramphela & Wilson 1989:44). Krüger (1991:39-44) konkludeer as gevolg van resultate uit 'n omvattende gevallestudie oor die ekologiese en sosiale konsekwensies van gedwonge verskuiwing na die tuislande, dat die tuislande as ekologiese rampgebiede beskou kan word. In Ciskei is daar reeds groot gebiede wat in woëstynlande omskep is as gevolg van die swaar impak wat 'n hoë bevolkingsdigtheid op die land tot gevolg het. In dié tuisland alleen het die bevolking in 'n 12-jaartydperk tussen 1970 en 1982 presies verdubbel (Ramphela 1991:3), 'n Hoër bevolkingsdigtheid en bevolkingsgroei met gepaardgaande armoede sal tot verdere oorbeweiing, ontbossing, gronderosie en gevolglike waterverlies lei.

AFSONDERLIKE ONTWIKKELING AS 'N EKOLOGIESE RAMP VIR DIE STEDE

Afsonderlike ontwikkeling het nie net 'n ekologiese ramp vir die "selfregerende tuislande" ingehou nie. Afsonderlike ontwikkeling sou ook 'n ekologiese ramp vir die stede van Suid-Afrika beteken. Kritzinger (1994:7) wys daarop dat verstedeliking die gevolg is van trek- en stootkragte wat op 'n persoon inwerk. In Suid-Afrika was dit beide die trekkrigte van die stede (soos werksgeleenthede, goud, rykdom, onderwys en vooruitgang) en die stootkrigte van die platteland (soos droogte, depressie, oorbevolking, agteruitgang en 'n gebrek aan werksgeleenthede) wat verstedeliking sou versnel.

Dwarsdeur die wêreld, sedert die aanvang van die proses van verstedeliking, was dit nog altyd die geval dat die "bouers" van stede nuwe aankomelinge na die stede as onwelkom beskou het. In die verband was Suid-Afrika geen uitsondering nie behalwe dat daar in dié geval 'n sterk politieke en rassekomponent bygekome het wat 'n bepaalde aksent hieraan sou gee. Reeds so vroeg as 1922 het die regering rondom die probleem van swart verstedeliking die volgende aanbeveling deur die Stallard Kommissie gemaak (in Kritzinger 1994:7):

"the natives should only be allowed to enter urban areas which are essentially the white man's creation, when they are willing to enter and to minister to the needs of the white man, and should depart therefrom when he ceases to minister..."

Die aanbeveling van die Stallard Kommissie van 1922 sou later neerslag vind in die stelsel van instromingsbeheer wat alleen aan mense met sogenaamde artikel

10-regte (ingevolge 'n wet van 1945) toestemming sou verleen om in stede te woon waar dié mense geen grond kon besit nie. Op grond van artikel 10 is sekere "lokasiés" aan swart mense toegeken waar aan hulle teen 'n nominale bedrag "matchbox"-huise beskikbaar gestel is (Kritzinger 1994:8). Die Groepsgebiedewet (Wet 41 van 1950, 77 van 1957 en 36 van 1966) het dit egter verpligtend gemaak vir persone om in gebiede wat vir hul besondere rassegroep gepraklaam is te woon. Segregasie van rasse het met hierdie wet die belangrike basis van stads- en dorpsbeplanning in Suid-Afrika geword (Groenewald 1986:28). Tot aan die einde van 1982 is 123 718 gesinne ingevolge dié wet gedwonge verskuif (Groenewald 1986:28). Om die proses van swart verstedeliking te ontmoedig is die infrastruktuur van die swart stedelike gebiede geheel en al verwaarloos. Tekorte aan basiese noodsaaklikhede soos behuising, riolering, geteerde paaie, elektrisiteit, telekommunikasie en sosiale dienste het heeltemal ontbreek (:3-4). Kritzinger (1994:8) merk op dat alleen die minimum aantal gesinshuise gebou is. Vanaf 1968 is daar vir feitlik tien jaar geen gesinshuise gebou nie, maar as gevolg van snelle verstedeliking slegs op die aanbou van hostelle gekonsentreer. Dienste wat in blanke buurtes bestaan het is tot 'n minimum in swart buurtes beperk om sodoende te verseker dat die trekkrag van die stad teengewerk kon word (ibid). Hierdie ideologiese stad- en dorpsbeplanning as gevolg van die Groepsgebiedewet was deur onreg gekenmerk. Koch verduidelik dit aan die hand van die dorpsuitleg van Zamdela, digby Sasolburg (1991b:21):

"It (verwysende na Zamdela) was built downwind from Sasolburg, perhaps the most industrialized and polluted city in South Africa, so that white suburbs in the area could be spared the full blast of soot, carbon dioxide, nitric gases and other noxious matter that spews from the stacks of Sasol's outdated oil-from-coal plant."

Ook Lawson (1991:61) wys daarop dat swart stede aan die Witwatersrand soos Riverlea en dele van Soweto spesifiek in die skadu van mynhope opgerig is. Hierdie en soortgelyke dorps- en stadsbeplanning elders in Suid-Afrika sou vir die land 'n omgewingsramp inhou (Máthiane 1991:115). Eddie Koch het in 'n artikel in *The Weekly Mail* van 15-22 Junie 1989 onder die opskrif: **The ecology of apartheid: The most wretched people crowded onto the most wretched land**, gewys dat sinkgate in die groepsgebiede van die Witwatersrand 'n ernstige bedreiging vir die inwoners inhou. Hy wys byvoorbeeld daarop dat veral Lenasia en Atteridgeville gevestig is op grondgebied wat ryk aan dolomiet is. In aansluiting hierby toon Lawson (1991:61) dat sinkgate 'n ernstige bedreiging vir meer as 2 miljoen inwoners van swart stede aan die Witwatersrand inhou. Dit sluit gebiede in soos Duduza, Khutsong, Vosloorus, Tembisa, Bekkersdal, Atteridgeville en Lenasia. Om omgewingsbewaring in en rondom die Suid-Afrikaanse stede dus los te maak van die onreg wat apartheid meegebring het is onmoontlik. In 1987 het lede van die National Environmental Awareness Campaign (NEAC) in 'n straatprotesoptog juis die verband tussen omgewingsbewaring en die

bèleid van die groepsgebiede uitgewys. Twee van die protesplakkate wat in die optog gebruik is het gelui (in Cock 1991:12):

■ *"Protect our environment by removing the Group Areas Act and the Land Act!"*

en;

■ *"Apartheid makes our townships dirty!"*

PLAKKERY EN EKOLOGIE

Op 1 Julie 1986 is die wet op instromingsbeheer finaal opgehef en dit sou daartoe lei dat die spreekwoordelike damwal van apartheid sou breek. Plakkery en informele huisvesting sou aan die orde van die dag wees, in agterplase van formele huise en op elke denkbare oop stuk grond. Dit sou aanleiding gee tot een van Suid-Afrika se mees prominente ekologieseprobleem-vraagstukke - plakkery. Hoewel die apartheidsregerings verswakte dienste in die eertydse lokasies as stootkrag na die tuislande wou gebruik was die trekkrag van die stad soveel groter as die sterk stootkragte na die tuislande as gevolg van baie swakker toestandé daar (vgl Eggenhuizen & Gilder 1979:9). Dit sou daartoe lei dat Suid-Afrika een van die lande met dié heel hoogste verstedelingsyfer ter wêreld sou word. Die verwagting is dat Suid-Afrika se stedelike bevolking van 16 miljoen in 1985 tot ongeveer 33 miljoen teen die jaar 2000 sal styg. Vir die huidige is 40% van die bevolking in die stede woonagtig en na raming sal twee derdes van die bevolking teen 2010 in die stede woonagtig wêes (Yeld 1993:40-41). In 'n sekere sin kan die instroming na die stede en die gevolglike plakkery nie as 'n totaal nuwe verskynsel van die negentigerjare gesien word nie. Vroue en kinders het in baie gevalle reeds voor die opheffing van die wet op instromingsbeheer hulle mans onwettig na die stede gevolg weens die behoefte aan 'n meer stabiele gesinslewe en die hoop op ekonomiese oorlewing. As gevolg hiervan het "shantytowns" wat 'n geweldige las op die omgewing tot gevolg sou hê orals begin opspring omdat onbeplande behuising in Suid-Afrika, soos elders in die wêreld, nuwe omgewingsvraagstukke na vore gebring het. 'n Gebrek aan voldoende water, elektrisiteit en sanitêre geriewe sou lei tot die besoedeling van die lug, water en grond (Eggenhuizen & Gilder 1979:9). Die droom dat afsonderlike ontwikkeling 'n beter lewe vir die stedelike nie-blanke sou bring was dus van meet af aan 'n mite. Een van die gemeenskapsleiers in Stanza Bopape, die groot informele woongebied by Mamelodi buitekant Pretoria, beskryf die stof en rook, die modderpoele en die lekkende krane van die gebied as volg (in Van Niekerk 1994:21)

"Hierdie plek is 'n hell-hole, niemand wil hier wees nie."

Ook Mark Mathabane se beskrywing van sy opvoedingsjare in die plakkerstad van Alexandra digby Johannesburg se ryk blanke voorstad, Sandton, spreek van alles behalwe 'n beter lewe (in Van Niekerk 1994:20):

"When I was growing up in Alexandra it meant hate, bitterness, hunger, pain, terror, violence, fear, dashed hopes and dreams."

Ook 'n ander inwoner, Wally Serote, se beskrywing van Alexandra vertel iets van die uitsiglose lewe in dié plakkerstad (ibid):

"Alexandra is a cage of insane beasts born of black women."

In die geheel het apartheid met al sy wette van afsonderlikheid 'n ekologiese ramp vir Suid-Afrika teweeggebring. Gelb stel dit soos volg (in Crompton & Erwin 1991:84):

"Apartheid policies have had an exceedingly damaging effect on South Africa's environment. The heavy emphasis on industrialisation, with little regard to its environmental impact; the enforced concentration of black people in areas with appalling living conditions - both rural and urban; the lax attitude to toxic substances - all have contributed to environmental degradation."

Ramphele sluit hierby aan wanneer sy bondig die gevolge van die beleid van apartheid op Suid-Afrika se ekologie soos volg verduidelik (1991b:201):

"[Apartheid] has been a profound unnatural system; a system of removal and separation. It has alienated people from their traditional role as guardians of the land. It has forced large numbers of people into unsuitable environments, putting pressure on natural resources and carving deep fissures into valleys and hillsides. It has broken urban areas into fragments: some green, spacious and healthy, and others - occupied by the black majority - cramped, unwholesome and degraded. In the wider region, it has wreaked ecological havoc by sponsoring wars and undermining economies."

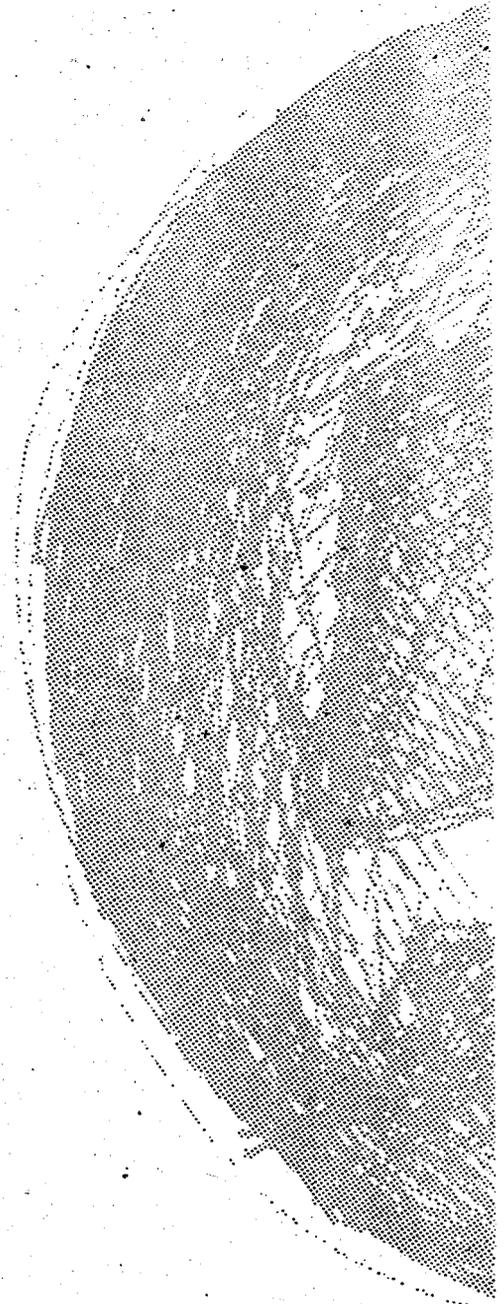
Die feit dat afsonderlike ontwikkeling as uitvloeisel van apartheid gekenmerk was deur onreg sou daartoe lei dat die harmoniese ekologiese balans tussen vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping versteur word. Daar kan dus met reg beweer word dat Suid-Afrika in 'n postapartheid era met 'n omvangryke ekologiesekrisis-vraagstuk sit.

Wat presies veronderstel die missionêre roeping van die kerk in so 'n konteks? In die volgende afdeling wys ek dat 'n ekologiese sendingbenadering in 'n postapartheid Suid-Afrika volgens my die kerk se missionêre roeping in die lig van die ekologiese krisis ten beste verwoord. 'n Ekologiese sendingbenadering vanuit Suid-Afrika, wat tegelykertyd 'n Eerste- en Derdewêreldland is, bied 'n omvangryke sendingbenadering vir die kerk ook elders ter wêreld.



**AFDELING C:
RIGLYNE VIR 'N
EKOLOGIESE SENDING-
BENADERING**

IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA





HOOFSTUK 8: DIE EKOLOGIESE KRISIS AS 'N SENDING- KRISIS

8.1 DIE EKOLOGIESE KRISIS AS 'N KERKLIKE VERLEENTHEID

DIE KERK UIT-VOELING MET DIE NOOD VAN DIE WÊRELD

Een van die mees vername punte van kritiek teen die kerk in ons tyd het te make met die feit dat die kerk uit voeling met die nood van die moderne wêreld geraak het. Meting het reeds in 1971 insake die fragtheid in kerklike optrede die volgende vrae gestel (in Lategan 1993:26):

"Wie was dit wat die eerste keer protes aangeteken het teen die wreedheid en sondigheid van slawery? Nie die kerk nie, maar 'n groep Engelse Parlementslede! Honderd jaar gelede was daar in Europa groot armoede en ellende en verdrukking van swakkes deur die tykes. Wie het iets daaraan probeer doen? Nie die kerk nie, maar Karl Marx, die vader van die moderne kommunisme."

McDonagh (1990:179) sluit hierby aan deur in sy kritiek teenoor die Rooms-Katolieke kerk⁷² daarop te wys dat *Populorum Progressio* in die sestigerjare heeltemal uit voeling was met die werklike probleme wat wêreldwye ontwikkeling meegebring het. In die verslag van The Club Of Rome van 1972 was dit Die Wêreld wat as profeet die kerk en wêreld moes waarsku teen die ekologiese krisis wat wêreldwye ontwikkeling ingehou het. Ook Dorr (1991:151) bevestig hierdie aantygings as hy na aanleiding van 7 verskynsels van onreg in die wêreld, die volgende beweer:

⁷² Die bedoeling is nie om die Rooms-Katolieke kerk as die enigste kerk wat uit voeling met die nood van die wêreld is voor te hou nie. In 'n sekere sin was en is die Rooms-Katolieke kerk in sy teologie die meeste Protestantse kerke ver vooruit insake aangeleenthede van sosiale belang. Ek verwys slegs na McDonagh se kritiek op die Rooms-Katolieke kerk. Soortgelyke aantygings sal teen ander kerklike denominasies ook gemaak kan word.



"When I look at the seven issues which I have listed, it seems to me that the Church has made an important, but limited, contribution on just two of them."

Insake die ekologiesekrisis-nood van ons tyd is die kerk se rekord ewe teleurstellend. Ten spyte van die feit dat die Bybel 'n ryke boek van skeppingstradisies is, en hoewel die kerk in die afgelope aantal dekades en veral sedert die totstandkoming van die Wêreldraad van Kerke in 1948, toenemend 'n sosiale betrokkenheid getoon het, is die bewering van sommiges waar dat die kerk betreffende omgewingsvraagstukke 'n "laatkommer" is (Lategan 1993:26). Reeds sedert die tagtigerjare het politieke partye in Europa die omgewing begin deel maak van hulle beleidstukke (Biggs 1991:33). Wat die kerk aanbetref wys Meiring (1991:199) in 'n artikel getiteld: **The Greens - Avant-garde missionaries?**⁷³, daarop dat die kerk tot dusver in geen spesifieke land gereageer het met soortgelyke voorstelle as dié van die Groenbewegings nie. Ten spyte van die Wêreldraad van Kerke (WRK) se Justice, Peace and the Integrity of Creation-pogram (JPIC) waarmee in 1983 begin is, het min indien enige kerke formeel die ekologiese probleme in hul beleidstukke aangespreek. Edward Echlin beweer dat toe kerkleiers in die laat 1960's en vroeë 1970's die kerk daarop begin wys dat besoedeling, bewaring en hoë verbruik van natuurlike hulpbronne op sy agenda behoort te kom, die kerk ewe traag was om op hierdie profetiese waarskuwing ag te slaan (Breuilly & Rajotte 1992:2).

EKOLOGIESE VRAAGSTUKKE AS NEW AGE-AANGLEENTHEDE?

Waar die kerk wel op sekere simptome van die ekologiese krisis gereageer het, was die hantering daarvan in sommige gevalle so verkeerd dat ander sektore van die kerk by voorbaat besluit het om hulle in die toekoms aan vraagstukke rondom die ekologie te onttrek. Elsdon (1992:15-16) staaf hierdie bewering wanneer hy na die Evangelicals se swak reaksie op die ekologiese krisis verwys. Die feit dat sommige Ecumenical teoloë se pogings tot dusver so ooglopend onbybels verantwoord was, het veroorsaak dat die Evangelicals uit vrees vir animistiese, sinkretistiese en heidense invloede hulleself by voorbaat aan verdere besinning onttrek het. Berry en Clarke (1991) wat as goeie voorbeeld in dié verband dien se teologiese aanslag op die ekologiesekrisis-vraagstukke herinner sterk aan die New Age-benadering in die woorde van Bosch (1991:366):

"its cocktail of myth and magic and its proclivity towards Eastern religions and systems of thought".

⁷³ Meiring (1991:201) gaan selfs so ver deur die stelling te maak dat die Groenes as sendelinge van ons tyd beskou kan word aangesien hulle deur hulle aksies en optrede dié gedoen het waarby die kerk reeds kankal betrokke moes gewees het.



Hierdie benadering pleit vir 'n wêreldbeskouing weg van die Kartesiaanse-Newtoniaanse beskouing maar ook weg van 'n Christelike beskouing na 'n Taoïstiese en Boeddhistiese verstaan van die werklikheid. Binne so 'n beskouing word alle teenoërstaandes uitgekanselleer, alle hindernisse verwyder, alle dualismes vervang en alle individualisme verdring en deur 'n universele, ongedifferensieerde en panteïstiese eenheid vervang.

Die feit dat baie Evangelical teoloë geensins betrokke wil raak by ekologiese vraagstukke as gevolg van 'n assosiasie met Groen filosofieë en New Age-denke nie, kan nie as verskoning aanvaar word nie. In dié verband maak Loader (in Kritzinger 1992:109) fereg 'n interessante opmerking wanneer hy beweer:

*"The New Age movement is being credited with much more than for which they are responsible. Christian theologians since Irenaeus in the second century, Benedict of the sixth, Francis of the twelfth, and others, have taught the ecological responsibility of the church long before there was any thought of humanism or a New Age."*⁷⁴

Maar selfs al sou daar ooreenkomste tussen 'n ekologiese sendingbenadering en dié van die New Age-beweging bestaan, is Bishop (1991:13) reg wanneer hy as volg redeneer:

"Most Christians work 'nine till five' rubbing shoulders with secular humanists and materialists - so why should working with the greens, even if they are New Agers, provide us with problems? We are called to transform all of culture with the gospel of the kingdom. We should not be deterred by the 'conspiracy hunters'."

As die kerk dus om bogenoemde redes nie by ekologiese vraagstukke betrokke wil raak nie kan dit die verloëning van die evangelie self beteken. Phillip Sedon beweer dat daar verskeie redes bestaan waarom mense in ons tyd die institusionele Christendom in ruil vir bewegings soos die New Age-beweging verwerp. Hierdie redes voer hy aan het nie net te make met die feit dat mense sodanig teen die kerk as instituut is nie, maar omdat die New Age-bewegings in baie gevalle veel meer as die kerk bied. Die New Age-beweging spreek probleme aan soos die dehumaniseringseffek van wetenskaplike reduksionisme wat gepaardgaan met 'n verafgoddeliking van die wetenskap, die effek van sekularisasie op die mens, die behêptheid van Westeringe met materialisme, die internasionale eksploitasie van die aarde deur industrieel hoogs ontwikkelde lande, die bedreiging deur oorloë en die soeke na sin en betekenis in die lewe. Sedon beweer dat die Christendom hierop vir baie mense geensins genoegsame en bevredigende antwoorde bied nie (in Elsdon

⁷⁴ As korreksie op Loader: Irenaeus het in die derde eeu geleef en Benediktus in die sewende eeu.



1992:175). Vir die kerk om dus omgewingskwessies te vermy omdat die aanhangers van die New Age-beweging die belang daarvan eerste ingesien het, sal nie net alleen die kritiek teen die Christendom nog verder versterk nie, maar ook beteken dat die kerk ongehoorsaam sal wees aan 'n skeppingsopdrag wat reeds lankal bestaan het nog voordat die aanhangers van die New Age-beweging hulle "goddelike roeping" ontvang het (vgl Lubbe 1994:64).

MOONTLIKE REDES VIR DIE KERK SE TRAAGHEID

Daar bestaan verskeie moontlike redes waarom die kerk tot dusver traag was om op die ekologiese krisis te reageer. Kritzinger (1991:11-12) stip die volgende drie redes aan:

(1) Die kerk het sommige van sy erfgoedere, soos die kosmologiese perspektief van die Teologie, heeltemal verwaarloos (McDonagh 1986:108):

"The rich creation tradition of Genesis, Second Isaiah, the Psalms and the Wisdom literature in the Old Testament was forgotten. So too the creation dimension of Jesus's teaching was overlooked along with the holistic creation theology of Paul, Benedict, Francis, Hildegard of Bingen, Meister Eckart and Thomas Aquinas in the exclusive concentration of human salvation in a world beyond the present."

(2) Die sending is verblind deur sy romantiese drome in 'n sogenaamde "God-geordende ontwikkeling". In hierdie drome het ons in afdeling A gesien, het die kerk die noodsaaklikheid van 'n omvattende versorging van die aarde heeltemal verwaarloos.

(3) Onsekerheid oor waar die kerk nou met sy roeping moet begin, lei tot 'n algehele gevoel van verlamming.

Manenschijn (1988:8) voer egter weer die volgende vier redes aan waarom die Teologie tot dusver baie traag was om op die ekologiese krisis te reageer:

(1) Daar bestaan 'n vrees dat die Teologie in sy oorskakeling van 'n natuurvreemde na 'n natuurvriendelike visie op die Teologie, die gevaar mag loop om te verval in 'n "natuurlijke theologie".

(2) Die vrees bestaan dat 'n natuurvriendelike visie op die Teologie neerkom op 'n Teologie van skeppingsordeninge.

(3) Daar bestaan 'n skuldgevoel binne die Teologie omdat daar vir etlike eeue 'n onvriendelike visie op die natuur voorgestaan is. Hierdie skuldgevoel lei tot 'n algehele gees van magteloosheid.

(4) Die ontwikkeling van 'n sterk antroposentriese Teologie en spiritualiteit maak dit vir die Teologie moeilik om oor te skakel na 'n meer ekologies gerigte Teologie.

Dit is veral in die meer evangeliese en charismatiese kerklike tradisie dat daar weinig indien enigsins die noodsaaklikheid gesien word vir die kerk om te reageer op die ekologiese krisis. Die feit dat die charismatiese kerke die snelgroeiendste kerklike denominasie in die ryk Westerse wêreld van die twintigste eeu is, maak hierdie traagheid 'n bron van groot kommer. In 'n spesiale 1993-uitgawe van **The Evangelical Review of Theology** (17:2) waarin die tema ekologie en evangelisasie aan die orde gestel word, voer Chris Sugden (1993:119) in die inleidingsartikel die redes aan waarom dit vir Evangelicals moeilik is om sake rakende die omgewing ernstig op te neem:

"It is hard for evangelicals to take the environment seriously as a mission concern. Evangelicals are 'gospel people' and the gospel is focussed on the salvation of people from sin. Ideas that the trees and the land and the rivers, let alone the foxes and the butterflies are worth the time, attention, and resources of the Christian constituency have struggled to find acceptance in evangelical counsels."

Dit sluit nou aan by die vyf redes wat John Stoff (1986:6-8) aanvoer waarom Evangelicals dikwels terugtrek na 'n vorm van piëtisme:

- (1) Die passiwiteit van Evangelicals kan gesien word as 'n reaksie op die Teologiese liberalisme van ons eeu.
- (2) Passiwiteit moet verder gesien word as 'n reaksie op die sogenaamde "social gospel"-beweging.
- (3) Daar het by Evangelicals na twee wêreldoorloë 'n ontugtering in die optimisme van die mens ingetree.
- (4) Die sterk premillennialistiese denke by Evangelicals wat dikwels gepaardgaan met 'n sterk geloof in die totale vernietiging van die skepping in die laaste dae, maak 'n belangstelling in ekologiese aangeleenthede oorbodig. Die kerk se betrokkenheid by ekologiese aangeleenthede sal volgens sommiges net die wederkoms van Christus vertraag.
- (5) Die Evangelicals het groot steun en identifikasie onder die Westerse middelklasgemeenskap wat in elk geval min belang by sake rakende sosiale geregtigheid het. By die Westerse middelklas was daar nog altyd 'n identifisering met die status quo.



In stede daarvan dat Evangelicals veronderstel is om die probleme van die ekologiese krisis aan te spreek is daar eerder binne sekere kerklike kringe, en by name binne die charismatiese kringe, die verkondiging van die sogenaamde voorspoedsteologieë. Binne so 'n teologie word Christene juis aangemoedig en aangespoor tot 'n Amerikaanse verbruikersmentaliteit en -kultuur van "the bigger the better" (vgl Bosch 1991:319).

DIE STAND VAN SAKE IN SUID-AFRIKA

Maar presies wat is die stand van sake betreffende die kerk se betrokkenheid by die ekologiesekrisis-vraagstukke van Suid-Afrika? In die verband maak Davies die volgende bewering (in Cöck 1992:178):

"I do not think it would be unfair to say that the church has been slow in facing its responsibility [for the ecological crisis]... The christian churches have not been in the forefront of ecological concerns."

Cock (1992:175) meld verder dat uit onderhoude wat met 25 godsdienstige leiers in Suid-Afrika gevoer is, dit duidelik geblyk het dat baie min van hulle die ekologiese krisis as 'n kerklike uitdaging in Suid-Afrika beskou. 'n Goeie voorbeeld hiervan is 'n artikel in die **Kerkbode**, die amptelike koerant van die NG Kerk, van 3 Junie 1994 onder die titel: **Nee vir amptelike kerkdruk oor natuur insake die kerk se betrokkenheid by omgewingsbewaring**. In die artikel laat prof Sybrand Strauss van die Universiteit van die Vrystaat homself as volg uit:

"Die kerk mag nooit 'n drukgroep in die samelewing wees nie. Die kerk kan hom nie vereenselwig met optogte en marse nie. Dit is die kerk se eerste en laaste taak om die Woord te verkondig."

Cock (1992:177) wys daarop dat uit 'n navorsingsondersoek waarin vraelyste aan kerklike afgevaardigdes van die bekende Rustenburg Kerkeberaad van 1990 gestuur is, daar slegs 'n skrale twaalf persent daarop gereageer het. Hierdie swak respons skryf hy toe aan die lae prioriteit wat omgewingsake tans geniet as gevolg van die enorme politieke druk waaronder kerkleiers verkeer. Na aanleiding van die twaalfpersentrespons maak Cock (1992:177) die volgende interessante afleidings:

- hoewel almal die belangrikheid van omgewingsake insien, sien nie een respondent dit as 'n sentrale aangeleentheid nie.
- die meeste respondente het 'n wêreldbeskouing wat sterk hiërargies en antropomorffies is.
- slegs drie respondente het 'n koppeling tussen omgewingsaangeleentheid en die soeke na vrede en geregtigheid in Suid-Afrika gemaak.



- vier respondente het duidelik te kenne ~~gegee~~ dat die kerk homself nie met omgewingsaangeleenthede mag besig hou nie.
- een respondent het laat blyk dat indien die kerk nie dringend aan 'n omgewingsetiek aandag skenk nie, die kerk die uitdaginge wat die New Age-beweging bied, nie die hoof sal kan bied nie.

Dit is tog interessant om daarop te let dat dit nie slegs anderskleuriges is wat omgewingsbewaring in Suid-Afrika met suspisie bejeën nie. Blankes is baie oningelig oor die ekologiese bedreigings wat Suid-Afrika in die gesig staar. 'n Wildlife Society-ondersoek onder kandidate vir die Suid-Afrikaanse verkiesing van 1989 het aan die lig gebring dat die meerderheid van die wat wel geantwoord het op die ondersoek glo dat Suid-Afrika nie omgewingsprobleme in die gesig staar nie (Cock 1991:4). Van die wat op die ondersoek gereageer het, het 37% laat blyk dat 'n besoek aan die Nasionale Kruger Wildtuin 'n beter omgewingsbewussyn sal skep as die verbetering van die gehalte van mense se lewens.

Na aanleiding van 'n indringende navorsingsondersoek⁷⁵ na onder meer die bedrywighede van die kerk in terme van die ekologiese krisis in Suid-Afrika, kom Cock tot die konklusie dat die stryd teen die ekologiese krisis tot dusver gefragmenteerd was en dat daar teen die einde van 1992 vanuit kerklike geleedere nog geen massa-omgewingsprogram in Suid-Afrika bestaan het nie. Maar presies wat gee aanleiding tot die kerk se traagheid in Suid-Afrika?

REDES VIR DIE KERK SE TRAAGHEID

Hoewel blanke Suid-Afrikaners volgens Cock se ondersoek tot dusver traag was om die ekologiesekrisis-vraagstuk in Suid-Afrika ernstig op te neem, is anderskleuriges ewe min by omgewingsaangeleenthede betrokke. Ramphela (1991:7) wys op vier moontlike redes waarom daar verwag kan word dat swart Suid-Afrikaners vergeleke met blankes minder by omgewingsbewaring betrokke sal wees:

(1) Swartes het 'n negatiewe beleving van bewaring omdat hulle ter wille van die bewaring van die omgewing dikwels die slagoffers van gedwonge verskuiwing was. Cock (1991:2) verduidelik hierdie stelling soos volg:

"The establishment of many game reserves meant social dislocation and distress for local people. As a rural worker has stated, "if conservation means losing water rights, losing grazing and arable land and being dumped in resettlement areas without even the most rudimentary infrastructure and services, as was the case when the Tembe

⁷⁵ Vir detail besonderhede oor hierdie veldondersoek, sien die voetnota onderaan p174 (in Cock 1992).

Elephant Park (near Kosi Bay) was declared in 1983, this can only promote a vigorous anti-conservation ideology among the rural communities of South Africa".

Japha et al (1993:79) sluit ook hierby aan:

"[It] has been argued that conservation policy itself has for a long time been allied to a political programme with a particular interpretation of history and view of culture. This alliance has until recently consolidated aspects of colonial culture and has bolstered nationalist ideology. Black material culture has been completely destroyed in some cases, and artificially preserved for political ends in others. Such contradictions have helped to foster the negative attitude towards conservation held by many black South Africans, and has created a climate which those wishing now to implement conservation programmes cannot ignore."

Ook Koch (1991:44) wys daarop dat anderskleuriges in veral die landelike gebiede natuurbewaring met die implementering van die apartheidsbeleid en dan spesifiek met gedwonge verskuiwing⁷⁶ assosieer. Vir baie is bewaring net 'n dekmantel vir politieke segregasie (:45).

(2) Swartes was en is tot dusver so intens betrokke by die stryd teen apartheid en 'n stryd om oorlewing dat daar weinig tyd is om aan ekologiese aangeleenthede aandag te skenk (vgl Ecumenical Institute 1993:41):

"It has been said that concern for ecology would distract attention from the more fundamental issues of social and economic justice."

Vir 'n anderskleurige wat van sy land ontnem is, wat vir sy toekoms aan die besluite van ander uitgelewer was, wat vir dekades van enige besluitneming rakende die politiek van die toekoms van sy vaderland ontnem was, en wat selfs toegang tot strande en natuurreservate geweier was in apartheid Suid-Afrika, is sake rakende die omgewing totaal irrelevant (Chikane 1990:8). In 'n artikel in die **Vrye Weekblad** skryf Mark Pätzer (1990:5) dat die rede waarom swart mense tot heel onlangs weinig aandag aan 'n omgewingsetiek geskenk het, te make het met die feit dat hulle self vir 'n te lang tyd geëksploiteer is. Volgens swartes is bewaringsekologie en die regte van diere slegs 'n blanke-elite-aangeleentheid (vgl Ramphela 1991:6). Die oplewing van die Groenbewegings in Suid-Afrika gedurende die laaste dekade of wat, is volgens die swart gevoel irrelevant aangesien die werklike sake van eksploitasie nie aangespreek is nie. Volgens hom is die gevoel onder swartes die volgende (1990:5):

"They (the Greens) are screaming about this and that, air pollution and petrol, vivisection and seals, dune mining, and ozone holes over Antarctica. Meanwhile the

⁷⁶ Hy wys byvoorbeeld daarop dat die naam Skukuza wat die eerste kamp in die Kruger Wildtuin was etimologies in Tsongaans dui op "verwydering".



blacks in South Africa are screaming about equal opportunities, education, housing, water and electricity. We've got a conflict of interests."

Wat die Groenes dus as belangrik ag is juis dit wat swartes in die lig van hulle omstandighede as verdruktes as totaal irrelevant beleef. Die volgende is goeie voorbeelde hiervan. Die Groenes sê (Patzner 1990:5):

- Daar is 'n gat in die osoonlaag en daarom moet die gebruik van aerosol gekontroleer word.
- Moenie robbe doodmaak nie.
- Pasop vir die kweekhuiseffek. Plant bome en werk sodoende koolstofdioksied teë.
- Pasop vir lugbesoedeling. Eskom moet ophou om tot lugbesoedeling oor die Hoëveld by te dra. Gebruik slegs loodvrye petrol.
- Moenie olifante vir ivoor doodmaak nie.
- Moenie mors nie, wees spaarsamig.
- Moenie water vermors nie.
- Moenie by die duine myn nie.
- Moenie die bosse uitroei nie.

Daarteenoor sê die swart mense (Patzner 1990:5):

- Wat is 'n osoonlaag? Ek het geen yskas. Wat is CFC's?
- Wat is 'n rob? Moenie ons mense doodmaak nie!
- Plant meer bome vir vuurmaak- en boudoeleindes.
- Eskom moet vir ons elektrisiteit in die plakkerskampe bied. Ons het nie motors nie en selfs al sou ons dit hê kan ons nie brandstof bekostig nie.
- Ek sal in die winter enige warm ding teen die koue dra.
- My kinders is siek en benodig medisyne.
- Ons mag nie diere doodmaak nie? Wat gaan ons as vleis eet?
- As ek mors sorg ek dat iemand 'n werk het.
- Gee vir my lopende water.
- Die myn van die duine bied ten minste werk vir die werkloses.
- Hou op om die tuislande so vol te maak.

(3) Die beperktheid van 'n "township"-lewe as 'n "hell-hole" soos wat ons in die vorige afdeling gesien het, lei daartoe dat die armes nie die langtermyngevolge van die



individu op die omgewing begryp nie. Volgens 'n Britse studie van die Ecumenical Committee for Corporate Responsibility (ECCR) getiteld: **The greening of industry. An environmental survey by the Ecumenical Committee for Corporate Responsibility**, is die wêreld se onderdrukte armes nie diegene wat sal treur oor ekologiesekrisis-verskynsels wat die wêreld se wêreld sal daarom nie treur oor (ECCR 1992:2; vgl Abraham 1994:65):

- die dood van opgedroogde mere nie, maar eerder oor die dood van die arm homo sapiens van die Derde Wêreld (vgl Yeld 1993:13).
- die vernietigende effek wat DDT het nie, maar oor die feit dat die armes aan die mees basiese siektes sterf.
- rokende skoorstene nie, maar oor die groot hoeveelhede werkloses.
- die gebrek aan skoon water nie, maar oor die gebrek aan die beskikbaarheid van water.
- hoë enérgieverbruik nie, maar oor die effek van imperialisme.

(4) Swart aktiviste was tot onlangs nog so besig met die oprigting van bestuurstrukture dat daar weinig tyd was om aandag aan omgewingsake te bestee.

8.2 JPIC AS 'N LIG VAN HOOP?

Tydens die Verenigde Nasies se konferensie oor The Human Environment in Stockholm in die vroeë sewentigerjare, toe daar vir die eerste keer waarskuwingsligte insake die ekologiese krisis begin flikker het, het die kerk wel toegegee dat daar nog tot in daardie stadium betreklik min aandag aan die ekologiese krisis gegee is. In sy toespraak as afgevaardigde van die Wêreldraad van Kerke (WRK) se Kommissie vir kerklike en internasionale verhoudinge het dr Elfan Rées die volgende gesê (in Elsdon 1992:13):

"I admit, Mr President, that the churches were slower than you were in realising the terrible implications of this problem. You have awakened us, but in so doing you have lit a fire you cannot extinguish. We will follow you as long as you advance, we will spur you if you halt, and we will take a vociferous lead if you turn back."

Sedertdien het die WRK⁷⁷ 'n groot poging aangewend om sy Justice, Peace and the

⁷⁷ In 1992 het die Wêreldraad van Kerke 'n lidmaatskap van 400 miljoen Christene verteenwoordig (Granberg-Michaelson 1992:36).



Integrity of Creation-program te steun wat onder ~~andere~~ tot 'n groot kongres in Seoel in 1990 gelei het. Die konferensie van Europese kerke het ook op soortgelyke wyse 'n eie groot interkerklike konsultasie oor "Peace with Justice for the Whole Creation" georganiseer. Hieruit het die Baseldeklarasie van 1989 gevloei waarvan die bevindinge so wyd as moontlik deur die Europese kerke gepropageer is (Elsdon 1992:14).

HISTORIESE ONTWIKKELING BINNE DIE WRK

Die JPIC-program⁷⁸ wat in 1983 in Vancouver tydens die Sesde Beraad van die Algemene Vergadering van die WRK tot stand gekom het, kan nie as aparte verskynsel van vorige ontwikkelinge binne die WRK gesien word nie. Dit was tydens hierdie beraad dat daar besef is dat nuwe inisiatiewe nodig is om opvoeding vir vrede, geregtigheid en sorg vir die aarde te bevorder. JPIC staan egter in 'n tradisie van die WRK waarin sake rakende geregtigheid en vrede reeds vir geruime tyd die aandag van die kerk geniet het. Reeds by die stigting van die WRK in 1948 het die Raad gepleit vir 'n "responsible society". Met die aansluit van lidkerke uit die Tweede en Derde Wêreld in die sestigerjare het die Raad 'n "just and participatory society" voorgestaan. 'n Verdere ontwikkeling het in die sewentigerjare met die WRK-byeenkoms in Nairobi (1975) plaasgevind met die tema "a just, participatory and sustainable society" (vgl. Ecumenical Institute 1993:12). Hierdie byeenkoms kan gesien word as die direkte voorloper van JPIC tesame met die Kerk- en Samelewingstudieprogram getiteld: **The future of Man and Society in a World of Science-Based Technology** waarmee in 1969 begin is (Olivier 1991:21). Volgens Preman Niles, een van die hoofkoördineerders van die JPIC-program, moet JPIC nie as 'n nuwe program van die WRK gesien word nie (One World 1987:38):

"In the first place, it isn't a programme. And it isn't the property of the WCC. For that matter, it isn't an initiative of the churches. Rather it's a response to the deep cry of agony of the whole of God's creation."

JPIC moet daarom eerder as 'n geloofsantwoord vanuit verskeie kerklike denominasies op die probleme van die wêreld gesien word. Elsdon (1992:219) wys daarop dat JPIC eerder 'n teologiese begrip van ekumeniese programme is wat daarop gemik is om die kerke dwarsdeur die wêreld oor die toekomstige bedreiging van menslike lewe op die aarde in te lig. Sedert die werkskomitee van die WRK se Kerk en Samelewing in 1971 in Nemi, Italië vergader het, is daar begin om omgewingsaangeleenthede sterk op die Raad se agendas te plaas. Hierdie vergadering was die begin daarvan om sosiale geregtigheid en ekologiese

⁷⁸ waarna ook verwys word as die JPIC Covenant en JPIC Convocation.



aangeleenthede aan mekaar te verbind. Tydens hierdie vergadering is die noodsaaklikheid daarvan dat ekologiese aangeleenthede en sosiale aangeleenthede nie los van mekaar gesien kan word nie onderstreep (Shinn 1980:4). Vir die doeleindes van hierdie studie sal daar nie breedvoerig aan die hele groei- en ontwikkelingsproses van JPIC aandag geskenk word nie.⁷⁹

UITGANGSPUNTE VAN JPIC

Een van die mees prominente kenmerke van JPIC is die feit dat die ekologiese krisis holisties benader word. Indien die ekologiese krisis slegs tot enkele aspekte beperk word sal dit tot mislukking gedoem wees en juis daarom is JPIC se uitgangspunt dat vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping as eenheid hanteer moet word uiters gepas (vgl Olivier 1991:20). Juis die feit dat vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping eenheid veronderstel, bring mee dat JPIC nie net as een van vele take of programme binne die WRK gesien kan word nie maar dat alle programme die noodsaaklikheid van JPIC onderskryf (Olivier 1991:31; Van Elderen 1986:14).

DOELSTELLINGE VAN JPIC

JPIC het hoofsaaklik drie doelstellinge sedert sy stigting gehad. Ten eerste moes die drie aspekte van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping as integraal tot mekaar verstaan word. Tweedens moes hierdie integrering die kerke aanmoedig tot toewyding aan die voortbestaan van die aarde in die lig van die Christelike geloof. Derdens moes nuwe weë ondersoek word waarlangs Christelike eenheid deur 'n proses van gesamentlike toewyding tot sy reg kon kom (Granberg-Michaelson 1992:40). Die uniekheid van JPIC moet daarom nie gesien word daarin dat dit pionierswerk op die gebied van die kerk en ekologie teweegbring het nie, maar eerder dat dit 'n nuwe basis lê waarvolgens ekumeniese toewyding en aksie deur die kerk geïnisieer kan word (Niles in Van Elderen 1987:13).

BELANG VAN JPIC

Die mees betekenisvolle bydrae van JPIC word gesien daarin dat dit die kerk se lewensbeskouing ten opsigte van die werklikheid fundamenteel bevrage het. Die manier waarop die kerk in die verlede geteologiseer het, het die wyse waarop daar na die wêreld gekyk is direk beïnvloed. JPIC daag die kerk juis uit om te teologiseer in die lig van gegewe realiteite (Olivier 1991:28).

⁷⁹ Vir 'n meer volledige oorsig oor die historiese ontwikkelingsproses wat JPIC voorafgegaan het, asook die ontwikkelingsproses van JPIC self, sien Olivier (1991:21-24) en Möller (1995:8-61).

DIE PAD VAN JPIC NA DIE AARDESPITSBERAAD

In Junie 1992 het die Aardespitsberaad in Rio de Janeiro, Brasilië plaasgevind. As gevolg van die feit dat die Algemene Vergadering van die WRK in 1991 te Canberra, Australië met die tema, "Come Holy Spirit - Renew the Whole creation!" die belang van 'n Christelike roeping ten opsigte van die ekologiese krisis onderstreef het, wou die WRK ook namens die kerk op kritiese vrae vanuit die Aardespitsberaad reageer. Daarom het die kerk onder leiding van die WRK gedurende dieselfde tyd met 176 afgevaardigdes in Baixada Fluminense⁸⁰, noord van Rio de Janeiro vergader. Dié afgevaardigdes het daartoe gelei gevoel om 'n brief⁸¹ aan al die kerke regoor die wêreld te skrywe om hulle mening uit te spreek oor wat die Aardespitsberaad as historiese gebeurtenis vir die kerk se getuigenis impliseer. Die brief is onder meer só geskryf dat dit gebruik kan word vir aanbidding, liturgie en as 'n inligtingstuk (WCC 1992b:6-7). Tydens die Aardespitsberaad is die feit dat ekonomiese en ekologiese aangeleenthede geensins langer van mekaar geïsoleer kan word nie beklemtoon (Granberg-Michaelson 1992:40). In die lig hiervan sal die kerk homself toenemend van nuwere ontwikkelinge in die Verenigde Nasies moet vergewis ten einde gesonde en gebalanseerde ontwikkelingsstrategieë wat heil vir die wêreld inhou te help realiseer.

KRITIEK TEEN JPIC

Ten spyte van die feit dat JPIC 'n sterk bewussynsbeweging vanuit en vir die kerk insake die ekologiese krisis is, het dit ook reeds sterk onder kritiek gekom veral vanuit die geleedere van die Evangelicals. Elsdon, 'n evangeliese kerkleier wat reeds vir jare ten nouste by ekologiese vraagstukke betrokke is, betreur die feit dat die gesprekke binne JPIC dikwels met New Age-invloede deurspek is (1992:219). Vir hom is die feit dat hierdie gesprekke so min op skrifwaarhede gefundeer is, asook die feit dat die sekretariaat van JPIC nie behoorlik verantwoordbare redes aan lidkerke teen hierdie en soortgelyke aantygings kan gee nie, 'n bron van kommer. Volgens Elsdon (ibid) is die poging van die Europese kerke waarmee in 1986 by die Algemene Vergadering van die Konferensie van Europese kerke begin is 'n baie meer nugtere en deurdagte poging om die ekologiese krisis vanuit die kerk aan te spreek. Volgens hom was die Baseldeklarasie, "Peace with Justice for the Whole Creation", wat by hierdie konferensie die lig gesien het, baie meer skrifgefundeerd. 'n Verdere punt van kritiek teen JPIC is dat alle JPIC-verklarings niebindend op lidkerke van die Wêreldraad van Kerke is. Dit maak 'n doelgerigte kerklike strategie ondoeltreffend.

⁸⁰ Baixada Fluminense is spesifiek vir sy ligging gekies omdat dit 'n gebied in Brasilië is waar vraagstukke rondom armoede, geweld en die agteruitgang van die omgewing dringende aandag geniet. Deur hier te vergader het afgevaardigdes van die WRK hulle solidariteit in die verbetering van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping onderstreef (WCC 1992b:6-7).

⁸¹ Hierdie brief het verskyn onder die titel: Searching for the New Heavens and the New Earth.



ONTWIKKELING VAN JPIC IN SUID-AFRIKA

Hoewel JPIC reeds in 1983 tot stand gekom het, het die beweging volgens die voormalige Algemene Sekretaris van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) Frank Chicane (1990:1) hom eers in 1989 in Suid-Afrika begin vestig. Die kerklike toneel in Suid-Afrika was gedurende die tagtigerjare deur debatvoering rondom die Kairoisdokument oorheers, wat 'n eerste ekumeniese verklaring insake die onreg in Suid-Afrika was sedert The Message to the People wat in 1968 verskyn het. Dit het daartoe gelei dat omgewingsaangeleenthede gedurende die tagtigerjare geen aandag van die kerk se kant gekry het nie. Sedert die Seoel-kongres in 1989 oor Justice, Peace and the Integrity of Creation is daar toenemend besef dat 'n program oor grond- en omgewingsake binne die SARK geakkommodeer behoort te word. In daardie stadium is besluit dat dit nie 'n program moes wees wat los van ander aksies van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) staan nie aangesien daar reeds bepaalde JPIC-konsepte bestaan het wat deur die SARK aangespreek is.⁸² Om die rede is daar besluit dat 'n JPIC-program gekombineer moes word met die reeds bestaande Human Rights Programme in die Justice and Social Ministries Department van die SARK (Chikane 1990:1).

Met verloop van tyd en veral sedert 1992 is daar besef dat hierdie program steeds min voorsiening gemaak het vir die "integrity of creation"-komponent van JPIC. Daarom is daar besluit om die JPIC-program uit te brei deur die **step** van 'n "Learn and Environment Programme" op 15 Februarie 1993. Daar is reeds voor die aanvang van hierdie program besluit dat as gevolg van die omvangrykheid hiervan, die program nie los van enige soortgelyke aksie binne sowel as buite die kerk sal funksioneer nie. Die doelstelling van die program was om netwerke te vestig sodat grond- en omgewingsprogramme asook omgewingsopvoeding op die mees effektiewe wyse gekoördineer kon word. Die feit dat JPIC 'n versoenende rol wil vervul, sou noodwendig beteken dat die program nie volgens 'n uitgewerkte bloudruk sou opereer nie.

LEARN AND ENVIRONMENT PROGRAMME

Die eerste taak wat die gekose koördineerder, ds Sam Mofokeng van die Learn and Environment Programme op homself geneem het, was om deur middel van omsendbriewe aan die kerke vas te stel of daar enige kerklik-omgewingsgerigte aksies binne die lidkerke sowel as binne nielidkerke van die SARK bestaan het. Na terugvoering in dié verband het dit aan die lig gekom dat daar slegs binne die

⁸² Die *justice and peace* -aspekte van JPIC in Suid-Afrika, het soos in die geval van die WRK, reeds lank voor 1983 die kerk se aandag geniet. In die geheel gesien was daar egter nie sprake van 'n JPIC-proses tot voor 1989 nie, aangesien die *integrity of creation* -komponent geheel en al ontbreek het.



Rooms-Katolieke (wat in daardie stadium slegs waarnemerstatus gehad het) en die Metodiste kerk aksies bestaan het. By nadere ondersoek sou dit egter blyk dat dit slegs pogings van individue binne dié twee kerke was. Op daardie tydstip was daar nog geen kerk in Suid-Afrika wat enige melding van omgewingsbewaring in enige offisiële sendingdokument gemaak het nie. Aangesien die omvang van die Learn and Environment Programme so wyd was, is daar besluit dat daar as 'n tweede stap 'n tweedagwerkswinkel gereël sou word onder die tema: "The role of the Church in environmental education." Omdat daar sedert die totstandkoming van die program gevoel is dat omgewingsopvoeding een van die mees noodsaaklike behoeftes binne die kerk behoort te wees is daar op hierdie tema besluit. Volgens die werkswinkelverslag⁸⁴ is daar besluit op die volgende omgewingsopvoedingstrategieë binne die kerk:

- (1) Die kerk behoort 'n duidelike omgewingsbeleid aan te neem om stimulus aan die Learn and Environment Programme se programme te verleen.
- (2) Die kerk behoort voortdurend opleiding te verskaf oor omgewingsbewaring.
- (3) Teoloë moet 'n teologie van die omgewing vestig.
- (4) Lidmate moet omgewingsgroepe binne die kerk vorm.
- (5) Kerklike liturgieë moet meer op die omgewing gerig word.
- (6) Opvoeding moet gemeenskapsgerig wees. Daarom moet die volgende in gedagte gehou word:
 - Daar moet sensitiwiteit vir kultuurverskille wees.
 - Programme moet op herlewing gerig wees.
 - Die benadering moet profeties en holisties wees.
 - Programme moet wetenskaplik gefundeerd wees en slegs toepasbare modelle moet aangewend word.
- (7) Die program moet in samewerking met ander belanghebbende drukgroepe aangebied word en moet ten alle tye op die opbou van netwerke soortgelyk aan dié van die program self gerig wees.
- (8) Die taalmedium moet van so 'n aard wees dat dit deur die meeste mense binne die gemeenskap erken en verstaan word.

⁸³ Die justice and peace aspekte van JPIC in Suid-Afrika, het soos in die geval van die WRK, reeds lank voor 1983 die kerk se aandag geniet. In die geheel gesien was daar egter nie sprake van 'n JPIC proses tot voor 1989 nie; aangesien die integrity of creation komponent geheel en al ontbreek het.

⁸⁴ getiteld: Land and Environment Report held on the 15th-16th July 1993 at Mariston Hotel, South African Council of Churches, Justice and Social Ministries Department.



(9) Rentmeesterskap oor die omgewing moet dringende aandag geniet.

(10) Verbruikersopvoeding moet voorkeur geniet.

Tydens my gesprek met die koördineerder het hy werksinkels binne verskillende gemeenskappe as 'n volgende stap voorsien ten einde meer lidmate by die Learn and Environment Programme te betrek. Die verwagting is gestel dat daar by sulke werksinkels deur middel van videovertonings inligting beskikbaar gestel moet word.

DIE TOEKOMS VAN JPIC BINNE DIE SARK

JPIC in Suid-Afrika funksioneer tans as deel van twee programme binne die SARK se Justice and Social Ministries Department, naamlik die Learn and Environment Programme en die Human Rights Programme⁸⁵. Sake wat tans en in die toekoms aandag sal geniet sluit onder meer die volgende in:

- die mens se regte binne 'n Handves van menseregte
- geweld
- die herverdeling van grond
- die kerk se grondeiendom
- versoening
- omgewingsopvoeding
- samewerking met niekerklike organisasies ten opsigte van omgewingsake.

PROBLEME MET THE LEARN AND ENVIRONMENT PROGRAMME

In 'n vraag aan ds Mofokeng oor die probleme wat met die Learn and Environment Programme ondervind word en wát hy in die toekoms as verdere probleme voorsien, is die volgende antwoorde gegee:

(1) Baie mense begryp wel die sin van die "justice and peace"-aspek van JPIC, terwyl die sin van die "integrity of creation" nog glad nie ingesien word nie.

(2) Daar kan nie van mense wat niks besit verwag word om 'n waardering vir die omgewing te kweek nie. Die meeste van die inwoners van die swart woongebiede het geen respek en waardering vir enigiets nie omdat hulle niks besit nie. Dit help nie om aan sulke mense 'n teologie van die omgewing voor te hou terwyl hulle niks het om te waardeer nie. Sulke mense se enigste begeerte is om soos die bevoorregte

⁸⁵ Vir meer inligting sien: Human Rights/Justice Peace and Integrity of Creation yearly report - Jan-Dec 1992, South African Council of Churches, Justice and Social Ministries Department.



blanke burgers van die land ryk⁸⁶ te wees en in vrede te leef. Om enigsins 'n omgewingsbewaringsprogram binne só 'n omgewing te vestig, vereis dat 'n mens eers mense se leefkondisies sal verander.

(3) Daar word ten spyte van die implementering van die program steeds 'n oorwig van tyd aan "justice and peace" bestee en nie genoeg aan "the integrity of creation"-komponent nie. Die Baserverklaring onderstreep dit juis in die eerste afdeling van die dokument baie duidelik dat daar 'n noue verweefdheid tussen ontbossing, trekarbeiders, die onderdrukking van die vrou, besoedeling, verstedeliking en bevolkingsontwikkeling bestaan (Dorr 1991:74). Al die aspekte van vrede en geregtigheid is ten nouste gekoppel aan omgewingsake. Om dié rede sou 'n mens kan sê dat daar geen vrede en geregtigheid sal bestaan sonder die heelheid van die skepping nie en andersom.

(4) Die program fokus slegs op die hoofsaaklik anderskleurige armer deel van die bevolking, en is nog geensins gerig op bewusmaking onder blankes wat as gevolg van 'n Eerstewêreld- Westerse kultuur ook druk op die omgewing plaas nie.

In Junie 1996 het ek weer kontak gemaak met die SARK om te verneem hoe die Learn and Environment Programme in die afgelope drie jaar ontwikkel het. Ek is meegedeel dat die eenmanbestuur van die program onder leiding van ds Sam Mofokeng tans deur 'n ene mnr Thantuyise Zacheus Nkosi behartig word. In 'n gesprek met mnr Nkosi is ek meegedeel dat ds Sam Mofokeng sedert 1994 voltyds vir die Departement van Grondsake werk. Dit het meegebring dat die kontinuïteit van die program in die afgelope twee jaar skipbreuk gely het omdat mnr Nkosi eers teen die einde van 1995 as plaasvervanger vir ds Mofokeng aangestel is. Ek is ook meegedeel dat daar sedert 1993 nog slegs aandag aan grondsake gegee is en dat geen verdere vordering in terme van omgewingsopvoeding gemaak is nie. Tot op hede, na verloop van drie jaar, is daar geen verdere vordering ten opsigte van omgewingsopvoeding gemaak nie. Mnr Nkosi het my verder meegedeel dat vergaderings van die Learn and Environment Programme waarheen kerkleiers in die afgelope ses maande genooi is, baie swak bygewoon is. Die situasie waarin die kerk in Suid-Afrika dus steeds 'n lae profiel ten opsigte van ekologiese aangeleenthede handhaaf, duur onveranderd voort.

8.3 DIE EKOLOGIESE KRISIS BLY STEEDS 'N SENDINGKRISIS

Die amptelike totstandkoming van die nuwe Suid-Afrika op 10 Mei 1994 kan beskou word as 'n waterskeidingsdag in die geskiedenis van 350 jaar. Vir die kerk was 10 Mei

⁸⁶ Blankes se koopkrag was in 1979 gemiddeld veertien keer hoër as dié van swartmense, terwyl stedelike blankes honderd keer meer verdien het as swartmense in die tuislande (Saayman 1992:11).



ook 'n waterskeidingsdag omdat dit die kerk in Suid-Afrika op 'n nuwe pad geplaas het. Die toekomst hou ongetwyfeld groot onsekerheid vir beide die konserwatiewe of behoudende deel van die kerk in, sowel as vir die liberale of profetiese deel van die kerk wat aan die verandering meegewerk het. Die grootste deel van die kerk se onsekerheid, het te make met die rol van die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika. Faktore wat aanleiding gee tot die onsekerheid sluit onder meer sake soos die volgende in:

- Mkhathshwa (in Cock 1992:174) beweer dat die kerk in Suid-Afrika homself sedert 2 Februarie, 1990 in 'n identiteitskrisis bevind. Hy sien 'n groot gevaar daarin dat die kerk in die lig van die politieke hervormingsproses in Suid-Afrika homself in terme van sy sosiale bediening al meer na binne sal keer, in stede daarvan om sy sosiale betrokkenheid hollisties te sien.
- Kinghorn het reeds in 1990 (na die sogenaamde waterskeidingstoespraak van president FW de Klerk) die volgende beweer, en vandag (6 jaar later) wonder 'n mens of die scenario vir die armes werklik enigsins verander het (in Taute 1992:4):

"Nog steeds, ten spyte van al die veranderings... is Suid-Afrika in 'n "swart" en "wit" wêreld verdeel. Met kleur op sigself het die onderskeiding al hoe minder te maak. Dit gaan om uiteenlopende belewenisse as burgers van dieselfde land. Daar loop dus nog steeds 'n perseptuele barrikade, 'n mentale Berlynse muur, deur die Suid-Afrikaanse samelewing."

- John Lamola⁸⁷ (1994:40) het aan die begin van 1994 geskrywe dat die normalisering van die bestaan van bevrydingsorganisasies in die politiek, asook die snelle inkorporasie van rewolusionêre transformerende elemente in die Suid-Afrikaanse samelewing, daartoe bygedra het dat die kerk tans soekend is na wat 'n nuwe profetiese rol in 'n veranderende samelewing behels.

Dit is juis hierdie onsekerheid wat die sending in Suid-Afrika eweneens in 'n krisis plaas. Voor die totstandkoming van die nuwe Suid-Afrika was sending vir die meeste of die wen van siele of politieke bevryding. 'n Nuwe Suid-Afrika, ongeag hoe die rol van sending in die verlede gesien en verstaan is, vra om 'n nuwe kreatiewe versoenende rol. By die oorgrote meerderheid van die Christendom in Suid-Afrika is daar die duidelike besef dat die strydbyle van die verlede begrawe moet word en dat daar gesamentlik na kreatiewe oplossings gesoek moet word. Die antwoorde op die ou en nuwe probleme plaas die sending eweneens in 'n krisis. Wat is die nuwe rol van die sending?

⁸⁷ Hoof van die Departement van Justice and Social Ministries van die SARK in 1994.



Die Suid-Afrikaanse konteks wat gekenmerk was deur rassekonflik, het grootliks daartoe aanleiding gegee dat, soos reeds gesien, ekologiese sake min aandag geniet het. Ten spyte van 'n klein flikkerende ligte van hoop binne die Justice and Social Ministries Department van die SARK, wys Cock (1992:177) daarop dat 'n deeglike bestudering van kerklike beleidstukke en resolusies van die meeste kerke daarop dui dat die kerk nog geensins sy omvattende ekologiese roeping in Suid-Afrika verstaan nie. Die verklaring van die Rustenburg Kerke-beraad van 1990 wat wye kerklike steun geniet het, en wat sake soos geweld, die krisis in die swart onderwys, werkloosheid en onvoldoende behuising aangespreek het, het geensins melding gemaak van konkrete omgewingsvraagstukke soos lug- en waterbesoedeling, gronderosie en ander sake nie. 'n Direkte koppeling tussen die stryd teen apartheid en omgewingsake word nog geensins ingesien nie. Dit is juis om dié rede dat Davies (1992:178) insake die kerk se betrokkenheid by ekologiese aangeleenthede die volgende beweer:

"The Christian church in South Africa has been silent. For the past two years I've been trying to introduce green theology but the issue has been laughed off."

Miskien het hierdie traagheid in die kerk in Suid-Afrika soos ook elders ter wêreld, te make met wat Roberts (1994:6) beskou as die groot probleem of krisis in die sending, naamlik dat die kerk nie meer weet wat sending is nie:

"They (verwysende na Christene) have been slow to develop ecological awareness and are confused about the mission of the church in a new and frightening age of famine and pollution, of exploding populations and vanishing resources."

Hierdie toedrag van sake lei daartoe dat die grootste inisiatiewe insake ekologiese oplossings vanuit nie-Christelike gelowe kom. Dorr stel dit as volg (:152):

"On matters of ecology the significant initiatives have almost all come from 'post-Christian' people; when such people seek explicit religious inspiration they look more to India and to the nature religions than to Christianity."

Juis as gevolg hiervan kan daar met reg beweer word dat die kerk se onvermoë om bevredigend op die huidige ekologiese krisis te reageer, een van die grootste mislukkings in die ganse geskiedenis van die Christendom is (vgl Berry 1991:144-145). Die feit dat Ekologie as wetenskap maar eers in die tweede helfte van die twintigste eeu tot stand gekom het, kan meehelp dat 'n mens die onwetend vernietigende optrede van die mens teenoor die omgewing sedert die industriële rewolusie met meer begrip kan bejeën. Ook die sending se doelbewuste bevordering van industriële ontwikkeling is nog verskoonbaar. Wat egter onaanvaarbaar is, is die feit dat die kerk in die lig van beskikbare wetenskaplike kennis voortgaan asof daar geen bedreiging



is nie. In Suid-Afrika is die krisis ten opsigte van sekere aspekte van die ekologie soos byvoorbeeld die tekort aan water so fel dat daar vanuit verskeie wetenskaplike kringe tans beweer word dat Suid-Afrika tussen 2002 en 2040 moontlik 'n "permanente droogte" in die gesig staar. In die lig hiervan kan 'n mens met reg vra: behoort die kerk en daarmee spesifiek die sending te swyg oor die mens se Godgegewe roeping teenoor die aarde aan die suidpunt van Afrika?

Vir die anderskleurige bevolking in Suid-Afrika het teologiese sake rakende apartheid jare lank grootliks oor vraagstukke betreffende oorlewing, mag en welvaart gehandel terwyl die blanke bevolking homself hoofsaaklik besig gehou het met sake rakende die instandhouding van blankebeheer selfs ten koste van die omgewing (Nürnberg 1987:58; vgl. Potgieter 1995). Die feit dat daar by anderskleuriges met groot politieke en ekonomiese aspirasies 'n lae ekologiese belangstelling is, is geensins vreemd nie (vgl. Nürnberg 1987:59). Na aanleiding van hierdie dilemma binne die Suid-Afrikaanse blanke en anderskleurige samelewing, skets Mazibuko die sendingprobleem van die afgelope aantal dekades treffend (in Cock 1992:174):

"We have not yet had Christianity in South Africa; we've only had Churchianity. Christianity teaches us to see God in the trees. The trees are the guardians of the earth. I try to teach people to see God in trees. But you cannot teach with an empty stomach. We must also teach people how to feed themselves."

Die ekologiese krisis is nie net 'n wêreldkrisis nie, maar kan as gevolg van die kerk se traagheid om daarop te reageer (ook in Suid-Afrika) beskryf word as 'n sendingkrisis. Die ekologiese krisis in Suid-Afrika vra daarom indringend na 'n nuwe benadering wat die brug sal slaan tussen die verlede, die hede en die toekoms. So 'n benadering sal die sleutel tot God se heilsplan vir 'n postapartheid Suid-Afrika moet soek in vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping. Van so 'n benadering sal 'n mens inderdaad kan sê dat dit meer is as *Churchianity* want dit sal inderdaad lei tot *Christianity*.

8.4 DIE EKOLOGIESE KRISIS AS DIÉ SENDINGGELEENTHEID!

"After apartheid, redressing economic and ecological imbalances has become the most urgent task for our country, as it has become the most pressing task for our continent and our world after the Cold War."

Klaus Nürnberg (1994:121)

Hoewel die ekologiese krisis 'n sendingkrisis impliseer, behoort dit ook tegelykertyd as 'n unieke uitdaging gesien te word omdat dit vra na nuwe en unieke sendingstrategieë. Koyama wys daarop dat die woord krisis 'n kombinasie is van die Japannese lettertekens vir gevaar en geleentheid. So gesien hoef 'n krisis nie noodwendig die einde te beteken nie, maar in werklikheid dui op 'n nuwe begin.

inderdaad dus 'n geleentheid! (vgl Bosch 1991:3). Die ekologiese krisis is nie maar net nog 'n krisis soos baie ander waarmee die kerk in die verlede te kampe gehad het nie. Die ekologiese krisis moet inderdaad binne die kerk as 'n kairosmoment wat indringende optrede verg gesien word (McDonagh 1990:5). Die rede waarom die ekologiese krisis juis in hierdie stadium as 'n kairosmoment gesien behoort te word, beskryf McDonagh treffend (ibid):

"The crisis is heightened by the realization that this generation of people is in a unique position in relation to all other generations who have lived before us and those who will live in the future..."

"The decisions taken now will determine whether we will hand on this precious heritage intact to our children or whether we will irreversibly destroy earth's fruitfulness. Ensuring that we do the latter is surely the religious task of this generation of Christians."

Reeds in Augustus 1988 het die bioloog Thomas Lovejoy in 'n voordrag aan die American Institute of Biological Sciences die volgende beweer (in McDonagh 1990:202):

"I am utterly convinced that most of the great environmental struggles will either be won or lost in the 1990's. By the end of the century it will be too late."

Die kerk kan dus nie maar slegs kennis neem van die ekologiese krisis en in die proses sy religieuse verantwoordelikheid ontduik nie (McDonagh 1986:11; vgl WCC 1990:51). Waar sendelinge in die verlede as gevolg van onkonde hulle verantwoordelikheid teenoor die omgewing deur stilswye ontduik het, is dit vandag geheel en al onmoontlik in die lig van die aarde en die mens se noodkreet om hulp (Roberts 1994:142). Tereg beweer Olivier (1991:20) dat 'n sendinggerigte kerk wat nie die uitdaginge van die ekologiese krisis ernstig opneem nie, 'n kerk is wat doof en blind is vir die nood in die wêreld. So 'n kerk bevorder juis die nood deur sy stilswye. Indien dit van die kerk gesê kan word, is hy besig om lynreg teen die eintlike boodskap van die kerk te werk, naamlik dat God die gewer van lewe (en Lewe) is. Die ekologiese krisis bied 'n unieke verantwoordelikheid en geleentheid vir die geslag Christene van vandag. Hulle (ons) behoort hierop met dieselfde entoesiasme te reageer as dié waarmee die vroeë Christene op eietydse probleme in die vroeë kerk gereageer het. Tensy missioloë nie toenemend die sendingtaak van die kerk met sake rakende ekologiese aangeleenthede in verband gaan bring nie, sal die kerk toenemend 'n meer irrelevante rol in die wêreld openbaar. In die lig van die ekologiese krisis stel Oliver (1992:391) die nuwere rol van die Teologie daarom soos volg:

"Now is the time for theologians to redress the wrongful neglect of nature by seeking to rethink the theological task in radically new ways. I propose an integral theology."



governed by holistic criteria, as the most promising and viable way of reintegrating nature into the core of theology itself. Since there are few current attempts to do this, the theologian must be inventive in locating criteria both faithful to the Tradition and capable of addressing the realities of the contemporary situation. 'Integral' theology will approach the interpretation of the Tradition through 'unities' rather than 'components' or loci which must then be reassembled into a system."

Hoewel die kerk nie die enigste organisasie is wat 'n rol in die ekologiese krisis behoort te speel nie, behoort hy ongetwyfeld 'n unieke rol te vervul, aangesien die kerk as die liggaam van Christus God se spesiale agent is. Die kerk is met die Gees van God gevul en kan daarom 'n meer direkte rol as enige ander instansie vervul (Roberts 1994:148). Cock (1994:90-91) sluit hierby aan wanneer hy daarop wys dat daar veral drie⁸⁸ redes bestaan waarom juis die kerk, ook in Suid-Afrika, die voortou en leiding moet neem ten einde die ekologiese krisis die hoof te bied.

Eerstens is die kerk as die grootste georganiseerde liggaam op voetsoolvlak by verre in die beste posisie om 'n grootskaalse omgewingsbewussyn te kweek as gevolg van die groot geloofwaardigheid wat hy onder die gemeenskap het.⁸⁹

Tweedens is die kerk soos wat Cock (1994:90) dit stel "a unique ethical source". In afdeling B het ons gesien dat die kerk oor die eeue soveel invloed kon uitoefen dat hy in staat was om gehele gebruiksisteme van oriëntasie by mense te verander en te help vestig. Hoewel die kerk in die verlede sy invloed ten koste van die ekologie aangewend het, kan 'n meer positiewe invloed, waarbinne koninkrykswaardes as uitgangspunt geld onder mense gevestig word ten einde 'n ekologiese roeping te bevorder. Dennis Meadows het reeds in 1972 in sy invloedryke verslag aan The Club of Rome onder die titel, **The limits of Growth**, beweer (in Sheaffer & Brand 1980:54):

"Any deliberate attempt to reach a rational and enduring state of equilibrium by planned measures, rather than by chance or catastrophe, must ultimately be founded on a basic change of values and goals at individual, national, and world levels."

Hiërín kan die kerk dan 'n unieke rol speel.

⁸⁸ Hoewel Cock (1994:90) meld, "The are four reasons why the Christian church has to take the lead in addressing such environmental problems as air pollution and toxic waste.", bespreek hy daarna slegs drie en nie vier redes nie.

⁸⁹ Volgens 'n navorsingstudie van Schlemmer wat in 1991 ondemeem is, het 70% van alle nie-blankes verklaar dat die kerk die liggaam is wat die meeste van hulle ondersteuning dra. Die kerk is baie hoër aangeslaan as enige politieke organisasie of vakbondunie (Cock 1994:90).



In aansluiting by die tweede punt blyk dit derdens dat die kerk vanweë sy gerigtheid op die koms van die koninkryk van God, die enigste instansie is wat holistiese waardes kan vestig. Die kerk het volgens Cock as gevolg van 'n ryk kerklike tradisie dit tog soms oor die eeue reggekry om die tema van vrede en geregtigheid met die tema van sorg vir die aarde te integreer.⁹⁰

Dat die politiek in groot dele van die wêreld die kerk eintlik ver vooruit is en gereed is vir fundamentele veranderinge blyk uit die feit dat 15% van alle Europese kiesers reeds in Junie 1989 bereid was om hulle by die Groenparty aan te sluit (Biggs 1991:33). Die vraag of die kerk werklik gereed is vir so 'n verandering stel Birch soos volg (1988:192):

"Science is ready for the new radical approach. So are many other secular movements in the modern world. It will be a return to religion but not the religion we know. It is a religion we can come to know that we have somehow lost from our own heritage. For the church it can be a great new adventure."

Daar bestaan twee maniere waarop die kerk op die uitdaginge wat die ekologiese krisis bied kan reageer. Aan die een kant kan die kerk voel dat hierdie uitdaging te groot is en dan deur dit te ignoreer onveranderd voortgaan met sending op die "normale manier". Doen die kerk dit egter, is hy nie besig met sending nie maar met 'n skynvorm van sending. Die kerk se roeping in die lig van die ekologiese krisis is wel sō omvangryk dat dit by Christene 'n gevoel van verlamming kan veroorsaak. Christene moet egter nooit die kerk se ryke erfenis vergeet nie waar die ontstaan van die Christendom byvoorbeeld juis te danke was aan 'n klein minderheidsgroep wat die wêreld met die waarheid wou gaan omkeer (vgl Elsdon 1992: 9). In Handeling 17:6 lees ons dat die vroeë Christene die wêreld as 't ware onderstebo wou keer. Hierdie ywer het gedeeltelik daarmee te make gehad dat die vroeë Christene 'n sterk wederkomsverwagting gehad het. Die feit dat die wêreld vandag op 'n ekologiese ramp afstuur, behoort ongetwyfeld onder Christene 'n ywer te laat posvat waarbinne God se koninkryk so wyd as moontlik op die aarde gevestig moet word.

'n Ander reaksie wat die kerk op die uitdaging van die ekologiese krisis mag hê is dat daar 'n breuk met die sending self kan kom. Bosch (1991:365) wys daarop dat daar in ons eeu onder baie sendelinge, as gevolg van die foute van die verlede, 'n skaamte oor die verlede van die kerk posgevat het wat 'n breuk met die sendingroeping van die kerk impliseer. So byvoorbeeld skrywe Gómez (1986:28) dat baie priesters se roeping uitgesterf het en is eerbiedwaardige tradisies afgemaak as deel van 'n besmette verlede. Hy skrywe voorts dat baie mense met die opkoms van die Tweede

⁹⁰ Hier dink 'n mens aan Ireneus in die derde eeu, Benediktus in die sewende eeu, en Franciscus van Assisi in die twaalfde en dertiende eeue en Giordano Bruno in die sesentiende eeu.



Vatikaanse Konsilie, masogisties die vull wasgoed van die Rooms-Katolieke sendinggeskiedenis in die openbaar begin was het. Vir baie intellektueles binne die kerk sou sending 'n oorbodige en onsinnige saak begin raak. Ongelukkig gebeur iets hiervan na my mening ook in ons tyd in 'n postapartheid Suid-Afrika. Baie Christene wil alle sending van die verlede binne Suid-Afrika as sleg en verkeerd afmaak en so 'n nuwe inhoud gee aan wat sending tans en in die toekomst veronderstel is om te wees. 'n Nuwe verstaan van sending wat neerkom op 'n onbybelse en 'n Christuslose sending⁹¹ is in baie kringe besig is om pos te vat.

Hoewel die ekologiese krisis die sendingkrisis van ons tyd onderstreep, is ek steeds van mening dat die ekologiese krisis nie slegs 'n verleentheid vir die kerk impliseer nie. Dit bied ook die unieke geleentheid om God se koninkryk te help vestig in 'n wêreld wat in barensnood verkeer.

8.5 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS DIE KERK SE MISSIONÊRE ANTWOORD OP DIE EKOLOGIESE KRISIS

DIE EKOLOGIESE KRISIS VEREIS 'N KREATIEWE MISSIONÊRE OPLOSSING

Reeds in 1965 het Keith Bridston daarop gewys dat nuwe uitdagings in die laat twintigste eeu totaal nuwe en radikale uitdagings vir die sending sal inhê. Op daardie tydstip het hy beweer dat sulke uitdagings selfs so radikaal vir die kerk van die laat twintigste eeu mag wees as wat die Kopernikaanse rewolusie vir die kosmiese wetenskap was (Bridston 1965:12ev). Wanneer so 'n tyd aanbreek sal die kerk moet beseef dat die tradisionele metodes sal moet verander en vervang word deur 'n nuwe stel metodes wat nuwe uitdagings die hoof sal kan bied (1965:17). Hoewel Bridston, toe hy hierdie uitlating gemaak het, nie na hierdie krisis as die ekologiese krisis verwys het nie, weet ons vandag dat dit juis die ekologiese krisis van ons dag is wat sulke nuwe en radikale uitdagings van die sending vra. In 1959 het ook Hendrik Kraemer beweer dat sending in ons eeu nie aan die einde van 'n ontwikkelingspad maar slegs aan die begin van 'n nuwe pad binne 'n nuwe sendingera gekom het (Kraemer 1970:70). Dat hierdie verandering en uitdaging groot is, is nie te betwyfel nie. Die uitdaging het veral te make met die feit dat daar fundamenteel nuut en anders binne die Teologie gedink sal moet word. Bosch (1991:355) wys daarop dat die Verligtingskultuur van die wetenskap, filosofie, en tegnologie die verhouding tussen die mens en die natuur fundamenteel misinterpreteer het (vgl afdeling A). Oliver (1992:391) onderstreep die bewering wanneer hy die verloop van die Teologie sedert die Reformasie skerp kritiseer vir die skeidings wat inherent aan die Reformatoriese teologie was:

⁹¹ Ek verwys hier spesifiek na teoloë wat die Christelike godsdiens in 'n postapartheid Suid-Afrika wil gelykstel aan ander gelowe - iets wat die missionêre karakter van die Bybelse begrip van sending skend.



"Since the Reformation, theology has generally proceeded by dividing reality into separate components, or loci, which it then interprets. This practice has been reinforced by the general tendency of Western thinking to 'bifurcate' experience into numerous dualities. Traditional dualities include: God vs. World, Divine vs. Human, Mind vs. Body, Nature vs. Grace, Natural vs. Supernatural, Transcendence vs. Immanence, Nature vs. History, Nature vs. Culture, even Scheler's duality Spirit vs. Life."

In sy dissertasie, **Skepping en Ekologie: 'n Sistematiese ondersoek na die Teologiese verstaan van die werklikheid**, kom J Buitendag (1986) tot die konklusie dat verskeie moderne teoloë soos Heim, Gogarten, Barth, Moltmann en Altner in hulle teologieë werk met die Kartesiaanse dualisme tussen gees en oorsaak (matter), tussen die mens as subjek en die natuur as objek (vgl Kritzinger 1991:13). Hierdie onderskeid wat die interafhanklikheid van die ekologie buite rekening laat het 'n groot leemte in die Teologie tot gevolg gehad. Daarom behoort die Teologie van die laat twintigste eeu in sy geheel geherformuleer te word soos wat Berry en Clarke⁹² (1991:6-7) trouens pleit.

Hoewel die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloog, Gustavo Gutiérrez, binne die konteks van die bevrydingsteologie in 1988 geskrywe het dat (in Bosch 1991:447):

"we must refine, improve, and possibly correct earlier formulations if we want to use language that is understandable and both faithful to the integral message and to the reality we experience"

kan hierdie stelling van toepassing gemaak word op die sending en die Teologie in sy geheel. 'n **Ekologiese sendingbenadering** is volgens my 'n stap in so 'n rigting want deur so 'n benadering wil ek 'n nuwe verstaan van sending bied met 'n nuwe oriëntasie in die lig van gegewe ekologiese realiteite. Daarom wil ek met so 'n benadering nader kom aan 'n oplossing waarin die mens se oriëntasie, in die woorde van Bosch (1991:355) as volg beskrywe kan word:

"One should, again, see oneself as a child of Mother Earth and a sister and a brother to other human beings. One should think holistically, rather than analytically, emphasize togetherness rather than distance, break through the dualism of mind and body, subject and object, and emphasize 'symbiosis'."

Sally McFague (in Abraham 1994:69-70) verdedig 'n ekologiese benadering op die werklikheid as volg:

"[An] Ecological perspective insists that we are, in the most profound ways, 'not our own': we belong, from the cells of our bodies to the finest creations of our minds, to the intricate, constantly changing cosmos. The ecosystem, of which we are a part, is

⁹² Ek het egter groot probleme met hul voorstel van hoe die Teologie verander behoort te word.



a whole: the rocks and waters, atmosphere and soil, plants, minerals, and human beings interact in a dynamic, mutually supportive way that make all talk of atomistic individualism indefensible. Relationship and interdependence, change and transformation, not substance, changelessness and perfection are the categories within which a theology of our day must function."

Dat so 'n benadering nie 'n luukseheid is nie of 'n intellektuele spel, soos wat baie nuwere benaderings in ons eeu was nie, word onderstreep deur die Bruntland Commission Report: "Our Common Future" wanneer daar die volgende pleidooi gelewer word (in Yeld 1993:53):

"The next few decades are crucial. The time has come to break our past patterns. Attempts to maintain social and ecological stability through old approaches to development and environmental protection will increase instability. Security must be sought through change."

Roberts sluit hierby aan deur daarop te wys dat verandering binne die kerk nie 'n opsie is nie maar inderdaad 'n noodsaaklike imperatief (in Roberts 1994:146):

"The drastic ecological, economic, political, social, religious, demographic, and other changes happening in our small globe are presenting us with a new reality that will call for a new paradigm of theology of mission."

'n **Ekologiese sendingbenadering** is volgens my so 'n nuwe paradigma waarbinne nuut geteologiseer sal word in dié opsig dat dit wil breek met die gevestigde patrone van dink en handel. Die brief wat die WRK-afgevaardigdes aan lidkerke tydens die Aardespitsberaad geskryf het verwoord dit soos volg (WCC 1992b:31):

"The current ecological crisis calls us to move toward an eco-centred theology of creation which emphasizes God's spirit in creation, and human beings as an integral part of nature. Instead of dominating nature, men and women have the responsibility to preserve, cultivate the earth, and to work with God for the sustainability of the planet."

Die probleem met die huidige manier waarop die sending teologies beoefen word is dat dit steeds in gebreke bly om die sending vanuit 'n holistiese uitgangspunt te benader⁹³. Wanneer die kerk dan wel op ekologiese verskynsels wil reageer kan dit

⁹³ Sommige teoloë mag wel hierdie stelling betwis. Ek maak egter hierdie stelling in die lig van die feit dat daar in die afgelope tien jaar binne teologiese en dan spesifiek missiologiese opleiding slegs hier en daar geringe wysigings aangebring is. Die klem lê steeds sterk op 'n atomistiese wetenskaplike benadering en daar word steeds te min klem gelê op 'n holistiese benadering. Daarmee ontken ek nie dat daar aan sekere universiteite soos byvoorbeeld die Universiteit van Suid-Afrika (UNISA) wel radikale veranderinge aangebring is nie. My kritiek is hoofsaaklik teen universiteite en opleidingsinstansies waar teologiese opleiding sterk kerklik beheer word.



gebeur dat dit nie binne 'n geheel benader word nie (WCC 1990:16):

"The real danger lies in the fact that they (verwysende na ekologiesekrisis-verskynsels) are inseparately linked, and that it requires both knowledge and wisdom imaginatively to discern this linkage. In a society that rewards specialization and discourages holistic learning, such wisdom is rare! From now on, it must be consciously pursued and nurtured" (WCC 1990:16).

Die interafhanklike verhouding wat daar dus tussen vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping bestaan noodsaak die kerk om die tradisionele fragmentariese beskouing te vervang met 'n omvattende sendingbeskouing. Hoewel ek in die volgende hoofstuk die kontoere van so 'n sendingbenadering meer breedvoerig sal uitspel is dit hier net van belang om te begryp dat so 'n benadering in die woorde van Charles van Engen neerkom op (in Roberts 1994:146):

"a kingdom mission theology that would dramatically change the way we do mission, and the way we carry out missiological education".

Nürnberg wys in 'n artikel onder die titel, **The task of the church concerning the economy in a post-apartheid South Africa**, daarop dat die bedreiging van armoede en die agteruitgang van die omgewing in 'n postapartheid Suid-Afrika so omvangryk is dat 'n enkelvoudige benadering nie enige oplossing sal bied nie (1994:136):

"We need a multidimensional and comprehensive approach. Economic measures must become part of an integral religious, cultural, social, economic and political programme."

Daar bestaan egter geen twyfel nie dat die pad na so 'n benadering nie maklik sal wees nie (Yeld 1993:50):

"Caring for the earth poses some tough challenges and sets some politically difficult choices. There are no easy solutions."

Met 'n **ekologiese sendingbenadering** wil ek slegs 'n benadering bied wat na my mening eietyd en verantwoordbaar is. Daarom moet hierdie studie beskou word as 'n poging wat die saamsoek na nuwe antwoorde wil stimuleer. Ek pleit daarom daarvoor dat my voorstel van 'n **ekologiese sendingbenadering** ernstig opgeneem moet word: dat dit bespreek moet word, dat daaroor gedebatteer sal word, dat dit bevraagteken moet word, hersien moet word, daarmee saamgestem of selfs verwerp moet word. Wat egter wel van belang is, is dat **aksie** in die lig van die ekologiese krisis vanuit die sending dringend noodsaaklik is. Indien hierdie studie aksie in die vorm van gesprek tot gevolg sal hê, beskou ek hierdie studie persoonlik as geslaagd.



Die nuwe uitdaginge wat 'n postapartheid Suid-Afrika meebring veroorsaak dat daar op een van twee maniere gereageer word.

Die eerste is dat sending normaalweg voortgaan soos vantevore. Hiervolgens sal sending vir sommiges steeds slegs "die wen van siele" bly en vir ander weer slegs die oprigting van politiek bevrydende strukture. Ek dink dat ek sonder om heeltemal te veralgemeen⁹⁴, kan sê dat eersgenoemde reaksie sterk onder die tradisionele blanke kerklidmate leef, terwyl laasgenoemde weer sterk binne die strukture en onder personeellede van die SARK leef. Binne hierdie benaderings word klein oppervlakkige verstellings hier en daar aan die sending gedoen, terwyl die wese van sending in albei se benaderings onveranderd bly.

'n Tweede manier, en daarna het ek reeds vroeër verwys, is wanneer Christene alle sending van die verlede binne Suid-Afrika as sleg en verkeerd afmaak, en dan 'n nuwe inhoud gee aan wat sending veronderstel is om te wees. So 'n nuwere verstaan van sending ontken in sommige gevalle die unieke karakter van die Bybel en Christus as Enigste⁹⁵ verlosser omdat dit alle godsdienste wil gelykstel.

Met 'n ekologiese sendingbenadering pleit ek vir 'n derde⁹⁶ alternatiewe benadering. Hiervolgens wil ek 'n versoening bewerk tussen die twee uiterstes binne die eerste benadering, met 'n sterk afwysing teenoor die tweede benadering. Binne 'n ekologiese sendingbenadering word die sendingfoute van die verlede nie ontken nie maar aan die kaak gestel sodat die sending in die lig van die foute van die verlede (vgl afdelings A en B) meer koninkryksgerig mag strewe na 'n nuwe toekoms waarin die kerk meewerk aan die sorg vir die aarde (vgl afdeling C). 'n Ekologiese sendingbenadering veronderstel tegelykertyd kontinuïteit en verandering, getrouheid aan die verlede en moed om die toekoms tegemoet te gaan, beide die behoud van bepaalde beginsels en die soeke na nuwe moontlikhede, die vashou aan 'n bepaalde tradisie maar ook binne die tradisie wys op nuwe moontlikhede van

⁹⁴ Ek deins geensins terug om hierdie stelling te maak nie, omdat ek dit deur uiteenlopende kerklike ervaring ontdek het. In die pos van Algemene Sekretaris van die Interkerklike Komitee vir Nywerheidsbediening (ICIM) het ek daagliks ten nouste saamgewerk met strukture en personeellede van die SARK. My persoonlike ervaring was dat persoonlike bekering en heiligmaking 'n baie lae missionêre roeping, indien enigsins, vir die SARK is. In die pos as leraar van 'n Nederduitse Gereformeerde Gemeente, waar ek tans staan is, is my persoonlike ervaring dat lidmate hulle missionêre roeping slegs verstaan in terme van die "wen van siele". 'n Omvattende sendingbeskouing ontbreek dus in albei gevalle.

⁹⁵ Vgl die skerpe kontras met Joh 14:6, Hand 4:12, Rom 10:1-4, 1 Tim 2:5, 1 Joh 2:18-27.

⁹⁶ Met hierdie benadering is ek oortuig; maak ek my nie skuldig aan dit waarteen Maluleke (1994:246) waarsku nie: "we need to establish whether talk of theologies of reconstruction is not merely a case of the South African liberal tradition 'experimenting', 'exploring' and 'devising' ever 'new' methods in, and 'new' names for theology".



transformasie (vgl Bosch 1991:366). Dit is juis om die rede dat teoloë soos Van der Poll et al (1989:357) my dit gelyk sal gee dat so 'n benadering nie noodwendig 'n nuwe Teologie veronderstel nie maar slegs die uitbreiding van bestaande Teologiese fasette behels, ten einde die Teologie bewus te maak van die verwaarloosing van sy ekologiese dimensie (vgl Granberg-Michaelson 1992:78-79). Vir 'n ekologiese sendingbenadering sal verskeie teologiese tradisies aangewend kan word:

- Die **bevrydingsteologie** wat uitgebou word tot bevryding van die ganse skepping en nie slegs die bevryding van die mens en strukture nie (vgl McDonagh 1986:203; Anderson & Dawsey 1992).
- Die **Oosters-Ortodokse tradisie** waar die aanbidding van die kosmiese Christus 'n belangrike rol speel en dien as sleutel tot herlewing.
- 'n **Teologie van die skepping** waar meer klem gelê word op die niemensele elemente (vgl Kritzing 1991:12).
- 'n **Teologie van rentmeesterskap (stewardship)** as die sentrale punt van teologiese verantwoordelikheid wat veral baie gewild is onder Gereformeerde teoloë soos Du Toit, Du Plessis en Van Wyk⁹⁷.
- 'n **Piëtistiese tradisie** waarin sonde weer sonde genoem word, waarin daar ruimte gebied word vir individuele bekering en 'n oproep gemaak word tot 'n lewe van heiligmaking en eenvoud⁹⁸.

DIE VERSKIL MET BOSCH SE BENADERING?

Die vraag kan tereg gevra word waarom ek kies vir die benaming **ekologiese sendingbenadering** en nie maar eerder hou by bestaande benamings soos byvoorbeeld die van Bosch ('n ontluikende postmodernistiese ekumeniese sendingparadigma) nie.

Hoewel Bosch 'n groot vormende bydrae tot my eie verstaan van sending gelewer het, het ek in my navorsing oor die sending en die ekologie gou oortuig geraak het dat Bosch se benadering soos uiteengesit in **Transforming Mission** heelwat uitgebrei sal moet word ten einde sending in die lig van die ekologiese krisis te omskrywe. Hierdie studie poog dus om aan te sluit by Bosch, om 'n ontluikende nuwe sendingparadigma te omskrywe maar met 'n definitiewe uitbreiding van en bydrae tot die proses wat deur hom geïnisieer is.

⁹⁷ Hier word spesifiek verwys na die volgende drie artikels van hierdie Teoloë:

Du Plessis, PGW 1988. Omgewingsetik - 'n derde alternatief. *Die Kerkblad* (27 Jul): 11-15.

Du Toit, D. 1989. Besoedeling en die Christen. *Die Kerkbode* (22 Sept): 11.

Van Wyk, JH 1990. Aardedag op Sondag? *Die Kerkblad* (Aug): 35-36.

⁹⁸ Ek beskou Richard Forster en by name sy boek getiteld: *A celebration of discipline as binne die tradisie*.



Aangesien ekologie (gesien in sy tradisioneel wetenskaplike betekenis) dui op een organisme se onlosmaaklike verbondenheid met sy omgewing, suggereer die term ekologie in sy nuwere betekenis dat die politiek, ekonomie, sosiologie en nog meer, alles in bepaalde interafhanklike verhoudinge tot mekaar en tot die omgewing staan. 'n **Ekologiese sendingbenadering** (of 'n benadering tot die sending vanuit die ekologie) beteken dus dat die sending bestudeer word in sy omvattende verhouding tot die werklikheid. So gesien is die sendingtaak van die kerk inderdaad omvattend. Hoewel so iets in feite onmoontlik is, beteken dit egter nie dat 'n mens nie kan praat van 'n ekologiese sendingbenadering nie. Die term **ekologiese sendingbenadering**, soos wat ek dit gebruik, slaan dus ag op die poging om die sending vanuit so 'n ekologiese perspektief te benader. 'n Mens sou dus kon sê dat 'n **ekologiese sendingbenadering** daardie poging van die kerk is om die hele evangelie aan die hele wêreld in sy omvangryke nood te bring. 'n **Ekologiese sendingbenadering** gaan dan primêr oor die koms en die uitbreiding van God se koninkryk in 'n wêreld wat in ekologiese nood verkeer.

Hoewel dit klink soos 'n ou saak het bogenoemde "definisie" in die verlede nooit werklik die ekologiese komponent bygebring nie. Die rede waarom ek verder eerder van 'n ekologiese sendingbenadering wil praat, is omdat ek ook oortuig is dat die tyd nou aangebreek het waarin daar na 'n nuwe sendingsimbool gesoek moet word. In die proses van die soeke na nuwe landsimbole soos 'n volkslied, 'n vlag en name vir provinsies en stede vir die nuwe Suid-Afrika, is daar onder andere geleer dat ou simbole ontoereikend is om nuwe brûe te bou. Ek is van mening dat die tradisionele term "sending" ook in ons tyd vanweë 'n verskeidenheid redes uitgedien is en dat die kerk met die term sending moeilik gaan brûe bou. Vir sommige is die term sending sinoniem met uitbuiting en onreg. Vir ander weer skep die term 'n verleentheid as gevolg van die kerk se foute van die verlede. Een van die vele probleme met die term sending is dat sending nie vir alle mense dieselfde betekenis het nie. Vir die SARK beteken sending iets totaal anders as vir 'n voorstedelike blanke gemeente in die ooste van Pretoria waar 'n sendingprojek met eie sendelinge in Rusland ywerig gefinansier word. Deur die vervanging van die term sending met **ekologiese sendingbenadering** word nie net 'n nuwe simbool vir die sending geskep nie, maar word die kerk se missionêre roeping konkreet en nuut gekommunikeer. **Ekologiese sendingbenadering** as term daag dus uit, dit respondeer en dit bied die geleentheid om vrae te vra. Die term **ekologiese sendingbenadering** bring weer die eenheidsgedagte van die sending terug na sy regmatige plek.

Hierdie studie omskrywe dus sending as 'n ekologiese benadering binne 'n nuwe sendingparadigma.



DIE VOORDEEL VAN 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IN SUID-AFRIKA

Hoewel ek reeds vlugtig daarna verwys het dat 'n ekologiese sendingbenadering as 'n derde alternatiewe benadering in Suid-Afrika gebruik behoort te word, en dat daardeur geïmpliseer word dat so 'n benadering 'n versoenende rol binne die kerk kan vervul, is dit belangrik om ook te wys op die waarde wat so 'n benadering op die Suid-Afrikaanse samelewing as geheel en ook op die wêreld daarbuite mag hê.

As gevolg daarvan dat Suid-Afrika tegetykertyd uit 'n Eerste- sowel as 'n Derdewêreldkonteks bestaan, bestaan daar in Suid-Afrika twee persepsies aangaande omgewingsbewaring (vgl. Wilkinson 1981:73). Die eerste kan bestempel word as die sogenaamde Eerstewêreld-bewaringsperspektief. Hierdie perspektief kom voor onder die hoë ekonomiese inkomstegroep (hoofsaaklik blankes) en dit sentreer rondom die beskerming van natuurlike ekosisteme. Sake wat onder hierdie benadering aandag geniet is die beskerming van plant- en dierespesies, die beskerming van damme, mere en die kuslyn teen besoedeling, en andere. Onder hierdie perspektief kry die regte van die natuur voorkeur bo die regte van mense. Die tweede perspektief kan bestempel word as die sogenaamde Derdewêreld-ontwikkelingsperspektief. Hierdie perspektief kom voor onder die laer inkomstegroep (hoofsaaklik anderskleuriges) en dit sentreer rondom die beskerming van sosiale ekosisteme. Sake wat onder hierdie benadering aandag geniet is armoede, ondervoeding, plakkery en onderontwikkeling. Onder hierdie perspektief het die regte van mense voorkeur bo die regte van die natuur. Binne hierdie benadering bestaan daar suspisie teenoor enige vorm van die bewaring van natuurlike ekosisteme (Ecumenical Institute 1993:41):

"It has been said that concern for ecology would distract attention from the more fundamental issues of social and economic justice."

David Hildyard, redakteur van die Britse vaktydskrif, **The Ecologist**, wys daarop dat hierdie oor-en-weer-beskuldigings simptome is van 'n gebrek binne die Eerste en Derde Wêreld om verantwoordelikheid vir die krisis te aanvaar. In die proses vind daar oor-en-weer-beskuldigings plaas van wie wat behoort te doen omdat daar by albei 'n traagheid bestaan om op die uitdaginge te reageer (Granberg-Michaelson 1992:25). Hoewel albei omgewingsbewaringsperspektiewe legitiem is, behoort dit nie as twee aparte strategieë te bestaan nie. Die sending wat opereer vanuit die perspektief van die koninkryk van God, versoen juis die natuurlike ekosisteem en die sosiale ekosisteem binne God die Skepper se ekologiese sisteem (Ecumenical Institute 1993:41).

Een van die wesenlike probleme insake die ekologiese krisis van ons tyd is dat 'n twis in terme van prioriteitsbepalinge van bogenoemde twee benaderings daartoe kan lei dat niemand verantwoordelikheid vir die krisis aanvaar nie en dat daar geen



optrede plaasvind ten einde die krisis die hoof te bied nie. Hierdie probleem het gedeeltelik daarmee te make dat baie Suid-Afrikaners nie 'n holistiese verstaan van omgewingsbewing het nie (Cock 1994:89):

"There is a small number of South Africans who have a holistic understanding of environmental abuse and social injustice. Such a holistic vision, which opposes all forms of violence - social as well as environmental - has yet to be translated into widespread political practices in South Africa. The outcome is that the arena of struggle is splintered and there is no mass-based environmental movement. The church could play a vitally important role in healing the scars of apartheid violence and bringing our land and people together in a harmonious and sustainable relationship."

In die volgende hoofstuk sal dit duideliker word dat 'n **ekologiese sendingbenadering** die dualiteit van prioritisering juis wil oorkom deur 'n benadering wat tegelykertyd ruimte bied vir 'n Eerstewêreld-bewaringsperspektief en 'n Derdewêreld-ontwikkelingsperspektief. 'n **Ekologiese sendingbenadering** vra juis dat die kerk sy roeping getrou sal uitleef deur in sommige gevalle betrokke te raak by volhoubare ontwikkeling maar weer in ander gevalle ontwikkeling juis teen te werk. Met dié benadering word die foute van die verlede nie ontken nie maar die kerk se verleentheid word doelbewus omskep in 'n nuwe geleentheid. Indien daar nie 'n verbintenis tussen omgewingsake en die "struggle" gemaak word nie, sal 'n hele poging tot omgewingsgerigheid op niks uitloop nie. Aan die ander kant is dit ewe waar dat indien die "struggle" nie omgewingsake in berekening bring nie, die ontwikkeling van die nuwe Suid-Afrika ook op niks kan uitloop. In die verslag van die presidentsraad het Wouter van Warmelo juis hierdie punt onderstreep (in Terreblanche 1990:3):

"... political liberation in an impoverished [ecological] land [is] utterly worthless. The struggle for human rights only makes sense if human survival is guaranteed. Albie Sachs has indicated recently that a future constitution for South Africa would have to include an environmental policy - perhaps even a Declaration of Environmental Rights"

In aansluiting hierby merk Yeld (1993:13) tereg op dat nasiebou (Mayibuye i Afrika) niks beteken indien dit nie gekoppel word aan 'n nasiebou saam met die omgewing nie:

"The devastating long-term effect of environmental neglect is a bankrupt nation with little hope of ecological and economic recovery."

Mazibuku, 'n oudonderwyser en lekeprediker het in 1981, op 75-jarige ouderdom iets hiervan verstaan met die stigting van die Africa Tree Centre in Natal. Wat hy in sy omgewingsgerigte program bepleit het, was 'n holistiese verstaan van die ekologiese probleme van Suid-Afrika deurdat sosiale ongeregtigheid en die misbruik van die



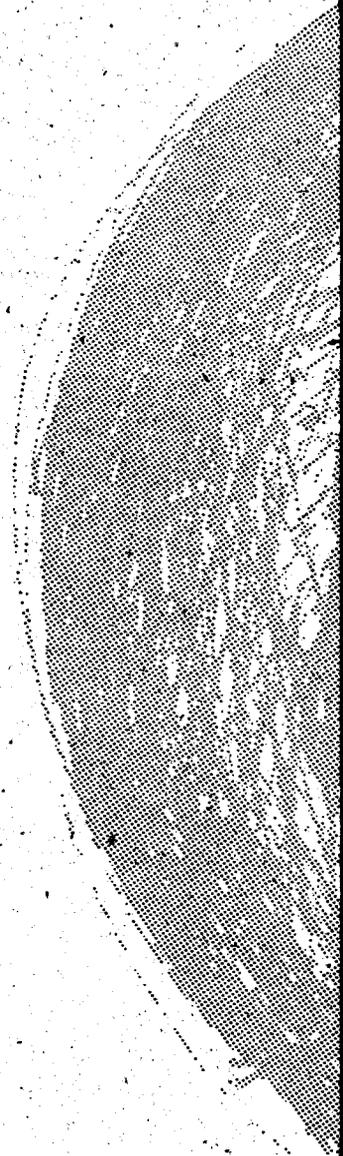
natuur as 'n gemeenskaplike probleem gesien en aangepak moes word (Cock 1992:174). Binne so 'n benadering vind omgewingsbewaring aansluiting by die nood van die oorgrote meerderheid Suid-Afrikaners wat geen water, elektrisiteit of sanitêre geriewe het nie maar ook by vraagstukke insake die besoedeling van die kuslyn en die uitwissing van plant- en dierespesies.

'n **Ekologiese sendingbenadering as 'n holistiese benadering, verbind dus die stryd teen apartheid se armoede en sosiale ongeregtheid met die stryd teen die misbruik van die aarde.** Binne so 'n benadering val die klem op die herstel van alle gebroke verhoudinge wat deur apartheid meegebring is, dié van die mens teenoor sy medemens maar ook dié van die mens teenoor die natuur. 'n **Ekologiese sendingbenadering** sluit dus volkome aan by die gedagte van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping binne die Suid-Afrikaanse konteks sodat mense gédwing word tot 'n herdefiniëring van vrede en geregtigheid wat ook die niemensele element insluit.

Reeds vir dekades lank word Westerse teologie daarvan beskuldig dat dit daarop uit is om die belange van die Weste te dien (vgl Bosch 1991:424). Die sending sal in ons tyd baie ernstig rekening met hierdie en soortgelyke uitlatings moet hou. Vir die sending beteken dit onder meer dat nuwere benaderings nie meer uit 'n verhewe Westerse posisie tot stand kan kom nie; maar juis vanuit 'n posisie van dialoog, waarin beide Westerse en nie-Westerse probleme hanteer en aangespreek word. 'n **Ekologiese sendingbenadering** gesien vanuit Suid-Afrika kan 'n heel unieke en belangrike bydrae lewer tot wat die sendingreaksie van die kerk in die wêreld as geheel op dié huidige ekologiese krisis behoort te wees, omdat so 'n sendingbenadering ontwerp word binne die konteks van sowel 'n Eerste as 'n Derde Wêreld. Banwell (1994:129) verduidelik juis die voordeel wat nuwere teologieë in 'n postapartheid Suid-Afrika kan inhou:

"South Africa is in a state of transition, and if a process of democratization can be achieved, bringing an end to violence and oppression, it could serve as an example to the world since South Africa presents a microcosm of the world's population and its problems."

Dit is juis vanweë hierdie unieke verskeidenheid probleme wat Suid-Afrika in die gesig staar dat daar dikwels na Suid-Afrika as 'n mikrokosmos van die wêreld verwys word (vgl Cock & Koch 1991:preface). Van der Watt (1987:27) gaan selfs so ver as om te beweer dat Suid-Afrika om dié rede gesien kan word as 'n mikrolaboratorium vir die makrowêreld. Opsommend kan ons dus sê dat wêreldwye ekologiesekrisis-verskynsels in 'n besonder hoë intensiteit in Suid-Afrika aanwesig is. Juis dit beklemtoon die dringende noodsaaklikheid van 'n **ekologiese sendingbenadering** vir en vanuit Suid-Afrika. Indien so 'n benadering hier slaag, sal dit 'n teken van hoop vir die hele wêreld wees.





HOOFSTUK 9: OP WEG NA 'N EKOLOGIESE SENDING- BENADERING

IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

9.1 KONTOERE VIR 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING

Die noodsaaklikheid daarvan om moed en kreatiwiteit aan die dag te lê is in die lig van die ekologiese krisis groter en dringender as ooit tevore. Die uitdagings waarmee die sending in die verlede te kampe gehad het, lyk beskeie in vergelyking met die probleme van vandag en die toekomst. Daarom vra die ekologiese krisis en die sendingkrisis van ons tyd inderdaad indringend na 'n nuwe radikale en omvattende sendingbenadering. So 'n benadering sal enersyds aan die Skrif en die kerk se ryke tradisies getrou moet bly, maar dit sal ook andersyds heeltemal nuut en kreatief moet wees ten einde die kerk se missionêre roeping in die wêreld te vergestalt. Die beskeie pogings wat tot dusver vanuit die SARK se Learn and Environment-program asook van individue binne die kerk in Suid-Afrika uitgegaan het, is net eenvoudig nie omvattend genoeg om eietydse probleme aan te spreek nie. Ek is oortuig dat 'n verstelling hier en daar binne die sending nie die ding gaan doen nie. Ek pleit daarom vir 'n omvattende benadering waarin daar nie maar net gesê word dat die kerk aandag moet skenk aan die omgewing nie, maar 'n benadering wat met sy beskrywing as 'n *ekologiese sendingbenadering* appellerend van aard is en daarom aksie vereis.

In *Transforming Mission* het Bosch (1991:366-367) dit duidelik uitgewys dat een van die groot gevare van 'n tydperk van verandering geleë is in die feit dat missioloë sending geheel en al wil transformeer om sodoende 'n nuwe eietydse definisie of verstaan van sending te formuleer. My bedoeling met 'n ekologiese sendingbenadering mag op die oog af lyk asof dit hierdie gevaar loop omdat dit mag klink asof ek huidige sendingpogings as irrelevant wil afmaak. Met 'n ekologiese sendingbenadering is dit egter nie my bedoeling nie. Die radikaliteit van my benadering is nie geleë in die feit dat ek 'n vreemde, nuwe sendingteologie in die vooruitsig wil stel nie. Die radikaliteit van my benadering is geleë in die feit dat dit deur 'n nuwe blik op die werklikheid die



sending in lyn hiermee wil bring. Om dit te kan bereik is 'n nuwe simbool vir die taal van die sending nodig wat na my mening treffend verwoord word in die term *ekologiese sendingbenadering*. Met die term ekologiese sendingbenadering wil ek nie voorgee dat ek sending volledig wil definieer terwyl ek in aansluiting by Bosch toegee dat so iets in feite onmoontlik is nie (vgl Bosch 1991:512). Sending is 'n multidimensionele bediening in terme van getuienis, diens, geregtigheid, genesing, versoening, bevryding, vrede, evangelisasie, gemeenskap, kerkplanting, kontekstualisering, ontwikkeling en evangelisasie - maar sending is ook nog meer as dit. Met 'n ekologiese sendingbenadering beoog ek om duidelike rigtingwysers te bied vir waarheen al die verskillende fasette van die sending in die lig van die ekologiesewêreld-krisis "op weg"-behoort te wees. My sienswyse van so 'n benadering is dat dit 'n wye verskeidenheid aktiwiteite insluit wat almal een gemeenskaplike doel dien: die oprigting van die koninkryk van God (vgl Botha et al 1994:21). Daarom is 'n ekologiese sendingbenadering se vertrekpunt soos verder aan sal blyk die koninkryk van God. 'n Mens sou dus in aansluiting by Crafford (1989:14) kon beweer dat die vertrekpunt van 'n ekologiese sendingbenadering in wese 'n koninkryksentriese benadering veronderstel.

Aangesien daar nie iets soos 'n presies geformuleerde sendingteologie bestaan nie kan daar hoogstens sprake wees van kontoere vir 'n sendingteologie. Vervolgens wil ek ses kontoere vir 'n ekologiese sendingbenadering neerlê.

KONTOER 1: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS OP WEG NA 'N HOLISTIESE BENADERING

Die omvangrykheid van die ekologiese krisis vereis dat mens dié krisis nie anders as vanuit 'n holistiese⁹⁹ perspektief kan benader nie (vgl Manenschijn 1988:53). Die waarde van 'n holistiese benadering bestaan daarin dat dit nie die mens in die sentrum stel nie maar dat dit die mens binne 'n interafhanklike verhouding tot die skepping plaas. Sodoende word 'n antroposentriese benadering teenoor die skepping vervang deur 'n biosentriese benadering (Manenschijn 1988:53). 'n Ekologiese benadering veronderstel dat daar slegs Goddelike harmonie kan bestaan wanneer die integriteit, stabiliteit en skoonheid van die gehele biotiese gemeenskap ter sprake gebring word (vgl Manenschijn 1988:54). Daarom sluit 'n ekologiese sendingbenadering ten nouste aan by die holistiese veronderstelling van die ekosistemiese interafhanklikheid van verskeie afsonderlike organismes en elemente. Elke element het sodoende 'n belang in die gesondheid en welstand van die geheel. Volgens Kritzinger (1991:12) is die mees radikale onderliggende basis van so 'n

⁹⁹ Die woord holisme is afkomstig van die Griekse woord holos wat ten beste vertaal kan word met geheel of omvattend.



benadering die sogenaamde "Gaia"¹⁰⁰-hipotese¹⁰¹ wat die gehele biotiese sfeer as 'n lewende organisme sien (vgl Peeters 1993:114). Ten opsigte van die sending veronderstel 'n ekologiese benadering dat die sending nie met enkele los aspekte moet werk nie, maar dat sending vanuit 'n holistiese benadering moet opereer. Die veronderstelling van holisme waarin die geheel belangriker is as die kleiner eenhede moet dus in die sending vergestalt word (vgl Carrick 1991:36). In afdelings A en B van die studie het ons gesien dat die wêreldbeskouing wat die Verligting meegebring het 'n direkte invloed op teologiese denke sou hê. Dit sou daartoe lei dat die geheel dikwels buite rekening gelaat is. 'n Holistiese wêreldbeskouing waarbinne die somtotaal van die geheel groter is as die aparte eenhede behoort ook doelbewus deur te werk na ons sendingbeskouing. Daarom wil ek juis met 'n ekologiese sendingbenadering die kleiner deel verbind aan die groter geheel en die groter geheel aan die kleiner deel (vgl Siegwalt 1991:123). Hoewel Bosch dit in **Transforming Mission** reeds gedoen het, is ek van mening dat hy in dié verband nie ver genoeg gegaan het nie omdat hy in gebreke gebly het om die implikasies van sy benadering in die lig van die ekologiese krisis meer duidelik uit te spel. Ek is van mening dat hy met sy ontluikende ekumeniese paradigma nie die ekologiese komponent genoegsaam betrek het nie. Bosch het na my mening die noodsaaklikheid van sendingbetrokkenheid by geografiese, antropologiese, politieke, ekonomiese en sosiologiese probleemareas onderstreep maar in gebreke gebly om die implikasies uit te lig van wat in ag geneem behoort te word ten einde ekologiese behoeftes aan te spreek (vgl Thurber 1990:146).

KONTOER 2: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS GERIG OP DIE MENSLIKE EN NIEMENSLIKE KOMPONENT

As daar beweer word dat die sending holisties benader moet word is dit logies dat so 'n benadering veronderstel dat die temas van geregtigheid, vrede en bevryding wat so eie aan sekere sendingprogramme was, uitgebou moet word om die niemenslike komponent in te sluit (Birch 1988:191). Die mens se sendingroeping impliseer sodoende sorg vir God se aarde wat noodwendig ook die niemenslike komponent insluit.

KONTOER 3: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS 'N BYBELS VERANTWOORDBARE BENADERING

Die wêreld van die twintigste eeu is baie anders as die wêreld van die Bybel. Die wêreld van vandag het 'n heel ander uitkyk op sake as wat die mens binne die leefwêreld

¹⁰⁰ Die woord Gaia is 'n Griekse woord wat in Engels treffend vertaal word met "Mother Earth" (Russell 1994:94).

¹⁰¹ Vir meer inligting oor die Gaia-hipotese vergelyk Russell (1994:94-125) wat 'n uitvoerige bespreking wy aan die drievoudige betekenis en toepassing van hierdie hipotese.



van die Bybel gehad het. Sake wat in ons dag aktueel geraak het, was heeltemaal vreemd vir die mens van die Bybelse wêreld. Daarom kan daar nie verwag word dat die Bybel een-tot-een-antwoorde moet bied op alle eietydse probleme nie (Bosch 1991:181). Hoewel die historiese afstand tussen die twintigste eeu en die wêreld van die Bybel groot is, bateken dit egter nie dat die Bybel niks te se het vir die ekologiese krisis van ons tyd nie. Die uitdaging van ons dag is dus om vanuit die teologie nuut te dink en nuut te reageer op eietydse probleme (vgl Elsdon 1992:23; 29). Manenschijn (1988:93) stel dit soos volg:

"Maar ik pleitte er voor creatief met de bijbelse gegevens om te gaan, zoals goede theologie altijd heeft gedaan."

In aansluiting hierby wys McDonagh (1990:200) daarop dat 'n mens nie in die Bybel konkrete oplossings insake die ekologiese krisis sal vind nie. Wat 'n mens wel vind, is dat die Bybel meld dat God die skepping goed geskape het en dat Hy die mens aangestel het as rentmeester oor Sy skepping. 'n Omgewingsgerigte teologie soos dié waarvoor Manenschijn pleit moet teen twee uiterstes waak. Simkins noem hierdie twee uiterstes literalisme en anachronisme (1994:262). **Literalisme** ontken die metaforiese en mitiese karakter van Bybeltekste en die gevaar van so 'n benadering verwoord hy soos volg (ibid):

"It would strip the words of their symbolic referents, reducing them to expressions of mundane reality. Such a literal understanding of the biblical texts would prove to be irrelevant to modern environmental issues because it would presuppose a world that is at odds with the world of contemporary experience. Human sin as a rejection of the commands of God does not pollute the land. It does not bring drought on the land or cause the earth to withhold its produce. Similarly, human acts of faithfulness to God do not necessarily correspond to a productive and healthy environment."

Literalisme gaan dus van die veronderstelling uit dat die Bybel geen riglyne vir die mens in terme van die ekologiese krisis bied nie. Hierdie beskouing moet ten sterkste afgewys word. Daar is wel dele in die Bybel soos byvoorbeeld Levitikus 19:23-25 en Deuteronomium 22:6 en 7 asook dele wat handel oor die sabbatsjare van die land, waardeur dit duidelik blyk dat daar 'n direkte verband tussen die mens se roeping as verteenwoordiger van God en sy sorg vir die natuur bestaan. Die voorskrifte ten opsigte van natuurlike en ander bronne vorm die basis vir goeie landboukundige en ekologiese praktyke en dui onteenseglik op die feit dat die Israeliete bepaalde voorskrifte ten opsigte van hulle omgewing moes nakom. Wanneer 'n mens dit egter in gedagte hou dat hierdie voorskrifte binne die Pentateug val, wat deur baie teoloë beskou word as 'n stuk heilsgeskiedenis, dan is daar sekere ekologiese konsepte wat mens hieruit kan affei. Een daarvan is dat wette wat handel oor die mens se rentmeesterskap oor vrugbare land, te doen het met harmonie en vrede tussen God,



Sy skepping en dié mens. Wanneer die Ou Testament dus hieroor handel is dit duidelik dat 'n Israeliet se verhouding tot God holistiese implikasies gehad het (vgl Elsdon 1992:107-107).

Anachronisme daarteenoor, ontken weer die feit dat die wêreld van die twintigste eeu met sy idees en waardes asook sy probleme ingrypend verskil van dié van Antieke Israel. Hoewel hierdie benadering op die oog af baie meer aanloklik mag voorkom, ontken hierdie benadering dat die skrywers van die Bybel as gevolg van hul leefwêreld in baie opsigte heftemal anders as ons gedink het. Hierdie benadering ontken verder die historiese afstand tussen die Bybelskrywers en die Bybelleser van vandag (Simkins 1994:262-263). Die praktiese gevaar van so 'n benadering stel Simkins (:263) soos volg:

"Our understanding of the pollution of the land is not what the biblical writers meant by stating that human sins pollutes the land. Similarly, the environmentalists' warnings of the coming ecological catastrophes are not equivalent to the prophets' threats of a cosmic collapse. The biblical writers did not envision our environmental crisis, nor should we expect them to have addressed it."

Anachronisme gaan dus van die veronderstelling uit dat die Bybel as 'n wetenskaplike handboek vir die ekologie dien. Ook hierdie veronderstelling moet ten sterkste afgewys word. Waar daar in Deuteronomium 22:9 byvoorbeeld vermeld word dat God die Israeliete verbied om twee soorte gewasse op dieselfde grond te verbou moet hierdie gedeelte gelees word teen die agtergrond dat God die Skepper, onderhouer en heerser oor sy skepping is. Dit moet nie uit verband geruk word of tot 'n blote "omgewingshandleiding" gereduseer word nie (Lubbe 1994:60).

As gevolg van die probleme verbonde aan literalisme en anachronisme pleit Simkins (1994:263) vir 'n **derde benadering** wat hy 'n **Bybelse wêreldbeskouing** noem. So 'n benadering kan aan ons 'n simboliese persepsie van die wêreld bied. Vanuit so 'n persepsie benadruk die Bybel die interafhanklike verhouding tussen die mens en sy natuurlike omgewing. Die feit dat die mens in 'n interafhanklike verhouding tot die natuur staan beteken noodwendig dat die mens se sonde 'n invloed op die omgewing uitoefen. Die mens is vir sy voortbestaan van die omgewing afhanklik en die Godgegewe skeppingsdoel vir die omgewing kom juis na vore in die verhouding tot die mens. Die Bybel plaas hierdie interafhanklike verhouding tussen die mens en die natuur binne 'n morele raamwerk - wanneer die mens sondig affekteer dit die skepping (Paarlberg 1992:37). Simkins (1994:263-264) is van mening dat die ekologiese krisis vanuit 'n teosentriese perspektief gesien moet word. Hiervolgens verklaar hy die ekologiese krisis as simbool van die mens se onvermoë om God te gehoorsaam.

In sy boek, **Greenhouse Theology** slaag Elsdon (1992) na my mening goed daarin om in die lig van die ekologiese krisis 'n een-tot-een-Bybeluitleg te vermy. Hy neem egter



die heilsgedagte¹⁰², wat soos 'n goue draad van Genesis tot Openbaring deur die Bybel loop, en toon daartuit die teologiese implikasies van die ekologiese krisis vir ons dag. Met my benadering wil ek juis aansluit by die van Elsdon. Daarom sal ek doelbewus 'n literalistiese sowel as anachronistiese benadering vermy. In die woorde van Bosch stel ek met 'n ekologiese sendingbenadering die volgende voor (1991:181):

"We should, rather, with creative but responsible freedom, prolong the logic of the ministry of Jesus and the early church in an imaginative and creative way to our own time and context."

KONTOER 4: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS GERIG OP SUID- AFRIKA AS MIKROKONTEKS

In 'n artikel getiteld: **The proposal for a theology of reconstruction: a critical appraisal**, wys Maluleke (1994:248) in aansluiting by teoloë soos Petersen en Villa-Vicencio daarop dat 'n teologie van rekonstruksie noodwendig 'n kontekstuele teologie behoort te wees. Juis dit beoog ek met 'n ekologiese sendingbenadering. Met dié benadering wil ek juis 'n sendingbenadering in die vooruitsig stel wat gerig is op die huidige nood (konteks) van 'n postapartheid Suid-Afrika. Met so 'n benadering poog ek om die probleme van 'n Eerstewêreldteologie nader te bring aan 'n Derdewêreldteologie asook die omgekeerde, deurdat my benadering 'n kreatiewe rekonstruksie veronderstel. 'n Ekologiese sendingbenadering spreek dus die omvattende nood van Suid-Afrika as mikrowêreld aan.

KONTOER 5: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS OOK GERIG OP DIE WÊRELD AS MAKROKONTEKS

Juis as gevolg van die unieke verskeidenheid probleme wat Suid-Afrika in die gesig staar is dit waar dat daar na Suid-Afrika verwys word as 'n mikrokosmos van die wêreld (vgl Cock & Koch 1991:preface). Daarom gaan Van der Walt (1987:27) selfs so ver as om te beweer dat Suid-Afrika kan dien as 'n mikrolaboratorium vir die makrowêreld (vgl Banwell 1994:129). Omdat wêreldwye ekologiesekrisis-verskynsels in 'n besonder hoë intensiteit in Suid-Afrika aanwesig is spreek dit dus vanself dat 'n ekologiese sendingbenadering wat binne so 'n konteks ontwerp word 'n teologie is wat dien as teken van hoop vir die hele wêreld. 'n Ekologiese sendingbenadering is daarom gerig op die wêreld as makrokonteks en dien as 'n mikrolaboratorium vir 'n eietydse sendingbenadering.

¹⁰² Hoewel Elsdon nie die term "salvation" gebruik nie maar "goodness of creation" (vgl p33) sluit sy bedoeling met die term "goodness of creation" ten nouste aan by die heilshistoriese gedagte van Ou Testamentici soos Westermann en Von Rad. Hy gebruik dan ook juis Von Rad en Westermann se heilshistoriese gedagte ter verduideliking van "goodness of creation".



KONTOER 6: 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING IS OP WEG NA 'N PRAKTIESGERIGTE SENDINGBENADERING

Met 'n ekologiese sendingbenadering wil ek praktiese riglyne neerlê van wat 'n missionêre gerigtheid teen die agtergrond van die ekologiese krisis in 'n postapartheid Suid-Afrika behels. Dit beteken egter nie dat ek deur die daarstelling van 'n ekologiese program 'n volledige praktiese uiteensetting vir die kerk wil stel nie. Ek beoog eerder om enkele riglyne neer te lê. Die praktiesgerigtheid van die benadering bestaan myns insiens daarin dat dit kritiese vrae aan veral die Teologie in Suid-Afrika wil vra. Konkrete en praktiese verandering sal juis na my mening slegs plaasvind indien die kerk en Teologie bereid is om verantwoordbare veranderinge na binne aan te bring (vgl 9.11). Uit die aard van die saak is dit onmoontlik om in hierdie studie al die oplossings vir die kerk in 'n nuwe Suid-Afrika te bied. Hierdie studie maak slegs plek-plek voorstelle en suggesties. Ek is dit te wagte dat sommige persone van hierdie voorstelle sal afmaak as deel van 'n politieke bloudruk. My verweer in die verband is die volgende. Indien 'n ekologiese sendingbenadering bepaalde ooreenkomste of raakvlakke met die HOP-program van die regering het, wat ook geregtigheid as sentrale hoeksteen en uitgangspunt neem, dan is ek dankbaar vir die enkele koninkryksperspektiewe wat in die HOP-program ingebou is. 'n Ekologiese sendingbenadering se uitgangspunte impliseer egter veel meer as die HOP-program.¹⁰³

'n Ekologiese sendingbenadering soos wat ek dit vervolgens gaan aanstip moet nie gesien word as die laaste treë in die formulering van 'n ekologiesgerigte sendingbenadering nie. Dit moet eerder gesien word as 'n proses waarin ek saam met talle ander voor my op weg wil wees in die soeke na wat 'n missionêre eietydse teologie in 'n een-en-twintigste-eeuse krisisswêreld sal behels. Hierdie studie vra vir 'n voortdurende proses van sortering, toetsing, herformulering en verwydering van vorige definisies en sienswyses. Hierdie studie is daarom 'n "op weg wees" en op sigself reeds deel van so 'n proses.

¹⁰³ Die vyf basiese uitgangspunte van die Heropbou- en Ontwikkelingsprogram van die ANC vergeleke met 'n ekologiese sendingbenadering (in hakies aangedui) is die volgende (vgl ANC 1994:3):

- (1) 'n geïntegreerde program (wat trouens die ruggraat van JPIC is);
- (2) 'n program gerig op die mense ('n ekologiese sendingbenadering gaan verder en sluit ook die omgewing in en is daarom Bybels meer korrek);
- (3) 'n program om nasiebou te verseker ('n ekologiese sendingbenadering het versoening sonder 'n ideologiese kleding as komponent);
- (4) 'n program wat beoog om rekonstruksie en ontwikkeling te versoen ('n ekologiese sendingbenadering pleit vir volhoubare ontwikkeling);
- (5) 'n program van demokrasie ('n ekologiese sendingbenadering gaan verder en pleit vir biokrasie. Dit pleit vir die regte van die natuur en van toekomstige geslagte).



9.2 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS "N BEWEGENDE WIEL"

'N BEWEGENDE WIEL OP KOERS AS METAFOOR VIR 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING

In 'n poging om 'n multidimensionele sendingbenadering te omskrywe wys Bosch op die ongemak om dit wat ondefinieerbaar is te beskryf. Volgens hom is daar slegs een manier om hierdie ongemak te oorbrug (1991:512):

"So as to give some idea of the nature and quality of such multi-dimensional mission, we might appeal to images, metaphors, events and pictures rather than to logic or analysis."

In die lig hiervan gaan ek deur middel van beeldspraak 'n ekologiese sendingbenadering aan die hand van 'n metafoor verduidelik. Ten einde die teoretiese onderbou van 'n ekologiese sendingbenadering te verduidelik wil ek 'n ekologiese sendingbenadering beskryf as 'n bewegende wiel wat op koers is.

Die rede waarom ek 'n bewegende wiel gebruik is omdat dit sekere komponente moet bevat ten einde dit 'n bewegende wiel te maak. Indien een komponent ontbreek is dit nie meer 'n bewegende wiel nie. Met 'n ekologiese sendingbenadering is dit dieselfde want indien een van sy komponente ontbreek is daar nie meer werklik sprake van 'n sendingbenadering wat op die ekologiese nood van die wêreld gerig is nie. Op hierdie punt wil ek eers verduidelik wat ek as die belangrikste komponente van 'n bewegende wiel verstaan ten einde my beeldspraak verstaanbaar en toepaslik te maak.

"N BEWEGENDE WIEL"

Vir 'n wiel om 'n bewegende wiel te wees is die volgende nodig: energie wat dit aandryf, 'n as waarom dit draai en speke wat die rigting of koers van die wiel bepaal. Indien enige van hierdie komponente ontbreek is daar nie meer sprake van 'n bewegende wiel nie. Al die komponente is ewe belangrik. Tog is dit ook so dat sekere komponente, hoewel nie belangriker as ander nie, tog meer prominent vertoon ten opsigte van funksie. So byvoorbeeld is die as die kern waar rondom alles draai. 'n Mens sou ook terselfdertyd kon aanvoer dat die as geen waarde het sonder die speke nie, en daardeur wys dat hoewel die as 'n meer prominente funksie het, dit nie belangriker is as die speke nie. 'n Mens sou ook 'n volledige wiel kon hê maar wat sonder aktiverende energie waardeloos is.



"TOEPASSING"

Indien 'n ekologiese sendingbenadering deur 'n bewegende wiel voorgestel word kan die volgende toepassings gemaak word. Die wiel in sy totaliteit met sy velling stel die koninkryk van God voor. Die as of die kern van die wiel, is geregtigheid teenoor die kosmos... "Our ecological crisis should be seen as a justice issue" (Abraham 1994:67).

Die speke van die wiel sluit die volgende aspekte in: evangelisasie, bevryding, versoening, inkulturasie, getuigenis, eenheid, hoop en nog vele meer. Die energie wat hierdie wiel in beweging moet bring is die *Missio Dei* maar ook Sending as Teologie. Daar kan met reg gevra word waarom ek 'n aparte en prominente posisie aan 'n ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie toeken en waarom ek dit saam met die *Missio Dei* as die energie wat die wiel in beweging bring bestempel. Ek verduidelik graag.

In die jongste aantal jare is daar reeds heelwat navorsing oor die onderwerp van die teologie en die ekologie onderneem. Dit blyk uit die magdom artikels, referate en boeke wat oor die onderwerp verskyn het. Ek het reeds in hoofstuk een daarna verwys dat Conradie in die teologiese vaktydskrif, *Scriptura*, in 1993 in die nommer 47-uitgawe 'n volledige geïndekseerde bibliografiese samestelling van publikasies oor die onderwerp gee. In daardie stadium het dit 'n volle 52 bladsye beslaan! Twee jaar later sou die formaat van hierdie samestelling in 'n opvolgbibliografie verdubbel. Hoewel 'n mens groot waardering het vir die feit dat dit die een saak is waarmee teoloë baie prominent besig is, is Manenschijn (1988:128) reg wanneer hy die volgende bewering maak:

"Afgezien van enkele uitzonderingen weten de huidige theologen over de ecologische crisis weinig te zeggen dat inhoudelijk van belang is. Wat de verwerking van ecologische inzichten betreft, bevindt de theologie zich nog een pril begin."

Ten spyte van die feit dat daar so baie oor hierdie onderwerp geskryf en gedebatteer word, veral binne JPIC, vind ek dit vreemd dat bitter min van hierdie insigte wat tot dusver uit navorsing na vore gekom het, onder kerklidmate, predikante en teologiese studente inslag vind. Volgens my is daar dus binne die Teologie 'n groot probleem wat aangespreek moet word. Hierby staan ek in 9.11 stil.

Om terug te keer na my metafoor, 'n Mens kan dus 'n wiel met al die komponente hê maar indien daar nie 'n aktiverende krag is nie, het die wiel nog geensins 'n funksie nie. Toegepas op sending en ekologie sou 'n mens kon sê dat 'n mens 'n wonderlike model van ekologiese geregtigheid en versoening kan hê maar indien dit nie teologies geaktiveer en ontsluit word nie, dit waardeloos is. Na my mening het die rede waarom die kerk tot dusver so traag op die ekologiese krisis gereageer het juis hiermee te make.



In die res van hierdie hoofstuk sou ek onmoontlik by elke fase van 'n ekologiese sendingbenadering kon stilstaan. Indien 'n mens reg aan die onderwerp wil laat geskied sal 'n mens een van twee keuses moet maak. 'n Mens sou óf al die verskillende fasette redelik in detail moet bespreek óf 'n mens sou sekere seleksies kon maak. Die probleem met eersgenoemde voorstel is dat die studie dan heeltemal te-lank raak. Na my mening sou opvolgstudies en -artikels meer reg aan die onderwerp kan laat geskied, waarin daar op die fynere detail van elke aspek gefokus kan word. As gevolg hiervan kies ek die tweede opsie. Selfs met die maak van sekere seleksies is dit steeds onmoontlik om alles oor dié aspekte te bespreek. In my seleksie sal ek die volgende aspekte van 'n ekologiese sendingbenadering bespreek:

■ **Die wiel self**

- (1) 'n Ekologiese sendingbenadering as sending gerig op die koninkryk van God

■ **Die as**

- (2) 'n Ekologiese sendingbenadering as geregtigheid teenoor die kosmos

■ **Speke**

- (3) 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie
(4) 'n Ekologiese sendingbenadering as ekologiese bevryding
(5) 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende versoening
(6) 'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie
(7) 'n Ekologiese sendingbenadering as gesamentlike getuienis
(8) 'n Ekologiese sendingbenadering as 'n bediening deur die hele kerk
(10)¹⁰⁴ 'n Ekologiese sendingbenadering as hoop in aksie

■ **Aktiverende energie**

- (9) 'n Ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie

9.3 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS SENDING GERIG OP DIE KONINKRYK VAN GOD

"[What is now needed] is a kingdom mission theology that would dramatically change the way we do mission, and the way we carry out missiological education."

Charles van Engen (in Roberts 1994:146)

Die rede waarom ek die koninkryk van God eerste behandel is omdat die bespreking oor geregtigheid, evangelisasie, bevryding, versoening, inkulturasie, gesamentlike getuienis en hoop bepaal sal word deur my verstaan van sending-as gerig op die koninkryk van God.

¹⁰⁴ Hoewel 'n ekologiese sendingbenadering as hoop in aksie eintlik nommer nege behoort te wees en 'n ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie nommer tien, het ek dié twee omgeruil omdat ek my studie op 'n meer positiewe noot met die aspek van hoop wil afsluit.



Die Bybel bied geen sistematiese bespreking van die koninkryk van God nie. In wisselende beelde en gelykenisse word die een aspek na die ander oor en weer gebruik sonder om een aspek in al sy rykdom uit te put. Soms word die koninkryk van God bespreek sonder dat die woord ooit gebruik word. Tog skets die Bybel 'n helder beeld van die koninkryk. Heyns (1977:5-6) onderskei vyf basiese elemente van die koninkryk, naamlik: (1) God is koning, (2) as koning heers Hy daar, (3) God heers oor sy onderdane, (4) sy onderdane gehoorsaam Hom (vgl Redekop & Stahl 1993:283), en (5) God se gehoorsame onderdane word geseën. Na aanleiding van hierdie vyf elemente omskrywe Heyns dan die koninkryk as volg (1977:6):

"Die koninkryk is Gods heerskappy oor en die gehoorsame aanvaarding daarvan deur sy onderdane: stof, plant, dier, mens en engele. Nog korter: die koninkryk is die triomf van Gods wil."

DIE KERK SE ROEPING

Die omvangrykheid van die ekologiese krisis laat by 'n mens nie net 'n gevoel van pessimisme ontstaan nie maar ook 'n toestand van algehele bewegingloosheid. Dit is juis binne so 'n situasie dat die kerk die unieke geleentheid het om 'n wêreld wat in wanhoop verkeer sy kop te laat optel en te wys op die heerskappy van God se koninkryk. God se koninkrykshoerskappy val buite die origerealiseerde optimisme van die Verligting en buite die pessimisme van ons tyd. As eskatologiese realiteit bied die koninkryk van God aan die mens en wêreld reeds tekens en strale van die hoop van God se ryk wat eendag kom maar nou reeds aan die deurbreek is (Bosch 1991:361-362; vgl Du Preez 1992:8). Omdat die kerk altyd op die koninkryk van God gerig is kan 'n mens die kerk se missionêre roeping as volg verwoord (Botha et al 1994:21):

"Mission is the 'cutting edge' of the Christian movement - that activist streak in the church's life that refuses to accept the world as it is and keeps on trying to change it, prodding it on towards God's final reign of justice and peace and the integrity of creation."

Die kerk kan slegs teken van God se heil vir die wêreld wees indien dit aan die wêreld iets vertoon van God se immanente heerskappy - 'n koninkryk van versoening, vrede en geregtigheid met ekologiese implikasies (vgl Granberg-Michaelson 1992:57).

Die sentrale boodskap van Jesus Christus se prediking en onderrig het juis hierby aangesluit. Füllenbach (1993:121) wys daarop dat Jesus se boodskap 'n heilsboodskap is, gerig op die koninkryk van God wat wêreldtransformerend ten opsigte van alle fasette van die lewe, waar sonde versteuring veroorsaak het, is. Die kerk kan slegs hierdie roeping uitteef wanneer dit 'n vertoning van die andersheid van God se ryk word waar vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping gehandhaaf word.



In ons tyd, meer as ooit tevore behoort die kerk in sy missionêre roeping alle aspekte van die koninkryk van God in ag te neem. 'n Kerk wat slegs sekere aspekte van die koninkryk van God ten koste van ander verkondig is besig met 'n vorm van skyngodsdiens. Costas verwoord 'n sienswyse waarin daar geen appèl gerig word tot geregtigheid, vrede en gelykheid nie as die verkondiging van 'n (1982:80):

"... conscience-soothing Jesus, with an unscandalous cross, an otherworldly kingdom, a private, inwardly limited spirit, a pocket God, a spiritualized Bible, and an escapist church. Its goal is a happy, comfortable, and successful life, obtainable through the forgiveness of an abstract sinfulness by faith in an unhistorical Christ."

Nicholas Berdyaev (in Bosch 1991:437) sluit aan by hierdie gedagte wanneer hy in sy bekende uitspraak: "while the problem of my own bread is a material issue, the problem of my neighbor's bread is a spiritual issue", die wese van die kerk se koninkryksroeping onderstreep. As gevolg van al die dilemmas waarin die sending homself oor die afgelope eeue bevind het, pleit Crafford (1989:14) daarom vir 'n koninkryksentriese benadering binne die Sendingwetenskap om sodoende die kerk teologies te begelei na sy omvattende roeping in die wêreld. Met die koninkryk van God as primêre uitgangspunt in die sending moet die sending doelbewus alle dualismes oorkom. Binne die ruimte van die koninkryk is teks en konteks; woord en daad; bekering en sosiale vernuwing; teorie en praktyk; siel en liggaam; regverdiging en bevryding; sondaars en armes; evangelisasie en humanisering; bekering en die verbetering van swak leefstoelnde; die vertikale dimensie en die horisontale dimensie van geloof, nie onversoerbare teenstellinge nie maar almal deel van verskillende fasette van God se heil wat op die koms van Sy koninkryk gerig is (vgl Moltmann 1975:4). Tydens die Uppsala-byeenkoms van die Wêreldraad van Kerke hef Visser 't Hoëft juis die gevaar wanneer dualismes nie oorkom word nie uitgewys (WCC 1968:318):

"A Christianity which has lost its vertical dimension has lost its salt and is not only insipid in itself, but useless to the world. But a Christianity which would use the vertical preoccupation as a means to escape from its responsibility for and in the common life of man is a denial of the incarnation."

DIE KERK SE EKOLOGIESE ROEPING

Wat beteken dit alles in terme van die kerk se missionêre roeping in die lig van die ekologiese krisis? Waar die kerk in sy missionêre roeping in die verlede met reeds vermelde dualismes gewerk het, en hierdie verskynsel in ons tyd stelselmatig oorbrug word, bestaan die gevaar tans dat die kerk nog met die dualisme van mens teenoor natuur werk. Hiervolgens staan die mens as subjek teenoor die natuur as objek. Solank



as wat hierdie dualisme voortleef bly die volledige realisering van God se koninkrykshoed onvervuld omdat so 'n beskouing lynreg teenoor die Bybelse beskouing van die koninkryk staan (Verkuyl in Robinson 1991:151):

"The kingdom to which the Bible testifies involves a proclamation and a realization of a total salvation, one which covers the whole range of human needs and destroys every pocket of evil and grief affecting mankind. Kingdom in the New Testament has a breadth and scope which is unsurpassed: it embraces heaven as well as earth, world history as well as the whole cosmos."

Die boodskap van die koninkryk impliseer om dié rede niks minder nie as die herstel van alle verhoudinge: die tussen God en mens, die tussen die mens en sy medemens maar ook die van die mens met die natuur (vgl Redekop & Stahl 1993:282). Die implikasies hiervan vir die sending stel Robinson (1991:151) soos volg:

"It is from the kingdom message that the church's mission agenda is to receive its focus and orientation. Mission seen from this perspective calls the church to take careful note of all powers and forces causing and spreading suffering in human society and nature. Mission is the new community in the service of God's salvific purpose for all of creation."

JPIC AS SENTRALE MOTIEF VAN DIE KONINKRYK VAN GOD

Sending binne die raamwerk van JPIC verwys na 'n integrerende proses waarin vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping nie net alleen heenwys na die koninkryk van God nie maar 'n proses is waarin die koninkryk sigbaar vergestalt word. Vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping dui op 'n regte verhouding met God, die lewe, onderlinge verhoudinge tussen mense en gemeenskappe en 'n harmoniese verhouding met die hele skepping, wat juis eie aan die koninkryk is. Ons sal altyd moet onthou dat dit nie die mens of die natuur is wat die sentrum van God se skepping is nie maar God self (Kritzinger 1991a:17). Die hele skepping is God se huis en daarom is dit so dat waar God as die sentrum van die skepping erken word dinge vanself in plek behoort te val. Daarom moet die sending in sy gerigtheid op God se skepping altyd tydig en ontydig verkondig. Die kerk sal egter verder as verkondiging moet gaan en dit ook in sy voorbeeld van kerk gerig op die koninkryk van God moet uitleef. Du Preez (1992:9-10) stel dit treffend:

"In other words, this very truth should become 'flesh and blood' by way of Christians' example in their own environment."

Al lyk hierdie uitdaging vir die kerk na 'n onmoontlikheid, moet daar altyd onthou word dat Christus die kleinste poging of aksie tot groot seën kan maak. Na aanleiding van die gelykenis in Markus 4:26-29 van die saad wat vanself groei, skrywe Müller treffend (in Burger et al 1987:111):



"Die koms en die aanbod van die koninkryk van God vind nie baie aanklank in die wêreld nie; teenmagte ontplooi hulle, leë kerkbanke is daarvan getuie; dit lyk asof die evangelie sy krag verloor het; die werk is frustrerend in die saailand... maar hierdie gelykenis sê: Góð is in beheer, Góð waarborg die oes!"

9.4 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS GERECHTIGHEID TEENOR DIE KOSMOS

"We shall not be able to achieve social justice without justice for the natural environment; we shall not be able to achieve justice for nature without social justice."

Moltmann (in Abraham 1994:68)

9.4.1 GERECHTIGHEID AS DIE SLEUTEL TOT SENDING

In sy boek, **The Social Justice Agenda: justice, ecology, power and the Church** maak Donald Dorr in sy openingsin die volgende stelling:

"THERE ARE a number of major issues which, taken together, make up what may be called 'The Social Justice Agenda'."

Om hierdie rede is ek van mening dat die "as" waarom alles in 'n ekologiese sendingbenadering draai, die saak van gerechtigheid is. Vroeër het ek reeds daarop gewys dat een van die vele redes waarom baie anderskleuriges tot dusver omgewingsbewaring met suspisie bejeën het, te doen het met die feit dat gerechtigheid geheel en al ontbreek het binne die tradisionele Eerstewêreld-omgewingsbewaringsmodel. Daarom is dit noodsaaklik dat 'n ekologiese sendingbenadering in 'n postapartheid Suid-Afrika gerechtigheid sal meebring wat omvattend van aard is. Alleen wanneer gerechtigheid teenoor die kosmos ingesluit word sal daar aanspraak gemaak kan word op omvattende gerechtigheid. Evangelisasie, versoening, bevryding, getuieis, inkulturasie, eenheid en hoop is missionêr onhaalbaar in 'n nuwe Suid-Afrika solank as wat gerechtigheid teenoor die kosmos ontbreek.

DIE TRADISIONELE SPANNING MOET OORBRUG WORD

Sedert die vroeë kerk tot in ons eeu moes die kerk al dikwels worstel met die spanning wat daar tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid in die soeke na gerechtigheid bestaan. In ons tyd is daar al meer onder beide Katolieke en Protestante 'n beseef dat daar geen evangelisasie sonder sosiale betrokkenheid bestaan nie en geen sosiale betrokkenheid sonder evangelisasie nie (Bosch 1991:400-408). Parédes (1987:70) beweer dat 'n kerklik neutrale houding teenoor sosiale strukture 'n totale misrekening is van die vermoë wat sonde en onheil binne bepaalde strukture het. Vir die kerk om dus oor sosiale onreg te swyg, is om die geestelike en die materiële dimensies los van



mekaar te maak en sodoende sy koninkryksvisie te verskraal. Die tradisionele spanning wat daar tussen sosiale betrokkenheid en evangelisasie bestaan is in ons tyd egter in ander missionêre fasette van die kerk aanwesig. Simkins (1994:265) skrywe byvoorbeeld dat oplossings vir die ekologiese krisis onhaalbaar is, solank as wat sosiale geregtigheid vir die kerk 'n lae prioriteit bly. Daarom is sosiale geregtigheid vir hom 'n voorveronderstelling vir ekologiese bevryding. Om sending dus te verskraal tot slegs evangelisasie of bevryding of wat ook al sonder geregtigheid is onbybels. Geregtigheid is die sleutel tot alle ander aspekte van sending in 'n postapartheid Suid-Afrika.

9.4.2 VAN GEREGTIGHEID TEENOR DIE MENS NA GEREGTIGHEID TEENOR DIE KOSMOS

"ECO-JUSTICE"

Hoewel die tema van geregtigheid reeds vir dekades sentraal op sekere kerke se agenda staan, het hierdie geregtigheid hoofsaaklik met geregtigheid teenoor die mens te doen gehad (vgl Cock 1992:177). Die tipe geregtigheid wat in die lig van die ekologiese krisis nodig is, is 'n geregtigheid wat veel meer omvattend is as sake soos die herverdeling van rykdomme omdat dit slegs 'n vorm van geregtigheid is wat die belange van die mens dien. Falcke (1987:17) merk tereg op dat God nie net aan die kant van die armes en die onderdrukte is nie, maar ook aan die kant van daardie skepsels en die natuur wie se integriteit bedreig word. Omvattende geregtigheid behoort daarom ook die belange van die niemenslike komponent te bevorder (Wilkinson 1981:246) 'n Werksdokument van die Wêreldraad van Kerke stel dit soos volg (WCC 1990:23):

"Our concept of justice must shift away from one which protects possessions towards one that provides healing of relationships between human beings, between cultures, and between humanity and all of creation."

Berry en Clarke (1991:42) gaan daarom selfs sover as om te beweer dat die politiek verskuif moet word van demokrasie na wat hulle biokrasie noem. Volgens hulle is demokrasie net gegrond op die regte van mense terwyl die regte van die natuur uitgesluit word. Oorlewing in die lig van die ekologiese krisis beteken dat demokrasie deur biokrasie vervang moet word om sodoende die reg van die natuur in te sluit. Die verruiming van geregtigheid wat ook die niemenslike komponent insluit staan bekend as "eco-justice". Cobb verduidelik dié begrip soos volg (in Oelschlaeger 1994:19; vgl Gibson 1985:23):

"The term ecojustice expresses the determination to hold together the concern for justice as a norm for human relations and the awareness that the human species is part of a larger natural system whose needs must be respected."



Olivier (1991:29) maak 'n waardevolle onderskeid tussen wat hy noem 'regional and global eco-justice'. Eersgenoemde handel oor geregtigheid van die mens teenoor sy medemens en laasgenoemde met geregtigheid van die mens teenoor die omgewing. Beide kante moet in ewewig gehou word ten einde "eco-justice" te verseker. 'n Ontsporing van geregtigheid kom byvoorbeeld na vore wanneer die mens die omgewing nie verantwoordelik bestuur nie. Ongeregtigheid teenoor die omgewing ('global') hou op dié manier ongeregtigheid vir toekomstige geslagte ('regional') in (vgl Wilkinson 1981:74; Innes 1987:8). In afdelings A en B het ons ook iets van die omgekeerdheid hiervan gesien, naamlik dat ongeregtigheid teenoor die mens ('regional') ook ongeregtigheid teenoor die omgewing ('global') impliseer. Grim (1993:103) wys daarop dat die Noord-Amerikaanse inboorlinge dié beginsel baie goed verstaan het omdat hulle, voordat hulle ontwortel is uit 'n tradisionele leefwyse tot 'n Westerse leefwyse, altyd in enige besluite nagedink het oor wat die implikasies van daardie besluite tot in die sewende geslag sou wees. Omvattende geregtigheid neem dus nie op selfsugtige wyse slegs die belange van die mens binnê hierdie geslag in ag nie, maar ook die belange van die omgewing om sodoende die toekomstige welsyn van die mens en die natuur te verseker (vgl Siegwalt 1991:121). In 'n postapartheid Suid-Afrika bestaan die gevaar dat daar in 'n behepthed met geregtigheid vir die sogenaamde "lost generation" nie genoegsaam rekening gehou sal word met geregtigheid teenoor die omgewing nie. In dié verband waarsku Moltmann (in Abraham 1994:68):

"We shall not be able to achieve social justice without justice for the natural environment; we shall not be able to achieve justice for nature without social justice."

Die tweede deel van die aanhaling van Moltmann is ewe belangrik. Daarom behoort 'n mens sterk afwysend teenoor Berry en Clarke se voorstel te staan aangesien 'n biosentriese benadering die belange van die natuur bo die belange van die mens stel.

9.4.3 RIGLYNE VIR GEREGTIGHEID TEENOR DIE KOSMOS IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Wat is die implikasies van "eco-justice" in terme van die kerk se missionêre roeping in 'n postapartheid Suid-Afrika dan?

Die stryd wat die kerk veral gedurende die tagtigerjare teen apartheid gevoer het moet ook uitgebrei word na 'n stryd teen alle vorme van onreg teenoor die omgewing (Cock 1992:182). Ware restitusie waaroor daar in ons tyd indringend besin word behoort omvattend van aard te wees. Albie Sachs verduidelik dit soos volg (in Cock 1991:17):



"Just as apartheid penetrates through to every aspect of South African life, so must the struggle against apartheid be all pervasive; it is first and foremost a battle for political rights, but it is also about the quality of life in a new South Africa: It is not just playing with metaphors to say that we are fighting to free the land, the sky, the waters as well as the people. Apartheid not only degrades the inhabitants of our country, it degrades the earth, the air, and the streams. When we say Mayibuye iAfrika, come back Africa, we are calling for the return of legal title, but also for the restoration of the land, the forest and the atmosphere: the greening of our country is basic to its healing... There is a lot of healing to be done in South Africa."

So gesien is die stryd teen apartheid 'n gemeenskaplike stryd om geregtigheid vir die mens en die omgewing - 'n ekologiese stryd. Ramphele (1991:201) wys daarop dat die stryd teen die ekologiese krisis daarom 'n verlore stryd sal wees indien dit nie ook terselfdertyd 'n stryd teen armoede en onreg is nie. Die afskaffing van apartheidswette alleen sal nie ekologiese ewewig verseker nie want baie van die gevolge van apartheid het sulke diep ekologiese littekens op die land en sy mense gelaat dat daadwerklike restituisie nodig is om ewewig te verseker (vgl Wilson & Ramphele 1989:310). Daarom is Roberfs korrek wanneer hy insake die kerk se missionêre roeping in die lig van die ekologiese krisis opmerk (1994:136):

"Unless we address the systematic causes of injustice, no amount of science and technology, public policy changes and environmental stewardship will restore God's creation to the sustainable state God intended."

'n Ekologiese sendingbenadering as geregtigheid teenoor die kosmos is daardie poging waarin die kerk missionêr toesien dat geregtigheid tegelykertyd teenoor die mens en die omgewing geskied (vgl Du Preez 1992:1; Robinson 1993). Slegs binne so 'n benadering word die dualiteit tussen die mens as subjek teenoor die natuur as objek oorkom wanneer daar gesoek word na omvattende oplossings insake geregtigheid. Geregtigheid teenoor die kosmos is in ons tyd meer noodsaaklik as ooit tevore omdat daar nooit vrede (sjaloom) sonder geregtigheid sal bestaan nie, en geen geregtigheid sonder vrede nie. Hierdie vrede sluit nie slegs die vrede tussen mense in nie maar ook die vrede tussen die mens en die natuur. Daar sal gevolglik geen vrede tussen mense wees sonder 'n vrede tussen die mens en die natuur nie en ook geen vrede met die natuur sonder vrede tussen mense nie (Oosthuizen 1991:25; vgl Olivier 1991:29).

Alhoewel geen strukture as gevolg van die sonde ooit op aarde perfek sal wees nie, beteken dit egter nie dat die kerk nie na 'n meer geregverdigde samelewing moet streef nie. Wilkinson (1993:74) wys daarop dat die kerk nie sy koers as gevolg van die omvangrykheid van die ekologiese krisis moet verloor nie. Die kerk moet bereid wees



om enige verandering wat geregtigheid teenoor die kosmos bevorder, aan te help omdat enige struktuur wat geïmplementeer word wat meer geregtigheid as voorheen inhou, 'n stap voorwaarts is.

Ek doen graag die volgende voorstelle aan die hand wat na my mening op die agenda van die kerk se missionêre roeping insake omvattende geregtigheid in 'n postapartheid Suid-Afrika behoort te kom.

ALGEMEEN

- Die kerk moet sy tradisie van protes wat so eie aan hom was in die apartheidsjare voortsit. Hierdie protes moet alle kerke en denominasies betrek en gerig wees teen enige vorm van onreg teenoor die omgewing soos byvoorbeeld die myn van duine, lugbesoedeling, die skending van kusgebiede, ekonomiese uitbuiting en nog meer.
- Die kerk moet toesien dat die regte van daardie groepe soos die Boesmans wat verkies om 'n afgesonderde simbiotiese lewenswyse te handhaaf, erken word. Die kerk moet verseker dat sulke groepe se reg op grond verseker word.
- Die kerk moet indringend aandag skenk aan onderrig waarin geregtigheid teenoor die kosmos aan die orde gestel word. Daarom moet die kerk ingelig bly ten opsigte van alle vorme van onreg op sosiale, ekonomiese, politieke, omgewings- en maatskaplike gebied.

DIE HERVERDELING VAN GROND

Uit die vorige afdeling het dit duidelik geblyk dat grondonteiening onreg teenoor die mens en die aarde tot gevolg sou hê. Gelyke toegang tot grond waardeur almal in die voorregte van die land kan deel is daarom 'n basiese voorveronderstelling vir geregtigheid. Geregtigheid teenoor die kosmos sal daarom slegs verseker kan word indien daar doelbewuste pogings aangewend word om ongelykheid op sosiale, ekonomiese en politieke gebied teen te werk (Yeld 1993:28).

Binne die nuwe politieke bedeling in Suid-Afrika word daar tans indringend aan die herverdeling van grond aandag geskenk. Die kerk kan nie maar net agteroor sit en aanvaar dat die nuwe regering volkome reg sal laat geskied ten opsigte van die onreg wat in die verlede gedoen is nie. Die kerk moet voortdurend die proses monitor (Winkler 1992:5). Om maar net te aanvaar dat die land aan 'n klein bevoorregte groepie behoort en dat hierdie groep al die voordele daaruit kan trek is onaanvaarbaar. Indien die kerk werklik glo dat die land en sy volheid aan die Here behoort, en dat dit Sy doel is dat almal daaruit moet voordeel trek, sal die kerk in ons tyd meer moet maak van 'n teologie van grond of land. Daar sal ook verder meer kennis oor politieke, sosiale en ekonomiese aangeleenthede opgedoen moet word.



Enige aandag aan die ekologiese krisis in Suid-Afrika, sonder inagneming van die herverdeling van grond, sal geen langtermyn- kosmologiese geregtigheid verseker nie (vgl Oosthuizen 1991:29). Die herroeping van die Grond Wette van 1913 en 1936 in die vroeë negentigerjare kan nie die enigste stap wees om geregtigheid te verseker nie. Privaat eienaarskap lei daartoe dat grond steeds 'n 'whites only'-aangeleentheid bly aangesien anderskleuriges as gevolg van diskriminasie geen ekonomiese mag soos blankes het, om grond te bekom nie (Mosoma 1991b:15;25). Die probleem wat die huidige stelsel van privaat eienaarskap op grond in 'n pastapartheid Suid-Afrika lewer, stel Mosoma (1991b:15) soos volg:

"To introduce the idea of private ownership of land based on market forces when these forces were not responsible, in the first place, for white land ownership is preposterous and untenable to say the least. The expropriation of the black land and forced removals of the African communities from their traditional areas were not necessitated by an economic principle, but by an ideology of separation."

Tensy regverdigde meganismes nie geskep en gemonitor word, om te verseker dat anderskleuriges gelyke toegang tot grond gaan hê nie, sal die siklus van armoede nooit gebreek word nie. Daarom sou 'n mens in aansluiting by Mosoma (1991b:26) kan beweer: "without land [ecological] freedom is incomplete". Anderson en Dawsey (1992:95) wys daarop dat Japan se ekonomiese sukses in die naoorlogse jare direk te make gehad het met die feit dat grondhervorming daarop gerig was om meer mense in die gemeenskap die geleentheid te bied om voordeel uit die ekonomie te kon geniet. Die doel was nie om weg te doen met 'n bevoorregte klas nie maar om ander die geleentheid te bied om ook in die voorregte van die bevoorregte klas te deel.

Ten opsigte van die herverdeling van grond het die kerk ook die roeping om profeties krities na sy eie gebruik van grond te kyk. Die kerk kan begin deur toe te sien dat daar teenoor diegene wat van kerkgrond verwyder was ten tye van die oprigting van sendingstasies, regsal geskied. Tensy dit gebeur is daar bitter min hoop dat bestaande sendingstasies in die plattelandse gebiede van die land betrokke sal kan raak by enige ontwikkelings- en bewaringsprogramme in die toekoms (Japha et al 1993:51). Reeds in 1984 het die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke en die South African Bishops' Conference 'n gesamentlike verslag gepubliseer onder die tema: **Relocations: The 'Churches' Report on Forced Removals**. Reeds hierin het kerke die volgende verklaring gemaak (in Hasselhorn 1987:3):

"In addressing this report to ourselves, we must acknowledge and confess our own failure to till the land and care adequately for the people in the past."

As gevolg van onreg waarby die kerk in die verlede betrokke was, het kerke die volgende verklaring gemaak:



"We consequently commit ourselves to restoring land owned by our churches to its original fruitfulness and to make it available for the settlement of people who have been dispossessed."

Juis hierdie aanbeveling is een van die hoofopmerke van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke se Justice and Social Ministries Department (Kistner in Hasselhorn 1987:3). Artikel 5.1 van die verklaring van die Rustenburg Kerkeberaad onderstreep die gedagte wanneer daar beweer word dat belydenis en vergifnis sonder restituisie onvoldoende is (Botha et al 1994:32). Daarom behoort die kerk dringend toe te sien dat reg sal geskied teenoor diegene wat slagoffers was in die proses waarin die kerk grond bekom het (Botha et al 1994:32). So 'n proses sal vir die kerk ongetwyfeld pynlik maar 'n onafwendbaar wees.

VERDERE GERECHTIGHEID OP EKONOMIESE GEBIED

Die taak van die kerk in Suid-Afrika insake gerechtigheid lê verseker buite die mentaliteit van verpleër wees. Die kerk het ook 'n roeping en verantwoordelikheid om toe te sien dat daar voorkomend gewerk word ten einde ekonomiese onreg teen te werk (vgl Sine 1987:14). Uit die vorige afdelings was dit duidelik dat beide ontwikkeling en onderontwikkeling tot die ekologiese krisis gelei het. Daarom is 'n nuwe vorm van ontwikkeling - volhoubare ontwikkeling in 'n postapartheid Suid-Afrika - dringend noodsaaklik. Ten einde volhoubare ontwikkeling moontlik te maak het die kerk na my mening die volgende rol te vervul:

(a) Die kerk moet toesien dat die beleid van 'n nuwe regering te alle tye gerugsteun word deur gerechtigheid waarin daar wegbeweeg word van 'n ekonomie wat deur die sentrum beheer word na 'n gemengde ekonomie. So 'n ekonomie moet kwalitatief in plaas van kwantitatief wees, deurdat daar wegbeweeg sal word van 'n luuksgerigte ekonomie na 'n behoeftegerigte ekonomie (Nürnberg 1994:136; vgl WCC 1990:43).

(b) Die kerk moet toesien dat die ekonomie gelyke onderwys- en opvoedingsgeleenthede aan almal bied. Daarom behoort die kerk sy steun toe te sê aan nuwe meganismes wat daarop gebaseer is om die ekonomiese speelveld gelyk te maak vir almal.

Anderson en Dawsey (1992:95) beweer dat die sukses van lande soos Japan, Suid-Korea, Taiwan, Hongkong en Singapoer wat tans die hoogste groeikoers ter wêreld toon, die gevolg is van nuwe ekonomiese beleidvoering in die naoorlogse jare. Daarvolgens is groot wysigings aangebring aan belasting-, handels- en beheermaatreëls wat gelei het tot beloönbare produksie en 'n meer regverdige verspreiding en verdeling van rykdomme. Binne hierdie lande was daar ook 'n doelbewuste skuif van industriële ontwikkeling na tegnologiese ontwikkeling wat meer omgewingsvriendelik van aard is.



(c) Die tradisionele blanke kerk sal sy lidmate baie meer moet opvoed oor die kerk se aandeel aan die ekologiese onreg van die verlede om daardeur groter begrip by blanke lidmate te skep vir die onafwendbaar veranderende rol van die ekonomie in 'n postapartheid Suid-Afrika. Vir my persoonlik is dit tragies dat "blanke kerke" tans hul lidmate swak begelei in die veranderingsproses na 'n nuwe Suid-Afrika. Die kerk het na my mening 'n geweldige pastorale begeleidingsroeping wat intens verwaarloos word.

(d) Die kerk moet 'n fundamenteel nuwe waardesisteem onder sy lidmate vestig waaruit dit logies sal blyk dat alle ekonomiese aktiwiteite gedryf moet word deur die beginsels van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping (WCC 1990:44).

(e) Die kerk moet na behore rentmeesterskap uitoefen oor eie grond. Kerklike beleggings moet nie die belange van vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping teëwerk nie.

(f) Die kerk moet druk uitoefen op die regering vir 'n drastiese afname in die vervaardiging van wapentuig (vgl WCC 1990:47). Die kerk behoort te pleit vir die besnoeiing van die nasionale verdedigingsbegroting sodat militêre uitgawes tot die absolute minimum beperk kan word.

(g) Die kerk moet die staats aandag daarop vestig dat ekonomiese programme die belange van toekomstige geslagte ook in ag moet neem (Nürnberg 1987:47; 1994:133). Daarom moet enige ekonomiese programme voldoen aan die kriteria van volhoubare ontwikkeling. Cock (1992:175) sien juis die skep van welvaart vir die armes, sonder inagneming van die kriteria van volhoubare ontwikkeling, as die grootste versoeking waarvoor die nuwe demokratiese regering in 'n postapartheid Suid-Afrika kan swig.

(h) Die kerk moet 'n gees onder sy lidmate help kweek, waarin materialisme vervang moet word deur 'n gees van respek en openheid vir die behoeftes van die armes en die omgewing (vgl Harrison 1993:479).

(i) Die kerk moet profeties toesien dat die huidige hoë belasting doeltreffend in belang van die armes aangewend sal word.

DIE KERK SE GETUIENIS OP MAKROVLAK

In afdeling A het ons gesien dat sosioloë en ekonome dit eens is dat die huidige vlak van armoede in die Derde Wêreld die direkte gevolg is van die globale skuld krisis wat weer op sy beurt die gevolg is van onregverdige ekonomiese meganismes. Solank as wat die huidige wêreld se ekonomiese spelreëls geld, is daar min wat aan armoede, wat 'n groot tol van die omgewing eis, gedoen kan word. Die kerk in Suid-Afrika het



daarom ook 'n bydrae na buite te lewer deur homself by internasionale ekumeniese drukgroepe soos die konferensie van Europese kerke te skaar. Hulle maak voorspraak vir 'n nuwe internasionale orde waarin nuwe ekonomiese spelreëls wat berus op die beginsel van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping vervat sal word (vgl Oosthuizen 1991:21; Elsdon 1992:231).

SORG VIR DIE NATUUR

In die vorige afdeling het ons reeds enkele van die afmetinge van omgewingsbesoedeling gesien. Daar word bereken dat daar in Suid-Afrika jaarliks 419 miljoen ton nywerheids- en mynafval vrygestel word. Dit lei tot groot onreg teenoor die mens en die omgewing (Yeld 1993:17). Die kerk sal as gevolg hiervan baie meer krities-profeties moet optree deur 'n drukgroep teen omgewingsbesoedeling te word. 'n Sienswyse soos die van prof Sybrand Strauss (vgl 1.2) waarin hy pleit dat die kerk nie 'n drukgroep moet word nie, maar as eerste en laaste taak die verkondiging van die Woord het, is in terme 'n logiese kontradiksie. Die kerk moet juis in sy gerigtheid op die koninkryk van God verkondig dat ongekontroleerde druk op die natuur die mens se oorskryding van God se perke vir vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping is. Die kerk moet nie net alleen by woorde bly nie maar tot aksie oorgaan. Die kerk sal homself dus aan die kant van daardie groepe wat omgewingsbewing bevorder, moet skaar (vgl Yeld 1993:41).

In ons tyd stel ek daarom die volgende as eerste aksie vanuit die kerk voor:

(a) Die kerk moet toesien dat volgehoue geregtigheid sal geskied teenoor die ekosisteme van Suider-Afrika. Die kerk moet daarom die gedagte van 'n deklarasie van natuur- of omgewingsregte probeer bevorder en help uitbou. Die kerk moet toesien dat daar in so 'n deklarasie erkenning gegee word aan die feit dat die mens deel is van die natuur en dat die mens 'n verantwoordelikheid het om as God se beeldraers God se plan met Sy skepping te bevorder.

(b) Die kerk behoort sy lidmate aan te moedig om organisasies en maatskappye wat doelbewus teen omgewingsbewing werk te boikot.

9.5 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS OMVATTENDE EVANGELISASIE

"A commitment to evangelism is integral to efforts to care for creation and vice versa. Young Christians need not only to be equipped with evangelistic materials, but to be given practical teaching on issues of lifestyle, as well as opportunities to express their care of creation in a meaningful way."

Au Sable Institute Forum Statement (1993:132)



9.5.1 'N VERSKRALING VAN EVANGELISASIE

DIE EKOLOGIESE KRISIS AS 'N GEVOLG VAN DIE SONDEVAL

Sedert die sondeval is die mens in 'n rebellie teen God gewikkel. Daarom is die ekologiese krisis van ons tyd, volgens 'n verslag van The Commission for World Mission and Evangelism (afdeling 10, paragraaf 10) 'n sigbare bewys van wat die mens se sonde in die wêreld tot gevolg het (Linn 1990:199). Die sondeval het ook kosmologiese implikasies. Van Heerden stel dit treffend (1991:42-43):

"Die skepping vertoon vatmerke van die sonde se aanraking, omdat dit in die natuur ingedring en die hele natuur bederf het. 'n Mens kan tereg van 'n vloekbelaaide natuur, of van 'n gevalle werklikheid praat."

Die bekende missioloog Max Warren het reeds so vroeg as 1955 geskrywe dat in die plek waar Jesus gekruisig is daar 'n tuin was (Johannes 19:41), en dat Jesus se oë vanaf die kruis neergekyk het op die tragedie van gronderosie en sielerosie, en dat sy dood iets met albei te make gehad het. Warren gaan verder deur te beweer dat ons as Christene daarom versigtig moet wees om nie te eng oor die sonde na te dink asof dit nie ook met ons gebroke verhouding met die natuur te make het nie (Du Preez 1992:9). Alle steurings en abnormaliteite in die natuur het sy oorsprong in die grootsteuring wat daar tussen God en die mens tydens die sondeval plaasgevind het (Van Heerden 1991:42-43). Sonde is daarom nie net iets individueel of sosiaal nie, sonde het ook 'n globale dimensie (vgl Roberts 1994:147). Dit is die mens se gevallenheid wat by hom die drang na groter mag en na groter rykdom laat ontwikkel; om soos God te wees wat veroorsaak dat sonde globale afmetings in ons tyd aanneem (vgl WCC 1992b:32; Biggs 1991:41).

Dit is egter belangrik om daarop te let dat die sondeval nie tot 'n natuurlike val gelei het nie en juis as gevolg daarvan kan 'n mens die sonde nie vernaturaliseer nie. 'n Mens moet eerder sê dat die gevalle mens se dade kosmologiese implikasies het aangesien die sonde van die mens alles wat hy aanraak kontamineer (vgl Van Heerden 1991:43). Volgens Wilkinson (1981:5) staan die harmonie van die ekosisteem wat in Psalm 104 uitgebeeld word daarom in skille kontras met die werklikheid wat aan die einde van die twintigste eeu afspeel.

'N VERSKRALING VAN DIE EVANGELIE

Die moderne mens van die laat twintigste eeu is voortdurend soekend na nuwe sin en betekenis. Die feit dat daar in die Westerse en nie-Westerse wêreld 'n ongekende toevlug tot astrologie en horoskope geneem word, verklap die mens se soeke na sekerheid en standvastigheid in 'n wankelende wêreld. Volgens Elsdon (1992:178) is een van die grootste probleme met evangelisasie in ons tyd dat die kerk nie aansluiting



vind by die sin- en betekenisvrae van die moderne mens nie. Volgens hom bied die kerk dikwels heil aan mense, daar waar dit nie gesoek word nie. Evangelisasie in ons tyd behoort daarom by die sentrale vraagstukke van ons tyd aansluiting te vind. Francis Schaeffer het byna twintig jaar gelede in sy boek, **Pollution and the death of man**, die kerk gewaarsku (in Elsdon 1992:186):

"In our generation we are losing an evangelistic opportunity, because the modern young people have a real sensitivity to nature... they have seen that most Christians simply do not care about the beauty of nature or nature as such... we have largely missed an opportunity of reaching the twentieth century."

Maar wat presies is volgens Evangelicals die rede waarom die kerk nie die ekologiese krisis as 'n evangeliese uitdaging aangryp nie? De Witt (1993:143-145) wys daarop dat daar verskeie redes hiervoor bestaan:

- Christene se ewige woning is nie hierdie wêreld nie.
- Ekologiese aangeleenthede lyk na 'n New Age-agenda.
Daarteenoor wys Seaton (1993:284) daarop dat een van die vele redes waarom die kerke in Brittanje jong lidmate verloor toegeskryf kan word aan die feit dat die kerk jongmense net waarsku teen die New Age-beweging maar geen antwoorde bied op die kritiese vrae wat die New Age-beweging aan die kerk stel nie. Vir baie jonger lidmate raak die kerk nog meer wêreldvreemd.
- Sorg vir die omgewing grens aan 'n panteïstiese beskouing.
- Ekologiese aangeleenthede sny politieke sake aan. Christene moet hulle weerhou van die politiek.
- Daar is te veel nie-Christene wat by omgewingsbewing betrokke is.
- Ekologiese aangeleenthede onderstreep die noodsaak van 'n wêreldregering - iets waarteen Evangelicals is.
- Steun vir omgewingsbewing sal tot steun vir abortsie lei.
- Mense is belangriker as die omgewing.

JESUS CHRISTUS SE VERLOSSING AS DIE EVANGELIE!

Die boodskap van die Bybel, die evangelie van Jesus Christus is dat God in Christus alles nuut en anders wil maak (vgl Kol 1:15-20; Elsdon 1992:241). Die kerk se boodskap aan die wêreld is daarom dat die aarde en die valheid daarvan aan die Here behoort (Psalm 24:1). Psalms 8; 19; 24; 33; 89; 104 en 147 is juis evangeliese belydenisse van hoe anders die verhouding tussen God en mens daar kan uitsien (Robinson 1991:148). Die vernuwung van die mens in Christus impliseer daarom dat die mens se verantwoordelikheid teenoor sy omgewing, deel is van die evangelieboodskap van



God se herskepping. Waar Joh 10:10 in die verlede en tans verkeerdelik gebruik word ter regverdiging van 'n voorspoedsteologie waarin daar nie rekening met die mens se verglype aan God se skepping gehou word nie, behoort die kerk daarop te wys dat die volheid waarna Joh 10:10 verwys ten diepste neerkom op 'n harmoniese balans tussen God, die mens en Sy skepping (McDonagh 1990:5). In **Transforming Mission**, wys Bosch (1991:409ev) daarop dat die volheid waarvan die Bybel praat so omvangryk is dat 'n mens onmoontlik 'n presiese definisie van evangelisasie kan gee:

"We cannot capture the evangel and package it in four or five 'principles'."

Daarom beoog ek nie om met 'n ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie 'n definisie te bied nie. Ek wil slegs daarvoor pleit dat evangelisasie voortaan ekologies benader sal word. So 'n benadering onderstreep die feit dat hoewel evangelisasie nooit gelykgestel kan word aan sosiale geregtigheid nie dit ook nooit daarvan losgemaak kan word nie (vgl Bosch 1991:400ev). Ekologiesgerigte evangelisasie het juis die voordeel dat dit evangelisasie nie skei van die prediking en praktisering van geregtigheid nie (Bosch 1991:418).

In sy boek, **Christian Mission in South Africa: Political and Ecumenical**, kom Saayman (1991:108) tot die konklusie dat die kerk in Suid-Afrika in sy sendingroeping gefaal het. As gevolg hiervan pleit hy dan vir die belangrike taak van: "re-evangelisation". Dit is my mening dat 'n ekologiese sendingbenadering as ware evangelisasie die unieke geleentheid bied vir "re-evangelisation" in 'n postapartheid Suid-Afrika. So 'n benadering is omvattend omdat dit die kerk se missionêre roeping as evangelisasie verwoord in 'n ekologiesekrisis-wêreld. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie bied 'n alternatiewe waarbinne verskeie uiteenlopende standpunte konvergeer sodat evangelisasie nie eng verstaan word nie. Dit hou die geestelike en materiële aspek in fyn ewewig. Buiten die feit dat dit die potensiaal van "re-evangelisation" na binne bied, bied dit ook die moontlikheid van evangelisasie na buite¹⁰⁵. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie stroop die kerk daarom van alle vooroordele wat die wêreld mag hê as gevolg van die kerk se swak rekord van evangelisasie in die verlede.

Hoewel my benadering sterk klem lê op die skeppingsaspek in spiritualiteit, is dit verwyderd van 'n panteïstiese New Age-invloed. Die gevaar binne die New Age-benadering is dat interafhanklikheid hiervolgens neerkom op 'n beskouing waarin die oersonde nie gesien word as die mens se ongehoorsaamheid aan God

¹⁰⁵ Saayman se verduideliking van "re-evangelisation" kom slegs op 'n na binne gerigte benadering van die kerk voor en is geensins na buite gerig nie.



nie maar as dualisme en transendensie¹⁰⁶. Hiervolgens raak die skeiding tussen goed en kwaad so vaag dat God se verlossing eerder geïnterpreteer word as die vereniging tussen goed en sleg, as wat dit 'n oorwinning oor die kwaad is. Daarom is die volgende stap binne so 'n bescouing noodwendig dat daar geen grense tussen verskillende godsdienste bestaan nie omdat dit op sigself 'n dualisme veronderstel (vgl Osborn in Elsdon 1992:237).

9.5.2 "RE-EVANGELISATION" IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Sorg vir die omgewing, soos reeds gesien, staan geensins teenoor die boodskap van die Bybel nie. Die kerk behoort in ons tyd aan mense in 'n wêreld wat in chaos gedompel is 'n integrale wêreldbescouing te kommunikeer, wat sin, betekenis en ervaring skep. Evangelisasie binne so 'n konteks moet aan mense 'n aantreklike lewenstyl voorhou (vgl Bosch 1991:414). In die woorde van [17] Linn (1990:521 eie vertaling) behels dit:

"... 'n fokus om die Goeie Nuus te verkondig, die Goeie Nuus van God se reddende teenwoordigheid in ons wêreld, en van God se uitnodiging aan almal van ons om nuut te word en om die risiko van totale vernuwing van God se belofte van 'n nuwe aarde waar geregtigheid en vrede mekaar omhels, aan te neem."

Daarom moet die kerk die boodskap van Genesis 1:28 in woorde en dae nûut aan die wêreld bring. Die kerk moet leer dat om te heers oor die skepping geensins beteken dat dié mens arbitrêr en outoritêr teenoor die skepping mag staan nie. Om te heers vra eerder van die mens vrede en geregtigheid teenoor en liefdevolle versorging van die skepping. Dit vra vir samewerking wat daartoe lei dat heerskappy altyd in die teken van geregtigheid, vrede, liefde en waarheid kan staan (Loader 1987:8; vgl Wilkinson 1981:224; Redekop & Stahl 1993:281). So gesien word die kerk se taak van evangelisering nie slegs 'n geestelike saak nie, maar 'n saak van verantwoordelike rentmeesterskap (Innes 1987:21; vgl Lubbe 1994:62):

"We are not to aim at living a purely 'spiritual' life by abstracting ourselves from the earthiness of our existence. It is this material, physical world that is the arena of God's activity in creation and in grace. We do not become more spiritual by being less physical."

Evangelisasie as 'n aantreklike lewenstyl moet egter nie verwar word met 'n goedkoop evangelie sonder enige inspanning en stryd nie. Navolgingskap van Christus was en is nooit maklik nie. Indien evangelisasie 'n mens daarom nie optoep tot gelowige

¹⁰⁶ So byvoorbeeld word Berry (1991) se bescouing in Berry en Clarke (1991) op p3 in die voorwoord as volg verduidelik: "Berry views the sense of God as separate from creation, or transcendent, as one of the chief difficulties of the Christian tradition."



navolging as dissipel van Christus nie, is dit 'n goedkoop evangelie. Dissipelskap en navolgingskap van Christus in ons tyd verwoord Innes treffend (1987:21; vgl Robinson 1993:492; McDonagh 1990:201):

"God calls us in the context of our earthly lives. The sins from which we must be saved include the pollution of earth, air and waters, and the waste and misuse of the world's resources."

"Re-evangelisation" in 'n postapartheid Suid-Afrika hou na my mening verband met onder meer die volgende drie sake.

Eerstens word die kerk geroep tot **skuldbelydenis** daar waar die kerk as blank en nie-blank in die verlede geswyg het waar vrede, geregtigheid en die integriteit van God se skepping bedreig is. Wall (1987:109) wys daarop dat daar deesdae heelwat profetiese stemme binne evangeliese kringe in die VSA opgaan waarin daar gepleit word vir 'n gebalanseerde vorm van skuldbelydenis as deel van dissipelskap. Hiervolgens word gepleit vir 'n korporatiewe vorm van skuldbelydenis waarin die kerk as instituut doelbewus sy deelname aan publieke euwels en onheil sal bely ten einde homself daarvan weg te keer. Skuldbelydenis as 'n aspek van "re-evangelisation" is inderdaad omvangryk.

Tweedens is die Bybel se visie van vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping nie 'n opsie in die weg van kruisdra en navolgingskap van Christus nie, maar 'n noodsaaklike imperatief. 'n Oproep tot bekering in ons tyd behoort daarom nie 'n goedkoop "gee jou hart vir Jesus"-oproep te wees nie, maar 'n **oproep waarin mense die implikasies moet besef van wat dit beteken om jou lewe op God se altaar van vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping te plaas**. Die Bybel waarsku teen navolgingskap sonder kosteberekening.

"Re-evangelisation" beteken **derdens** dat Jesus se opdrag in Matteus 28:20 aan sy dissipels, waarin **lering en gehoorsaamheid** sentraal staan, deur die kerk ernstig opgeneem moet word. Lering en gehoorsaamheid beteken in ons tyd dat God se heilsplan in die lig van die ekologiese krisis gekommunikeer sal word. Dissipelskap sal daarom sake insluit soos: boomplanting, die opheffing van armoede en 'n ontmoediging van 'n Westerse verbruikerskultuur na 'n lewe van eenvoud.

'N VOORBEELD VAN 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS OMVATTENDE EVANGELISASIE

Volgens Tienou (1987:176) is daar drie maniere waarvolgens die verhouding tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid deur die kerk uitgedruk word. Eerstens word sosiale aksie as 'n direkte gevolg van die kerk se geloof in Christus gesien. Sosiale aksie word dan geloof-in-aksie. Tweedens word sosiale aksie slegs gesien as 'n wyse waarop



evangelisasie bevorder word. Sosiale aksie word dan 'n brug na evangelisasie. 'n Derde en-meer korrekte manier is wanneer sosiale aksie 'n vennoot van evangelisasie word. Sosiale aksie word dan die ware transformasie van God se sending. 'n Voorbeeld van laasgenoemde is die Rocha-projek wat Ron Elsdon in sy boek, **Greenhouse Theology: Biblical perspectives on caring for the Earth**, bespreek (Elsdon 1992:193-195).

DIE ROCHA-PROJEK

Die Rocha-projek is 'n Christelik geïnisieerde projek wat naby 'n klein dorpie, Mexilhoeira Grande aan die Algarve-kus van Portugal onderneem word. In hierdie projek word evangelisasie en omgewingsbewaring gekombineer in 'n gesamentlike projek.

Die projek het in 1983 ontstaan toe 'n klomp Britse Christene onder die indruk van die vernietigende effek wat toerisme op die ekosisteem van die Algarve-kuslyn in Portugal tot gevolg het gekom het. Die volgende sake was vir hierdie groep Christene kommerwekkend:

- weens 'n toerisme-aanvraag is binnelandse varswaterdamme gebou
- groot woonstelblokke vir toeriste het oornag verrys
- nuwe paaie en brûe is gebou om toerisme te kon akkommodeer
- kleilande is uitgedroog vir die skep van golfbane
- skaars voëlsoorte is uitgeroei as gevolg van skietaktiwiteite wat deel vorm van toeriste-ontspanning; hierdeur is die ekosisteme van die plant- en dierelewe in die gebied heeltmaal versteur.

Dit was op grond hiervan dat 'n nutgevoemde trust wat bekend staan as die Rocha-Trust besluit het om twee egpare na die Algarve-kus in Portugal te stuur met die uitsluitlike doel om 'n sentrum op te rig waarvandaan evangelisasie en omgewingsbewaring gesamentlik onderneem kon word. Reeds met die aanvang van die projek is daar besluit dat 'n evangelisasie-uitreikaksie direk op dié nood van die gemeenskap gerig moes wees. Die beginstadium van die projek het oor 'n tydperk van drie jaar gestrek waarin die eerste vrywilligers die Portugese taal goed bestudeer en bemeester het, en kontak met gemeenskapslede van die Algarve-kus gemaak het. Kennis is terselfdertyd ingewin oor die godsdienstige klimaat in die suidelike deel van Portugal asook kennis van die ekosisteem van die omgewing. Dit het onder meer intensiewe navorsing oor die plant- en dierelewe ingesluit wat in die daaropvolgende jare verder uitgebrei is. Die navorsing was van so 'n hoë standaard dat daar tussen navorsers van die Rocha-projek en nasionale en internasionale voëlkundiges samewerking in navorsingsprojekte ontwikkel het. Die felt dat vrywilligers van die

Rocha-projek so nou by die probleme van die plaaslike gemeenskap betrokke was het 'n unieke geleentheid tot die uitdra van die evangelie begin bied. Waar probleme opduik in die gesamentlike uitreikaksie van die Rocha-span en die gemeenskap, bied sulke probleme unieke geleenthede vir gebedsaksies.

Hoewel baie Evangelicals skepties teenoor hierdie projek gestaan het is dit interessant om op die volgende te let. Die Rocha-span se twee hoofopsigters, Peter en Miranda Harris was deur die BCMS Crosslinks, 'n evangeliese sendinggenootskap van die Anglikaanse kerk gesekeundeer omdat dié genootskap in die vroeë tagtigerjare toenemend onder die indruk gekom het dat sorg vir die omgewing deel van die kerk se missionêre roeping uitmaak. Die feit dat hierdie projek niekonfronterend te werk gegaan het, het tot groot sukses gelei. Die feit dat die Rocha-span intens by gemeenskapsprobleme betrokke geraak het en die feit dat ekologiese navorsingsresultate van so 'n hoë standaard was, het gelei tot hoë aansien van die projek in die hele Portugal. By die wat buite die kerk gestaan het, het die projek groot agting afgedwing aangesien die projek 'n direkte getuie was van die feit dat Christenskap veel meer as persoonlike verlossing behels. Die projek het aan baie wat buite die kerk en ver van God af was 'n kykie gebied in God se liefde en sorg vir die wêreld. Daarom was 'n besoek aan hierdie sendingprojek volgens Elsdon vir baie die begin van 'n dieper geestelike soektog na die God van die skepping wat die mens en die omgewing deur Jesus Christus kom verlos het. Die Rocha-projek is daarom voorwaar 'n uiters geslaagde sendingprojek in 'n gesekulariseerde Europa.

DIE CSV SE STRANDDIENSBEDIENING

Omdat evangelisasie ondefinieerbaar is, is dit onmoontlik om voorskrifte neer te lê van presies hoe 'n ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie in die praktyk behoort te lyk. So 'n benadering sal ongetwyfeld van konteks tot konteks in Suid-Afrika verskil. Vervolgens wil ek 'n voorstel maak van hoe omvattende evangelisasie in 'n postapartheid Suid-Afrika sal lyk binne die konteks van die Christen-Studentevereniging (CSV) se jaarlikse stranddiensprojek. Ek beseef egter dat hierdie bediening gerig is op die ryk deel van die bevolking, maar ek neem dit as voorbeeld om daardeur iets van my eie worsteling weer te gee van wat so 'n benadering, volgens my persoonlike ervaringswêreld, vir die kerk kan beteken. Ek kies hierdie veld omdat dit iets soortgelyk aan die Rocha-projek kan wees. Die rede waarom ek nie die toepassing binne die konteks van my ervaring van nywerheidsending maak nie is omdat hierdie bediening in Suid-Afrika nie so stewig as die CSV se stranddiensbediening gevestig is nie. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie op die gebied van nywerheidsbediening het allertei ander etiese vrae en spelreëls waarmee 'n mens sou moet rekening hou.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Vergelyk ECCR (1992) vir meer inligting hieroor.



PROBLEEMSTELLING

Kusbesoedeling neem wêreldwyd sulke afmetinge aan dat sommige navorsers van mening is dat die Noordsee binne vyf jaar "dood" sal wees as gevolg van al die afvalstowwe wat reeds daarin gepomp is (Van der Walt 1989:22). In Suid-Afrika is kusbesoedeling so 'n probleem dat Yeld (1993:40) van mening is dat die bewaring van die Suid-Afrikaanse kuslyn een van die 14 dringendste sake is waaraan daar tans aandag geskenk behoort te word. Hierdie aanname word bevestig deur Hendrik van der Walt, 'n gewese joernalis wat in 1988 3 100 kilometers te voet om die Suid-Afrikaanse kus, vanaf die grens by Mosambiek tot by die Namibiese grens, afgelê het. In die geheel vat hy sy ervaring as volg saam (Van der Walt 1989:24):

"Dat die Suid-Afrikaanse kus nog asemrowend mooi en ongerepte dele het, het ek op my lang staptog self ondervind. Maar die naderende gevaartekens van die "beskawing" is reeds duidelik sigbaar. Juis daarom is dit so jammer dat daar nog nie genoeg gedoen word om dié ongereptheid vir die nageslag te bewaar nie."

Sake wat volgens Yeld (1993:40) 'n bron van kommer is, is sake soortgelyk aan dié waarmee die Rocha-projek in Algarve, Portugal te kampe het.

'N DRUPPEL-IN-DIE-EMMER-VOORSTEL AS DIE BEGIN VAN IETS GROOTS

Dit is na my mening op hierdie punt waar die CSV se stranddiensbediening 'n verskil kan maak al is dit slegs die spreekwoordelike druppel in die emmer. Die CSV doen jaarliks tydens die somervakansie strand- en vakansiedienswerk by meer as 52 strandvakansieoorde aan die kus van Suid-Afrika en Namibië. Die doel met hierdie aksie sluit aan by die CSV se missie, naamlik om die studerende jeug te begelei tot dienswerk. Die CSV se doelwitte sluit onder meer die volgende in (ACSV 1993:1;15):

- om jongmense te wys hoe die unieke aard van Christenwees lyk
- om geloofsgroei deur Bybelstudiekringe te bevorder
- om lede aan te spoor en aan te moedig om op elke lewensterrein in woord en daad getuies vir Christus te wees
- om lede aan te spoor en aan te moedig om te dien en betrokke te wees by die uitbreiding van die koninkryk van God
- om die geleentheid tot geloofstoewyding, geloofsgemeenskap en geloofsdienste te skep.

Volgens die CSV is die doelstelling van stranddienswerk om deur 'n span van 15 tot 20 studente 'n lewenstyl van evangelisasie aan vakansiegangers voor te hou.



Tot op datum het die CSV nog geensins aandag geskenk aan sorg vir die omgewing as deel van 'n lewenstyl van evangelisasiebediening nie. Aangesien die CSV tans besig is om 'n nuwe, breër ekumeniese karakter aan te neem, en as gevolg van die integrering van blankes en anderskleuriges op al die kampusse in Suid-Afrika bied hierdie bediening 'n wonderlike geleentheid vir 'n ekologiese sendingbenadering as omvattende evangelisasie.

Die Hoërskool Waterkloof in Pretoria het tans 'n opwindende natuurbewaringsprojek waarby die hele skool betrek word. Hierdie projek staan bekend as die Wolwespruit-projek. Die projek beoog om oor 'n vyfjaartydperk die Wolwespruitgebied te omskep in 'n lus vir die oog en 'n moet vir avontuurlustige piekniegangers. Die natuurlewe in die Wolwespruit is oor etlike dekades as gevolg van verstedeliking erg benadeel en ekologies aan die agteruitgaan. Met hierdie projek word inheemse plante hervestig en die omgewing tot sy natuurlike staat herstel. Die projek betrek elke standerd in die skool en feitlik elke vakrigting soos Biologie, Natuur- en Skielkunde, Geografie, Geskiedenis, Rekeningkunde, Kuns en nog meer. Die projek ontwikkel tans as 'n gemeenskapsprojek waar die gemeenskap en sakesektor deur middel van borge die projek finansier. Hierdie model kan na my mening deur die CSV gebruik word as 'n voorbeeld van hoe stranddiensbediening met 'n nuwe aksent in 'n postapartheid Suid-Afrika die kerk se missionêre roeping in lyn kan bring met die geweldige uitdaginge van ons tyd. Dit bied uitstekende riglyne waarvolgens Christenstudente uit verskillende studierigtings 'n kreatiewe inset kan lewer tot lewenstylevangelisasie. Hoewel so 'n stap 'n druppel in die emmer kan wees, kan dit 'n wonderlike evangelisasiégeleentheid vir die kerk bied. Aangesien die jeug van vandag die eintlike groep is wat die huidige en toekomstige ekologiesekrisis-vraagstukke moet hanteer, behoort daar dringend meganismes en strukture geskep te word waardeur die jeug 'n spesiale belangstelling in ekologiese sake kan ontwikkel. 'n Verslag van die Evangelical Forum wat handel oor omgewingsbewaring en evangelisasie beveel sterk aan dat verskeie fasette van jeugbediening onmiddellik so ontwikkel moet word dat die jeug die direkte verband tussen evangelisasie en ekologie sal begryp. Die verslag meld die volgende (Au Sable Institute Forum 1993:132):

"A commitment to evangelism is integral to efforts to care for creation and vice versa. Young Christians need not only to be equipped with evangelistic materials, but to be given practical teaching on issues of lifestyle, as well as opportunities to express their care of creation in a meaningful way."

In 'n artikel getiteld, **Die Christene en die Omgewing**, kom Loader tot die konklusie dat Christenskap in die lig van die ekologiese krisis met klein dingetjies te doen het: "Om nie osoon-onvriendelike spuitkannetjies te koop of te gebruik nie. Om nie rommel te



strooi nie. Om nie water te mors nie." Maar dan sluit hy af deur die noodsaaklikheid van 'n bediening deur die jeug van Suid-Afrika soos hierbo genoem, te onderstreep (Loader 1992:47)

"[Praktiese Christenskap behels] Om wel teenoor ons vriende en portiergroepe te laat blyk dat dit [verwysende na omgewingsbewaring] vir ons erns is sodat dit veral vir ons jongmense 'n in-ding kan word, want dit wat vir jongmense in is, kan die wêreld verander (soos die geskiedenis van popmusiek ons geleer het). So kan 'klein' dingetjies in werklikheid groot dinge word."

9.6 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS EKOLOGIESE BEVRYDING

"Colonialism and its legacy of violence and alienation - from the land and each other - is central to our history. For three hundred years - beginning with our Dutch colonisers - we have been ruled by a conquest mentality. The conquest of the earth and its functioning was linked and extended to a conquest of the indigenous inhabitants. It is this conquest mentality which we must now dismantle totally. In the process we must all move beyond an anthropocentric perspective that is person-centred and concerned exclusively with our own species (who enjoy dominance gained through the conquest of nature), to a biocentric vision of people as part of the natural world."

Jacklyn Cock (1992:183)

9.6.1 VAN DIE BEVRYDING VAN DIE ARMES (EN RYKES) TOT EKOLOGIESE BEVRYDING

DIE KLEM OP DIE BEVRYDING VAN DIE MENS BINNE DIE BEVRYDINGSTEOLOGIE

Sedert die totstandkoming van bevrydingsteologie is daar weinig aandag aan die bevryding van die omgewing geskenk (Hadsell 1992:80; vgl McDonagh 1986:203; Berry & Clarke 1991:44-45). Selfs nog in die tagtigerjare, reeds lank nadat die studie **The Limits to Growth** (Meadows 1972) wat deur die Massachusetts Institute of Technology met die ondersteuning van die Klub van Rome onderneem is die gebreke van die bevrydingsmodel uitgewys het, het bevrydingsteoloë soos Gutiérrez (1988:xix) en Brakemeier (1988:216) bevryding steeds in antropologiese terme verstaan. Onder baie bevrydingsteoloë was daar die persepsie dat bevryding sou aanbreek sodra vrye verkiesings tot stand sou kom en mense in staat sou wees om self vir hul regte binne 'n demokratiese bestel op te kom (Anderson & Dawsey 1992:1).

Dit was veral sedert die middel tagtigerjare dat verskeie teoloë in die lig van 'n bewuswording van die ekologiese krisis daarop begin wys het dat solank as wat bevrydingsteoloë nie die bevryding van die armes en die verdruktes sien as slegs 'n

deel van 'n groter bevryding nie, dit nie tot ware bevryding sal lei nie (vgl Berry 1991:46-47; Manenschijn 1988:93-94). In die verband maak Daneel die volgende opmerking (1991b:3):

"There is no point at which a responsible theology of liberation can or should ignore the liberation of nature from destruction."

Daarom is Berry en Clarke (1991:61-62) reg wanneer hulle beweer dat die gedagte van die keuse vir die armes binne bevrydingsteologiese raamwerk tot onlangs onder die invloed van Marxistiese teorieë slegs op die materiële aspekte van die mens gekonsentreer het. Dit is daarom noodsaaklik dat bevryding in die wydste moontlike sin verstaan moet word om sodoende ook die bevryding van die niemenselike komponent in te sluit.

EKOLOGIESE BEVRYDING

Ekologiese bevryding is nie bevrydingsteologie in 'n heel ander gedaante nie. Ekologiese bevryding moet eerder beskou word as 'n nuwe manier van teologiesering binne die bevrydingsraamwerk. Reeds in 1988 het Gutiérrez beweer dat die proses van teologiesering binne die bevrydingsteologie 'n voortgaande proses behels (1988:xviii):

"We must refine, improve, and possibly correct earlier formulations if we want to use language that is understandable and faithful both to the integral Christian message and to the reality we experience."

Uit afdelings A en B spreek dit vanself dat die ekologiese krisis 'n nuwe ervaringsrealiteit vir die kerk inhou en daarom is dit dringend noodsaaklik dat bevrydingsteologie nie net met die bevryding van die mens moet besig wees nie maar ook met die bevryding van die omgewing wat in 'n ekologiese krisis vasgevang is (vgl McDonagh 1986:203).

Die krag van bevrydingsteologie was nog altyd daarin geleë dat dit nie 'n Teologie vir die rykes en die magtiges was nie maar dat dit juis 'n Teologie vir die armes en die randfigure van die samelewing is. Dit is egter ook waar dat geen teologie daarop kan aanspraak maak dat dit 'n teologie is wat net deur 'n bepaalde homogene groep opgeëis kan word nie. God is nie nêr die God van die armes of nêr die God van die rykes nie. Bosch (1991:99-100) wys daarop dat Lukas se aksent op die armes nie impliseer dat God nêr die God van die armes is nie. God is ook inderdaad God vir die rykes. Wanneer Lukas egter praat van die rykes moet sy siening van die armes as agtergrond dien. God is ook die God vir die rykes in die mate waarin Sy bevrydingsboodskap tot hulle kom wat vasgevang is in die mag van sonde en van Mammon. God se bevryding vir die rykes beteken dat God die rykes wil bevry van



hulle selfgerigte lewenswyse waarin hulle ~~ander~~ onderdruk. Wat God vir die rykes wil is 'n lewenswyse waarin God in die regverdige optrede tot die naaste nuut ontdek word. Toegepas op ons tyd beteken dit dat bevrydingsteologie nie nêr vir die Derde Wêreld of nêr vir die armes is nie. Bevrydingsteologie moet ook in die Eerste Wêreld met nuwe inhoud gevul word. In die Eerste Wêreld sal bevryding beteken dat die mens in sy ganse lewenswyse van sy verbruikersmentaliteit, van eksploitasie van menselewe en die plundering van die natuur bevry moet word.

Een van die groot gevare van die bevrydingsteologie in 'n postapartheid Suid-Afrika bestaan daarin dat daar 'n nuwe geloof in vooruitgang in 'n nuwe Suid-Afrika kan ontstaan. Binne so 'n geloof word die wetenskap, tegniek en investering as die antwoord op al die land se probleme gesien sonder inagneming van die land se natuurlike bronne. Vooruitgang lewer wel 'n sekere bydrae maar dit op sigself is geen waarborg vir die welsyn van die samelewing en die omgewing nie. Indien die outoriteit van wetenskap, tegniek en ekonomie nie ernstig bevestig word nie, sal ons 'n nuwe probleem vir die mens en sy omgewing skep, naamlik die van teknokratiese en ekonomiese diktatuur (Du Plessis 1995:338). Die oplossing van Suid-Afrika se armoedevraagstuk, besoedelings- en omgewingsprobleme is daarom nie slegs 'n kwessie van geld, tegniese-wetenskaplike kundigheid, mannekrag en tyd nie. Die oplossing en die bevryding lê eerder veel dieper in 'n nuwe lewenstyl wat deur individu, gemeenskap, owerheid en alle belange-instansies - en by uitsteking die kerk - aangedurf moet word. In afdeling A het ons gesien dat geloof in vooruitgang tot agteruitgang sou lei. Daarom is dit van die uiterste belang om daarop te let dat ware bevryding nie geleë is in wetenskap, tegniek of politiek alleen nie. Wetenskap, tegniek en politiek moet 'n dienende rol speel. Schuurman vat dit mooi saam (in Du Plessis 1995:343):

"In plaas van die oorheersende motief van mag, gee die sentrale **motief van liefde** 'n ryke verskeidenheid aan die verskillende kultuuraktiwiteite. Dit beteken dat dit in die wetenskap om **groei in wysheid** sal gaan; in die tegniek om **bou en bewaar**; in die landbou om **oes, beskerm en versorg**; in die ekonomie om **rentmeesterskap** en in die politiek om die **dien en bevorder van reg en openbare geregtigheid**. Hiermee is die verskillende gekwalifiseerde verantwoordelikhede van die mens en hulle onderlinge onherleibaarheid gewaarborg. Hierdie verskeidenheid is die regte weg om tot 'n sinvolle ontluiting (in die sin van ont-wikkeling) van ons kultuuraktiwiteite te kom."

In afdeling A het ons gesien dat teoloë dikwels in die verlede Johannes 10:10 gebruik het as legitimering van 'n vooruitgangsgeloof. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende bevryding impliseer wel 'n "lewe in oorvloed" maar dan as 'n soeke na 'n dinamiese balans en na 'n kreatiewe interaksie tussen die mens en sy omgewing.



9.6.2 EKOLOGIESE BEVRYDING AS VOLHOUBARE ONTWIKKELING¹⁰⁸ IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Granberg-Michaelson (1992:1) wys daarop dat die 1992-Aardespitsberaad histories gesien kan word as die tyd toe al die nasies van die wêreld eenparig beseft het dat ontwikkeling soos wat dit tradisioneel verstaan is tot groot ekologiese katastrofe gelei het. Daarom kies omgewingskundiges in die lig van die ekologiese krisis vir 'n vorm van ontwikkeling wat anders is as die tradisionele ontwikkelingsmodel (vgl 4.3.1; 4.3.3). Hierdie tipe ontwikkeling word volhoubare ontwikkeling genoem, 'n term wat sy oorsprong in die Duitse Bosboubestuur gedurende die vorige eeu gehad het maar veral in die tagtigerjare van hierdie eeu op ekologiese aangeleenthede toegepas is (Yeld 1993:10). So 'n ontwikkeling behels die bevryding van die mens van armoede en destruktiewe verbruikerspatrone na ontwikkeling wat gerig is op die bestuur van ekosisteme (Yeld 1993:6; vgl Au Sable Institute Forum; McDonagh 1990:189). Volhoubare ontwikkeling beteken dus ontwikkeling wat gerig is op die behoeftes van die tyd, sonder om toekomstige geslagte te benadeel (Yeld 1993:10). Ons sou volhoubare ontwikkeling kan definieer as 'n holistiese benadering waarin vrede en geregtigheid en die integriteit van die skepping die uitgangspunte van ontwikkeling uitmaak.

Kritziŋger (1991:16-17) wys daarop dat daar in 'n sendingbenadering met 'n korrekte ontwikkelingsgedagte (volhoubare ontwikkeling) wat 'n Bybelse grondslag het, sekere faktore is wat in aanmerking geneem sal moet word. Die spanning van ontwikkeling aan die een kant as 'n strewe na die gesonde welvaart van die mens teenoor ontwikkeling as 'n strewe na 'n gesonde planeet aan die ander kant moet in 'n kreatiewe balans gehou word sodat daar ruimte vir die welvaart van die mens en die omgewing kan wees.

Ons het hierbo kortliks gewys op die negatiewe rol wat die sending in die proses van ontwikkeling, wat 'n bedreiging vir die planeet inhou, gespeel het. En tog sal daar rekening gehou moet word met die feit dat bepaalde gemeenskappe juis hierdie tipe ontwikkeling nodig het anders staan hulle 'n donker toekoms in die gesig (vgl Japha et al 1993:6). Die realiteit van die wêreld is dat ongeveer 800 miljoen of ongeveer 'n vyfde van die wêreld se bevolking 'n tekort het aan die mees basiese noodsaaklikhede vir oorlewing. Dit sluit in die behoefte aan skoon water en gesondheidsorg, opvoeding en werksgeleenthede (Sine 1987:1). In Suid-Afrika is hierdie situasie so kritiek dat meer as 12 miljoen mense nie toegang tot skoon

¹⁰⁸ Möller (1995:255) wys daarop dat daar "ontwikkeling na bevryding" en soms ook buite om bevryding is. Daardeur toon hy dat ontwikkeling as 'n prominente en afsonderlike element van die ontfuikende postmodernistiese ekumeniese sendingparadigma beskryf behoort te word. In aansluiting by Bosch (1991:432-446) behandel ek egter ontwikkeling as deel van sending as bevryding hoewel ek toegee dat ontwikkeling ook raakpunte het met inkulturasie, geregtigheid, hoop en ander aspekte van sending.



drinkwater het nie, terwyl 21 miljoen mense nie voldoende sanitasie- en vullisverwyderingsgeriewe het nie (Brynard 1995:13). Om vir verdruktes te vertel dat hulle meer omgewingsbewus moet wees het ons reeds gesien gaan net eenvoudig nie af nie (vgl 8.1). Ons het in afdeling A juis gesien dat Indira Gandhi in die vroeë sewentigerjare tydens 'n omgewingskonferensie in Stockholm verklaar het: "poverty is the biggest polluter" (vgl Granberg-Michaelson 1992:9-10). Vir die slagoffers van apartheid is die onmiddellike probleme wat hulle in die gesig staar werkloosheid, 'n gebrek aan voldoende behuising, opvoeding en mediese dienste. Sending as bevryding sal dus beteken dat die kerk sal toesien dat daar aan sulke persone die ruimte vir "gesonde" ontwikkeling gebied word. Ten einde die spanning tussen ontwikkeling en bewaring in ewewig te hou onderskei Kritzinger (1991:16) tussen **menslike aanraking** en 'n **religieuse aanraking** as twee maniere waarop die kerk by ontwikkeling betrokke kan raak.

Menslike aanraking behels die proses waarby die kerk meewerk aan die proses waarin volhoubare ontwikkelingsprogramme geïmplementeer word sodat geregtigheid en bevryding vir die verdruktes bewerkstellig word. Sendelinge moet toesien dat sulke programme getrou is aan die handhawing van bepaalde menseregte en dat die belange van die gemeenskappe daardeur gedien en nie ontwig word nie (Beinart 1987:15).

Religieuse aanraking behels die proses waardeur die kerk verkondig dat die aarde en die volheid daarvan aan die Here behoort (Ps 24:1). Hoewel daar reeds vroeër gelet is op die feit dat die tradisionele kulture in 'n simbiotiese verhouding met die natuur leef, bestaan die gevaar in so 'n benadering dat God as die transendente van die skepping uit die oog verloor word. Dit is nie die mens of die natuur wat die kern van die heelal vorm nie maar God alleen en daarom sal alle ontwikkelingsprogramme waarby die kerk betrokke is hierdie beginsel moet uitdra en verkondig.

9.6.3 VOLHOUBARE ONTWIKKELING AS MENSLIKE AANRAKING

Ten einde geregtigheid en bevryding vir die onderdruktes te bevorder moet die kerk in sy betrokkenheid by volhoubare ontwikkeling toesien dat ontwikkeling volgens die volgende vier riglyne in 'n postapartheid Suid-Afrika sal ontwikkel (vgl Bragg 1987:40-47):

- (a) Volhoubare ontwikkeling moet lewensonderhoudend wees
- (b) Volhoubare ontwikkeling moet geregtigheid bevorder
- (c) Volhoubare ontwikkeling moet kulturele waardes uitbou en nie smoor nie
- (d) Volhoubare ontwikkeling moet hoop in aksie wees

Ek staan kortliks by elkeen van hierdie riglyne stil.

(a) Volhoubare ontwikkeling moet lewensonderhoudend wees

Ontwikkeling wat slegs een groep bo 'n ander bevoordeel en wat ten koste van die welsyn van die aarde gekied moet ten sterkste veroordeel word. Ontwikkeling moet so gerig wees dat dit mense kan bevry uit hul basiese behoefte aan 'n woning, kleding en opvoeding maar terselfdertyd in pas met die aarde se "drakrag" wees (Granberg-Michaelson 1992:6). Daarom moet ontwikkeling gemeenskaps- en aardsrelevant wees. Ten einde te kan verseker dat ontwikkeling lewensonderhoudend is, behoort die kerk nie net op 'n klein skaal by ontwikkelingsprojekte betrokke te wees nie maar as drukgroep op te tree om sodoende toe te sien dat ontwikkeling mense se lewenskwaliteit en lewenswaardigheid uitbou en versterk.

(b) Volhoubare ontwikkeling moet geregtigheid bevorder

Die bevrydingstryd in Suid-Afrika het vir baie slegs om demokrasie gehandel. Daar is geglo dat bevryding die dag sal aanbreek wanneer anderskleuriges stemreg het en daar geen wetgewing is wat 'n beperking vir hulle inhoud nie. Tog blyk dit dat gelyke geleenthede en stemreg nog geen ware bevryding gebring het nie. Hierdie tendens het ook in ander dele van die wêreld voorgekom nadat politieke bevryding deurgebreek het. Volgens John Davies kan dit toegeskryf word aan 'n dieperliggende probleem wat veronderstel dat ware bevryding nie sal aanbreek voordat die probleem van die besit van grond nie aangespreek word nie (Anderson & Dawsey 1992:ix). So gesien het die gebrek aan volhoubare ontwikkeling in Suid-Afrika dus nie slegs met 'n gebrek aan investering te make nie maar ook met 'n gebrek aan toegang tot grond. 'n Regverdige samelewing waarin volhoubare ontwikkeling kan plaasvind is daarom 'n samelewing waarin die gebruik van grond nie deur 'n klein groepie individue gemanipuleer word nie maar waarin almal aanspraak het op die volhoubare gebruik daarvan.

Alvorens die wanbalanse in, toegang tot en gebruik van lewensbronne en welvaartsmiddele nie uitgeskakel word nie kan daar geen ontwikkeling bestaan wat ekonomiese geregtigheid sal inhoud nie. Daarom behoort enige toekomstige ekonomiese beleid doelbewus vir die bevryding van die armes deur ontwikkeling voorsiening te maak. Slegs op dié wyse sal geregtigheid teenoor die armes en die aarde kan geskied. Om armoede wat een van ons grootste besoedelaars is te bekamp beteken dat daar doelbewus gestrewe sal word na die bevryding van armoede. Die kerk kan 'n groot bydrae maak deur onder lidmate 'n bewuste kultuur te skep waarvolgens ekonomiese groei en vooruitgang nie alleen aan die bruto nasionale produk gemeet sal word nie maar ook aan die mate waarin die ekonomie voorkomend ten opsigte van die armoedevraagstuk handel. Daarom is ek van



mening dat die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika uiters sensitief moet wees om nie gevaarlike uitsprake ten gunste van óf 'n vryemarkeconomie óf 'n sosialistiese ekonomie te maak nie. Die spanning binne hierdie twee ekstreme oplossings van laissez faire-kapitalisme en Marxisties-Leninistiese sosialisme is volgens Nürnberger (1988:208) eties onaanvaarbaar omdat albei tot die konsentrasie van mag in die hande van 'n ongekontroleerde elite lei. In Suid-Afrika behoort daar gestreef te word na die sterk punte van albei posisies om te kom by 'n oplossing waar 'n balans gevind word tussen die voordele van ekonomiese vryheid en die eise van ekonomiese sekuriteit en gelykheid. Slegs so 'n balans kan tot bevryding lei. Die kerk sal ook ewe waaksaam moet wees teen die uitsprake dat daar 'n totale skeiding van kerk en staat moet wees, iets waarvoor veral blanke teoloë lief is. 'n Totale skeiding tussen kerk en staat kom daarop neer dat die kerk geen inspraak het om sake soos geregtigheid op die agenda van die staat te plaas nie (Anderson & Dawsey 1992:26; vgl Saayman 1991).

Volhoubare ontwikkeling moet primêr gerig wees op 'n gelyke verdeling van en toegang tot die rykdomme van die aarde. Dit moet van so 'n aard wees dat dit die mees dringende en onmiddellike nood van die mens sal aanspreek. Die ontwikkeling van 'n "wolkekrabber-ekonomie" soos in die ou Suid-Afrika wat 'n elite wit minderheid van die rykste ter wêreld gemaak het terwyl hulle deur blikkiesdorpe omring was, is iets wat vermy moet word. Ontwikkelingsgroeikoers in Suid-Afrika moet daarom nie net op hoë tegnologie en buitelandse investering allêen berus nie. Suid-Afrika sal toenemend verbruikersware wat in die behoeftes van die armes voorsien moet produseer, anders sal ekonomiese groei die huidige dualistiese ekonomie (vgl hfst 6) verder uitbou. Alle mense, ongeag hul ekonomiese status, ras, geslag of etniese herkoms, is ewe geregtig op 'n omgewing waarin lewe onderhou word. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende bevryding impliseer daardie missionêre gerigtheid van die kerk waarin die armes bevry word van armoede deur geregtigheid, en die omgewing as gevolg daarvan ook bevry word uit die wurggreep wat armoede op die ekologie tot gevolg het. Omvattende bevryding impliseer dus 'n kragtige aktivering van die armes. Dit is 'n proses waarin die kerk moet toesien dat daar vir hulle geleentheid tot volhoubare ontwikkeling geskep word (vgl Morgan 1989:156).

Volgens Anderson en Dawsey (1991:3) bestaan daar twee moontlikhede waarop die mens in 'n verhouding tot die aarde kan staan. Die eerste moontlikheid is dié waarin die mens tans tot die aarde staan, naamlik: "wasteland". "Wasteland" word gekenmerk deur geweld, plundering en haat as gevolg van groot sosiale ongelykheid en 'n misbruik van die aarde se mineraalbronne. "Wasteland" is 'n aarde wat gevul is met betonoerwoude van fabriekke en plakkersgehuggies wat bydra tot die besoedeling van die omgewing. Die tweede moontlikheid van hoe die mens in sy verhouding tot die aarde kan staan, mits bevryding plaasvind, is naamlik: "promised land". Dit is juis



hierdie kontras wat Anderson en Dawsey dwarsdeur hulle boek gebruik en vandaar die titel, **From Wasteland to Promised Land: Liberation Theology for a post-Marxist world**. Die beweging na "promised land" kom nie op die oprigting van nuwe politieke ideologieë neer nie maar op die bevryding van die mens en die aarde (Anderson & Dawsey 1992:x). "Promised land" is hoe die land kan lyk wanneer dit gerig is op die koninkryk van God.

(c) Volhoubare ontwikkeling moet kulturele waardes uitbou en nie smoor nie

Ontwikkeling moet aansluiting vind by bestaande patrone en sosiale strukture wat kulture uitbou en help bevorder. Aan die einde van die studie van Japha et al oor sending en omgewingsbewaring word hierdie saak onderstreep wanneer die studie die volgende aanbeveling ten opsigte van ontwikkeling, sending en omgewingsbewaring maak (1993:71):

"Conservation policy must begin to assume relevant and explicit social meaning if it wishes to become accepted and effective; in places such as mission settlements, it must be associated in the public mind with the progress and development of the entire society."

(d) Volhoubare ontwikkeling moet hoop in aksie wees

Volgens die De Loor-taakgroep¹⁰⁹ moet daar in Suid-Afrika jaarliks vir 'n tydperk van tien jaar 198 000 huise gebou word ten einde die behuisingsnood te verlig (Yeld 1993:41). Volhoubare ontwikkeling vereis daarom dat die kerk sal toesien dat politici nie net by praat sal bly nie maar werklik iets aan die nood sal doen. Die kerk as die samelewing se gewete moet juis toesien dat daar aktief meegewerk word aan die bevryding van mense uit hierdie nood. So gesien word volhoubare ontwikkeling hoop in aksie¹¹⁰.

9.6.4 VOLHOUBARE ONTWIKKELING AS RELIGIEUSE AANRAKING

ONTWIKKELING MOET GEESTELIKE TRANSFORMASIE TOT GEVOLG HÊ

In afdelings A en B het ons gesien dat die Christendom 'n negatiewe invloed op die omgewing gehad het. Daarteenoor wys McDonagh daarop dat baie van die tradisionele godsdienste juis in 'n simbiotiese verhouding tot die natuur gestaan het voor hul kontak met Westerlinge. Die verskil in gesindheid tussen Westerlinge en

¹⁰⁹ 'n Taakgroep wat 'n indringende studie gedoen het oor die behuisingsnood in Suid-Afrika of soos wat Kritzinger (1994:10) dit tereg die "woningnood" noem.

¹¹⁰ Vir meer inligting oor die aspek van hoop kyk 9.12.



inboorlinge word duidelik uit die bekende uitspraak van Chief Seattle, 'n bekende 19de-eeuse Amerikaanse Indiaan wat die wit setlaars se versoek om grondgebied teëgestaan het, deur die volgende antwoord te gee (in McDonagh 1986:149):

"If we do not own the freshness of the air and the sparkle of the water, how can you buy them? Every part of this earth is sacred to my people. Every shining pine needle, every sandy shore, every mist, in the dark woods, every clearing and humming insect is holy in the memory and experience of my people... We are part of the earth and it is part of us. The perfumed flowers are our sisters; the deer, the horse, the great eagle, these are our brothers... The rivers are our brothers, they quench thirst... We know that the white man does not understand our ways... The earth is not his brother, but his enemy, when he has conquered it, he moves on... There is no quiet place in the white man's cities; no place to hear the unfurling of the leaves in spring, or the rustle of the insect's wings... what is there to life if a man cannot hear the whippoorwill, or the argument of the frogs around a pool at night?... The white man does not seem to notice the air he breathes..."

Schumacher wys daarop dat dit nie net by tradisionele godsdienste is waar hierdie simbiotiese verhouding tot die natuur bestaan nie. Die Boeddhiste het ook 'n beskouing teenoor die natuur wat in sterk kontras met die algemene Westers-materialistiese benadering van die Christendom staan (in Kritzinger 1991:6-7):

"... the Buddhist sees the essence of civilization not in a multiplication of wants but in the purification of human character... (140)... While the materialist is mainly interested in goods, the Buddhist is mainly interested in liberation...-It is not wealth that stands in the way of liberation but the attachment to wealth; not the enjoyment of pleasurable things but the craving for them... the aim should be the maximum of well-being with the minimum of consumption... (141)... the consumption of goods is a means to an end... Modern economics... considers consumption to be the sole end and purpose of production...(142). (It) does not distinguish between renewable and nonrenewable materials, as its very method is to equalize and quantify everything by means of money price... The Buddhist economist would insist that a population basing its economic life on non-renewable fuels is living parasitically, on capital instead of income... (143)... their exploitation at an ever increasing rate is an act of violence against nature which must almost inevitably lead to violence between men... (144)".

Sine (1987:4) wys daarop dat Gandhi se visie vir die mense van Indië daarom heeltemal anders was as die uitgangspunte van die tipiese Westerse ontwikkelingsmodelle. Gandhi het van die veronderstelling uitgegaan dat die wetenskap nie die menslike waardes moes bepaal nie en dat tegnologie nie die samelewing moes beheers nie. Daarom het vooruitgang vir hom gelê in ontwikkeling wat die tradisionele kultuur, godsdiens en familielewe moes uitbou.



'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende bevryding beteken daarom dat die ryk, hoofsaaklik blanke deel van die bevolking in Suid-Afrika, bevry moet word van 'n Westersgeoriënteerde lewenswyse waarin die media deur die reklamewese propageer dat hoë verbruik tot vervulling en bevryding lei (vgl Morgan 1989:160). Omvattende bevryding beteken daarom dat die kerk blankes moet lei tot 'n bevryding van die invloed van 'n verbruikersgesentreerde kultuur.

Ten einde blanke Suid-Afrikaners hiertoe te kan bevry, sal die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika 'n drukgroep moet wees wat moet omsien dat die regering deur die Departement Omgewingsake dringend aandag skenk aan wetgewende riglyne waarvolgens volhoubare industriële ontwikkeling in Suid-Afrika moet plaasvind¹¹¹. Die kerk hoef natuurlik nie net as drukgroep teenoor die regering op te tree nie. Dit kan ook druk uitoefen teenoor groot industriële korporasies om 'n volhoubare ontwikkelingstrategie te volg. In dié verband kan die kerk in Suid-Afrika kennis neem van 'n ondersoek¹¹² wat die Ecumenical Committee for Corporate Responsibility (ECCR)¹¹³ in Brittanje direk na afloop van die Aardespitsberaad in 1992 onderneem het.

In hierdie ondersoek het ECCR die 'Business Charter for Sustainable Development' as basis vir die ondersoek geneem om deur middel van 'n vraelys vas te stel watter top 100 industriële korporasies in Brittanje hulle by hierdie aanbevelings en bepalings hou. In hierdie ondersoek is daar ook 'n vraelys aan die leierskap van die hoofstroomkerke in Brittanje gestuur om vas te stel wat die kerk se gevoel oor die 'Business Charter for Sustainable Development' is asook wat die kerke se beleid en kriteria ten opsigte van die kerk se finansiële investering by korporasies is. Uit hierdie ondersoek het dit geblyk dat baie korporasies hulle geensins by hierdie aanbevelings en bepalings hou nie (ECCR 1992:9). Wat betref die ondersoek ten opsigte van die kerke maak die verslag die volgende opmerking (:11):

"We really do wish the time had already come when churches in Britain felt they could be more open in the way they conduct their affairs... sadly the evidence is that the time has not yet arrived..."

¹¹¹ In 'n AGENDA-TV-debat op 9 Julie 1995 oor die beoogde ontwikkeling van 'n staalplantasie by Langebaan langs die Kaapse Weskus het dit volgens mnr Peter Mokaba van die ANC geblyk dat daar nog geen duidelike wetgewende riglyne bestaan vir volhoubare ontwikkeling in Suid-Afrika nie.

¹¹² Die bevindinge van hierdie ondersoek is volledig vervat in 'n studiestuk getiteld: *The greening of industry? An environmental survey by the Ecumenical Committee for Corporate Responsibility (ECCR 1992)*.

¹¹³ ECCR is die oorkoepelende ekumeniese Tiggaam vir Nywerheidsbediening in Brittanje. Die doelwit van hierdie komitee is soortgelyk aan dié van die Interkerklike Komitee vir Nywerheidsbediening in Suid-Afrika (IKN). Dit wil verskillende nywerheidsbedieningsaksies se bedrywighede koördineer en 'n leidende, rigtinggewende rol aan sulke aksies verleen.



In die lig hiervan sien ECCR (:11) sy toekomstige rol as volg:

"... ECCR will have to continue to struggle with the implications of that question" (verwysende na die kerk en korporasies se onbetrokkenheid tot sake rondom vrede, geregtigheid en die heelheid van die skepping).

Dit is dringend noodsaaklik dat die kerk in Suid-Afrika by monde van IKN en/of die Learn and Environmental Program van die SARK ook 'n soortgelyke ondersoek moet loods om daardeur die kerk se besorgdheid uit te druk oor die wyse waarop die aarde tans en na verwagting in die toekoms in Suid-Afrika geplunder word en sal word.

Ten einde ontwikkeling wat gerig is op vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping in die vooruitsig te stel is dit noodsaaklik dat 'n verandering van waardes en norme by mense vasgelê word. Om dit te kan bereik is 'n geestelike transformasie noodsaaklik. Daarom behoort die kerk se bevrydingsaksie nie net so gerig te word dat dit 'n drukgroep teenoor die omgewing en industriële ondernemings word nie maar dat dit ook ryk Christene sal oproep tot oorgawe en toewyding aan die saak van God se koninkryk. Daarom moet die kerk Gary Waldecker se visie van die nuwe Jerusalem as 'n beeld van perfekte harmonie tussen stedelike en plattelandse ontwikkeling aan lidmate, as 'n uitdaging van die kerk se dubbele roeping tot ontwikkeling en bewaring in 'n nuwe Suid-Afrika, voorhou (Du Preez 1992:16). In 'n artikel in Urban Mission onder die titel: **The city - the eschatological garden** beweer Waldecker dat die stad die eskatologiese vorm van die tuin van Eden is. Daarom moet stede al meer onder die Lig van die evangelie kom, sodat die nuwe Jerusalem deur middel van nuwe strukture van geregtigheid kan begin wortel skiet (ibid). Die kerk staan dus voor 'n geweldige opvoedingstaak om toe te sien dat volhoubare ontwikkeling sodoende tot geestelike transformasie sal lei. Daardeur sal die kerk help om onder inspirasie van die visie van 'n hemelse stad, elke stadsraad en stadsbewoner aan te moedig om stede te ontwikkel tot vestings vir God waar vrede, liefde, geregtigheid en skoonheid sal heers.

9.7 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS OMVATTENDE VERSOENING

"Further, the integrity of creation means for human beings a harmonious relationship with nature. This in fact is the dominant biblical understanding of humanity with nature. The key is relationship: God, humanity and nature being-with each other in harmonious relationship. It is particularly important for human beings to learn this truth, for we have thought of ourselves as primarily apart, above, separate from the rest of creation. But we are part of the totality, sharing with the other parts of the creation a common dependence on the Creator."

(WCC 1990:25)

9.7.1 VAN VERTIKALE EN HORIZONTALA VERSOENING NA KOSMIESE VERSOENING

Veranderinge in Oos-Europa, Suid-Afrika, die Midde-Ooste en elders in die wêreld het die onderwerp van versoening 'n uiters aktuele tema in die jongste aantal jare geraak (vgl. Schreiter 1992:1). In die lig van wêreldwye veranderinge op ekonomiese en politieke gebied kan daar verwag word dat hierdie tema vir 'n hele aantal jare baie sentraal binne die Verenigde Nasies (VN) sal staan. In Suid-Afrika gaan hierdie tema as gevolg van die belangstelling wat die Waarheids- en Versoeningskommissie (WVK) lok, asook die proses van kerkvereniging, daartoe lei dat dié tema nog lank op die agenda van die kerk gaan bly. Hoewel die verskyning van die Ope Brief in die vroeë tagtigerjare en die ontstaan van die National Initiative for Reconciliation (NIR), groot teologiese gesprekke oor versoening tot gevolg gehad het, is daar nog tot op hede bitter min indien enige aandag aan die kosmiese aspek van versoening gegee. Cummings wys daarop dat die verskraling van die kosmologiese aspek van versoening wêreldwyd voorkom (1991:107):

"Healing and reconciliation are perceived primarily on the interpersonal level, while the consequences of Christ's saving work on a wounded cosmos are underplayed."

McDonagh sluit hierby aan wanneer hy daarop wys dat daar tydens die bekende Rooms-Katolieke 'Sinode van Versoening' in 1984, slegs een enkele stem was wat daarop gewys het dat versoening verder strêk as die horisontale en vertikale dimensie. Dit was biskop Stephen Fumio Hamao van Japan wat tydens dié sinode die dringendheid van die kosmiese aspek van versoening onderstreep het (in McDonagh 1990:180):

"Work for peace will be effective if all men become aware of their deep connection with nature, especially with living beings. Man must not only dominate nature, but also seek harmony with it and admire it in the beauty, wisdom and love of the Creator. Thus men will be freed of their frenzy for possessions and domination and will become artisans for peace."

Friedrich (1982:87) sluit hierby aan wanneer hy daarop wys dat die verskuiwing in die Teologie van Christenskap as persoonlike piëteit tot 'n meer omvattende verstaan waarin sosiale betrokkenheid ingesluit word, in ons tyd nog verder moet gaan. 'n Meer omvattende beskouing behoort volgens hom ook die kosmiese aspek in te sluit. Die noodsaaklikheid van so 'n stap het Pous Johannes Paulus II in sy nuwejaarsboodskap van 1990 onderstreep, toe hy daarop gewys het dat die ekologiese krisis die gevolg is van die feit dat die mens alle respek en waardigheid vir die natuur met die opkoms van wetenskaplike ontwikkeling verloor het (Dailey 1992:1). Hierdie beskouing het ook die kerk en die teologie geraak. Hierby het ons reeds in afdeling A breedvoerig stilgestaan toe ons gesien het dat die Verligting en die industriële rewolusie duidelike



spore op die Teologie gelaat het. Dit het veral gebeur deurdat die kerk die kultuuroopdrag in Genesis 1:28 gebruik het ter regverdiging van 'n wêreldbeskouing waarin die mens as subjek teenoor die natuur as objek te staan sou kom.

As gevolg van hierdie foute van die verlede reken Berry en Clarke (1991:48) dat die moderne Christendom kers moet gaan opsteek by die primitiewe godsdienste wat die mens in 'n unieke verhouding tot die aarde sien. Tydens die Aardespitsberaad in 1992 het die sekretaris-generaal van die VN, Boutros Boutros-Ghali, by hierdie gedagte aangesluit deurdat hy die VN-afgevaardigdes se aandag gevestig het op die noodsaaklikheid dat die wêreld weer die waarhede van die ou Antieke kulture moet laat herleef, aangesien dié kulture geglo het dat die aarde 'n siel het en dat die mens in 'n geestelike verhouding tot die aarde staan (Granberg-Michaelson 1992:25).

Hoewel daar in ons tyd 'n dringende behoefte bestaan aan 'n nuwe wêreldbeskouing waarin die mens nie as subjek teenoor die aarde as objek staan nie, bestaan die gevaar dat daar in die soeke na 'n nuwe wêreldbeskouing nou weer heeltemal na 'n ander uiterste toe oorbeweeg kan word. Hiervolgens word die goeie gesoek in alles wat natuurlik is. Volgens Du Plessis (1995:331) is so 'n benadering 'n reaksie op die antropologiese beskouing en het hierdie benadering sy oorsprong onder andere in die Neo-Romantiek wat beweer dat die mens 'n onderdeel van die natuur is en daarom nie geskeie daarvan mag leef nie. Waar die mens voorheen heer oor die natuur was word die natuur nou heer oor die mens. Omgewingsbewaring word daarom gesoek in die behoud van 'n ongerepte en ongeskonde natuur. So gesien word die kosmos self 'n ewige en heilige entiteit. Waar daar voorheen 'n té sterk antroposentriese klem gelê is op die mens se verhouding tot die natuur bestaan die gevaar dan dat die omgekeerde nou kan plaasvind. 'n Antiantroposentriese benadering lewer ewe veel probleme omdat dit lei tot 'n antimenslike, antikulturele en 'n antigeestelike benadering (Loader 1987:12).

Die buitengewone plek wat aan die mens binne die skepping toegeken is moet nie ontken word nie en so ook nie die geestelike komponent nie; daarom is dit belangrik dat ons die Bybel as uitgangspunt sal gebruik waarin die mens-natuur-verhouding duidelik uitgespel word (vgl Loader 1987:24). As daar aan alle skepsels vryheid toegeken word om te kan lewe, is dit hoogs waarskynlik dat daar respek vir die vryheid van alle mense sal wees. Die Bybel meld dat daar 'n definitiewe onderskeid tussen die posisie van die mens en dié van die natuur binne die skepping bestaan. Genesis 1:26 meld dat die mens die beeldraer van God is. Daarom kry die mens 'n spesiale opdrag in Genesis 1:28 om te heers oor die natuur, wat die mens onderskei van die natuur. Dit bied wel aan die mens 'n bepaalde voorkeurposisie en seën maar dit bied geensins rede tot eksploitasie nie. Barth is dus reg wanneer hy beweer dat die mens nie die meester óor die heelal nie maar meester in die heelal is (Friedrich 1982:15).



Die feit dat die sonde soos wat ons reeds gesien het kosmologiese merke nagelaat het, beteken dat die kerk in die lig van die ekologiese krisis nuut sal moet besin oor die implikasies van versoening. In so 'n besinning sal daar rekening gehou moet word met die besondere posisie wat die Bybel aan die mens toeken. Daarom kan omvattende of kosmiese versoening slegs plaasvind wanneer daar toegegee word dat die mens wel uniek is in die skepping maar met 'n baie besondere gekwalifiseerdheid. Daar sal altyd in gedagte gehou moet word dat ten spyte van die feit dat die mens die kroon van God se skepping is, hy steeds aan die aarde verbind is. Du Plessis (1995:343) stel dit treffend:

"Wat die ganse skepping byeenhou, is 'n netwerk verskille en samehange. Die samehang en verbondenheid tussen mens en natuur beteken onder andere dat ons op analoë wyse dieselfde morele gedrag teenoor natuurdinge verskuldig is. Waar die mens byvoorbeeld 'n lewend wese soos alle ander lewend wesens is, het hy ook die roeping om die belange van daardie natuurdinge so te behandel dat hulle tot groter ontplooiing van hulleself kan kom."

Ekologie beteken dus dat een soort slegs kan bestaan in verhouding tot ander soorte. 'n Soort of spesie se bestaansyn is slegs moontlik op grond van sy interafhanklike verhouding tot ander spesies. Hoewel die mens die kroon van God se skepping is, beteken dit nie dat die mens op sy eie kan bestaan nie. Die mens se voorwaarde vir bestaan is geleë in sy verbondenheid tot die hele skepping (Manenschijn 1988:107).

9.7.2 OMVATTENDE VERSOENING IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Volgens Breytenbach (1986:18) bestaan daar nie iets soos 'n uitgewerkte én afgeronde Christelike leer van versoening nie. Sedert die vroeë kerk het die leer van die versoening ontwikkel en is dit gewysig en aangepas om 'n teologiese antwoord binne die bepaalde wêreldbeskouing van 'n spesifieke tyd vir die Christendom te bied. In die lig van die ekologiese krisis het teoloë, daarom in ons tyd van versoening met die natuur begin praat (Breytenbach 1986:14). Nürnberger weer het die begrip versoening so uitgebrei dat hy in die lig van die diskrepansie tussen ryk en arm praat van 'n teologie van versoening van die ekonomiese magte van ons tyd (ibid). Volgens Bhagat (1990:111) is die ekonomiese aspek van versoening 'n noodsaaklike aspek van ekologiese versoening:

"A better harmony between economy and ecology is a tremendous task, conceptually as well as practically, but it offers the only chance to reconcile the interests of human beings and nature."

In sy dissertasie getiteld: **Versoening en die versoeningsproses - 'n Teologiese besinning oor die Suid-Afrikaanse debat**, wys Taute daarop dat versoening in die



wêreld van vandag beskou kan word as die proses waardeur alle gebroke verhoudinge (persoonlik, sosiaal en kosmies) herstel word tot 'n toestand van vrede op grond van Christus se kruisdood deur die oorsaak/oorsake van die gebrokenheid (sonde) te verwyder. Daarom is die Nederlandse filosoof, Wouter Achterberg, in die kol wanneer hy een van sy boeke, **Partners in de natuur**, noem. Met hierdie titel ontwerp hy 'n omgewingsetiek waarin hy die mens se verhouding tot die natuur as die van 'n vennootskap beskrywe. Volgens hom het 'n vennoot in 'n besigheid te alle tye die verantwoordelikheid om die belange van sy medevenoot te beskerm sodat dit vir albei gelyke voordeel sal inhou. Om 'n goeie vennoot van die natuur te wees, beteken dus dat die mens so met God, sy medemens en die natuur moet omgaan dat die natuur en hyself maksimum voordeel uit die vennootskap kan trek (Manenschijn 1988:115). Veral sedert die industriële rewolusie is die mens met die natuur in 'n verhouding gewikkel wat op niks minder nie as 'n oorlog neerkom (vgl Oosthuizen 1991:14)! Hierdie verbreekte verhouding tussen die mens en die natuur het 'n verbreking van die fyn balans van ekosisteme meegebring. Daarom behoort die mens volgens Moltmann te besef dat hy nie net 'n sosiale wese is nie maar deel van 'n groot geheel waarin harmonie die voorvereiste vir oorlewing is (Robinson 1983:483-484):

"They (verwysende na die mens) belong to nature and are dependent on nature. Human civilizations can only develop in equilibrium with the cosmic conditions of the earth as an organism. If they destroy it, then human civilizations will die out."

Ons sou dus kon sê dat 'n ekologiese sendingbenadering as omvattende versoening beteken dat die mens vrede met God moet hê (vgl Mehren 1991:189) en geregtigheid teenoor sy naaste en die natuur moet laat geskied ten einde die integriteit of versoening met die skepping te verseker. Christene sal dus in ons tyd opnuut moet besef dat hulle bestaan en voortbestaan ten nouste met die natuur verweef is. Alle menslike handeling het 'n invloed op die natuur (vgl Robinson 1993:483). Die tweede skeppingsverhaal in Genesis, in kontras met die eerste, fokus juis die aandag op die feit dat die mens (Adam) in sy ekosisteem in 'n verhouding tot God, die aarde en sy medemens (Eva) staan. Daarom is die mens deel van 'n ekosisteem waar daar 'n band tussen Adam (die mens) en adama (die aarde) bestaan (Labuschagne 1990:8-14). Die tweede skeppingsverhaal skets 'n prentjie van hierdie unieke verhouding tussen die mens en die aarde. Die tuin met sy ryke watervoorraad, sy ryk diere- en plantelewe en ongekende potensiaal is die fokusarea waar die mens se skeppingskreatiwiteit kan ontvou. Peters stel dit treffend (1972:166):

"The first mandate was spoken to Adam as representative of the race and involves the whole realm of human culture... It includes the natural and social aspects of man such as habitat, agriculture, industrialization, commerce, politics, social and moral order, academic and scientific advancements, health, education and physical



care... Such culture was to benefit man and glorify God. The Bible expresses it in the following terms: to populate, to subjugate, to dominate, to cultivate, and to preserve (Gen 1:28; 2:15)."

OMVATTENDE VERSOENING IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

In hul boek, **Befriending the earth: A Theology of reconciliation between humans and the earth**, stel Berry en Clarke (1991:96-103) vyf voorwaardes vir 'n gesonde verhouding tussen die mens en die natuur. Ek wil by drie van hierdie voorwaardes telkens 'n toepassing op Suid-Afrika maak.

(1) As heerser oor die skepping moet die mens homself nie as outonome wese los van die skepping sien nie, maar as integraal deel daarvan

'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende versoening vra dat Christene se lewens in ons dag 'n getuienis van die eenheid van die Lewe self sal wees. Al is die mens volgens Genesis 1 die kroon van God se skepping moet die sterk tegnokraties-industriële sienswyse van menslike dominasie oor die natuur, manlike oor vroulike, en rykes oor armes, daarom ten sterkste verwerp word. Christene moet in ons tyd weer diep onder die indruk gebring word dat 'n helende, versoenende en kreatiewe omgang met die skepping alles met Christenskap te make het. Franciscus van Assisi (1182-1226) se lewe was getuie hiervan deurdat hy afwysend gestaan het teenoor 'n lewe waarin die natuur en ander mense as blote objekte gesien is (vgl Carrick 1991:40; Mehren 1991:190-191). In sy optrede leer ons wat dit beteken om in noue verbondenheid met God en broeder, son en vuur, en suster, maan en water te lewe.

Suid-Afrikaners se leefwyse getuig in ons dag bitter min hiervan. Die feit dat baie die natuur as daarbuite, los van die probleme van 'n postapartheid Suid-Afrika sien getuig hiervan. Uit die onderhandelingsproses en uit die getuienisse voor die Waarheids- en Versoeningkommissie blyk dit dat alles ten diepste steeds slegs oor die belange van die mens gaan. Cock is daarom reg wanneer hy beweer dat die eerste voorwaarde waarop die ekologiese krisis in Suid-Afrika aangespreek kan word, geleë is in 'n integrale beskouing van die mens tot sy omgewing (1994:89):

"The starting point for this project involves redefining our understanding of 'nature'. Nature is not something 'out there', existing only in wilderness areas and wild animals, or even only in parks and open spaces. Nature is part of our daily lives, we experience it in the water we drink, the air we breathe and the food we eat. To overcome our separateness and alienation we need to experience ourselves as part of nature, and nature as a sacred source."



Dit kan slegs gebeur wanneer Suid-Afrikaners daarom in die soeke na vrede, versoening en demokrasie nie net die belange van die rykes of armes, mans of vrouens, blankes of anderskleuriges voorop stel nie maar ook die van die natuur. Omvattende versoening kan daarom slegs realiseer wanneer die mens homself as rentmeester van die aarde beskou (vgl Carrick 1991:40; Wilkinson 1981:261; Robinson 1991:145). Ten einde dit te kan doen het die kerk 'n groot opvoedingstaak te vervul. Ek doen slegs twee voorstelle vir omvattende versoening in dié verband aan die hand.

'n Eerste stap waardeur die kerk kan verseker dat die mens homself nie as outonome wese los van die skepping sal sien nie, maar as integraal deel daarvan, kan gedoen word wanneer die kerk as deel van sy opvoeding die mens bring tot die herontdekking van wat Berry en Clarke "The universe story" noem. Binne hierdie verhaal ontdek die mens dat hy deel van 'n groter geheel is waarin die mens maar betreklik onlangs op die tydskaal van die wêreldgeskiedenis verskyn het (Berry & Clarke 1991:7:101). Die oplewing van die narratiewe teologie in die afgelope dekade bied vir die kerk groot moontlikhede omdat dit uitgebou kan word na die verhaal van die mens as deel van die heelal. In ons tyd behoort Suid-Afrikaners nie net opvoeding oor die geskiedenis van apartheid en onreg wat die mens aangedoen is te ontvang nie, maar ook van die onreg wat die natuur aangedoen is. Sodoende sal mense beseft dat hulle nie net in 'n verhouding tot God en hulle medemens staan nie maar ook tot die aarde.

'n Tweede voorstel behels dat die kerk in ons tyd baie meer van simbole en rituele moet maak. So byvoorbeeld kan die simbool van vertroeteling - om te vertroetel en om vertroetel te word - in kerklike liturgieë veel meer aandag geniet. Berry en Clarke (1991:104) sien die vier patriargale instellings van die Westerse beskawing, naamlik die antieke keiserryke, die kerklike instelling, die nasionale staat en die moderne onderneming, as medeverantwoordelik daaraan dat die vroulike en die natuurlike beskouing verdring is deur 'n patriargale beskouing (:104-105). Deur meer te maak van vertroeteling as deel van die liturgie kan die noodsaaklikheid van sorg vir die natuur deel van die kerk se opvoeding word. 'n Ekologiese sendingbenadering as omvattende versoening vra verder dat die faset van skuldbelydenis ook kosmiese skuldbelydenis moet insluit. Sodoende word die mens se rentmeesterskap teenoor die aarde doelbewus onder die aandag van lidmate gebring.

(2) Die aarde kan slegs voortbestaan indien dit integraal funksioneer

Die aarde werk soos 'n sinnekopweb. Wanneer een draad vernietig of beskadig word trek die hele web saam. Om dus in ons tyd te dink dat ons politieke oplossings kan beding sonder inagneming van die konsekwensies wat sulke besluite op die aarde gaan hê is naïef. Ekologiese probleme kan nie aangespreek word solank as wat politieke en ekonomiese probleme fragmentaries opgelos word nie. Daarom behoort enige plan van versoening soos trouens die geval is met geregtigheid en bevryding



die konsekwensies van enige besluite op die natuur in dieselfde mate in ag te neem as die mate waarin die belange van die mens gedien word. 'n Soeke na vrede tussen mense in 'n postapartheid Suid-Afrika, sal nie tot harmonie lei solank as wat net die mens se belange vooropgestel word nie. Waar die kerk in ons tyd sosiaal betrokke is by opheffingswerk omdat restituisie gesien word as deel van versoening behoort restituisie teenoor die aarde ook plaas te vind. Daarom behoort die kerk dit as deel van sy missionêre roeping te verstaan om betrokke te raak by boomplantaksies en omgewingsbewaringsaksies.

(3) Opvoeding oor die mens se verantwoordelikheid teenoor die natuur is in ons tyd dringend noodsaaklik

Alle kerklike opvoeding en teologieë moet gerig wees op die mens se kosmiese verhoudings. Daarom is Taute (1992:156) reg wanneer hy beweer dat die kerk nooit met die samelewing mag konformeer nie maar elke ideologie, samelewingstruktuur, tydsgees en denkpatoon in die lig van Christus se eskatologiese versoening van die ganse kosmos moet toets. Daarom het die kerk die taak en opdrag om hom te verset teen die mag en die invloed van alle magte deur hulle te bestry, hulle heerskappy te betwis en die wêreld vir Christus te verower. Gelowiges moet daarom al hierdie magte bewustelik opponeer. Dit beteken dat die magte deur eerlike en openhartige konfrontasie geïdentifiseer en ontbloot sal word (vgl Kol 2:15), anders bly hulle "onsigbare" hindernisse in die versoeningsproses (Taute 1992:156). Ten einde dit te kan doen het die kerk 'n geweldige opvoedingstaak aan jonk en oud. In hierdie opvoeding moet dit beklemtoon word dat die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika in sy versoeningsbediening die persoonlike, sosiale en kosmiese dimensies van die versoening in 'n onderlinge verhouding moet verreken. Slegs wanneer die kerk dit doen bied dit 'n legitieme antwoord vir die multidimensionele aard van die gebroke verhoudinge wat deur die sonde as skuld en as mag veroorsaak word. Die bron, motivering en vertrekpunt van hierdie multidimensionele bediening van die versoening is die sentrale versoeningsdaad van Christus aan die kruis (vgl 2 Kor 5).

9.8 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS INKULTURASIE

"We commit ourselves to work... for building a culture that can live in harmony with creation's integrity, for preserving the gift of the earth's atmosphere to nurture and sustain the world's life; for combating the causes of destructive changes to the atmosphere which threaten to disrupt the earth's climate and create widespread suffering..."

JPIC Covenant Declaration of Seoul (in Van Elderen 1990:6)



9.8.1 VAN DIE OORPLANTING VAN 'N WESTERSE KULTUUR NA INKULTURASIE

Pierre Charles het die term inkulturasie, wat ontleen is aan antropologiese kringe, aan die Sendingwetenskap bekend gestel maar dit was J Mason wat die term in die sending die eerste keer in 1962 gebruik het toe hy begin praat het van inkulturerende katalisisme. Dit was egter eers vanaf 1977 dat dié term as algemene en aanvaarbare term binne sendingkringe ingang sou vind. Die term inkulturasie dien as beskrywing daarvan dat die Christelike geloof nie op sy eie as universele verskynsel bestaan nie maar dat die Christelike geloof op 'n bepaalde wyse binne 'n kultuur gestalte moet vind (Bosch 1991:447). Ons sou in moderne taal kon sê dat inkulturasie daardie voortdurende proses is waardeur die veelvoudige karakter van die Christendom homself in 'n kultuur vestig. Christus se koms na die aarde en Christus se lewe op aarde was juis die Woord se inkulturasieproses, omdat God Homself binne 'n bepaalde wêreld en kultuur kom inkarneer het. (vgl Karecki 1993:153).

Inkulturasie is nie 'n luuksheid wat die kerk eers in die twintigste eeu ontdek het nie. Inkulturasie het reeds in die vroeë kerk plaasgevind sodat mense vanuit verskillende agtergronde van die destydse samelewing, binne die kerk tot 'n nuwe eenheid geakkommodeer kon word (Bosch 1991:448). Die eerste werklike inkulturasie-ontsporing het plaasgevind in die tydperk na Konstantyn toe die staat die offisiële draer van die Christendom geword het. In die jare hierna sou die kerk al moeiliker 'n onderskeid kon maak tussen die Christelike geloof en die kultuurwêreld sodat 'n eenheid tussen die kerk en die staat ontwikkel het. Die kerk het met ander woorde begin glo dat die Christelike geloof 'n universele kultuur was. As gevolg van die feit dat die kerk grotendeels in die Weste ontstaan het, het die uitdra van die Christelike geloof en die uitdra van die Westerse kultuur vir die Christendom sinoniem geword. In afdelings A en B het ons gesien dat dit tot 'n gevaarlike ontsporing van die evangelie self sou lei. In die naam van Christus is kulture ontfwig, is mense ontwortel en is die aarde geplunder en beroof omdat dit die norm binne die Westerse kultuur was.

Hoewel die kerk van mening was dat "inkulturasie"¹¹⁴ noodsaaklik was het die kerk volgens Bosch (1991:448-449) die volgende foute begaan:

(1) Die Christelike geloof is nooit losgemaak van 'n Westerse kultuur nie. Daarom het baie sendelinge geglo dat die Westerse kultuur 'n voorwaarde vir die aanvaarding van die evangelie was.

¹¹⁴ Binne die sending is die term inkulturasie soos reeds gesien eers heelwat later in gebruik geneem. Die terme *akkommodasie en verinheemsing* is veral gedurende die proses van kolonisasie gebruik om deur beide die Rooms-Katolieke en Protestantse sendelinge uitdrukking te gee aan inkulturasie (Bosch vgl 1991:448).



(2) Die gebruik van nie-Westerse kultuurgoedere deur die inboorlinge as uitdrukking van die Christelike geloof, is slegs as 'n tydelike toegewing beskou.

(3) In bogenoemde toegewing is slegs kulturele elemente wat vry verklaar kon word van 'n heidens-godsdiensige invloed toegelaat.

(4) Die onderskeid tussen subjek en objek binne die Westerse denke sou veroorsaak dat Westerlinge nie 'n kultuur as 'n eenheid beskou het nie. Volgens Westerlinge kon jy 'n kultuur aanmeekaarsit en uitmekaarhaal soos die onderdele van 'n masjien. Daarom was daar geen waardering vir ander kulture se beskouing van hul eie kultuur as 'n eenheid nie.

(5) Westerlinge het aanvaar dat die Christelike geloof reeds in sy volheid binne die Weste aangebreek het. Daar is nooit besef dat akkommodasie en verinheemsing van die evangelie nie net van toepassing was op die kerk in die nie-Weste nie, maar ook binne die "gearriveerde Weste". Daarom het sendelinge hulleself slegs as leermeesters van die evangelie beskou, wat niks by ander kulture kon leer nie.

Indien die sendelinge veral in dié verband meer buigsaam was kon die verloop van die ekologiese krisis dalk heelwat anders daar uitgesien het.

(6) "Inkulturasie" is nie 'n wesenlik deel van die sending beskou nie. Dit was eerder beskou as 'n aanhangsel of opsie en daarom was dit vir baie 'n saak op die periferie van die sending.

In sy pouslike brief, **Redemptoris Missio** van 1991, het Pous Johannes Paulus II. sterk standpunt hierteenoor ingeneem deur dit baie duidelik te stel dat die kerk inkulturasie nie as 'n luuksheid nie maar as 'n dringende noodsaaklikheid moet sien (Karecki 1993:158):

"Through inculturation the Church, for her part, becomes a more intelligible sign of what she is, and a more effective instrument of mission."

(7) Verinheemsing en adaptasie het slegs in een rigting plaasgevind, naamlik vanaf die Weste na die nie-Weste. Die Weste het geen nut daarin gesien om by die nie-Westerse kulture te leer nie.

(8) Verinheemsing en adaptasie was nooit 'n proses waaraan die nuwe bekeerlinge uit die nie-Westerse kulture kon deelneem nie. Dit het altyd plaasgevind onder toesig en voogskap van die Westerse sendelinge wat hulself as verhewe bo die nuutbekeerdes beskou het.



Die opkoms van nasionalisme en kommunisme, die herontdekking van antropologiese waarhede en van Derdewêreldteologieë sou die noodsaaklikheid onderstreep dat daar wegbeweeg moes word van die tradisionele drie-self-beweging na inkulturasie soos wat Charles dit aan die kerk bekend gestel het. Met die "herontdekking" van inkulturasie is daar konsensus bereik dat 'n verskeidenheid kulture noodwendig 'n verskeidenheid teologieë tot gevolg kan hê. Inkulturasie sou daarom in die praktyk beteken dat daar wegbeweeg moes word van 'n sterk Westerse sendingbenadering na 'n sendingbenadering waarin die Christelike geloof in die lig van eie omstandighede nuut oordink, hergeformuleer en prakties uitgeleef moes word (Bosch 1991:450-452). Inkulturasie sou dus beteken dat die Christelike geloof binne elke konteks 'n eie unieke karakter kan dra en dat daar nie iets soos 'n universele model van inkulturasie bestaan nie. Daar is eerder sprake van verskeie inkulturasiemetodes (Bosch 1991:453).

9.8.2 INKULTURASIE IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Voordat ek enkele riglyne gaan neerlê vir 'n ekologiese sendingbenadering as inkulturasie in 'n postapartheid Suid-Afrika, wil ek eers die aandag op twee sake vestig. Eerstens is dit belangrik om daarop te let dat "inkulturasie" nie orals in die sendinggeskiedenis ontspoor het, deurdat alle sendelinge te alle tye nie-Westerse kulture met die evangelie verdring het nie. Die sending van De Nobili en Mateo Ricci gedurende die sewentiende eeu in Sjina, staan uit as mooi voorbeelde hiervan. De Nobili en Ricci het geglo het dat die Sjinese kultuur behoue moes bly tensy dit die wese van die Christelike godsdiens self teëstaan. Dit was volgens hulle absurd om te dink dat die Christelike godsdiens Frankryk, Spanje of Italië in Sjina moes indra (Bosch 1991:449).

Twêdens wil ek daarop wys dat alvorens inkulturasie die proses van sending in 'n postapartheid Suid-Afrika kan vergesel, dit belangrik is dat die kerk tot 'n skuldbelydenis teenoor God, mede-Christene en nie-Christene sal kom, omdat die kerk in die verlede nie genoegsaam rekening gehou het met die rykdom van ander kulture nie maar dit uit die staanspoor probeer verdring het (vgl Karecki 1993:155).

Vervolgens wil ek ses riglyne wat Bosch (1991:453-455) vir sending as inkulturasie neerlê van toepassing maak binne die konteks van die ekologiese krisi in 'n postapartheid Suid-Afrika.

(1) In(fer)kulturasie is 'n gesamentlike proses

Waar verinheemsing en adaptasie in die verlede in een rigting plaasgevind het veronderstel inkulturasie 'n wedersydse proses (Karecki 1993:154). Daarom behoort 'n mens volgens Bosch (1991:456) eerder te praat van in(ter)kulturasie as inkulturasie.



Hoewel in(ter)kulturasie 'n gesamentlike proses is moet dit egter nooit as afgehandel en finaal beskou word nie. In(ter)kulturasie vereis 'n voortdurende wisselwerking. Daarom kan 'n mens nooit praat van een bepaalde teologie nie maar eerder dat teologie wat geïnkultureer word uit 'n steeds groeiende verskeidenheid van teologieë bestaan (Bosch 1991:456).

Vandag word die Bybel in postapartheid Suid-Afrika soos elders ter wêreld deur Christene van uiteenlopende aard geïnterpreteer: deur rykes en armes, blankes en anderskleuriges, mans en vrouens, volwassenes en kinders, die wat baie het en die wat min en niks het nie. Dit is hierdie uiteenlopende groepe se ervaring en verstaan van die Bybel en van die Christelike geloof wat deel uitmaak van 'n nuwe teologie wat geleer moet word - 'n teologie waarin daar saamgewerk word en waarin daar minder arrogansie moet bestaan (Breuilly & Rajotte 1992:5). Daarom moet sending as in(ter)kulturasie "building a culture that can live in harmony with creation's integrity" behels (WCC 1990:49; vgl 51). Asante (1985:291) is daarom korrek wanneer hy daarop wys dat 'n teologie van vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping nie uit slegs 'n Eerste- of slegs 'n Derdewêreldkonteks gebore kan word nie. Daar kan byvoorbeeld nie uit die staanspoor aanvaar word dat dié kulture en godsdienste wat na aan die aarde lewe ál die oplossings het nie. 'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie veronderstel daarom 'n gesamentlike proses wat voortdurend plaasvind en nooit wil pretendeer dat dit gearriveer het nie.

(2) Inkulturasie moet die klem op die plaaslike omstandighede laat val

'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie veronderstel dat die gesamentlike doel van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping waardeur God se ryk kom, verskil van gebied tot gebied. Daarom kan daar nooit 'n ekologiese bloudrukplan wees waarvolgens die kerk behoort te werk nie. Die studie van Japha et al (1993:85) onderstreep juis hierdie saak in een van die aanbevelings rondom bewaring:

"Conservation cannot proceed with the usual top-down methods of identification, proclamation and management. Programmes must establish opportunities for participation which will give local communities the chance to contribute to assessments of what is significant, to decisions about appropriate management strategies, and to the management procedures themselves."

Van Niekerk (1994:26) is oortuig dat die nuwe demokratiese regering van Suid-Afrika met sy Heropbou- en Ontwikkelingsprogram juis hierin 'n groot fout maak, deurdat daar nie na behore geluister word na mense se behoeftes op grondvlak nie. Dit is juis hier waar die kerk 'n groot rol kan vervul deur fyn te luister na die inwoners en na die "aarde se gesug" om vandaar 'n ekologiese strategie te bedink wat tot eer van God se ryk op aarde sal strek. So 'n strategie moet nooit 'n duplisering van 'n ander strategie



wees nie (Paredes 1987:78). Inkulturasie beteken dat alle kulturelelemente wat 'n gesonde wisselwerking tussen die mens en sy omgewing bevorder aangeneem en uitgebou sal word (vgl Japha et al 1993:55). Eredienste wat juis die plaaslike omstandighede in ag neem kan daarom doeltreffend aangewend word om 'n evangelie waarin die vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping verkondig word aan mense op voetsoolvlak te bring (vgl WCC 1992b:29; Karecki 1993:152-153; Du Preez 1992:20).

(3) Inkulturasie is plaaslik maar het ook 'n streeks- en makrokulturele dimensie

Hoewel inkulturasie gemik is op die belange van die plaaslike gemeenskap is dit ook so dat die plaaslike gemeenskap die lewe van die kerk en wêreld wêreldwyd moet verryk (vgl Karecki 1993:154). 'n Mens kan tereg beweer dat die ekologiesewêreld-krisis ten diepste 'n ideologiesekultuur-krisis is wat daarom op sowel 'n mikro- as makrovlak aangespreek behoort te word. Die JPIC Covenant Declaration of Seoul verwoord dit treffend (in Van Elderen 1990:6):

"We commit ourselves to work... for building a culture that can live in harmony with creation's integrity, for preserving the gift of the earth's atmosphere to nurture and sustain the world's life, for combating the causes of destructive changes to the atmosphere which threaten to disrupt the earth's climate and create widespread suffering..."

'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie in 'n postapartheid Suid-Afrika sal daarom beteken dat enige bewaringsprogram wat kerklik gerugsteun word, moet bydra tot die ontwikkeling van 'n nuwe Suid-Afrikaanse gemeenskap waarin daar 'n gemeenskaplike doel van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping nagestreef word.

(4) Inkulturasie streef 'n inkarnerende model van sending na

Omdat dié evangelie posvat en nuut word binne 'n bepaalde gemeenskap beteken dit dat die kerk hie van een plek na 'n ander uitgebrei of oorgeplant word nie. Die kerk sien ten diepste slegs toe dat die evangelie binne 'n bepaalde gemeenskap nuut gebore word. Meer as 300 jaar se Westerse invloed in Afrika en Afrika-invloed op Westerlinge, het tot gevolg dat daar by beide blankes en anderskleuriges in Suid-Afrika 'n nuwe kultuur en leefwyse posgevat het. Daarom beteken 'n ekologiese sendingbenadering as inkulturasie nie dat die klok teruggedraai moet word na 'n vroeë Afrikakultuur nie. Daar moet ruimte gelaat word daarvoor dat die evangelie 'n kultuurgees van "nation building"¹¹⁵ sal hê wat gerig sal wees op God se koninkryk van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping.

¹¹⁵ Onder "nation building" verstaan ek nie dat "nation building" 'n nuwe kultuur veronderstel wat alle kulture deur 'n gemeenskaplike kultuur moet verdring en vervang nie. "Nation building" gaan vir my eerder om die strewe na 'n eenheidsideaal.

(5) Inkulturasie kan lei tot 'n nuwe geestelike beleving en -ervaring

Hoewel inkulturasie beteken dat die evangelie 'n Christologiese stempel op 'n ander kultuur plaas moet daar ruimte gelaat word vir die feit dat ander kulture Christus heeltfemal nuut binné daardie kultuur kan aanbied. Sending beteken sodoende dat ons nie net Christus aan ander bring nie, maar dat ons Christus ook in ander kulture kan ontmoet. Bewaring van die omgewing het geen hoop op sukses indien dit suiwer uit 'n Christelik-Westerse oogpunt benader gaan word nie. Enige vorm van bewaring moet juis rekening hou met die historiese en oorgeërfde rykdomme van ander kulture (Japha et al 1993:61). Daarom behoort tradisionele kulture gehelp te word om soos wat Dorr (1991:17) dit noem "to come home to their traditional heritage", maar ook om in dié proses ander Christene te help om iets van die uniekheid van Christus binne daardie bepaalde kultuur te beleef en te ervaar.

(6) Inkulturasie behels 'n omvattende proses

Aangesien 'n kultuur 'n omvattende verskynsel is, is dit net logies dat inkulturasie 'n omvattende proses behels. Hoewel daar reeds gewys is op die gevaar wat adaptasie en verinheemsing geloop het deurdat 'n Westerse beskouing van kultuur op die nie-Weste afgeforseer is, bestaan daar weer 'n gevaar na die ander uiterste. Dit gebeur wanneer 'n gees van "anything goes" posvat. Daarom sal sending as inkulturasie in 'n postapartheid Suid-Afrika nie beteken dat die kerk in die uitlewing van sy missionêre roeping onkrities sal staan teenoor ander kulture en blind vir die foute binne daardie kulture sal bly nie (vgl Karecki 1993:153). Die kerk sal byvoorbeeld in ons tyd in dieselfde asem waarin daar waardering vir tradisionele kulture uitgespreek word, ook kritiese vrae moet vra oor die ondergeskikte posisie van die vrou binne hierdie kulture, wat dikwels 'n teelaarde vir onreg skep. 'n Ekologiese sendingbenadering as inkulturasie sal dus beteken dat wanneer die evangelie binne 'n betrokke konteks gestalte vind, dit daardie kultuur sal naboots, rigting sal toon, eenheid sal bewerk maar dok terselfdertyd die kultuur sal transformeer om sodoende "n nuwe skepping" in die vooruitsig te stel (vgl Shorter 1988:11)! Daarom kan daar verwag word dat die oprigting van God se koninkryk in 'n gebroke en sondige wêreld wat sy merke op elke kultuur laat, noodwendig teenstand sal ervaar.

9.9 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS GESAMENTLIKE GETUIENIS

9.9.1 DIE SPANNING TUSSEN SENDING EN EENHEID

Voor die draai van die eeu en die opkoms van die studentesendingbeweging, was konsensus oor kerklike leerstellinge die voorwaarde vir kerklike eenheid. Die gemeenskaplike ideaal om die wêreld so effektief as moontlik te bereik het feitlik nie



bestaan nie. Dit was egter veral die Edinburgh Sendingkonferensie van 1910 wat 'n nuwe dimensie aan kerkeenheid sou gee aangesien eenheid voortaan gemotiveer sou word as die kerk se gemeenskaplike besorgdheid oor 'n verlore gaande wêreld. Hoewel die Edinburgh Sendingkonferensie dit nie in sulke duidelike terme uitgespel het nie, het dié konferensie tog ten diepste bewys dat daar geen geloofwaardige eenheid sonder 'n geloofwaardige sending en 'n oop venster na die wêreld kan bestaan nie. Reeds by hierdie konferensie is die basis dus gelê vir *sending in eenheid* en *eenheid in sending* en het dié gedagtegang toenemend ontwikkel dat dit nie moontlik is om te kies vir óf sending óf eenheid nie (Bosch 1991:459). Scayman (1984:127) wys daarop dat daar nie 'n keuse ten opsigte van óf sending óf eenheid gemaak kan word nie - 'n keuse vir sending én eenheid is 'n keuse vir albei of vir niks.

Dit was egter eers tydens die WRK se Algemene Vergadering van 1961 in Nieu-Delhi waar die Internasionale Sendingraad geïntegreer is in die Wêreldraad van Kerke dat daar vir die eerste keer struktureel uitdrukking gegee is aan sending en eenheid en dat die spanning hiervan begin oorkom is. Nieu-Delhi sou dit onderstreep dat sending en eenheid bymekaar hoort en dat sending slegs sending in die ware sin van die woord is indien dit gebore is uit die één kerk van Christus (Bosch 1991:459-460).

Ongelukkig sou dié ideaal van Nieu-Delhi nie orals binne die kerk ewe welkom wees nie. Die integrering van die Internasionale Sendingraad in die strukture van die WRK het byvoorbeeld daartoe aanleiding gegee dat baie Evangelicals alle bande met die destydse Internasionale Sendingraad gebreek het. Die feit dat die Evangelicals hierdie bande gebreek het, beteken nie dat hulle nie die noodsaaklikheid tussen sending en eenheid gesien het nie. Vir die Evangelicals bestaan die verhouding sending en eenheid daarin dat die begrip **waarheid as voorwaarde** geld vir hierdie verhouding sending en eenheid. Die waarheid as die Woord van God in Christus moet sentraal binne die sending staan (Bosch 1991:461). Donald McGavron, een van die sterk verteenwoordigers van die Evangelical-beweging het dit in 'n ope brief reeds voor WRK se Algemene Vergadering in Nairobi as volg verduidelik (in Bosch 1980b:159):

"... we have come to the conclusion that the two radically different systems of doctrine are battling for acceptance. The one believes that the Bible is the inspired, authoritative, infallible Word of God. The other believes that the Bible is the word of men through which God speaks on occasion."

Die Ecumenicals daarteenoor sien die verhouding sending en eenheid anders. Vir hulle **bestaan die waarheid daarin dat geen sending sonder eenheid moontlik is nie.**



9.9.2 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS VIERDE WEG VIR DIE BEMIDDELING VAN WARE EENHEID IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

DIE SOEKE NA OPLOSSINGS

Tussen die Evangelicals en die Ecumenicals leef die spanning in die verstaan van sending en eenheid steeds voort. Daar is reeds verskeie pogings aangewend om hierdie spanning te oorkom. So byvoorbeeld het Bosch reeds so vroeg as 1982 'n sogenaamde "Derde Weg" begin voorstaan om daardeur die spanning te oorbrug, maar teen die einde van die tagtigerjare sou dit blyk dat ook sy voorstel ontoereikend was (Saayman 1990a:106). Saayman (:107) is van mening dat hierdie polarisasie in die toekoms slegs vir Westerse-middelklas-Christene 'n saak van belang gaan wees omdat ontwikkelinge in die Derde Wêreld reeds getoon het dat so 'n spanning betekenisloos is in die lig van ander gemeenskaplike strydvrae waarmee Christene in die Derde Wêreld worstel. Hy wys byvoorbeeld daarop dat die stryd teen apartheid in Suid-Afrika getoon het dat Evangelicals en Ecumenicals in 'n stryd vir 'n lewe van vryheid en menswaardigheid veel nader aan mekaar kon kom as wat die verwagting was. So byvoorbeeld het heel party Evangelicals en Ecumenicals geen probleem daarmee gehad om beide die Evangelical Witness en die Kairosdokument te onderteken nie. Binne die Institute of Contextual Theology (ICT) was daar ook heelwat individue van uiteenlopende sendingorganisasies wat mekaar gevind het. Ek het dit eerstehands ervaar binne die Interkerklike Komitee vir Nywerheidsbediening (IKN) omdat hierdie komitee sedert sy stigting in die vroeë sestigerjare sendingverteenwoordigers vanuit 'n wye spektrum van Evangelicals en Ecumenicals ingesluit het. Binne hierdie komitee was kerkleiers verenig in hul stryd teen die eksploitasie van anderskleurige werkers onder 'n onregverdige apartheidsbedeling. Daar is sommige teoloë wat beweer dat die IKN gedurende die jare van apartheid die mees verteenwoordigende ekumeniese liggaam in Suid-Afrika was aangesien die NG Kerk, die AGS en die Rooms-Katolieke kerk, wat nie lidkerke van die SARK was nie in hierdie komitee saam met SARK-lidkerke verteenwoordig was.

Saayman (:108) is van mening dat hoewel die polarisasie binne Evangelical- en Ecumenicalgeledere altyd sal bestaan, die moontlikheid ook bestaan dat hierdie polarisasie in Suid-Afrika in die toekoms al meer sal verdwyn. Hoewel Ecumenicals in Suid-Afrika steeds besig sal bly met sosio-politieke en sosio-ekonomiese vraagstukke reken hy dat daar verwag kan word dat sulke vraagstukke in die toekoms met 'n sterker evangeliese klem benader kan word. Hoewel Evangelicals in Suid-Afrika weer steeds besig sal bly met bekering en heil sal daar in die toekoms meer geworstel word met sosio-politieke en sosio-ekonomiese vraagstukke vanuit die Bybel.

Volgens my bied die ekologiesekrisis-vraagstukke van 'n postapartheid Suid-Afrika juis die unieke geleentheid waarbinne die polarisasie van Evangelicals en Ecumenicals



oorbrug kan word. Daarom stel ek 'n vierde weg voor wat ek 'n Ekologiese Weg¹¹⁶ wil noem. 'n Ekologiese Weg sal na my mening 'n baie groter uitdrukking aan die verhouding sending en eenheid binne die Suid-Afrikaanse konteks verleen omdat die ekologiese vraagstukke in 'n postapartheid Suid-Afrika minder ideologies geklee is as wat die geval in die stryd teen apartheid was.

VAN ONENIGHEID RONDOM APARTHEID TOT EENHEID INSAKE EKOLOGIESE-KRISIS-VRAAGSTUKKE IN 'N POSTAPARTHEID SUID-AFRIKA

Een van die grootste struikelblokke tot effektiewe sending in Suid-Afrika tot voor 1994 was daarin geleë dat apartheid nooit as 'n gemeenskaplike vyand beskou is nie. Hoewel baie Evangelicals¹¹⁷ diep onder die indruk van die lyding is wat apartheid meegebring het en daar na 1994 'n wil tot nasiebou bestaan, is ek van mening dat 'n ander simbool as die simbool van "n stryd teen apartheid"¹¹⁸ gevind moet word. So 'n simbool lê vir my hie binne nasiebou nie, omdat dit te sterk ideologies geklee is. Ek pleit daarom as vierde weg vir die "simbool" van 'n ekologiese sendingbenadering omdat dit na my mening die mees effektiewe "simbool" tot gesamentlike getuienis inhou (vgl Ramphele 1991:11):

"Some people express the view that the environmental crisis facing South Africans may provide a unifying force which will cut across these cultural and ideological divides.

This hope is based on the assumption that people will come to realise that if they do not work together to tackle the ecological crisis, they will perish together."

Ook Koch en Hartford het in **The Weekly Mail** van 6 Oktober 1989, reeds voor die skraping van apartheid die potensiaal vir eenheid wat die ekologiese krisis bied, onderstreep (in Cock 1991:2):

"Environmental issues do have the potential to build alliances across the divides of class and race."

Ook Cock het met die geboorte van die nuwe Suid-Afrika die voordeel van 'n gemeenskaplike stryd teen die ekologiese krisis onderstreep (1994:91):

¹¹⁶ Hoewel dit lyk asof dit op dieselfde as Kwok Pui-lan (1994:110) se voorstel neerkom verskil my siening van syne omdat hy pleit dat "Ecological solidarity", "Ecumenical solidarity" moet vervang. Daardeur word die weg van eenheid met ander godsdienste ook geïmpliseer. Vir my staan die uniekheid van Christus as enigste verlosser sentraal. Wat ek dus voorstel is 'n "Ecological solidarity" binne 'n "Ecumenical solidarity".

¹¹⁷ Hiermee sê ek nie dat blanke Christene Evangelicals is, terwyl anderskleurige Christene Ecumenicals is nie.

¹¹⁸ Ek is van mening dat apartheid nog steeds leef en vir ten minste die volgende 25 jaar 'n harde werklikheid sal bly.

"A concern with protecting our environment is an effective way in which all South Africans can invest their energies and unite around a common task."

Waar 'n verdeelde kerk in die ou Suid-Afrika dus 'n duidelike weerspieëling was van die breë gemeenskap (vgl Mkhathshwa 1986:62) kan 'n nuwe gemeenskaplike sendingideaal¹¹⁹ 'n wonderlike getuienis en weerspieëling word van die kerk se eenheid binne God se koninkryk. Daarom behoort daar in 'n postapartheid Suid-Afrika 'n nuwe gemeenskaplike ekologiese kairos gevoer te word, waarby alle Christene en kerke ingeskakel word, en wat juis gemik is op die ekologiese oorlewing van Suid-Afrika en die wêreld. Sodoende sal die polarisasie tussen Evangelicals en Ecumenicals konvergeer.

Brian Banwell het in 1994 geskrywe (1994:129):

"South Africa is in a state of transition, and if a process of democratization can be achieved, bringing an end to violence and oppression, it could serve as an example to the world since South Africa presents a microcosm of the world's population and its problems."

Na my mening bied 'n ekologiese sendingbenadering as gesamentlike getuienis so 'n proses in 'n postapartheid Suid-Afrika (vgl Breuille & Rajotte 1992:23):

"The Churches must recognize their need to come together and the sinfulness of the fact that they have rejected each other in the past. All denominations have spiritual gifts to share, whether monastic traditions, social action, art treasures, evangelism, music or ritual. It requires the gifts and insights, the work and commitment of all, to strengthen each other in facing and working out the problems of our times" (Breuille & Rajotte 1992:14).

Groter eenheid in die sending in Suid-Afrika as mikrokosmos bied daarom hoop en 'n getuienis vir die wêreld buite die kerk in Suid-Afrika, maar ook vir die kerk en wêreld binne die makrokosmos. Dit bied 'n woord-en-daad-getuienis dat eenheid in kerk-wees die uitlewing van 'n Bybelse opdrag is (vgl Joh 17:20-33). Sodoende kan 'n kerk van eenheid in Suid-Afrika uitreik na die kerk in die res van die wêreld. En juis dit was een van die oproepe wat by die JPIC-byeenkoms in Seoel gedoen is (WCC 1990b:33):

¹¹⁹ Ek is daarvan bewus dat Maluleke (1994:256) skepties staan teenoor 'n gemeenskaplike teologiese ideaal of soos wat hy dit noem 'n "theology of reconstruction" in 'n postapartheid Suid-Afrika. Maluleke (1994:256) se vrees is dat so 'n ideaal 'n poging is waarbinne Afrikateologieë deur rekonstruksie vervang gaan word. My poging sien ek nie as 'n verdringing van Afrikateologieë nie, hoewel ek nie daarmee my standpunt dat inkulturasie 'n omvattende proses behels wil afwater nie (vgl 9.8.2).



"With humility and courage, we must seek to build bridges with our sisters and brothers around the world that we may together work to halt the destructive practices that are threatening the earth."

'n Ekologiese sendingbenadering as gesamentlike getuienis het die potensiaal om daartoe te lei dat die "ons sending" en "hulle sending" vervang kan word met "ONS en God se sending" (vgl Granberg-Michaelson 1992:43). Dan breek die waarheid deur dat (Saayman 1984:127):

"... it is impossible to choose in favour of either unity or mission. The only possible choice for the Church, or any part of the Church, is for or against both."

9.10 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS 'N BEDIENING DEUR DIE HELE KERK

"If many individuals start to make small and simple changes in their personal lifestyles and consciously adopt the ethic for sustainable living, collectively this will have a huge beneficial effect on the health of the planet."

John Yeld (1993:48)

DIE HERONTDEKKING VAN DIE AMP VAN DIE GELOWIGE

Hoewel daar tans heelwat veranderinge in die kerk is, is een van die mees vernáme en positiewe veranderinge die feit dat daar toenemend wegbeweeg word van die sogenaamde geordende predikante- en priesterlike bediening - hierdie soort bediening het vir bykans negentien eeue een van die mees prominente kenmerke van die kerk se bediening uitgemaak - na 'n bediening waarby alle gelowiges betrokke is (Bosch 1991:469). Dit was reeds in 1975 dat Moltmann (1975:11) beweer het dat een van die grootste kerklike veranderinge voor die einde van die eeu daarin geleë sal wees dat Teologie nie meer langer slegs die eiendom van priesters, pastore en predikante sal wees nie maar ook die van gewone lidmate. Hoewel daar tog enkele spore van die amp van die gelowige binne die geskiedenis van die kerk was, het die herontdekking hiervan eers tydens die Tweede Vatikaanse Konsilie en die Wêreldraad van Kerke se Algemene Vergadering in Nairobi in 1975 werklik momentum gekry. Tydens beide hierdie vergaderinge is die eeue oue waarheid herontdek dat sending nie uitgaan vanuit pouslike, sinodale of ander hoë kerklik hiërargiese ampte nie, maar vanuit 'n geloofsgemeenskap wat rondom die Woord en die sakramente van God saamvergader is (Bosch 1991:470-472).

Bosch (ibid) skryf een van die hoofredes waarom dit die kerk soveel eeue sou neem om die amp van die gelowiges te herontdek daaraan toe dat 'n sterk Verligtingskultuur waarin spesialisasie baie belangrik was, daartoe gelei het dat spesialisasie 'n voorvereiste vir elke lewensterrein sou word. Die wêreldbeskouing van



dië Verligting sou lei tot 'n baie definitiewe onderskeid tussen die mens se private en publieke leefwêreld. Godsdien sou tot die private leefwêreld gereken word en is daarom van die publieke lewe losgemaak. Dit het veroorsaak dat die Teologie slegs aan diegene oorgelaat is wat godsdien deel van hulle publieke lewensfeer gemaak het, met ander woorde die "professionele" priesters, predikante en pastore. Vir die kerk het dit tot groot nadeel gelei. Gelukkig is daar in ons tyd 'n toenemende besef dat godsdien nie slegs deel vorm van die mens se private lewensterrein nie maar dat dit die mens se hele lewe omsluit. Gevolglik lei dit daartoe dat die Teologie homself opnuut moet rig tot die omvattendheid van die menslike bestaansfeer, en volgens Moltmann (1975:11) bied dit nuwe uitdagings aan die Teologie van die toekoms:

"It will be directed not only towards divine service in the everyday life of the world. Its practical implementation will include preaching and worship, pastoral duties, and Christian community, but also socialization, democratisation, education toward self-reliance and political life."

Die beoefening van godsdien en Teologie sal dus in die toekoms onmoontlik wees sonder die inset van die gewone lidmaat op voetsoolvlak. 'n Teologie van bo sal dus al meer versoen moet raak met 'n Teologie van onder. Hierdie ontwikkeling in die kerk beteken egter nie dat alle lidmate voortaan minipredikante sal word nie. Dit beteken slegs dat gewone lidmate groter insette as die predikante en priesters van vroeër oor die uitlewing van die kerk se missionêre roeping in 'n veranderende wêreld moet lewer (vgl Bosch 1991:473). Dit beteken daarom dus nie dat die predikante en priesters se rol uitgedien is nie. Die rol van predikante, priesters en pastore sal na my mening in 'n ekologiesekrisis-wêreld meer op die rol van begeleier en koördineerder na die Woord van God neerkom (vgl Moffitt 1987:241; Bosch 1991:474). Sodoende word die priesterskap van die geordende bediening nie opgehef nie maar uitgebou vir die hele kerk (vgl Newbigin 1987:30).

'N BEDIENING DEUR DIE HELE KERK AS 'N NUWE GEMEENSAP

Die kerk se missionêre roeping in die lig van 'n wêreld wat in 'n ekologiese krisis verkeer moet daarom langs die weg van die hele kerk as 'n nuwe gemeenskap ontwikkel. Bühlmann (1977:157) wys daarop dat die "base" of "small christian communities" wat in die Eerste en Derde Wêreld binne die kerk ontwikkel het, reeds in die sewentigerjare so gewild begin raak het dat daar vanuit hierdie gemeenskappe soveel krag uitgegaan het, dat sommige teoloë reken dat hierdie gemeenskappies binne die Derde Wêreld meer krag as die bevrydingsteologie-verskynsel self vertoon (vgl McDonagh 1986:201). Morgan (1989:182) wys byvoorbeeld daarop dat daar in Brasilië alleen teen die einde van die tagtigerjare reeds 70 000 selgroepe was wat hulleself verbind het tot Bybelstudies, welsynswerk en die hervorming van sosiale strukture. Die totstandkoming van selgroepe in Latyns-Amerika was juis die direkte gevolg van



pastorale behoeftes waardeur groepe die geleentheid gesien het om die koninkryk van God voor die aangesig van die wêreld sigbaar te maak (:174). Dit is om hierdie rede dat Scott Peck in sy boek, **The Different drum: Community-Making and Peace** (1987), beweer (in Morgan 1989:175):

"... in and through community lies the salvation of the world".

Harvey Cox beskryf selgroepe daarom as 'n nuwe tipe gemeenskap waarin 'n persoon bevry word van 'n outoritêre sowel as 'n individuele kerkbeskouing tot 'n gemeenskap van onderlinge verhoudinge. Binne selgroepe word mense wat andersins van mekaar vervreem en verwyderd sou wees verenig omdat lidmaatskap van selgroepe oór rasse en etniese grense heen beweeg en daar binne hierdie groepe 'n gewilligheid bestaan om te soek na nuwe oplossings vir nuwe probleme (Morgan 1989:183;185).

DIE KLEINGROEP AS DIE PLEK VIR DIE INOEFENING VAN 'N ALTERNATIEWE LEWENSWYSE

Tydens die Aardespitsberaad in 1992 is dit weereens onderstreep dat die aarde nie meer langer die Westerse verbruikerskultuur kan bekostig nie. Daarom het die WRK na afloop van dié beraad 'n oproep tot sy lidkerke gedoen dat 'n lewenswyse van eenvoud ingeskerp moet word (Granberg-Michaelson 1992:26;49). Aangesien politici alleen nie so 'n boodskap kan uitdra nie het die kerk as **gemeenskap** van gelowiges wat gerig is op die andersheid van God se koninkryk, die verantwoordelikheid om toe te sien dat gelowiges as Christene so 'n leefwyse van getuienis aan die wêreld voorhou (Granberg-Michaelson 1992:76). Daarom behoort die kerk in ons tyd verby die punt van dokumente en verklaringe insake die ekologiese krisis te kom tot 'n punt van aksie. Dit is juis hier waar selgroepe in die kerk die unieke geleentheid bied waarbinne Christene nuwe lewenswaardes geleer kan word. Yeld (1993:21) wys juis in 'n omvattende navorsing oor omgewingsbewaring in Suid-Afrika daarop dat een van die grootste probleme met bewaring by veral die hoër inkomstegroepe daarin geleë is, dat dié groep vinnig is om die beginsels van bewaring te aanvaar maar baie traag is wanneer dit by die persoonlike implementering daarvan kom. Onderrig binne die selgroepe bied juis na my mening die unieke geleentheid waarbinne Christene toerusting insake hul roeping oor eenvoud in die lig van die Skrif kan ontvang, om daardeur lewe vir ander en vir die natuur te kan verseker. Daneel (1991:107) is juis van mening dat een van die groot leemtes binne die JPIC-program daarin geleë is dat die program nie veel impak op voetsoolvlak maak waar dit juis die belangrikste is nie. Daarom is ek oortuig dat kerklike werkswinkels en kreatiewe pogings vanuit selgroepe gelowiges kan aktiveer sodat elke gelowige binne sy eie lewensterrein bewus kan word van sy roeping binne die samelewing. Die oproep van die WRK vir positiewe opvoedingsprogramme deur die kerk, waardeur alle individue in die kerk



verantwoordelikheid vir 'n vreedsame en volhoubare omgewing geleer moet word is daarom dringend noodsaaklik (vgl WCC 1992b:42). Die kerk moet daarom nie net onderstreep dat Christenwees en 'n lewe van dissipelskap die normale Westerse kultuur moet konfronteer nie, maar dat dit so 'n lewenswyse ook moet vervang (vgl Dorr 1991:136-137). Die hele kerk sal moet wys dat die oorloed waarvan Jesus in Johannes 10:10 praat nie neerkom op meer status, mag, hebsug en gertaksug nie, maar op 'n nuwe lewensstyl wat aan beskeidenheid, matigheid, selfdisipline, naastediens en sorg vir die omgewing gekoppel is. Hierdie lewensbeskouing moet gekoppel word aan 'n spiritualiteit van navolgingskap aan Christus. Wanneer die hele kerk eers tot so 'n lewenswyse begin oorgaan dan sal ander buite die kerk verstaan dat Christenskap ook met klein dingetjies te make het - klein dingetjies soos in die woorde van Loader... (1992:47):

"Om nie osoon-onvriendelike spuitkannetjies te koop of te gebruik nie. Om nie rommel te strooi nie. Om nie water te mors nie. Om nie die energie van die aarde te verspil deur ligte en ander apparaat verniet aangeskakel te hou nie (want energie kom uit die verbruikbare kragte van die aarde en 's nie onbeperk nie). Om nie gifstowwe te gebruik nie, maar om eerder kruie haby ons vensters te plant wat die muskiete weghou... Om wel bio-afbreekbare verbruikersgoedere en die handelaars wat dit verkoop, te ondersteun. Om wel morele en etiese aktiewe steun te gee aan organisasies wat dit met die omgewing ernstig bedoel. Om wel protes aan te teken as plaaslike (of ander) owerhede nie hul omgewingsvriendelikheid nakom nie."

As Christene eers tot hierdie ontdekking kan kom dan beweer Loader sal nog iets gebeur... (1992:47)

"... ons sal nóg 'n wonder agterkom, naamlik dat dinge soos spuitkannetjies, plastiekbottels en elektrisiteitsverbruik alles met ons geloof te make het"

Die bioloog, Edward Wilson, is van mening dat die enigste manier waarop totale uitwissing van die natuur teëgewerk kan word, 'n konfrontasie met die Westerse verbruikersleefwyse is. Volgens hom moet hierdie leefwyse nie net krities bevraagteken word nie maar ook krities teëgestaan word. Kritiese teëstand kan slegs van die hele kerk kom en nie van 'n paar individue nie (McDonagh 1990:181; vgl Wilkinson 1981:273; Yeld 1993:48).

'N HELE KERK BETROKKE BY 'N HELE GEMEENSAP

Die feit dat die ekologiese krisis so omvangryk en veelgeskakeerd is beteken dat die kerk in sy missionêre roeping nie kan bekostig om hier en daar 'n aksie te loods nie. Dit vra na 'n omvattende interafhanklike gerigtheid op die nood van die wêreld. 'n Ekologiese sendingbenadering as 'n bediening deur die hele kerk veronderstel dat



Christenekonome, -huishulpe, -sosioloë, -antropoloë, -regsgeleerdes, -tuinwerkers, -argitekte, -onderwysers, en ander saam sal besin oor wat die praktiese uitlewing van Christenskap in ons tyd behels (vgl WCC 1990:510). 'n Ekologiese sendingbenadering as 'n bediening deur die hele kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika sal daarom beteken dat alle Christene in die kerk saam sal soek en sal strew na oplossings in belang van vrede, geregtigheid en die heëlmaking van die skepping. Die Heropbou- en Ontwikkelingsprogram bied na my mening 'n unieke geleentheid waarby gelowiges juis vanuit verskillende beroepe en agtergronde ontwikkelingsprojekte kan inisieer wat volhoubaarheid as uitgangspunt het. In 1983 het 'n gemeente in Engeland byvoorbeeld 'n program onder die titel **Community Recycling Opportunities Programme** geloods. Hierdie was 'n bediening waarby 'n hele gemeente in Engeland betrokke was. Die program het drie oogmerke gehad:

- (1) werkskepping waardeur die omgewing teen die rondstrooi van rommel en afval bewaar kon word
- (2) die bevordering van 'n herwinningskultuur (recycling culture)
- (3) fondsontwikkeling waardeur groter opvoedingsprogramme vir bewaring van stapel gestuur kon word.

Hierdie program het daartoe gelei dat 'n hele gemeente geaktiveer is om by bewaring betrokke te raak en dit het tot werkskepping vir baie werkloos buite die kerk gelei (McDonagh 1990:200). Sodoende het die kerk iets vertoon van 'n hele kerk wat die hele evangelie aan die hele wêreld binne 'n bepaalde konteks gebring het. Die tyd is nou ryp dat die hele kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika by die Heropbou- en Ontwikkelingsprogram betrokke kan raak. Sodoende kan die hele kerk 'n getuienis uitdra dat bewaring en ontwikkeling nie teenoor mekaar staan nie maar dat bewaring ontwikkeling veronderstel en dat ontwikkeling bewaring veronderstel.

9.11 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS EKO-TEOLOGIE

"Few seminaries and divinity schools incorporate environmentally relevant instruction into their curriculum. And if religious leaders are not ecologically informed, there seems little reason to think that religion can guide the faithful toward a socially just and sustainable society."

Max Oelschlaeger (1994:19-20)

In hierdie studie waar ek pleit dat sending ekologies benader moet word meld die vraag na die implikasies van so 'n benadering binne Sendingwetenskap as vakdisipline binne die Teologie homself noodwendig aan. Voordat ek enkele voorstelle insake 'n ekologiese sendingbenadering as Eko-Teologie wil maak, is dit eers belangrik om te kyk na enkele ontwikkelinge wat Sendingwetenskap as vakdisipline binne die Teologie deurloop het.



9.11.1 DIE VERSKUIWING VAN 'N TEOLOGIE VAN SENDING NA 'N SENDINGGERIGTE TEOLOGIE

SENDING AANVANKLIK BINNE MAAR LATER BUITE DIE GESIGSVELD VAN DIE TEOLOGIE

In *Transforming Mission* toon Bosch in die eerste afdeling deur die sogenaamde Nuwe Testamentiese modelle van sending, dat dit onmoontlik is om die Nuwe Testament anders te lees as vanuit die perspektief dat die Nuwe Testament self 'n sendinggeskrif is. Daarom beweer hy dat "teologie" in die vroeë kerk nie 'n luuksheid was nie maar (Bosch 1991:489):

"[It was] generated by the emergency situation in which the missionizing church found itself" (Bosch 1991:489).

Hoewel Sendingwetenskap as vakdissipline eers heelwat later as selfstandige vakdissipline binne die Teologiese vakwetenskappe bygekom het is dit reg om te beweer dat Sendingwetenskap, as gevolg van die feit dat sending tot die wese van die kerk hoort, as die moeder van alle teologieë gereken kan word. Teologie bestaan juis as gevolg van die kerk se sending (Bosch 1991:489). 'n Mens sou dus kon sê dat daar in die vroeë kerk slegs een vakdissipline binne die "teologie" bestaan het, naamlik Sendingwetenskap. Sendingwetenskap het daarom soos die res van die Teologie sy wortels in 'n sendinggerigte kerk.

Hierdie posisie en beskouing sou egter ingrypend verander namate die Christendom die verteenwoordigende godsdiens binne die Romeinse Ryk, en gevolglik die hele Europa, geword het. In stede daarvan dat die kerk sy sendende karakter moes behou het, het die kerk na binne gekeer geraak namate die Christelike godsdiens al stewiger binne die Romeinse Ryk gevestig begin raak het (ibid). Dit sou daartoe lei dat ook die Teologie voortaan meer na binne gekeer sou raak. Teologie sou voortaan slegs besig wees met óf die kerk as verskynsel óf die Christendom as verskynsel. Derhalwe sou die Teologie as geheel in die daaropvolgende eeue al meer sy sendende karakter van vroeër begin verloor. Sending het ten spyte hiervan nie tot stilstand gekom nie maar steeds beskeie voortgegaan. Volgens Farley (1983:31) kan 'n mens van die tydperk sedert die Christendom staatsgodsdiens geword het tot en met die Verligting van die Teologie 'as 'n wetenskap wat homself besig gehou met die kennis van God en die handeling van God' praat. Met die opkoms van die Verligting sou 'n mens kon praat van twee aspekte van Teologie: die praktiese en die teoretiese (Farley 1983:39). Met verloop van tyd sou hierdie posisie verder verander sodat daar in die Teologie sprake sou wees van 'n sogenaamde vierdeling: Die Bybelse vakdissiplines, Kerkgeskiedenis, Sistematiëse Teologie en Praktiese Teologie (Farley 1983:75-80; 99-149). Binne hierdie vierdeling was Teologie steeds gerig op die Christendom as verskynsel en nie op die sendende karakter van die kerk nie.



DIE OPKOMS VAN SENDINGWETENSKAP AS PERIFERE WETENSKAP

Met die opkoms van Sendingwetenskap as vakdisipline sou Sendingwetenskap aanvanklik tot die periferie van die Teologie behoort. As vakwetenskap is dit slegs beskou as daardie wetenskap wat homself met die praktiese aangeleenthede van die "sendingveld" besig hou terwyl die teoretiese vakke van die Teologie die besigwees met die sake van die "werklike openbaring" ingehou het (Bosch 1991:490). By die ander vier vakwetenskappe het die besigwees met die "werklike openbaring" steeds beteken dat die Teologie 'n na binne gerigte kerk gedien het en nie besig was met die Teologie van 'n na buite gerigte kerk nie. Sendingwetenskap sou dus slegs beskou word as 'n teologiese aanhangsel om die kerk se sendingaktiwiteite beter te omskryf. Dit was dan ook geen wonder nie dat Sendingwetenskap as gevolg hiervan 'n stryd moes voer om 'n eie bestaansreg wat eers aan die einde van die vorige eeu sy volle bestaansreg en erkenning naas die ander dissiplines sou verkry. Waar die sending slegs as een van die kerk se aktiwiteite naas ander verstaan word sou dit moontlik wees om Sendingwetenskap byvoorbeeld slegs 'n onderafdeling van Praktiese Teologie te maak (vgl Myklebust 1955:84-89).

Sendingwetenskap as vakwetenskap binne die Teologiese ensiklopedie moet egter nie die blaam daarvoor dat dit as 'n perifere wetenskap beskou is, ten volle aan ander vakke se fokus wat die na binne gerigtheid van die kerk ondersteun het toeskryf nie. In plaas daarvan dat Sendingwetenskap na sy volle erkenning as vakwetenskap sy eie karakter moes onderstreep het deur te wys op sy belang as brugwetenskap tussen die kerk en die wêreld as gevolg van die kerk se sendinggerigtheid op die wêreld, sou Sendingwetenskap slegs die ander Teologiese vakwetenskappe missiologies laat buikspreek. Sendingteologie sou slegs die sending Bybels fundeer, en dit terwyl die Ou Testament en Nuwe Testament dit kon doen. Sendinggeskiedenis sou slegs die geskiedenis missionêr beoordeel en sendingmetodes of -benaderinge sou slegs dui op die praktiese sy van sending. Dat hierdie buikpraak tot groot verleentheid van die vak sou lei is geensins te betwyfel nie. Ongelukkig behoort hierdie ontwikkeling nie tot die verre verlede nie. Sendingwetenskap word vandag nog steeds op hierdie manier binne talle teologiese fakulteite reg deur die wêreld beskou. Ek noem slegs 'n voorbeeld uit my eie ervaringswêreld ter illustrasie hiervan. Tydens my eie teologiese opleiding in 1988 aan die Universiteit van Stellenbosch het die grootste gedeelte van my eerstejaaropleiding in Missiologie oor die Bybelse fundering van die sending gehandel. Daarom is verhale soos dié van Jona as fundering vir die sending gebruik. Dit ten spyte van die feit dat heilshistoriese perspektiewe in die Ou Testament as wetenskap in daardie stadium reeds vir dekades lank uitgelig is, wat op sigself voldoende fundering vir die sending was. Die Bybelse fundering van sending binne die Missiologie sou daartoe lei dat sending deur myself en talle voornemende teoloe slegs as 'n aanhangsel van die kerk se aktiwiteite verstaan is en nooit as iets wat tot die wese van die kerk hoort nie.



DIE VERSKUIWING VAN 'N TEOLOGIE VAN SENDING NA 'N SENDING- GERIGTE TEOLOGIE

Die posisie wat sending sedert dit as vakwetenskap binne die Teologie ontwikkel het sou verkry, sou beteken dat sending geen uitsonderlike posisie vertoon het nie. Op dieselfde wyse as waarop 'n teologie van sending binne die sendingwetenskap gefundeer is, sou dit later uitgefaseer kon word deur 'n ander kerklike behoefte. As die kerk byvoorbeeld ontdek het dat hy meer met verstedeliking moet rekening hou sou die taak van die kerk in die lig van verstedeliking die van sending kon vervang. Dan sou die vak Sendingwetenskap 'n naamsverandering kon ondergaan na byvoorbeeld "Verstedelikingswetenskap".

Dit blyk dus dat die bestaansreg van Sendingwetenskap nie soseer te make het met die vraag na wat sendingwetenskap is nie, as wat dit te make het met die vraag na wat sending is (Bosch 1991:492). Waar sending soos vroeër beskou, slegs as 'n aanhangsel of slegs as een van vele kerklike aktiwiteite beskou is, is dit te begrype dat sending slegs 'n vak is vir die sendeling of vir diegene wat uit 'n praktiese oogpunt daarin geïnteresseerd is. Binne so 'n beskouing sou Sendingwetenskap goedskiks onder Praktiese Teologie of Kerkgeskiedenis kon sorteer ahangende van die behoefte van die liefhebbers van die vak. Met die rasionalisasie van teologiese doseringsposte reg deur die Westerse wêreld in die afgelope paar dekades, het dit dan ook inderdaad gebeur dat Sendingwetenskap as selfstandige wetenskap sou verval en sou inskuif onder een van die ander vakwetenskappe binne die Teologie. In 'n onderhoud met professor JAB Jongeneel van die Rijksuniversiteit van Utrecht in Nederland, is ek meegedeel dat Sendingwetenskap in Nederland onder óf Kerkgeskiedenis (Leiden en Utrecht) of Godsdienwetenskap (Vrije Universiteit Amsterdam en Kampen) óf Praktiese en Sistematiese Teologie (Universiteite Groningen en Amsterdam) sorteer.

Bosch (1991:492-493) wys daarop dat dit eers teen die sesde dekade van hierdie eeu was dat die herontdekking van dié vroeë kerklike waarheid, naamlik: **sending hoort tot die essensie van die kerk**, plaasgevind het. Binne Protestantse geleedere het hierdie herontdekking sy klimaks bereik met die integrering van die Internasionale Sendingraad in die strukture van die Wêreldråd van Kerke en binne Rooms-Katolieke geleedere tydens die Tweede Vatikaanse Konsilie. By albei hierdie geleenthede het die kerk tot die herontdekking gekom dat sy bestaansreg nie geleë is in sy posisie as kerk teenoor die wêreld nie, maar in sy roeping van kerk wat in die wêreld ingestuur word. So gesien, word sending nie beskou as een van vele kerklike aktiwiteite nie maar eerder as 'n uitdrukking van die wese van die kerk. Hierdie beskouing sou verder daartoe lei dat die tradisionele beskouing van sending as die 'oorsteek van grense' waarin 'n duidelike onderskeid tussen 'n sendingveld en niesendingveld gemaak



word, vervang sou word met die beskouing dat die hele wêreld 'n sendingveld is (vgl. Bosch 1991:1). Daar kan dus verwag word dat hierdie beskouing van sending die Teologie doelbewus sal affekteer. Net soos wat die kerk ophou om kerk te wees as dit nie missionêr georiënteer en gerig is nie, net so verloor ook die Teologie sy essensie indien Teologie nie missionêr georiënteerd en gerig is nie. Daarom moet die verhouding sending en Teologie nie beskou word as die van Teologie as sending, waar die Teologie 'n sendingagenda veronderstel nie, maar die van sending as Teologie, waar die sending die teologiese agenda bepaal (Conn 1983:13). Theron stel hierdie verhouding treffend wanneer hy die taak van die Teologie soos volg beskryf (1995:45):

"Theological education must equip and empower the people of God to fulfil their mission."

Gensichen (1971:250) onderstreep dit wanneer hy beweer dat sending die tema van die hele Teologie is. Dit is dus nie die Teologie wat hom besig hou met die sending nie maar die sending wat hom besig hou met die Teologie (vgl. Theron 1995:46). Daarom behoort alle Teologiese vrae vanuit die sending gebore te word (Cracknell & Lamb 1986:2). Cracknell en Lamb is van mening dat dit die enigste manier is waarop die relevante voortgang van Teologie in 'n snelveranderende wêreld verseker kan word (:25).

SENDINGWETENSKAP AS DIMENSIONELE EN INTENSIONELE WETENSKAP BINNE DIE TEOLOGIE

Uit die voorafgaande kan die vraag nou gevra word: Wat is die taak of funksie van Sendingwetenskap as vakdissipline binne die Teologie in die lig van die ekologiese krisis?

Binne die breë raamwerk van Teologie kan daar gepraat word van 'n tweeledige funksie van Sendingwetenskap: die dimensionele en intensionele aspek (Bosch 1991:494). Die **dimensionele aspek** van Sendingwetenskap behels die vak se rigtingaanwysende funksie teenoor ander vakke in terme van die Teologie se wêreldroeping. Hier is dit die taak van Sendingwetenskap om ander wetenskappe te begelei in hul werk, om aan hulle vrae te vra en om hulle te laat vrae vra (:495). So gesien is Sendingwetenskap dié vakwetenskap wat dien as "waghond". Dit is dié vakwetenskap wat die Teologie rig op sy taak om die sosiale, ekonomiese, politieke en kulturele strukture en waardes wat tot onderdrukking lei en wat sodoende die koms van God se koninkryk teëwerk te bevraagteken (vgl. Theron 1995:46). Die **intensionele aspek** van Sendingwetenskap behels die vak se besigwees met die implikasies van 'n globale wêreldsending (:496). Dit vra na die implikasies van sending in verskeie plekke in die wêreld onder veranderende omstandighede. Dit is juis die vak se intensionele aspek wat uitgedra en versterk word deur die vak se dimensionele aspek.

9.11.2 SENDINGWETENSKAP AS EKO-TEOLOGIE

SENDINGWETENSKAP AS EKO-TEOLOGIE DAAG (EN RESPONDEER) ANDER VAKWETENSKAPPE UIT TOT 'N EKOLOGIESE GERIGTHEID

Ons het reeds gesien dat die **dimensionele aspek** van Sendingwetenskap veronderstel dat Sendingwetenskap bepaalde vrae aan ander vakwetenskappe moet stel maar dat daar ook terselfdertyd deur die ander vakwetenskappe vrae aan die Sendingwetenskap gestel moet word. Die dimensionele aspek vra dus na 'n gesonde en kritiese wisselwerking tussen Sendingwetenskap en die ander vakdissiplines. Die wisselwerking met ander vakdissiplines in die lig van die ekologiese krisis sal daarom na my mening die volgende veronderstel:¹²⁰

Sendingwetenskap daag die Bibliologiese vakke uit tot 'n ekologiese gerigtheid: Ons het reeds gesien dat Sendingwetenskap nie die Ou Testament of Nuwe Testament moet laat "sending-buikspreek" nie. As ons van die veronderstelling uitgaan dat die Bybel primêr 'n missiologiese geskrif is, dan is dit die taak van die Sendingwetenskap om aan die Ou en Nuwe Testament eerder vrae soos die volgende te stel: Het die Bybel enigiets te sê oor die ekologiese krisis? Kan die Bybel, geskrywe in 'n wêreld voor die ekologiese krisis, enige betekenis vir die kerk van vandag hê wat in 'n ekologiesekrisis-wêreld bestaan? Hoe kan 'n mens Ou Testamentiese beginsels soos die Jubeljaar toepas in 'n wêreld wat in ekologiese nood verkeer? Wat is die implikasies van die Mosiese wette vir die kerk in 'n land van onreg? Bestaan daar enige gronde vir die herverdeling van grond vanuit 'n Bybelse perspektief? Hoe lyk 'n teologie van die aarde? Hierdie vrae sou ek wou saamvat. Kan die Teologie slegs besig wees met 'n Westerse interpretasie van die Bybel? Simkins (1994:1) wys byvoorbeeld daarop dat die Ou Testamentiese wetenskap in die verlede nie veel aandag geskenk het aan die natuurlike wêreld nie omdat dié wetenskap hoofsaaklik vanuit 'n histories antroposentriese gesigspunt benader is. Daarom was die natuur slegs die verhoog waarop God se historiese heilshandeling plaasgevind het en van gener waarde geag nie. Simkins se eie boek, **Creator and Creation: Nature in the worldview of ancient Israel** (1994), is daarom na my mening 'n positiewe stap waardeur die wêreld van die Ou Testament geopen word om nuwe teologiese insigte vanuit die Ou Testament te ontsluit vir die wêreld van vandag wat in 'n ekologiese krisis verkeer.

¹²⁰ Ek gee toe dat sekere van hierdie kritiese vrae aan ander vakdissiplines as veralgemenend mag voorkom. Ek rig egter hierdie kritiese vrae hoofsaaklik aan die Afrikaanssprekende universiteite se teologiese fakulteite (Stellenbosch, Bloemfontein en Pretoria) omdat dit my eie worsteling met my kerk se traagheid om op die ekologiese krisis prakties-teologies te reageer, verwoord. My ervaring as assistentnavorsers by die Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA het my oortuig dat die situasie by UNISA heelwat anders is as by die fakulteite van die Afrikaanssprekende universiteite.



Sendingwetenskap daag Kerkgeskiedenis uit tot 'n ekologiese perspektief op die verlede: Sendingwetenskap sal toenemend kerkhistorici se aandag moet vestig op die feit dat die kerk slegs 'n geskiedenis het as gevolg van die feit dat God die kerk die voorreg gegee het om mee te werk aan die Missio Dei (Bosch 1991:495). Die Sendingwetenskap sal daarom ernstige vrae aan kerkhistorici moet rig wat hulle net besig hou met eensydige denominasionele geskiedskrywing wat vanuit die oëpunt van die blanke Westerse pionier gerig word en wat nie die geskiedenis binne die breë trekke van sosio-ekonomiese en sosio-politieke ontwikkelinge beoefen nie. In die lig van die feit dat die wêreld in 'n ekologiese krisi verkeer, vind ek dit vreemd dat kerkhistorici so min aandag aan ekologiese perspektiewe op die kerk se verlede skenk. Hierdie studie moes juis op sulke navorsing kon bou in afdelings A en B¹²¹. Solank as wat kerkgeskiedenis nie daadwerklike veranderinge maak soos wat Hofmeyr (1995) trouens bepleit nie, sal die kerk nooit uit sy verlede kan leer om binne 'n nuwe werklikheid krities en kreatief op die nuwe uitdagings te reageer nie. Kerklike geskiedskrywing sal ook al minder apologeties van aard moet wees om sodoende altyd die kerk te wil beskerm teen die foute van die verlede.

Sendingwetenskap daag die Praktiese Teologie uit tot 'n ekologiese gerigtheid: Sendingwetenskap sal toenemend kritiese vrae aan die Praktiese Teologie moet stel oor die mate waarin die huidige bedieningsmodelle waaraan Praktiese teoloë werk enigsins gerig is op 'n wêreld wat in ekologiese nood verkeer. Die Sendingwetenskap sal al meer kritiese vrae aan die Praktiese Teologie in Suid-Afrika moet stel solank as wat Praktiese teoloë slegs besig is met bedieningsmodelle wat gerig is op die gemeentes van die blanke voorstede en nie saam worstel aan die kontekstuele ekologiese vraagstukke en die implikasies daarvan vir die kerk se gemeentelike bediening in sy geheel nie.

Sendingwetenskap daag die Sistematiese Teologie uit tot 'n ekologiese gerigtheid: Indien König (1983:202) se poging tot 'n definisie geneem word as

"In Sistematiese Teologie word die leer en die verkondiging van die kerk krities deurdink en getoets in die lig van die Skrif in terme van die huidige situasie"

kan die Sendingwetenskap tereg die volgende kritiese vrae aan die Sistematiese Teologie rig: Waarom maak die Sistematiese Teologie so min gebruik van gegewens uit ander sosiale wetenskappe soos Politieke Wetenskap, Ekonomie en Sosiologie in sy

¹²¹ Kistner merk byvoorbeeld in die voorwoord (p3) van Hasselhorn se studie: *Mission, landownership and settlers' ideology* op: "At present the information that is available on this topic is limited." Met "this topic" verwys Kistner spesifiek na geskiedskrywing wat ekologiese perspektiewe op die kerk se handeling van die verlede open.



beoordeling van die huidige situasie? (vgl Bosch 1991:495). Waarom stel dissertasies oor die ekologie in die Sistematiese Teologie feitlik geen teologiese vrae oor die ekonomie, sosiologie en politiek aan die kerk nie? Is die taak van die Sistematiese Teologie nie ook juis om aan die kerk deur middel van 'n deurdenking van ons gemeenskaplike geloof op te tree as begeleier om sodoende spanwerk as ekonome, sosioloë, politici en bioloë binne die kerk te doen om daardeur by nuwe antwoorde oor die kerk se verkondigingstaak in die lig van die ekologiese krisis uit te kom nie?¹²²

Sendingwetenskap daag die Teologie in sy opleiding uit tot 'n ekologiese sendinggerigtheid in die lig van die ekologiese krisis: Hoewel dit verblydend is dat daar in die jongste aantal jare heelwat navorsing oor die onderwerp van die teologie en die ekologie onderneem is (vgl 1.4), is dit tog kommerwekkend dat bitter min van hierdie navorsing gereflekteer word in die teologiese kurrikulum in teologiese opleiding. Roberts (1994:143) skrywe dat hy as dosent van die Fuller School of World Mission in die Verenigde State van Amerika in 1994 'n inleidingskursus oor sending en ekologie wou begin maar weens 'n gebrek aan belangstelling die kursus moes kanselleer. Hieruit moes hy die afleiding maak dat Christene tot dusver óf geensins oor die onderwerp gestimuleer is nie, óf dat Christene geensins die belang van 'n missionêre gerigtheid op die ekologiese krisis sien nie. In 'n navorsingstudie¹²³ oor 200 van die mees bekende teologiese seminariums in die wêreld het dit aan die lig gekom dat ekologie nêrens in teologiese opleiding aangespreek is nie. Daarom konkludeer Roberts (1994:143):

"It is clear from even a cursory examination of seminary curricula that Christian educators still consider environmental questions as peripheral to theological education."

Dit is egter baie tragies omdat teologiese opleiding seker een van die mees strategiese areas is waar kerke in staat gestel word om die uitdagings van die toekoms die hoof te bied (vgl Banwell 1994:130).

TEOLOGIE AS MAG OF TRANSFORMERENDE KRAG?

Teologie is nie 'n neutrale studieterrrein nie. Die feit dat Jesus as die Woord mens geword het en onder ons kom woon het (vgl Joh 1:14) en dat Jesus se lewe in die

¹²² Ek is egter bewus van De Villiers se rede wat by die Hugenote-kollege gelewer is waarna daar in die *Kerkbode* van 10 April 1992, verwys is, asook sy intrepreek as hoogleraar in die Teologie aan die Universiteit van Pretoria waar die belang van Teologie en ekonomie onderstreep is. Buiten sy bydrae word bitter min van hierdie vrae deur ander Sistematiese teoloë van die universiteite van Stellenbosch en Bloemfontein gevra.

¹²³ Hierdie studie is onderneem deur Chris Accornero, 'n doktorsale student aan die Fuller School of World Mission, onder dit titel *Issues in Missiological Education* (1993).



teken van 'n appèl gerig op die koninkryk van God gestaan het. (vgl Matt 4:17) impliseer reeds dat Teologie nie 'n neutrale wetenskap in die wêreldse sin van die woord is nie. Teologie het 'n subjektiewe element, daarom is dit 'n wetenskap wat dit beywer vir die saak van die koninkryk van God. In die lig hiervan spreek dit vanself dat teologiese opleiding nooit neutraal en ten volle objektief kan wees nie. Omdat Teologie nie 'n objektiewe wetenskap is nie, kan dit egter óf 'n posisie van krag wees wat transformerend in die wêreld werk óf 'n negatiewe krag wees met 'n destruktiewe mag. Teologie is positief transformerend wanneer dit gerig is op die koninkryk van God en dit aan 'n wêreld in nood, heil, geregtigheid, bevryding, versoening en hoop bring (vgl Theron 1995:50). Teologie is 'n negatiewe krag met 'n destruktiewe mag wanneer dit nie op die koninkryk van God gerig is nie maar op die koninkryk van die wêreld. Dorr (1991:144) verduidelik dit soos volg:

"... it is important to look at theology as a power which can be used respectfully and shared with others or, on the other hand, can be used unjustly to control and dominate others. There is a power that is liberating and a power that is dominating. The person who is doing theology is exercising one or the other of these types of power; and frequently there is a bit of both".

Die Kairosdokument gee juis iets van hierdie gedagte weer wanneer dit binne die Suid-Afrikaanse konteks van 1985 die sogenaamde Staatsteologieë (State Theology) en Kerkteologieë (Church Theology) daarvan beskuldig dat dit destruktief meewerk aan die koms van God se koninkryk. Daarom stel die Kairosdokument, 'n profetiese teologie in die vooruitsig. McKay is van mening dat die teologie so deurspek is van 'n negatiewe Westerse invloed dat dit kwalik daarvan bevry kan word ten einde gerig te wees op die koninkryk van God (1994:217).

"The Industrial Revolution and recent technological development have brought us into a mindset which fits our theology. Economic gain is more important than caring for the creation. The pursuit of short-term gain renders the created order disposable. Materialism and militarism are served by science and technology. There is a critical imbalance in the circle of life when our life-style does not reflect a holistic and inclusive vision of the creation."

In 'n postapartheid Suid-Afrika sal die kerk daadwerklike stappe moet doen om te verseker dat Teologie 'n sendinggerigte agenda op die koninkryk van God sal kan nastreef. So 'n stap is nie 'n opsie nie maar 'n dringende noodsaaklikheid. Die kerk sal dit wat hy in die stryd teen apartheid in die proses van teologiesering geleer het, nou moet verbreed sodat die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika 'n relevante koninkryksboodskap sal hê wat in die lig van die ekologiese krisis verkondig kan word (vgl De Cruchy 1991:222).



DIE KERK VAN MÔRE WORD BEPAAL DEUR DIE TEOLOGIE VAN VANDAG

In een van die groepsverslae wat tydens die WRK-byeenkoms. ten tye van die 1992-Aardespitsberaad in Rio de Janeiro voorgelê is, is vier aanbevelings aan lidkerke gemaak wat direkte gevolge vir die kerke se teologiese opleiding inhou (WCC 1992b:33):

"We recommend that the churches:

- 1 Re-read the Bible and interpret our traditions in the light of the ecological crisis***
- 2 Raise the ecological sensitivity of church members through preaching, teaching, performing rituals, and adopting simplicity of life-style***
- 3 Express solidarity with children, the poor, women, and people torn by war and poverty as concrete commitments to the JPIC process***
- 4 Develop and teach new understanding of the theology of creation in theological education and in ministerial formation"*** (WCC 1992b:33).

Teologie in 'n postapartheid Suid-Afrika het daarom 'n tweërlei funksie. Eerstens moet dit 'n opleidingsfaset bied waardeur voornemende teoloë, predikante en priesters teologies gevorm word. Tweedens moet dit 'n sterk teologiese navorsingskomponent hê. Hoewel beide hierdie funksies tot op hede binne die Suid-Afrikaanse Teologie bestaan het, is ek van mening dat navorsing nie genoegsaam op ekologiese vraagstukke gerig was/is nie en dat waar daar wel sulke navorsing bestaan, dit nie 'n dienende funksie ten opsigte van teologiese opleiding tot op hede gehad het nie. Teologiese navorsing moet nie van so 'n aard wees dat dit slegs die stokperdjie van 'n paar bevoorregte dosente word wat niksseggend in terme van die kerk se missionêre roeping is nie (vgl Dorr 1991:160). Teologiese opleiding en navorsing moet beide gerig wees op die koms van God se koninkryk in die wêreld. Die feit dat dit in Europa GBD 30 000 pond kos om 'n priester of predikant op te lei en in die VSA tot USD 50 000 en ... dieselfde in Suid-Afrika, beteken noodwendig dat die kerk 'n enorme verantwoordelikheid het om toe te sien dat opleiding dan wel die doel van die kerk sal dien, naamlik om sout vir die wêreld te wees (Matt 5:13) en sodoende op die koms van God se koninkryk gerig te wees. Indien teologiese opleiding en die koste daaraan verbonde slegs gerig is op 'n irrelevante geskiedenis van kerklike beleidstukke en dokumente en 'n kerklike model waarby slegs die voorstedelike blanke gemeentelidmaat se spiritualiteit baat en daar nie genoegsaam rekening gehou word met die totale ekologiese nood van die wêreld nie, kan die vraag tereg gevra word: dien sulke opleiding die koms van God se koninkryk na die wêreld of dien dit tot verdere legitimiteit van ekologiese verdrukking (vgl Morgan 1989:180)?



9.11.3 VOORSTELLE VIR TEOLOGIESE OPLEIDING BINNE 'N POST- APARTHEID SUID-AFRIKA MET 'N EKOLOGIESE GERIGTHEID

In die lig van die voorafgaande wil ek graag drie voorstelle ten opsigte van teologiese opleiding in 'n postapartheid Suid-Afrika maak.

(1) Teologiese opleiding moet missionêr op die ekologiese krisis gerig wees

Charles van Engen skrywe dat wat die kerk in die laat twintigste eeu nodig het ten einde sy roeping in die lig van die ekologiese te vervul 'n ander tipe teologie is as dié waarmee die meeste teoloë tot nou toe gewerk het (in Roberts 1994:146):

"... a kingdom mission theology that would dramatically change the way we do mission, and the way we carry out missiological education".

Carrick (1991:36) sluit hierby aan deur daarop te wys dat 'n heroriëntasie van die Teologie self nodig is. Vir die kerk om 'n leidende rol in omgewingsopvoeding te vervul, beteken noodwendig dat die kerk die verhouding tussen omgewingsbewaring en aanverwante sake sal verstaan, en juis dit beteken dat die Teologie 'n nuwe gerigtheid moet hê (vgl Yeld 1993:43). Die enigste wyse waarop teologiese opleiding missionêr op die ekologiese krisis gerig kan wees, is wanneer die Teologie 'n doelbewuste poging aanwend om 'n koninkryksgerigte teologie te beoefen. Dit is slegs so 'n teologie wat die spanning tussen hemel en aarde, geestelike en materiële, evangelisasie- en sosiale betrokkenheid en soortgelyke spanninge kan oorbrug. Hierdie koninkryksgerigtheid moet binne teologiese opleiding gestaltê vind (vgl WCC 1992b:41; Ecumenical Institute 1993:33).

(2) In teologiese opleiding moet daar meer kennis opgedoen word oor sosiologiese en ekonomiese strukture en verskynsels wat geregtigheid teëwerk

Dit behoort reeds duidelik uit dié studie tot dusver te blyk dat omgewingsvraagstukke nie gefragmenteerd opgelos kan word nie. As gevolg van die omvangrykheid van omgewingsvraagstukke is 'n interdisiplinêre benadering nodig waarin die Ekonomie, Sosiologie, Sielkunde, Etniek, Politieke Wetenskap en Teologie betrek word (Lubbe 1994:51).

Hierdie studie het reeds getoon dat die kerk en teoloë nie genoegsame kennis dra van sosiologiese en ekonomiese verskynsels wat onreg in die wêreld bevorder nie. Dit help nie in ons tyd dat die kerk "vrede, vrede!" en "geregtigheid, geregtigheid!" as slagspreuke gebruik nie, maar heeltemal onkundig is oor die reaksie van markte, die rol van 'n regering en die filosofiese voorveronderstellinge van moderne ekonomieë nie. Hiermee suggereer ek nie dat die kerk ten einde relevant in die wêreld te kan wees kundig op elke gebied van die samelewing moet wees nie. By 9.10 het ek daarop



gewys dat die rol van die predikant die van onder meer fasiliteerder en koördineerder van vrede, geregtigheid en die heelmaking van die skepping moet wees. Om hierdie rol te kan vervul is dit noodsaaklik dat daar 'n basiese kennis van Ekonomie en Sosiologie vir predikante, teoloë en voornemende predikante in hul teologiese opleiding aangebied moet word. Is een van die probleme met teologiese opleiding nie dalk juis dat dit so besig is met slegs 'n sekere faset van die geesteswetenskappe soos byvoorbeeld Sielkunde, Filosofie en tale en dat ander vakke soos Sosiologie en Ekonomie buite die gesigveld van die Teologie gehou word nie? Daardeur loop die Teologie die gevaar om wêreldvreemde predikante op te lei. Hoe kan die kerk enigsins relevant en profeties wees in sy sending indien die kerk nie die kompleksiteit van die probleme daarbuite reg verstaan nie? Die feit dat teologiese opleiding opleiding verskaf in diens van die koninkryk van God, beteken noodwendig dat teoloë genoegsame kennis sal moet dra van daardie aspekte wat die koms van die koninkryk van God teëwerk. Solank as wat teoloë geheel en al oningelig bly insake verskynsels wat tot ekonomiese en sosiale ongeregtigheid lei, kan die vraag tereg gevra word hoe die kerk profeties relevant kan wees in 'n wêreld waarin alles rondom die ekonomie draai (vgl Oosthuizen 1991:38).

In die **Die Kerkbode** van 21 Julie 1995 berig Willie Botha in 'n artikel onder die opskrif **Kerke moet hulle neerplak by regering se kantoordeure - Sexwale** dat die premier van Gauteng, Tokyo Sexwale by die kerk daarop aandring dat daar nie 'n vervreemding tussen die kerk en die staat in 'n postapartheid Suid-Afrika moet intree nie. Ten einde die bestaande kontak te handhaaf het Sexwale, wat self 'n Christen is, by die algemene jaarvergadering van die SARK soos volg gepleit:

"Die kerk moet as 't ware plakkers word by die kantoordeur van die regering... die owerheid maak foute. Die owerheid sondig. Daarom is die staat aangewese op die tereg wysings van die kerk om die regte pad volgens God se wil uit te stippel... Wanneer die Christelike kerke in Suid-Afrika saamstaan kan hulle 'n sterk mag vorm om alles wat verkeerd is, te beveg. Die kerk moet 'n heilsame invloed op die samelewing uitoefen en getuienis lewer."

Indien die kerk 'n relevante bydrae in die verband wil maak, sal die kerk op hoogte moet kom van ekonomiese en ander verskynsels wat die ekologiese krisis versterk "om [sodoende] die regte pad volgens God se wil uit te stippel". Indien die kerk dit net as sy roeping sien om voor die staat se deur te wil "plak" wanneer dit by pornografie en aborsie en ander soortgelyke sake kom, sal die kerk nie meewerk aan oplossings waarmee die ekologiese krisis die hoof gebied sal word nie. Aangesien Suid-Afrika voor besondere en unieke uitdagings staan, behoort die rol van die kerk buitengewoon groot te wees maar dit kan slegs gebeur indien voornemende predikante en huidige predikante opleiding ontvang wat voldoende toerusting insake



ekonomiese en sosiologiese verskynsels sal bied. Dit verduidelik die belang van 'n nuwere tipe teologiese opleiding in 'n veranderende wêreld soos volg (1991:172):

"Obviously it should be relevant to today's world. It is important that people in formation should come to understand the socio-cultural and politic-economic situation of the region in which they are working."

Tydens 'n viermaande-navorsingstydperk vir hierdie studie in Nederland in 1993, het dit my opgeval dat teologiese studente aan die Rijksuniversiteit van Utrecht in tutoriaalklasse in Sendingwetenskap en Sisteematiese Teologie in gesprekke gewikkel was oor die profetiese roeping van die kerk in die lig van die Internasionale Monetêre Fonds se nuwe beleidsrigting. In Suid-Afrika weet die meeste teologiese studente, predikante en teoloë nie eers wat die Internasionale Monetêre Fonds is en hoedat 'n nuwe beleidvoering die armer lande van die wêreld raak nie. Die rede waarom die teologiese studente van Utrecht hiervan kennis dra het te make met die feit dat studente daar opleiding in die basiese beginsels van ekonomie ontvang. Dit was juis die dosent wat hierdie vak aanbied, professor Henk Tieleman¹²⁴ wat die noodsaaklikheid van ekonomiese opleiding aan teoloë tydens sy intrede as hoogleraar in Godsdienssosiologie aan die Rijksuniversiteit van Utrecht in 1989 soos volg verduidelik het (1989:6):

"Mijn uitgangspunt voor vanmiddag is dat we ook moeten doordringen tot die onzichtbare motieven achter ons economisch gedrag als we iets willen kunnen veranderen aan de economische orde" (Tieleman 1989:6).

Wanneer hierdie onsigbare motiewe agter ekonomiese handeling eers vir teoloë begin duidelik raak vervolg Tieleman, is die taak van teoloë en die kerk die volgende (1989:19):

"Het lijkt me een belangrijke taak van onder meer theologen en kerken om hun stem daartegen te verheffen, en het valt niet vol te houden dat zij daarmee hun boekje te buiten zouden gaan. Integendeel, het ligt uitgesproken op hun weg om de verborgen waarden aan het licht te brengen die schuilgaan achter onze economische handel en wandel."

Die kerk en die Teologie kan dus nie meer langer bekostig om vanuit 'n Middeleeuse wêreldbeeld te opereer waarin opleiding slegs die opdoen van kennis van die filosofiese debatte oor bepaalde dogmas en leerstellinge van die kerk inhou nie.

¹²⁴ Henk Tieleman is die eerste ekonoom wat aangestel is in die Departement Godsdienssosiologie in die fakulteit Godgeleerdheid aan die Rijksuniversiteit van Utrecht met die opdrag om teologiese studente onderrig te gee in die interafhanklike verhouding wat daar bestaan tussen die mens se godsdienstige en sosiaal ekonomiese lewe (Tieleman 1989:3).

Nürnberg (1994:137) ondersteun hierdie aanname wanneer hy beweer dat indien die kerk 'n konstruktiewe rol ten opsigte van versoening en geregtigheid in Suid-Afrika wil vervul, die kerk indringend sy teologiese opleiding sal moet verander:

"Theology must change its paradigm: from metaphysics to soteriology; from philosophy to the social sciences."

Die waarneming van teologiese studente wat ingelig is oor sake rakende die ekonomie, soos hierbo vermeld, het ek egter nie net in die buiteland teëgekom nie. Gedurende die tydperk wat ek Algemene Sekretaris van die Interkerklike komitee van Nywerheidsbediening was, het ek in my kontak met swart voltydse werkers van die SARK 'n baie groter begrip en kennis oor die Suid-Afrikaanse ekonomie bemerk as by die meeste van die Afrikaanssprekende teologiese fakulteite in Suid-Afrika. Hierdie swart voltydse werkers het in die meeste gevalle slegs een of twee jaar se teologiese opleiding aan die Instituut vir Kontekstuele Teologie (ICT) ontvang waarin teologiese opleiding binne die raamwerk van Suid-Afrika se sosio-ekonomiese ontwikkeling plaasgevind het. Daarom was daar onder hulle 'n baie beter begrip oor die rol van die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika in die lig van ekonomiese diskrepansies sonder dat hulle sieninge.... politieke ideologies geklee was. Hulle het iets van die kerk se profetiese roeping in die lig van ekonomiese ongeregtigheid verstaan. Nürnberg (1994:118) is heeltemal in die kol wanneer hy beweer dat uitsprake soos: "die kerk moet nie wegstroom van sy verantwoordelikheid op ekonomiese gebied nie", niksseggend is, indien dit nie die kerk aktiveer tot handeling nie. Vir die kerk om enigsins bop te gaan tot handeling veronderstel dat die kerk saam met ekonome, sosioloë en ander geesteswetenskaplikes sal besin oor moontlike weë waarlangs geregtigheid moet geskied. Die kerk hoef dus nie 'n ekonomiese plan op die tafel te plaas nie, maar moet ten minste in staat wees om te kan evalueer of die plan wat die ekonomie aanbied, ekologiese geregtigheid bevorder.

Indien teologiese opleiding gerig is op 'n studie wat die koms van God se koninkryk wil bevorder sal daar binne so 'n studie ook opleiding moet wees oor die faktore wat hierdie koms verhinder (vgl. Dorr 1991:3). Teologiese opleidingsinstansies sal hulleself voortdurend moet evalueer deur selfkrities en eerlik te vra of die tipe opleiding wat hulle verskaf meewerk aan die koms van God se koninkryk in 'n ekologiesekrisis-wêreld en of dit deur "business as usual" wetend en onwetend stilswyend die heersende ekologiese onreg, direk of indirek bevorder en daardeur die koms van God se koninkryk teëwerk. Indien teologiese opleidingsinstansies in 'n postapartheid Suid-Afrika eersgenoemde opsie kies dan behoort teologiese opleiding iets van die volgende te reflekteer (WCC 1992b:35):

"Churches should undertake the production of material (text-books and curricula for theological and secular education) to raise the awareness of issues on the environment, sexism, racism, classism, poverty, economics and politics."



(3) Teologiese opleiding moet meer pro-aktief wees

Een van die groot probleme met teologiese opleiding is dat dit volgens Dorr (1991:172) nie genoegsaam pro-aktief, dit wil sê voorkomend, te werk gaan nie. Teologie rus predikante eerder toe om mense te help om die gebrokenheid van die wêreld te hanteer. Die voordeel van 'n meer pro-aktiewe benadering in teologiese opleiding verduidelik hy dan soos volg (ibid):

"In this way those in formation will learn to share in Christ's work of bringing into being a new world or, in Biblical terms, 'the Kingdom'. In practice, this means that people in formation should be involved from an early state in work for the promotion of justice, peace and the integrity of creation."

Brian Banwell, direkteur van die Instituut vir Kontekstuele Teologie sluit hierby aan wanneer hy daarop wys dat teoloë in opleidingsinstansies in Suid-Afrika bevry moet word van soos wat hy dit noem "the banking method" maar moet besig wees met 'n teologie wat help om oplossings te bied daar waar die aksie in die stryd tussen die lig en die duisternis plaasvind (Banwell 1994:130).

9.12 'N EKOLOGIESE SENDINGBENADERING AS HOOP IN AKSIE

"The Christian story of hope embraces the entirety of cosmic occurrence as part of its promise. Looking toward the future in hope requires that we preserve nature for the promise it carries. A religion of hope allows us to accept nature as imperfect precisely because it is promise."

Haught (1993:112)

Daar is min dinge wat vir die kerk aan die einde van die twintigste eeu so noodsaaklik is as om aan 'n verwarde wêreld hoop te bring. Die feit dat ons tans maar nog die spreekwoordelike puntjie van die ysberg van die ekologiese krisis sien, beteken dat dié krisis inderdaad omvangryk is en tot moedeloosheid en pessimisme kan lei. As gevolg van die omvangrykheid van dié krisis en die noodsaaklikheid van hoop daarvoor, het die bekende Christelike skrywer, Tom Sine, sy nuutste werk die treffende titel: **Wild Hope** (1991) gegee.

Daar kan verwag word dat daar in 'n tyd waarin geweld, misdaad en ekologiese onreg in Suid-Afrika aan die toeneem is daar by mense 'n gees van wanhoop kan posvat. In die lig van die feit dat die Christendom medeverantwoordelik is vir die ekologiese krisis in Suid-Afrika en elders ter wêreld kan die vraag tereg gevra word of daar dan wel nog enige hoop bestaan? Het die ekologiese krisis as gevolg van kolonisasie, industrialisasie en apartheid Suid-Afrika nie so lam gelê dat dit nou in 'n sogenaamde Armageddonstryd verkeer nie? Het die kerk in sulke tye nog 'n boodskap wat die liggie van hoop kan laat opflikker? Toe daar aan Emilio Castro, die



Algemene Sekretaris van die WRK tydens die Aardespitsberaad gevra is wat die kerk na die Aardespitsberaad gebring het, was sy antwoord - Jesus Christus (Granberg-Michaelson 1992:38)! Hierdeur het Castro verklaar dat waar Jesus Christus aan 'n verwarde wêreld wat in ekologiese nood verkeer, bekend gestel word, daar breek die hoop altyd deur. Vir die kerk wat as sendende agent van God sy bestaansgrond in die Missio Dei het, bestaan daar nooit 'n einde aan die hoop nie. Al lyk die wêreld ook hoe mistroostig en donker bied die sending altyd hoop.

Die tipe hoop wat die kerk in ons tyd moet bring is wel 'n "Wild Hope" maar dit moet nooit verwar word met die tipe hoop wat politici en wêreldleiers in ons tyd wil bied nie. Daarom is dit nodig dat ek op hierdie punt 'n verduideliking van die hoop wat die Bybel bring gee.

Volgens Bosch (1991:508) het die term eskatalogie wat ten diepste verband hou met die hoopelement van die Christendom in die afgelope eeu as gevolg van twee uiterstes aan die waarheid mank gegaan.

Aan die een kant was daar die beskouing dat die eskatologiese hoop binne hierdie wêreld in die nou moes realiseer. Ons het iets hiervan gesien in die verskynsel van sekularisme deurdat daar geglo (gehoop) is dat die hoop van Christus die geskiedenis in die nou moes laat deurbreek in die vorm van Westerse tegnologiese ontwikkeling aan die onderontwikkelde wêreld. Hierdie vorm van hoop het berus op die veronderstelling dat die onderontwikkelde lande van die wêreld deur industrialisasie en tegnologiese vooruitgang 'n hoër lewenspeil sou kon bereik (Barney 1984:423). Die hoop van Aarend van Leeuwen en ander teoloë van die vroeë sestigerjare was niks anders nie as 'n valse hoop wat op dieselfde sou neerkom as 'n humanisties onhaalbare hoop. Die gebrek binne hierdie verstaan van die hoop lê daarin dat hoop slegs 'n immanente karakter vertoon. Hierdie vorm van hoop het buitendien geen waarborg gebied nie dat dit dié hoop behels waarvoor Jesus sy dissipels leer bid het: "laat U koninkryk kom". Dat hierdie hoop onhaalbaar was en nie bereik is nie sou vyftien jaar later ten hemele skreeu toe die sekulêre tydskrif, **The Wall Street Journal** die jaar 1988 sou noem: "The year the Earth screamed" (Streiffert 1989:38). Le Roux (1991:123-124) is daarom reg wanneer hy skrywe dat die beskaamde hoop wat die Weste sou bring, sou lei tot 'n "tegnologie-ashoop". Omdat die hoop van die tegnologiese humaniste waarby teoloë goedskiks aanklank gevind het, gelei het tot 'n "tegnologie-ashoop" is daar niks van die hoop meer oor nie.

Teenoor die voorafgaande vind ons weer aan die ander kant 'n hoop wat ewe onbybels is. In 'n sekere sin sou 'n mens kon sê dat hierdie vorm van hoop beskou kan word as 'n teenreaksie op eersgenoemde vorm van hoop. Volgens hierdie beskouing is die eskatologiese hoop buite die bereik van hierdie wêreld. Waar eersgenoemde hoop slegs 'n immanente karakter vertoon, vertoon hierdie vorm van hoop slegs 'n transendente karakter. 'n Tipiese voorbeeld hiervan sien ons veral in ons tyd onder



Christene deurdat, hoewel Christene reeds kennelik bewus is van die bedreiginge wat die ekologiese krisis inhou, alle hoop slegs na die lewe hiema verplaas word. Binne hierdie beskouing word daar geglo dat werklike hoop slegs in 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde sal realiseer.

Hoewel ons gesien het dat eersgenoemde vorm van hoop altyd die gevaar loop om in plaas van hoop, wanhoop te bring, moet hierdie vorm van hoop nie by voorbaat van die tafel gevee word nie. Die probleem met die eerste vorm van hoop lê nie in sy immanente karakter op sigself nie. Die probleem bestaan daarin dat immanente hoop moet waak teen die gevaar om homself as die volle hoop te sien, veral nog as daardie hoop nie Bybels haalbaar is nie.

Hoop behoort te alle tye ten spyte van die voorlopige-karakter daarvan 'n immanente karakter te vertoon. Bybelse hoop beteken niks as dit nie nou reeds die moontlikheid van 'n tentwoning in my aardse bestaan bied vanwaaruit ek kan bid "gee ons vandag ons daaglikse brood" nie. Godsdienst met 'n hoop sonder 'n immanente karakter is niks minder nie as 'n evangelie van "a pie in the sky when you die" of soos Marx dit gestel het "opium vir die volk". Bybelse hoop berus dus op 'n kreatiewe balans. Aan die een kant vertoon dit 'n daad-werklike immanente karakter en aan die ander kant vertoon die finale en tans ongerealiseerde hoop 'n transendente karakter. Bybelse hoop het met ander woorde 'n dubbelslagtigheid wat ook binne die sending sigbaar moet wees (Manson 1953:390ev). Toegepas op die kerk se missionêre roeping in die lig van die ekologiese krisis beteken dit dat die kerk ten spyte van die uitsigloosheid van oplossings vir die ekologiese krisis in die aanbieding van Christus se hoop na twee dinge gelyktydig moet strew.

Aan die een kant leef 'n ekologiese sendingbenadering gewortel in die hoop vanuit die wete dat Christus se soenverdiensde aan die kruis reeds nou die moontlikhede bied om gerig te leef op die nood van die wêreld, sodat daardie teenswoordige tekens van hoop oral opgerig en aangetoon kan word. 'n Ekologiese sendingbenadering wat berus op dié hoop is daarom voortdurend op soek na meer haalbare oplossings om God se hoop in 'n ekologiesekrisis-wêreld te laat realiseer. Christelike hoop, of soos Du Plessis (1995:344) dit stel "Messiaanse hoop" is nooit passief nie maar altyd aktief omdat Christene deur die bron van alle hoop, geroep word om orals waar moontlik sigbare tekens van God se genade en redding op te rig (vgl Ecumenical Institute 1993:37; WCC 1992b:33). 'n Ekologiese sendingbenadering as hoop in aksie dring die kerk daarom sendend na 'n aktiewe proses/optrede waardeur geregtigheid, vrede, versoening en bevryding nou reeds mag realiseer. Bosch stel dit treffend (1991:8):

"Living in the force-field of the assurance of salvation already received and the final victory already secured, the believer gets involved in the urgency of the task at hand... If we turn off the lighthouse of eschatology we can only grope around in darkness and despair."



'n Ekologiese sendingbenadering as antwoord op die ekologiese nood van die wêreld veronderstel dus dat die sending geëkologiseer sal word op grond van die offer van Christus wat meewerk aan God se transformasie van 'n kwynende wêreld na 'n wêreld wat moet uitloop op die heerlijkheid van God. Daarom verwoord Roger Burggrave die rigting waarheen die kerk in die lig van die ekologiese krisis missionêr behoort te strewen treffend (1991:93):

"in de richting van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, dat wil zeggen als het 'milieu' voor de realisering en de komst van Gods rijk van vrede en gerechtigheid".

Die kerk mag nooit sonder immanente hoop ongeag die omstandighede wees nie, omdat die kerk se hoop nooit op omstandighede berus nie maar op die groot hoop wat in Jesus Christus sigbaar geword het. Daarom is die hoop in Christus 'n hoop wat aanhou hoop ten spyte van al die kerk se foute van die verlede. Die titel van Anderson en Dawsey se boek, **Promised Land**, waarin bevrydingshoop in die lig van die ekologiese krisis aangebied word, verwoord treffend die enduit-hoop wat die kerk veronderstel is om te dra. Volgens Anderson en Dawsey dui die begrip Promised Land nie op 'n geografiese plek nie¹²⁵ maar op 'n **vaste hoop en visie** van hoe die wêreld kan en behoort te wees. "Promised Land" in Suid-Afrika sal daarom nie die strewe na 'n aardse utopie wees nie maar die hoopvolle andersheid aandui van hoe dit kan wees indien God se ryk begin deurbreek. Daarom beteken aksie in hoop, om maar 'n voorbeeld te noem, dat die kerk Suid-Afrikaners sal aanmoedig om daarna te streef om Suid-Afrika se varswater- en marinebronne en -lewe so te bewaar dat dit die blydskap van God se eskatologiese stad vooruit kan verkondig. As rentmeesters van God se skepping moet ons volgens Du Preez (1992:15-16; vgl Haught 1993:102-103) die riviere en God se skepping toelaat om dit te kan wees wat dit veronderstel is om te wees:

"pointers to God's river of the water of life, clear as crystal, flowing from the throne of God and of the Lamb (Rev 22:1)".

Christelike hoop in die lig van die ekologiese krisis hou baie harde werk vir die kerk in 'n postapartheid Suid-Afrika in. Vrede, geregtigheid en die intergriteit van die skepping vra 'n hoop wat in aksie sal kom en sal bly ten spyte van die harde werklikhede waarmee die land gekonfronteer word. David Bosch het kort voor sy dood geskrywe¹²⁶ dat 60% van alle swartes in Suid-Afrika in 1991 nog ongeletterd was.

¹²⁵ Anders sou dit 'n aardse utopie voorgestel het met 'n eensydige immanente karakter of 'n hemelse paradys met 'n eensydige transendente karakter.

¹²⁶ Ongepubliseerde artikel onder die titel: *The changing South African scene and the calling of the church*, p2.



In 1991 het sewe miljoen Suid-Afrikaners, waarvan die oorgrote meerderheid swart was, 'n substandaardeenheid as woning gehad. Dit beteken dat daar, om in dié nood te voorsien, in die volgende 20 jaar jaarliks 127 000 huise gebou moet word, wat neerkom op 15 nuwe huise per uur wat dag en nag vir sewe dae van die week gebou moet word!

In só 'n ekologiesekrisis-situasie beteken sending dat die kerk lidmate nog meer sensitief moet maak vir die behoeftes van ander en vir die skepping. Die kerk moet daarom lidmate se oë oopmaak vir die onreg van die verlede sodat daar aan die menslike en niemenslike slagoffers van ongeregtigheid en geweld 'n boodskap van hoop mag deurbreek. So gesien word hoop in aksie nie net 'n droom nie maar hoop op 'n nuwe lewe waarin daar daad-werklik meegewerk word aan vrede, geregtigheid en die integriteit van die skepping (vgl Elsdon 1992:197). Slegs hoop wat in aksie is mag droom. Daarom beteken dit dat Suid-Afrikaanse Christene soms verder moet kyk as die berge van onsekerheid voor ons, en opnuut moet kan saamdroom oor 'n beter land, 'n beloofde land; anderkant die berge van verandering. So 'n droom het professor Roy Siegfried van die Percy Fitzpatrick Instituut van die Universiteit van Kaapstad treffend geskets in die **Financial Mail**¹²⁷ van 9 September 1994:

"I foresee a time, next century, when Southern Africa will be one of the world's most desirable places to visit. There will be a novel synergy between appropriate development and protecting resources. The region's rich biodiversity will be a pivotal feature. There will be a decent standard of living for all without compromising the future. South Africans will feel a sense of ownership and responsibility for this exceptionally rich heritage."

Hierdie droom is moontlik omdat die hoop op die herskeppingswerk van Christus mense se lewens en ingesteldheid so kan verander dat dit wat hopeloos en uitsigloos mag lyk, vernuwe kan word, want waar God in Christus is, daar is altyd hoop!

'n Ekologiese sendingbenadering as aksie in hoop moet ook te alle tye vashou aan die transendente karakter van die hoop. Daarom beteken so 'n hoop in 'n postapartheid Suid-Afrika, sonder om te verval in "a pie in the skie"-godsdienst, dat die hoop van Christus ten spyte van die onomkeerbaarheid van sekere aspekte van die ekologiese krisis, steeds lewend kan bly in dié wete dat die volle hoop eendag sal realiseer. Die hoop op Christus is juis 'n hoop wat ten spyte van die omstandighede van 'n kwynende aarde kan bly bestaan. Daarom is Siegwalt (1991:123) reg wanneer hy daarop wys dat Christelike hoop juis op die opstanding op Paasoggend uitloop via die pyn en smart van Goeie Vrydag. Haught wys op die kerk se verlede en waarsku fereg dat slegs immanente hoop óók op 'n hopelose situasie kan uitloop (Haught 1993:102-103):

¹²⁷ p59.

"By excepting nature and its future from the ambit of human hope Christianity left the cosmos suspended in a state of hopelessness. It had forgotten St Paul's intuition that the entire universe yearns for redemption. Fortunately theology has begun to retrieve this inspired idea. Now any ecological theology worked out in a Christian context must make this motif of nature's promise the very center of its vision."

Die kerk se hoop vir 'n nuwe toekoms beteken dat die kerk sal toesien dat die omgewing bewaar sal bly as gevolg van die belofte wat dit inhou. Daarom laat 'n teologie van hoop ons toe om te besef dat die gebrokenheid van die skepping juis 'n toekomsbelofte is waarin alles en almal nuut en anders sal wees (vgl Haught 1993:112).

'N SLOTWOORD

Ek het aan die einde van hierdie studie gekom en daarom wil ek iets deel van my persoonlike worsteling met hierdie onderwerp.

Dat die tyd en energie aan hierdie studie gewy die moeite werd was betwyfel ek vir geen oomblik nie. Tog sou ek ontrou wees aan die magdom inligting wat ek gelees en bestudeer het binne sowel as buite die Teologie as ek nie iets van my eie worsteling en pessimisme deel nie. Die kennis wat ek opgedoen het in veldë buite die Teologie soos in die Ekonomie en Sosiologie, my kennis van kerkstrukture en van hoe die kerk opereer, gekombineer met my persoonlike teologie en insigte het my tot die oortuiging gebring dat hierdie studie verseker nie die wêreld, die kerk en die Teologie gaan verander nie! Sonder hierdie belydenis sou ek ontrou wees aan wie ek is, wat ek ervaar en wat ek glo. Dit wat ek in afdelings A en B aan die orde gestel het was vir myself 'n hollistiese perspektief op die sondevaldrama wat ook sy merke op die kerk nagelaat het. Ten spyte van konsensus op vele gebiede is die wêreld van vandag 'n pluralistiese wêreld waarin daar nooit konsensus in 'n gemeenskaplike wêreldbeskouing oor waardes teenoor die natuur gevind sal word nie. Die huidige ekologiese krisis is 'n bewysstuk van die totale verlies aan menslike beheer in die verhouding tussen die mens en sy omgewing (vgl Simkins 1994:265; Russell 1994:155). Saam met Simkins (1994:264-266) kom ek daarom tot 'n mistroostige konklusie. Die wêreld en dan spesifiek Suid-Afrika se sosiale sisteme mag wel verbeter word, maar as gevolg van die wêreld se kapitalistiese vryemarkstelsel wat in ons tyd semi-outonoom word, sal behoeftes, waardes en begeertes steeds die handeling van die sondaarmens bepaal. Die feit dat die Aardespitsberaad nie tot sosiale en morele konsensus gelei het nie onderstreep die mens se onvermoë om genoegsame en heilsame beheer oor die ekologiese krisis te kan uitoefen.



Vir my breek die hoop binne hierdie uitsiglose wêreld deur in my beskouing van en geloof in die Bybel as die onfeilbare Woord van God. Dit is slegs die Bybel wat die mens se *corruptio totalis* in 'n eskatologiese perspektief plaas waar daar wel nog sprake is van hoop. Volgens die Bybel staan die hele skepping in afwagting op God se verlossing. Volgens Romeine 8:21 sluit hierdie verlossing nie net die mens in nie maar ook die hele natuurlike wêreld en werklikheid. Daarom is die hoop wat die Bybel bring nie 'n onrealistiese, onhaalbare hoop nie maar dié hoop van alle bevryding - 'n eskatologiese hoop wat slegs God kan bring. As gevolg hiervan staan die Bybel veroordelend teenoor enige menslike pogings om 'n harmoniese sondevrye samelewing te probeer vestig. Hoewel daar baie te leer is uit die pogings van Berry en Clark en ander godsdienstige groeperinge is sulke pogings en drome na 'n totale transformasie uit die staanspoor gedoem tot mislukking aangesien Christus God se enigste plan van hoop en redding vir 'n ekologiesekrisis-wêreld is (vgl Hand 4:12). Oorlog, armoede en kosmiese lyding sal tot en met Christus se koms teenwoordig bly.

Beteken dit nou alles egter dat God se kinders in hul sendingroeping in die wêreld agteroor moet gaan sit en niks hoef te doen nie? Beteken my geloof in die Bybel se eskatologiese hoop, dat die kerk in sy missionêre roeping net eenvoudig moet wag dat die uurglas moet uitloop en homself in die tussentyd slegs moet besighou met die wen van siele en gevolglik 'n "pie in the sky"-godsdienst beoefen voordat die eindoordeel aanbreek? Hierop kan daar met 'n baie duidelike **nee** geantwoord word. Die feit dat die Bybel praat van God as die enigste Skepper beteken dat God alleen die enigste Eén is wat ons en die wêreld kan verlos tot 'n nuwe skepping. Die hoop wat die Bybel bring is die hoop dat God mense kan verlos van hulle sondige natuur en dat Hy hulle kan transformeer sodat die mens God se nuwe skepping nie sal bevuil nie maar volgens die eerste skeppingsopdrag sal versorg. Die teken dat hierdie hoop wel sal realiseer spreek uit Jesus Christus se opstanding. Om die rede beweer Russell (1994:156) behoort ons nie te praat van die "einde van die wêreld" nie maar dat God se bevryding in Jesus Christus se opstanding die **begin** is van 'n "nuwe wêreld". Daarom is die hoop wat die Bybel in die lig van die ekologiese krisis bring. God se nuus dat mense wat nuut gemaak is en wat nuut lewe (vgl 2 Kor 5:17) nou reeds binne 'n gebroke wêreld kan leef in antisipasie van God se komende ryk. Die Bybel se perspektief op die wêreld genereer daarom altyd eskatologiese waardes. Daarom is Christene se dade soos die wat beskryf word in Matteus 25:31-46, 'n voorafskaduwing van en deelname aan God se toekomstige verlossing van die ganse kosmos.

'n Ekologiese sendingbenadering as hoop in aksie beteken dat geloof in God se nuwe toekoms, God se kinders reeds nou aktiveer tot 'n leefwyse waarin koninkrykswaardes

die dlyfveer van hul lewens word. Christene leef daarom in en uit die woorde van Christus wat self gesê het (Matt 5:5 & 10):

"Geseënd is die sagmoediges want hulle sal die nuwe aarde ontvang."

"Geseënd is dié wat vervolgd word omdat hulle doen wat reg is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemel."

Ek wil daarom afsluit in die aangrypende woorde van Russell (1994:157) wat treffend skrywe oor die hoop wat die kerk in 'n ekologiesekrisis-wêreld kan bring:

"By demonstrating genuine environmental concern as part of its ministry the Church may yet fulfil the age-old prophetic word to 'prepare the Way of the Lord'. No steward ever worked harder than when he knew his master was on his way. But inseparable from such labour goes the task of proclamation:

***'Tidings of a new creation to an old weary Earth',
for at the very heart of Christianity lies the ringing message of imperishable hope!'"***





BIBLIOGRAFIE

ABRAHAM, K.C. 1984.

A Theological response to the ecological crisis. In: Hallman 1994:65-78.

ACSV. 1993.

Sien Afrikaanse Christen-Studentevereniging van Suid-Afrika. 1993.

ADONIS, J.C. 1982.

Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou. Die verstrengeling van die sendingbeleid van die Nederlandse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die praktyk en ideologie van apartheid in historiese perspektief. Amsterdam: Rodopi.

AFRICAN NATIONAL CONGRESS. 1994.

The Reconstruction and Development Programme. Johannesburg: Umanyano Publications.

AFRIKAANSE CHRISTEN-STUDENTEVERENIGING VAN SUID-AFRIKA. 1993.

Die ACSV in 'n neutedop. Stellenbosch: ACSV van SA.

ANC. 1994.

Sien African National Congress 1994.

ANDERSON, D. & R. GROVE 1987.

Conservation in Africa: People, politics and practice. Cambridge: University Press.

ANDERSON, R.V. & J.M. DAWSEY 1992.

From Wasteland to Promised Land: Liberation Theology for a post-Marxist world, Maryknoll: Orbis Books.

ASANTE, E. 1985.

Ecology: Untapped resource of pan-vitalism in Africa. African Ecclesiastical Review 27:5: 289-293.

AU SABLE INSTITUTE FORUM STATEMENT. 1993.

Summarizing committee report of the World Evangelical Fellowship Theological Commission and Au Sable Institute Forum. In: Evangelical Review of Theology 17:2: 122-133.

BANWELL, B. 1994.

Christian witness in relation to theological education and ministerial formation. International Review of Mission 83:328: 129-138.

BARNES, M. (ED.) 1994.

An ecology of the spirit. Religious reflection and environmental consciousness. Maryland: University Press of America.

BARNEY, G.O. 1984.

The future of the creation: The central challenge for theologians. In: Word and World 4:4: 422-429.



BARTH, K. 1957.

Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. In: Theologische Fragen und Antworten vol 3. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag:100-126.

BAVINCK, J.H. 1960.

An introduction to the science of missions. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co.

BEAVER, R.P. 1961.

American Missions in Bicentennial Perspective. South Pasadena: William Carey Library.

BEINART, W. 1987.

Introduction to conservation ideologies in Africa. In: Anderson & Grove 1987:15-20.

BENNETT, J.W. 1976.

The ecological transition: cultural anthropology and human adaptation. New York: Pergamon.

BERRY, T & T. CLARKE 1991.

Befriending the earth: A Theology of reconciliation between humans and the earth.

Connecticut: Twenty-Third Publications.

BERRY, W. 1987.

Home Economics. San Francisco: North Point Press.

BESIER, G. 1981.

Mission and colonialism in Friedrich Fabri's (1824-1891) thinking. In: Christensen & Hutchison (eds.) 1981: 84-93.

BHAGAT, S.P. 1990.

Creation in crisis: responding to God's covenant. Elgin: Brethren Press.

BIGGS, J. 1991.

Towards a theology for the environment. The Baptist Quarterly 34:1(Jan): 33-42.

BIRCH, C. 1988.

The scientific-environmental crisis: Where do the churches stand? The Ecumenical Review 40:2(Apr): 185-193.

BISCHOFBERGER, O. 1989.

Mission und Bewahrung der Schöpfung. Zeitschrift für Mission 15:3: 130-133.

BISHOP, S. 1991.

Green theology and deep ecology: new age or new creation? Themelios 16:3(Apr/May): 8-14.

BLANKE, F. 1966.

Missionsprobleme des mittelalters und der Neuzeit. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag.

BLASER, K. 1989.

Mission an der Schöpfung? Zeitschrift für Mission 15:3: 165-176.



BLOCH-HOELL, N.E. 1982.

Norwegian mission to South Africa 1880-1920: Colonialistic confrontation or apostolic approach? In: Christensen & Hutchison (eds.) 1981:13-22.

BOFF, L. 1994.

Social ecology: Poverty and misery. In: Hallman (ed.) 1994:235-247.

BOONSTRA, J.C. & D.A. KENITH 1992.

Themes to challenge the mission of the church. *International Review of Mission* 81:324: 581-604.

BORCHARDT, C. 1986.

Die "swakheid van sommige" en die sending. In: Kinghorn (red.): 70-85.

BORCHARDT C.F.A. (RED.) 1987.

Die eenheid van die kerk van Christus. *Universiteit van Pretoria - Teologiese studies* 3. Pretoria: NGKB.

BOSCH, D.J. 1980.

Missiology and Science of Religion. Study Guide MSA 200-6. Pretoria: University of South Africa.

BOSCH, D.J. 1987.

Toward evangelism in context. In: Samuel V. & C. Sugden 1987: 180-192.

BOSCH, D.J. 1991.

Transforming mission. *Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll: Orbis Books.

BOTHA, N. & K. KRITZINGER & T. MALULEKE (EDS.) 1994.

Crucial issues for Christian mission - A Missiological analysis of contemporary South Africa. *International Review of Mission* 83:328: 21-36.

BRAGG, W.G. 1987.

From development to transformation. In: Sugden, C. & S. Vinay (eds.) 1987:20-51.

BRAKEMEIER, G. 1988.

Justification, Grace and Liberation Theology: A Comparison. *The Ecumenical Review* 40: 215-222.

BRAND, S.S. 1983.

Manifestations of industrialization and urbanization particular to South Africa. In: Vorster, W.S. (ed.) 1983: 42-52.

BREUILLY, E. & F. RAJOTTE 1992.

What is the crisis? In: Breuilly, E. & M. Palmer (eds.) 1992: 1-18.

BREUILLY, E. & M. PALMER (EDS.) 1992.

Christianity and ecology. New York: Cassell Publishers Limited.

BREYTENBACH, C. 1986.

Reconciliation: Shifts in Christian soteriology. In Vorster W.S. (ed.) 1986:1-25.

BRIDSTON, K. 1965.

Mission, Myth and Reality. New York: Friendship Press.



BRINK, A.B.A. 1990.

Man, the ultimate invader. Ongepubliseerde lesingsopsomming gelewer voor die Geassosieerde wetenskaplike en tegniese verenigings van Suid-Afrika, 27 Februarie 1990.

BRINKMAN, M.E. 1988.

The Christian faith as environmental pollution? Exchange 51: 36-47.

BRINKMAN, M. (ED.) 1990.

Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping. Voorburg.

BRINKMAN, M.E. 1991.

Schepping en sacrament: Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid. Zoetermeer: Meinema Uitgeverij.

BRUWER, E.C.D. 1988.

From subsistence cultivator, to peasant, to farm worker. Missionalia 16:2: 59-68.

BRUWER, E. 1992.

The Church and Land Reform: The case of the Dutch Reformed Church Family. In: Stellenbosch Economic Project 1992.

BRYNARD, K. 1995.

Die droogtes wat ons self gemaak het. Insig, (Jun): 12-16.

BÜHLMANN, W. 1977.

The Third Church. Maryknoll: Orbis Books.

BUITENDAG, J. 1986.

Die skepping as gelykenis: 'n Beoordeling van die skeppingsleer van Karl Barth in die lig van die appèl van die ekologiese krisis. Hervormde Teologiese Studies, 42: 674-694.

BULLOCK, A. (EDS.) 1988.

The Fontana Dictionary of Modern Thought (Second edition). Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd.

BUNDY, C. 1979.

The rise and fall of the South African peasantry. London: Heinemann.

BUNDY, C. 1991.

Land, law and power. Cross Times Special Survey (Feb/Mar): 4-8.

BURGER, C.W. & B.A. MÜLLER & D.J. SMIT (REDS.) 1987.

Woord teen die lig II/2. Riglyne vir prediking oor die gelykenisse en wonderverhale. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.

BURGGRAVE, R. 1991.

Verantwoordelik voor een 'nieuwe hemel en een nieuwe aarde'. Concilium 4: 86-94.

CANBERRA REPORT 1991.

Sien Kinnamon, M. (ed.) 1991



CAPRA, F. 1987.

Für ein neues Weltbild. Gespräch mit Fritjof Capra. Evangelische Kommentare 20:9: 519-522.

CARRICK, I. 1991.

"The earth God has given to human beings" (Psalm 115:16): Unwrapping the gift of its consequences. Missionalia 19:1 (Apr): 33-42.

C B POWELL BYBELSENTRUM. 1992.

Bekering en nou..... ? Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

CHANEY, C.L. 1976.

The Birth of Missions in America. South Pasadena: William Carey Library.

CHIKANE, F. 1990.

Ongepubliseerde referaat onder die opskrif: World Convocation on justice, peace and the integrity of creation gelewer by die Wêreldraad van Kerke-konferensie oor JPIC te Seoel, Korea.

CHRISTENSEN T. & W.R. HUTCHISON (EDS.) 1981.

Missionary ideologies in the imperialist era:1880-1920. Aarhus: Forlaget Aros.

COBB, J.B. 1992.

Postmodern Christianity in quest of eco-justice. In: Hessel, D.T.(ed.) 1991.

COCHRANE, J.R. 1987.

Servants of power: The role of the English-speaking Churches in South Africa: 1903-1930. Braamfontein: Ravan Press.

COCK, J. 1979.

'Domesticity and domestication'. African Perspective 13: (Spring): 17-21.

COCK, J. & E. KOCH (EDS.) 1991.

Going green. People, politics and the environment in South Africa. Cape Town: Oxford University Press.

COCK, J. 1991.

Going green at the grassroots. The environment as a political issue in: Cock, J. & E. Koch (eds.) 1991: 1-17.

COCK, J. 1992.

Towards the greening of the church in South Africa: Some problems and possibilities. Missionalia 20:3 (Nov): 174-185.

COCK, J. 1994.

Christian witness and ecology. International Review of Mission 83:328: 89-92.

CONRADIE, E.M. 1992.

The significance of the land issue in South Africa for Christian theology. In: Stellenbosch Economic Project 1992.

COOPER, D. 1991.

From soil erosion to sustainability. Land use in South Africa. In: Cock, J. & E. Koch (eds.) 1991: 176-192.



COPE, R.L. 1979.

Christian missions and independent African chiefdoms in South Africa in the 19th century. *Theoria* 52: 1-23.

COSATU. 1987.

Political Economy - South Africa in crisis. Durban: COSATU Education.

COSTAS, O.E. 1982.

Christ outside the gate. Mission beyond Christendom. Maryknoll: Orbis Books.

CRACKNELL, K. & C. LAMB (eds.) 1986.

Theology on full alert. London: British Council of Churches.

CRAFFORD, D. 1989.

Sendingwetenskap waarheen? Intreerede gelewer na bevordering tot hoof van die Departement Godsdiens- en Sendingwetenskap op 1 April 1988, Fakulteit Teologie, Afdeling B, aan die Universiteit van Pretoria. Pretoria. 27 April 1989.

CROMPTON, R. & A. ERWIN. 1991.

Reds and greens. Labour and the environment. In: Cock J. & E. Koch 1991: 78-93.

CUMBey, C.E. 1991.

The hidden dangers of the rainbow: The New Age Movement and our time of barbarism, Pretoria: Promedia Publications.

CUMMINGS, C. 1991.

Eco-spirituality. Towards a reverent life. New York: Paulist Press.

CUTHBERTSON, G. 1987.

The English-speaking churches and colonialism. In: Villa-Vicencio 1987: 15-30.

DAILEY, T.F. 1992.

Creation and ecology - the "dominion" of biblical anthropology. *Irish Theological Quarterly* 58:1: 1-13.

DALY, H.E. (ed.) 1980.

Economics, ecology, ethics. Essays toward a steady-state economy. San Francisco: W.H. Freeman and Co.

DANEEL, I. 1995.

Contextualising environmental theology at Unisa and in African society. *Religion and Theology* 2:1: 87-110.

DANEEL, M.L. 1991.

The liberation of creation: African traditional religious and Independent Church perspectives. *Missionalia* 19:2 (Aug): 99-121.

DANEEL, M.L. 1991b.

Towards a sacramental theology of the environment in African Independent Churches. *Theologia Evangelica* 24:1: 2-26.



DAVENPORT, T.R.H. 1992.

Christian mission and the South African melting pot in the nineteenth century. *Studia Historiae Ecclesiasticae* 18:2 (Dec): 42-59.

DE GRUCHY, J.W. 1991.

South African Theology comes of age. *Religious Studies Review* 17:3 (Jul): 217-222.

DE KIEWIET, C.W. 1937.

The imperial factor in South Africa: A study of politics and economics. Cambridge: University Press.

DE KOCK, L. 1992.

"Drinking at the English fountains": Missionary discourse and the case of Lovedale. *Missionalia* 20:2 (Aug): 116-138.

DE KOCK, L. 1994.

Missionaries, language and land. *Journal of Theology for Southern Africa*. 87:(Jun); 62-68.

DE VILLIERS E. & D. KITCHING (REDS.) 1991.

Derdegeelui vir mōre. Kaapstad: Tafelberg.

DE VILLIERS, E. 1992.

Die kerk moet nie wegstroom van sy rol op ekonomiese gebied nie. *Die Kerkbode* (10 April 1992): 8-9.

DEWAR, D. 1991.

Cities under stress. The damage inflicted by a policy of separation. In: Ramphele M. & C. McDowell (eds.) 1991: 91-102.

DE WITT, C. 1993.

God's love for the world and creation's environmental challenge to evangelical Christianity. *Evangelical Review of Theology* 17:2: 134-150.

DOORNIK, N.G.V. 1979.

Francis of Assisi: A prophet of our time. Chicago: Franciscan Herald Press.

DORR, D. 1991.

The social justice agenda: Justice, ecology, power and the church. Maryknoll: Orbis Books.

DU PLESSIS, P.G.W. 1988.

Environmental ethics of the future. *Koers* 53(2): 253-265.

DU PLESSIS, I.J. 1991.

Die God wat skep en herskep - ekologie en menseverhoudinge in Kolossense. *Skrif en Kerk* 12:2: 194-213.

DU PLESSIS, P.G.W. 1995.

Omgewingsetiek ten gunste van natuur én mens? *Koers* 60:2: 325-346.

DU PREEZ, J. 1992.

Eschatology and ecology: Perspectives from the book of Revelation. University of Pretoria: ISWEN.

DUSSEL, E. 1991.

"1492: the discovery of an invasion". *Cross Currents* (Winter): 437-452.



DU TOIT, C. 1995.

Some remarks in the dialogue on the future of theological education in South Africa. *Religion and Theology* 2:1: 38-57.

ECCR, 1992.

Sien Ecumenical Committee For Corporate Responsibility. 1992.

ECUMENICAL COMMITTEE FOR CORPORATE RESPONSIBILITY. 1992.

The greening of industry. An environmental survey by the Ecumenical Committee for Corporate responsibility. Fareham. Hants:ECCR.

ECUMENICAL INSTITUTE. 1993.

Sustainable growth - A contradiction in terms? Report of the Visser't Hooft Memorial Consultation. Geneva: Pre-Publication Edition.

EGGENHUIZEN T. & B. GILDER 1979.

"Swallowed up by the earth" - Basoto mineworkers in South Africa. *Migration Today. Current issues and Christian responsibility* 23: 9-10.

ELBOURNE, E. 1991.

Concerning missionaries: the case of Van der Kemp. *Journal of Southern African Studies.* 17:1 (Mar): 153-164.

ELSDON, R. 1992.

Greenhouse theology: Biblical perspectives on caring for creation, Kent: Monarch Publications.

ENGELBRECHT, B.J. 1988.

Teologie en Ekologie. *Hervormde Teologiese Studies* 44:1: 23-38.

ETHERINGTON, N. 1981.

South African missionary ideologies 1880-1920. Retrospect and prospect. In: Christensen T. & W.R. Hutchison (eds.): 191-199.

EYBERS, I.H. & A. KÖNIG & J.A. STOOP (REDS.) 1982.

Inleiding in die Teologie. Pretoria: N.G. Kerk Boekhandel.

FALCKE, H. 1987.

The integrity of creation. *One World* 124(Apr): 15-18.

FARLEY, E. 1983.

Theologia: The fragmentation and unity of theological education. Philadelphia: Fortress Press.

FERM, W. 1987.

Third World Liberation Theologies: An introductory Survey. Maryknoll: Orbis Books.

FERRÉ, F. 1993.

Hellfire and lightning rods: liberating science, technology, and religion. Maryknoll: Orbis Books.

FRIEDRICH, G. 1982.

Ökologie und Bibel: Neuer mensch und alter kosmos. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

FÜLLENBACH, J. 1993.

Bewahrung der Schöpfung. Das gegenwärtige Reich Gottes als theologische Grundlage für eine Theologie der Bewahrung der Schöpfung. *Verbum SVD* 34:2: 119-132.

GANDAR, M. 1991.

The imbalance of power. In: Cock, J. & E. Koch (eds.): 94-109.

GENSICHEN, H. 1971.

Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission. Gütersloh: Gerd Mohn.

GENSICHEN, H. 1981.

German Protestant Missions. In: Christensen T. & W.R. Hutchison (eds.) 1981: 181-190.

GENSICHEN, H. 1985.

Mission und Kultur: Gesammelte Aufsätze. Munich: Chr. Kaiser Verlag.

GÓMEZ F.S.J. 1986.

The Missionary activity twenty years after Vatican II. *East Asian Pastoral Review* 23:1: 26-57.

GRANBERG-MICHAELSON, W. 1992.

Redeeming the creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches. Geneva: WCC Publications.

GREINACHER, N. 1992.

Conversion through conquest. *Theology Digest* 39:2 (Summer): 121-125.

GRIM, J.A. 1993.

Ecological dimensions of native North American religions. *Dialogue & Alliance* 7:2 (Fall/Winter): 98-107.

GROENEWALD, J. 1986.

Die uitwerking van apartheid: Sosiologiese aspekte. In: Kinghorn, J (red.) 1986: 18-43.

GROVE, R. 1989.

Scottish missionaries, evangelical discourses and the origins of conservation thinking in Southern Africa 1820-1900. *Journal of Southern African Studies* 15:2 (Jan): 163-187.

GUTIÉRREZ, G. 1973.

A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation. Maryknoll: Orbis Books.

GUTIÉRREZ, G. 1988.

A Theology of Liberation. Maryknoll: Orbis Books.

GUY, J. 1983.

The heretic. A study of the life of John William Colenso. Johannesburg: Ravan Press.

HADSELL, H. 1992.

Eco-justice and liberation theology: the priority of human well-being. In: Hessel, D.T. (ed.) 1992.

HALLMAN, D.G. (ed.) 1994.

Ecotheology. Voices from South and North. Maryknoll: Orbis Books.

HARRISON, P. 1993.

Inside the Third World. The anatomy of poverty. Penguin Books.

HASSELHORN, F. 1987.

Mission, land ownership and settlers' ideology. Johannesburg: South African Council of Churches Communications Division.

HAUGHT, J.F. 1993.

The promise of nature. Ecology and cosmic purpose. New York: Paulist Press.

HAUGHT, J.F. 1994.

Religion and the origins of the environmental crisis. In: Barnes, M. (ed.) 1994: 27-44.

HEGEL, G.W.F. 1975.

Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History. Translated from the German edition of Johannes Hoffmeister by H.B. Nisbet. Cambridge: University Press.

HESSEL, D.T. (ED.) 1992.

After nature's revolt. Eco-justice and theology. Minneapolis: Fortress Press.

HEYNS, J.A. 1977.

Die Kerk. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

HOEKENDIJK, J.C. 1967.

Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft. München: Chr. Kaiser Verlag.

HOFMEYR, J.W. 1995.

Dilemmas en uitdagings vir die beoefening van Suid-Afrikaanse Kerkgeskiedenis in 'n nuwe werklikheid. Ongepubliseerde intreerede gelewer by die aanvaarding van die Professoraat en Hoofskap van die Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg, Fakulteit Teologie, Afdeling B, aan die Universiteit van Pretoria: 14 September 1995.

HORKHEIMER, M. & T.W. ADORNO 1972.

Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cumming. New York: Herder and Herder.

HUBER, W. & D. RITSCHL & T. SUNDERMEIER (EDS.) 1986.

Ökumenische existenz heute 1. München: Kaiser Verlag.

HUBER, W. 1988.

Justice, peace and integrity of creation. Scriptura. 24:1-16.

HULLEY, L.D. 1987.

Die evangelie in 'n industriële situasie. Enigste studiegids vir TEB303-J. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

HULLEY, L.D. 1991.

Justice, peace and the integrity of creation: Some ethical comments. Missionaria 19:2 (Aug): 131-143.

HUNTLEY, B. & R. SIEGFRIED & C. SUNTER (EDS.) 1989.

South African environments into the 21st century. Kaapstad: Human & Rousseau en Tafelberg.

HUTCHINSON, B. 1957.

Some social consequences of nineteenth century missionary activity among the South African bantu.
Africa 27(2): 160-177.

HUTCHISON, W.R. 1981.

A moral equivalent for imperialism: Americans and the promotion of Christian civilization, 1880-1910.
In: Christensen T. & W.R. Hutchison (eds.) 1981: 167-177.

HUTCHISON, W.R. 1987.

Errand to the world: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions. Chicago & London:
The University of Chicago Press.

INNES, K. 1987.

Caring for the earth - the Environment, Christians and the Church. Grove Ethical Studies No.66.
Nottingham: Grove Books Limited.

JACOBSON, J. 1991.

The root causes of migration/refugees: the environmental dimensions. Reformed World (Sep/Dec):
237-243.

JAMES, T. 1990.

One world, too many people. Third Way 13:3 (Apr): 9.

JAPHA, D. & V. JAPHA & L. LE GRANGE & F. TODESCHINI (eds.) 1993.

Mission settlements in South Africa. A Report on their historical background and prospects for conserva-
tion. Commissioned by The Department of Environmental Affairs: Cape Town: University of Cape Town.

JONES, B. 1991.

A fragile land. Namibia's plan to counter the effects of apartheid on its arid environment. In: Ramphele
M. & C. McDowell (eds.) 1991: 187-200.

JUNG, S. 1993.

We are home: a spirituality of the environment. New Jersey: Paulist Press.

KAHL, H.D. 1978.

Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. In: Schäferdiek, K.(ed.) 1978: 11-76.

KARECKI, M.M. 1993.

Inculturation: An imperative of mission. Missionalia 21:2 (Aug): 152-158.

KGOMO, E. 1991.

Access to power. Smoke over Soweto. In: Ramphele M. & C. McDowell 1991 (eds.): 117-123.

KHAN, F. 1990.

Contemporary South African environmental response: a historical and socio-political evaluation, with
particular reference to blacks. Masters dissertation. University of Cape Town.

KINNAMON, M (ED.) 1991.

Signs of the Spirit. Official Report. Seventh Assembly, World Council of Churches, Canberra, Australia,
7-20 February 1991. Geneva: WCC.



KINGHORN, J. 1986.

Die NG Kerk en apartheid. Johannesburg: Macmillan Uitgewers.

KINGHORN, J. 1990.

'n Tuiste vir almal. 'n Sosiaal-teologiese studie oor 'n gesamentlike demokrasie in Suid-Afrika.
Stellenbosch: Sentrum vir Kontekstuele Hermeneutiek.

KLUGMAN, B. 1991.

Victims or villains? Overpopulation and environmental degradation. In: Cock, J. & E. Koch (eds.) 1991:
66-77.

KNAPP, S.C. 1977.

Mission and Modernization: A Preliminary Critical Analysis of Contemporary Understandings of Mission
from a "Radical Evangelical" Perspective. In: Beaver R.P. 1977: 146-209.

KNUTH, H.C. & W. LOHFF 1985.

Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Hannover: Th. Schäfer, Druckerei GmbH.

KOCH, E. 1991.

Rhinos or people? The greening of South Africa's rural areas. Cross Times special survey. (Feb/Mar):
44-45.

KOCH, E. 1991B.

Rainbow alliances. Community struggles around ecological problems. In: Cock, J. & E. Koch (eds.)
1991: 20-32.

KÖNIG, A. 1982.

Sistematiese Teologie. In: Eybers I.H.(reds.) 1982.

KRAEMER, H. 1970.

Uit de nalatenschap van dr H. Kraemer. Kampen: Kok.

KRITZINGER, J.J. 1990.

Die kerk en die armes in Suid-Afrika. Ned Geref Teologiese Tydskrif. 31:4: 602-620.

KRITZINGER, J.J. 1991.

Mission, development, and ecology. Missionalia 19:1 (Apr): 4-19.

KRITZINGER, J.J. 1991A.

Bewaring van die omgewing. In: De Villiers E. & D. Kitching (reds.): 4-19.

KRITZINGER, J.J. 1992.

Mission and the liberation of creation. A critical dialogue with M.L. Daneel. Missionalia 20:2 (Aug):
99-115.

KRITZINGER, J.J. 1994.

Die uitdaging: Die plakkersverskynsel in die Suid-Transvaal. ISWEN-kommunikasie 16:2. Pretoria: Univer-
siteit van Pretoria: 5-14.

KRITZINGER, J.N.J. 1988.

Black Theology: Challenge to mission. Unpublished DTh thesis, University of South Africa.



KRITZINGER, J.N.J. 1992.

Kommentaar op "Christian mission in South Africa." Inleiding tot die Sendingwetenskap. Enigste studiegids vir MSA100-3: 328-378. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

KRÜGER, F. 1991.

The legacy of "homeland policy". The Ciskei: Dumping ground of the Eastern Cape & A desert for the deserted. In: Ramphela M. & C. McDowell (eds.) 1991: 39-52.

KUHN, T.S. 1970.

The structure of Scientific Revolutions. Chicago: The University of Chicago Press.

LABUSCHAGNE, C.J. 1990.

'Het bijbelse scheppingsgeloof in ecologische perspectief'. Tijdschrift voor Theologie 30: 5-17.

LAGERWERF, L. 1990.

Oecumenische decade: kerken kiezen kant van vrouwen(?). In: Brinkman M (ed.) 1990: 75-86.

LAMOLA, J.M. 1994.

Change is pain: A projective reflection on the mission of the church in South Africa beyond 1994. International Review of Mission 83:328: 37-44.

LAMOLA, J.M. 1994a.

The church and the struggle for economic justice: A prolegomena. Journal of Theology for South Africa 87 (Jun): 43-48.

LATEGAN, L.O.K. 1993.

'Hierdie wêreld is God se wêreld': teologies-etiese perspektiewe op die ekologie. Tydskrif vir Christelike Wetenskap 29:2: 25-38.

LAWSON, L. 1991.

The ghetto and the greenbelt. The environmental crisis in the urban areas. In: Cock, J. & E. Koch (eds.) 1991: 33-63.

LEATT, J.V. 1983.

The influence of industrialization and urbanization on society with particular reference to the church. In: Vorster, W.S. (ed.) 1983: 59-73.

LE ROUX, C.J.P. 1991.

Eko-teo-logie. Op soek na 'n eko-teo-logie vir die moderne tegnieker. Ongepubliseerde proefskrif. Universiteit van Pretoria.

LINN, G. 1990.

From Section III in San Antonio 1989 to section I in Canberra 1991. International Review of Mission 314 (Apr): 195-205.

LOADER, J. 1992.

Die Christen en die omgewing. In: C B Powell Bybelsentrum 1992: 37-47.

LOADER, J.A. 1987.

Image and order: Old Testament perspectives on the ecological crisis. In: Vorster, W.S. (ed.) 1987: 6-28.



LOADER, J.A. 1991.

Life, wonder and responsibility: Some thoughts on ecology and Christian mission. *Missionalia* 19:1 (Apr): 44-56.

LOCHMAN, J.M. 1980.

Reconciliation and liberation. Challenging a one-dimensional view of salvation. Philadelphia: Fortress Press.

LOUBSER, J.A. 1987.

The apartheid Bible. A critical review of racial theology in South Africa. Cape Town: Maskew Miller Longman.

LUBBE, D.S. 1994.

Die omgewing - 'n Christelik-ekonomiese oorsig. *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 30:3/4: 51-67.

LÜBBE, H. 1986.

Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria.

MACGREGOR, J. 1989.

The paradox of wildlife conservation in Africa. *African Insight* 19:4: 201-212.

MAJEKE, N. 1952.

The role of missionaries in conquest. Cumberwood: APDUSA.

MALULEKE, T.S. 1995.

Some legacies of the 19th century mission: The Swiss mission in South Africa. *Missionalia* 23:1 (Apr): 9-29.

MANENSCHIJN, G. 1988.

Geplunderde aarde, getergde hemel: Ontwerp voor een christelijke milieu-ethiek. Ten Have: Baarn.

MANSON, W. 1953.

Mission and Eschatology. *International Review of Missions* 42: 390-397.

MARSDEN, G.M. 1980.

Fundamentalism and American Culture. *The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*. New York/Oxford: Oxford University Press.

MARTIN, J.P. 1987.

Toward a Post-Critical Paradigm. *New Testament Studies* 33: 370-385.

MATHIANE, N. 1991.

Blightened environment. Life in the townships. In: Ramphela, M. & C. McDowell 1991: 115-116.

MCCULLUM, H. 1991.

From destruction to recovery. In: Ramphela, M. & C. McDowell 1991: 167-176.

MCDONAGH, S. 1986.

To care for the earth: A call to a new theology. Santa Fe: Bear & Co.

MCDONAGH, S. 1990.

The greening of the church. Maryknoll: Orbis Books.



MCGINNIS, J.B. 1979.

Bread and justice: Toward a new international economic order. New York: Paulist Press.

MCKAY, S. 1994.

An Aboriginal perspective on the integrity of creation. In: Hallman (ed.) 1994: 213-217.

MEADOWS, D.H. (ED.) 1972.

The Limits to Growth. A report for the Club of Rome Project on the Predicament of Mankind. London: Pan Books.

MEHREN, M. 1991.

Francis of Assisi: Reconciliation with God, humanity and creation. *Missionalia* 19:3 (Nov): 183-191.

MEIRING, P.G.J. 1991.

The Greens - Avant-garde missionaries? *Missionalia* 19:3 (Nov): 192-202.

MESTHENE, E.G. 1967.

Technology and Religion. *Theology Today* 23:4: 481-495.

MILLER, D.G. & W.H. FORM 1980.

Industrial society. New York: Harper & Row.

MKHATSHWA, S. 1986.

Reconciling and restoring a divided church. In: Vorster, W.S. (ed.) 1986: 57-69.

MOFFITT, R. 1987.

The local church and development. In: Sugden, C. & S. Vinay (eds.) 1987: 234-253.

MÖLLER, D.F. 1995.

Kerk en ontwikkeling met verwysing na die missionêre roeping van die kerk. Ongepubliseerde proefskrif. Universiteit van Pretoria.

MOLTMANN, J. 1975.

The experiment hope. London: SCM Press.

MOLTMANN, J. 1989.

Creating a just future. The politics of peace and the ethics of creation in a threatened world. London: S.C.M. Press.

MORGAN, E. (ED.) 1989.

Global poverty and personal responsibility: integrity through commitment. New York: Paulist Press.

MOSOMA, D.L. 1991.

The mission of the church in a changing South Africa. *Theologia Evangelica* 24:3 (Sept): 31-36.

MOSOMA, D.L. 1991B.

Justice, peace, reparation and restitution. *Journal of Black Theology in South Africa* 5:2: 12-28.

MOUTON, J. 1987.

The masculine birth of time. Interpreting Francis Bacon's discourse on scientific progress. *South African Journal of Philosophy* 6:2: 43-50.



MYKLEBUST, O.G. 1955.

The study of missions in Theological education. Volume 1. Oslo: Egede Instituttet.

NEWBIGIN, L. 1978.

The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology. Grand Rapids: Eerdmans.

NEWBIGIN, L. 1986.

Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.

NILES, D.P. 1989.

Resisting the treats to life: Covenanting for justice, peace and the integrity of creation. Geneva: WCC Publications.

NORMAN, C. 1975.

"Material Shortage Shocks Ahead". Nature 253 (Febr 27): 674.

NTSHUMAYELO, P. 1994.

An impression of the squatter community (through the eyes of one who is involved). ISWEN-kommunikasie 16:2: 15-19.

NÜRNBERGER, K. 1983.

A consideration of the structure of economic society in South Africa. In: Vorster, W.S. (ed.) 1983: 1-36.

NÜRNBERGER, K. 1987.

Ecology and Christian ethics in a semi-industrialised and polarised society. In: Vorster, W.S. (ed.) 1987: 45-67.

NÜRNBERGER K. & J. TOOKE (EDS.) 1988.

The cost of reconciliation in South Africa. NIR Reader No.1. Cape Town: Methodist Publishing House.

NÜRNBERGER, K. 1992.

Theses on the "theology of land" in its overall context. In: Stellenbosch Economic Project 1992.

NÜRNBERGER, K. 1994.

The task of the church concerning the economy in a post-apartheid South Africa. Missionalia 22:2 (Aug): 118-146.

OELSCHLAEGER, M. 1994.

Caring for creation: An ecumenical approach to the environmental crisis. New Haven: Yale University Press.

OLIVER, H.H. 1992.

The neglect and recovery of nature in twentieth-century Protestant thought. Journal of the American Academy of Religion. 60:3: 379-401.

OLIVIER, D.F. 1987.

'God's rest' the core and Leitmotif of a Christian holistic view of reality? In: Vorster, WS (ed.) 1987: 100-118.



OLIVIER, D.F. 1991.

Ecology and mission: Notes on the history of the JPIC process and its relevance to theology. *Missionalia* 19:1 (Apr): 20-32.

ONE WORLD. 1987.

No.122. January-February.

OOSTHUIZEN, G.C. 1991.

The death of the soul and the crisis in ecology. Paper read on 22 January 1991 at the second ISWEN lecture. Universiteit van Pretoria.

PAARLBERG, J. 1992.

Contemporary prophetic voices: The cries of the poor and the groans of creation. *Reformed Review* 46:1 (Autumn): 35-51.

PAREDES, T. 1987.

Culture and social change. In: Sugden, C. & S. Vinay (eds.) 1987: 62-84.

PATON, D.M. 1953.

Christian Missions and the Judgement of God. London: SCM Press.

PATZER, M. 1990.

Green vs Black. *Vrye Weekblad* (16 Nov): 5.

PEETERS, D. 1993.

Toward an ecologically informed theology. *Theology Digest* 4:2 (Summer): 113-118.

PETERS, G.W. 1972.

A Biblical theology of mission. Chicago: Moody Press.

PITYANA, D. 1991.

The root causes of migration/refugees: Economic and political dynamics from women's perspectives. *Reformed World* (Sep/Dec): 225-230.

PONTING, C. 1991.

A green history of the world: The environment and the collapse of great civilizations. New York: St. Martin's Press.

POPULORUM PROGRESSIO, 1968.

Encyclical letter of his holiness Paul VI on fostering the development of peoples. London: Catholic Truth Society.

POTGIETER, D. 1995.

Contraband. South Africa and the international trade in ivory and Rhino horn. Cape Town: Queillerie Publishers.

PRANCE, G.T. 1990.

Giver of life - sustain your creation. *International Review of Mission* 314 (Apr): 159-166.

PROZESKY, M. (ED.) 1990.

Christianity in South Africa. Bergville: Southern Book Publishers.



PRZEWOZNY, B.J. 1992.

The Catholic Church and ecological concern. *Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones* 79: 40-47.

PUI-LAN, K. 1994.

Ecology and the recycling of Christianity. In: Hallman, 1994:107-111.

RAMPHELE, M. 1991.

"New day rising." Environmental issues and the struggle for a new society. In: Ramphele, M. & C. McDowell 1991: 1-12.

RAMPHELE, M. & C. MCDOWELL (EDS.) 1991.

Restoring the land. Environment and change in post-apartheid South-Africa. London: Panos Publications.

RAMPHELE, M. 1991B.

The way forward. In: Ramphele, M. & C. McDowell 1991: 201-204.

REDEKOP, C. & W. STAHL 1993.

The impact on the environment of the evangelization of the native tribes in the Paraguayan Chaco. *Evangelical Review of Theology* 17:2: 269-283.

RENNSTICH, K. 1982.

The understanding of mission, civilisation and colonialism in the Basel Mission. In: Christensen T. & R.W. Hutchison (eds.): 94-103.

RICHARDS, D. & C. WALKER 1986.

Walk through the wilderness. Johannesburg: Blackshaws.

ROBERTS, W.D. 1994.

Patching God's garment. Environment and mission in the 21st century. California: Marc.

ROBINSON, P. 1993.

"Sending as geregtigheid teenoor die kosmos." *Nederduitse Gereformeerde Tydskrif* 34:4 (Des): 481-495.

ROBINSON, P.J. 1991.

Integrity of creation and Christian mission. *Missionalia* 19:2 (Aug): 144-153.

RUETHER, R.R. 1989.

To change the world: Christology and cultural criticism. New York: Crossroad Publishing Company.

RUSSELL, C.A. 1994.

The earth, humanity and God. London: UCL Press Limited.

RYKE, P.A.J. 1978.

Ekologie beginsels en toepassings. Durban: Butterworth.

RYKE, P.A.J. 1987.

Man's impact on the environment. *Koers* 52: 440-480.



SAAYMAN, W.A. 1984.

Unity and Mission. Pretoria: University of South Africa.

SAAYMAN, W. 1990.

Christian Missions in South Africa: Achievements, failures and the future. In: Prozesky, M. (ed.) 1990: 28-36.

SAAYMAN, W. 1990A.

Bridging the gulf: David Bosch and the ecumenical/evangelical polarisation. *Missionalia* 18:1 (Apr): 99-108.

SAAYMAN, W. 1991.

Christian Mission in South Africa: Political and Ecumenical. Pretoria: University of South Africa.

SAAYMAN, W. (ED.) 1992A.

Inleiding tot die Sendingwetenskap. Enigste studiegids vir MSA100-3. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

SAAYMAN, W. 1992B.

Transforming mission by David Bosch: A review article from a South African perspective. *Theologia Evangelica* 25:2 (Jun): 37-48.

SAAYMAN, W. 1994.

Christian mission in South Africa: A historical reflection. *International Review of Mission* 83:328: 11-20.

SANNEH, L. 1989.

Translating the message. The missionary impact on culture. Maryknoll: Orbis Books.

SANTMIRE, H.P. 1994.

Is Christianity ecologically bankrupt? The view from Asylum Hill. In: Barnes, M (ed.) 1994: 11-26.

SCANTON, T. 1989.

What on earth are we doing? *Time Magazine* (Jan, 2) No 1: 10-16.

SCHÄFERDIEK, K. (ED.) 1978.

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band II: Die Kirche des früheren Mittelalters. München: Chr. Kaiser Verlag.

SCHREITER, R. 1992.

Reconciliation - Mission and ministry in a changing social order. Maryknoll: Orbis Books.

SCHUMACHER, E.F. 1980A.

The age of plenty: A Christian view. In: Daly, H.E. (ed.) 1980: 126-137.

SEATON, C. 1993.

Environment and youth. *Evangelical Review of Theology* 17:2: 284-286.

SEGUNDO, J.L. 1986.

The humanist Christology of Paul. Maryknoll: Orbis Books.



SEREMANE, J. 1989.

Justice, peace and the integrity of creation. An African contribution to the JPIC-process.
Ongepubliseerde dokument. South African Council of Churches.

SHEAFFER, J.R. & R.H. BRAND 1980.

Whatever happened to Eden? Earth's energy - environment crisis opens doors to new prosperity.
Wheaton: Tyndale House.

SHORTER, A.W.F. 1988.

Toward a theology of inculturation. Maryknoll: Orbis Books.

SIEGWALT, G. 1991.

The ecology crisis: challenge for Christians. *Theology Digest* 38:2 (summer): 123-125.

SIMKINS, C. 1991.

Population pressures. In: Ramphela M. & C. McDowell 1991: 21-26.

SIMKINS, R.A. 1994.

Creator and creation: Nature in the worldview of Ancient Israel. Massachusetts: Hendrickson Publishers.

SINE, T. 1987.

Development: Its secular past and its uncertain future. In: Sugden, C. & S. Vinay 1987: 1-19.

SINE, T. 1991.

Wild Hope. Crises facing the human community on the threshold of the 21st century. Dallas: World Publishing.

SINE, T. 1992.

Shifting the church into the future tense. *Perspectives* (Mar): 8-11.

SHINN, R.L. (ED.) 1980.

Faith and science in an unjust world. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future. Vol 1: Plenary Presentations. Geneva: World Council of Churches.

SMITH, E.L. 1968.

Mandate for Mission. New York: Friendship Press.

SPINDLER, M. 1990.

De Wereldraad van Kerken in het krachtenveld van de brede christelijke stromingen. In: Brinkman, M. (ed.) 1990: 51-59.

SPINDLER, M. 1990A.

Oecumenische convergentie in de zending? In: Brinkman M. (ed.) 1990: 113-125.

STAPERT, J. & E. VAN DER POLL 1989.

Als het water bitter is: Evangelisch denken en de milieucrisis. *Sliedrecht: Merweboek.*

STELLENBOSCH ECONOMIC PROJECT. 1992.

Working documents on the post-apartheid economy. No.4. Papers delivered at the Broederstroom conference on: "The church and the land issue in South Africa." 25-26 May 1992: Stellenbosch: University of Stellenbosch.



STOKER, H.G. 1961.

Beginsels en metodes in die wetenskap. Potchefstroom: Pro Rege-Pers.

STOTT, J.R.W. 1986.

Issues facing Christians today; London: Marshall Pickering.

STRAYER, R. 1976.

Mission history in Africa: New perspectives on an encounter. *African Review* 19(1): 1-15.

STREIFFERT, K.G. 1989.

The earth groans and Christians are listening. *Christianity Today* 33: 38-41.

SUGDEN, C. & S. VINAY (EDS.) 1987.

The Church in Response to Human Need. Grand Rapids: Eerdmans.

SUGDEN, C. 1993.

Evangelicals and environment in process. *Evangelical Review of Theology* 17:2: 119-121.

SUNDERMEIER, T. 1986.

Konvivenz als Grundstruktur Ökumenischer Existenz Heute. In: Huber, W. & D. Ritschl & T. Sundermeier (eds.) 1986: 49-100.

TAUTE, J.H.F. 1992.

Versoening en die versoeningsproses - 'n Teologiese besinning oor die Suid-Afrikaanse debat. Ongepubliseerde proefskrif. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

THERON, P.F. 1995.

Theological training for social transformation in Africa. *Missionalia* 23:1 (Apr): 45-56.

THURBER, L.N. 1990.

Care for the creation as mission responsibility. *International Review of Mission* 314 (Apr): 143-149.

TIELEMAN, H. 1989.

De ekonomie als bal-masqué. Over de verborgen betekenissen in onze ekonomiese handel en wandel. Utrechtse Theologiese reeks 7. Den Haag: CIP gegevens Koninklijke Bibliotheek.

TIENOU, T. 1987.

Evangelism and social transformation. In: C. Sugden & S. Vinay (eds.) 1987: 175-179.

TRACK, J. 1982.

Dominium Terrae. Überlegungen zur christlichen Weltverantwortung im Horizont der ökologischen Krise. In: Knuth, H.C. & W. Lohff (eds.) 1982: 173-238.

VAN DE BEEK, A. 1989.

Descriptief en prescriptief in de ecologiese discussie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43:1 (Jan): 21-30.

VAN DER POLL, E. & T. BRUGGE & D. HEERE 1989.

Een nieuw verhaal in zendingstaal. Van San Antonio en Minilla naar Nederland en België. *Wêreld en Zending* 18:4: 353-358.



VAN DER WALT, H. 1989.

Ekologie. Besoedeling... doodskus vir SA se goue strande. Die Suid Afrikaan 23 (Okt/Nov): 22-24.

VAN DER WALT, T. 1987.

Die eenheid van die kerk van Christus in Suid-Afrikaanse perspektief. In: Borchardt C.F.A. (red.) 1987: 22-34.

VAN DER ZEE, W. 1990.

Thuis uit Vancouver: de oecumenische situasie in Nederland tussen Vancouver en Canberra. In: Brinkman, M. (ed.) 1990: 21-32.

VAN DRIMMELEN, R. 1990.

De onontkoombare geregtigheidsvraag. In: Brinkman M. (ed.) 1990: 127-136.

VAN ELDEREN, M. 1986.

WCC programmes and JPIC. One World 116: 14-16.

VAN ELDEREN, M. 1987.

Justice, peace and the integrity of creation. One World 125: 12-17.

VAN ELDEREN, M. 1990.

Coverage of World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation. One World No.155: 4-14.

VAN HEERDEN, P.R. 1991.

Die aantasting en die herstel van die natuur. Acta Theologica 11:2: 42-57.

VAN NIEKERK, A. 1994.

Die kerk en die informele woongebiede. ISWEN-kommunikasie 16:2: 20-27.

VAN ZYL, D.C. 1991.

Cosmology, ecology, and missiology. A perspective from Genesis 1. Missionalia 19:3 (Nov): 203-214.

VEERARAJ, A. 1990.

God is green. International Review of Mission 314 (Apr): 187-192.

VENTER, K. 1989.

Tyd ryp vir 'groen politiek'. In: Rapport (19:34) 20 Augustus 1989: 18.

VILLA-VICENCIO, C. (ED.) 1987.

Theology and Violence. The South African debate. Johannesburg: Skotaville Publishers.

VILLA-VICENCIO, C. 1988.

Trapped in apartheid. A socio-theological history of the English-speaking churches. Cape Town: David Phillip Publisher.

VON WEIZSÄCKER, C.F. 1988.

De tijd dringt. Baarn: Ten Have.

VON WEIZSÄCKER, E.U. 1993.

Why the North must act first. In: Ecumenical Institute 1993: 107-114.

VORSTER, W.S. (ED.) 1983.

Church and industry. Pretoria: University of South Africa.

VORSTER, W.S. (ED.) 1986.

Réconciliation and reconstruction. Creative options for a rapidly changing South Africa. Pretoria: University of South Africa.

VORSTER, W.S. (ED.) 1987.

Are we killing God's earth? Ecology and theology. Pretoria: University of South Africa.

WALL, R.W. 1987.

Social justice and human liberation. In: Sugden, C. & V. Samuel 1987:109-127.

WCC 1968.

Sien World Council of Churches 1968.

WCC 1990.

Sien World Council of Churches 1990.

WCC 1990B.

Sien World Council of Churches 1990b.

WCC 1992.

Sien World Council of Churches 1992.

WCC 1992B.

Sien World Council of Churches 1992b.

WEST, C.C. 1971.

The power to be human: Toward a secular Theology. New York: The Macmillan Company.

WIECHERS, M. 1986.

Creative construction: New horizons for South Africa. In: Vorster W.S. (ed.) 1986:26-33.

WILKINSON, L. (ED.) 1981.

Earth keeping. Christian stewardship of natural resources, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.

WILLIAMS, D.T. 1993.

'Fill the earth and subdue it' (Gn 1:28): Dominion to exploit and pollute? Scriptura 44:51-65.

WILSON, F. & M. RAMPHELE 1989.

Uprooting poverty. The South African challenge. Claremont: David Phillip.

WILSON, F. 1991.

A Land out of balance. In: Ramphele M. & C. McDowell (eds.) 1991:27-38.

WILSON, M. 1976.

Missionaries: Conquerors or servants of God? South African Outlook 110:1258 (Mar): 40-42.



WINKLER, H. 1992.

God's land for God's people: The inalienable right to land. In: Stellenbosch Economic Project 1992.

WINTER, G. 1981.

Liberating creation. Foundations of Religious Social Ethics. New York: Crossroad.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1968.

The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches.
Geneva: World Council of Churches.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1990.

Between the flood and the rainbow. Covenanting for JPIC. Second draft document for the world convocation on justice, peace and the integrity of creation, Seoul, Korea 5-13 March 1990. Geneva: WCC.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1990b.

Appendices to the second draft document for the world convocation on justice, peace and the integrity of creation, Seoul, Korea 5-13 March 1990. Geneva: WCC.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1992.

Christian Faith and the World Economy Today. A Study Document from the World Council of Churches.
Geneva: WCC Publications.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1992b.

Searching for the new heavens and the new earth. An ecumenical response to UNCED. Geneva: WCC Publications.

YELD, J. 1993.

Caring for the earth - South Africa: A strategy for sustainable living. Cape Town: The South African Nature Foundation.