

# **Christelike sending as 'n Ekumeniese uitdaging**

Rolf G Lademann

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad  
MTh  
in die Departement Godsdiens- en Sendingwetenskap  
in die Fakulteit Teologie en Religie  
Universiteit van Pretoria

Studieleier: Dr Attie S van Niekerk

Januarie 2020



## **Verklaring**

Ek, Rolf G Lademann verklaar hiermee dat my skripsie met die titel

### **Christelike sending as ‘n Ekumeniese uitdaging**

my eie verstaan en navorsing, ten opsigte van genoemde titel reflekteer, en dat alle bronne asook aanhalings in hulle verskillende tale gebruik, op toepaslike wyse aangehaal en erkenning aan gegee is.

Rolf G Lademann

in Januarie 2020

## Voorwoord

Aan die begin van die 21ste eeu staan ons geensins by die sterfbed van die Christendom nie. Die waarneming is betekenisvol wanneer die toekoms van die Christendom wyd uitgestrek voor ons lê in Afrika en dit wesentlike waarde besit, naamlik dat die Christendom sy of haar puberteit moet oorwin, om by 'n meer verantwoordelike en etiese verstaan asook handeling uit te kom.

Die keuse van my studie-tema – *Christelike sending as 'n Ekumeniese uitdaging* – is drieledig en het gedeeltelik betrekking op historiese gebeure. Eerstens het die vroeë en konkrete bewussyn van, herinneringe aan en kontakte met Berlynse sendelinge in Suid-Afrika en die alomteenwoordige Afrika-kultuur gedurende my kinderjare, 'n beduidende invloed op my gehad. Tweedens staan die profilering en blootstelling van aanhoudende berigte in teologiese artikels en nuusblaaië, oor radio en televisie – plaaslik en internasionaal – aangaande die uitdagende Suid-Afrikaanse Raad van Kerke en die wêreldliggaam, naamlik die Ekumeniese Raad van Kerke gedurende die 1980's, sentraal in my bewuswording, rakende kerklike, sosiale en politieke uitdagings. Derdens het ek 'n bepaalde leemte ervaar in die Teologiese opleiding by die Universiteit van Pretoria, binne die vakdiskoerse van Sendingwetenskap en Kerkgeskiedenis. Al drie bogenoemde aspekte het my keuse van 'n moontlike studie-tema sterk beïnvloed.

Die leser word aangeraai om deurgaans moeite te maak met die lees van hierdie skripsie, aangesien verskillende tale gebruik word, naas die primêre skryftaal in Afrikaans. Die leser van hierdie studie kan insgelyks die uitgebreide sekondêre (voetnota)teks, wat op verskillende vlakke lê, ignoreer. Dít vorm egter 'n belangrike en integrale deel van die primêre (hoof)teks. Die leser word versoek om deurgaans sensitiewe en noukeurige aandag hieraan te gee.

Vir my familie was dit 'n klein sensasie toe ek in Desember 2006 bekend gemaak het dat ek Teologie gaan studeer – om by 'n nuwe *Lebensmitte* en beter verstaan van lewe uit te kom. Dit is te danke aan die toewyding van my ouers en hulle ouers se lewendige getuïenis, hulle getroue geloof in Christus, asook hulle kontinue Christelike lewensstyl, opvoeding en *Besonnenheit*, wat my in my kinderjare begelei en in my latere jare verwonderd gelaat het.

Hierdie skripsie word eerstens opgedra aan my moeder, Gretchen (gebore Hagens) en my oorlede vader, Erwin (1936-2019), my twee susters Inge en Monika en my broer Erlo, asook my swaer Johan en my twee niggies, Janika en Nadia. Vir al julle liefde, ondersteuning, gebede, geduld, aanmoediging en belangstelling, veral tydens my studiejare, wil ek my dankbaarheid uitdruk.

Tweedens word hierdie skripsie opgedra aan my direkte sendingfamilies: (1) *Lademann* (Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika); (2) *Hagens* (Norddeutsche Missionsgesellschaft, Bremer, in Togo), die Bethel-sending in Tanzanië en die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika), (3) *Neitz* (Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika) en (4) *Krause* (Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika), wat sedert die 1800's in Wes-, Oos- en Suid-Afrika werksaam was.

Verskeie persone het die hoë intensiteit van ervaring en lering gedurende my teologiese studiejare begelei en help vorm. Dankie aan elke kompetente dosent, gedurende my voor- en nagraadse studies aan die Universiteit van Pretoria, elkeen wat op 'n eie relevante wyse met my *engage* het om saam met my by betekenisvolle en kritiese verstaanshorisonne in die raamwerk van al die verskillende fasette van die Teologie uit te kom.

Dankie aan my studieleier, Dr. Attie S van Niekerk, wat *Sáám in Afrika*, met my op pad was om hierdie studie te begelei – in die spesifieke konteks van Godsdienst- en Sendingwetenskap.

Ek bedank ook graag vir Professor Dr. Bénédicte Lemmelijn van KU Leuven (België) en Professor Dr. Ulrich Berges in Bonn (Duitsland), wat geleenthede aan my bewerkstellig het om in 2017 en 2018 onderskeidelik in die *Maurits Sabbe-bibliotheek* in Leuven en in die *Universitäts- und Landesbibliothek* in Bonn, asook *Fachbibliothek Theologie der Universität Bonn* te kon werk en navorsing doen.

'n Woord van dank aan Professor Dr. Lize Kriel, vakkundige op die gebied van *academic historical writings*, asook haar lewendige belangstelling in die Berlynse Sendinggeskiedenis, wat my verder geïnspireer het.

'n Besondere dank aan mevrou Avrielle Prinsloo. Dankie vir jou sorgvuldige en sensitiewe deurlees, proeflees en taalversorging van hierdie skripsie. Jou ontwikkelde vaardighede in verskillende tale het 'n groot bydrae gelewer om hierdie werk ten beste af te handel.

Ek wil graag ook vir Professor Dr. Alphonso Groenewald bedank vir sy vriendskap, teologiese insigte en diepsinnige gesprekke wat ons kon voer.

Mag elkeen daarna strewe om regverdig te lewe, om 'n goeie toestand te vind.

Rolf G Lademann  
Pretoria, in Januarie 2020

## Afkortings

### Algemeen

A	Apostoliese Geloofsbelydenis
AACC	All Africa Conference of Churches
ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions
AEM	Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen
AICA	African Independent Churches Association
AICs	African Independent Churches
A.M.E.C.	African Methodist Episcopal Church
ANC	African National Congress
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AU	Afrika Unie
BBBEE	Broad-Based Black Economic Empowerment
BEE	Black Economic Empowerment
BCC	British Council of Churches
BCC's	Basic Christian Communities
BCM	Black Consciousness Movement
BCP	Book of Common Prayer
BFBS	British and Foreign Bible Society
BM	Basler Missionsgesellschaft
BMG	Berliner Missionsgesellschaft (sien Afrikaans BSG)
BMS	Baptist Missionary Society
BMW	Berliner Missionswerk
BSG	Berlynse Sendinggenootskap (sien Duits BMG)
CA	Confessio Augustana (Augsburgse Geloofsbelydenis)
CALAM	El Consejo Episcopal Latinoamericano

CCLF	Council of Churches on Lutheran Foundation
CCN	Council of Churches in Namibia
CCPD	Commission on the Churches' Participation in Development (sien KKE)
CCSA	Christian Council of South Africa
CEVAA	Communauté Évangélique d'Action Apostolique
CIC	Codex Iuris Canonici
CISA	Christelike Instituut van Suidelike Afrika
CLAI	Latin American Council of Churches
CLM	Co-operating Lutheran Missions
CMD	Centre for Mission and Diaconia / Zentrum für Mission und Diakonie
CMLS	Centre for Mission and Leadership Studies
CMS	Church Missionary Society
COWE	Consultation on World Evangelization
CVJM	Christlicher Verein Junger Menschen (sien YMCA )
CWME	Commission on World Mission and Evangelism / Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie
DAC	Development Assistance Committee
DEA	Deutsche Evangelische Allianz
DEK	Deutsche Evangelischen Kirche
DELKSWA	Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika
DRK	Demokratiese Republiek van die Kongo
EA	Evangelische Allianz / Evangeliese Alliansie
EAAT	Ecumenical Association of African Theologians
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
ECLOF	Ecumenical Church Loan Fund
EFF	Economic Freedom Fighters
EFMA	Evangelical Foreign Missions Association

EG	Evangelisches Gesangbuch
EJCSK	Église de Jésus Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu
EK	Evangelisches Kirchengesangbuch
EKD	Evangelischen Kirchen in Deutschland
ELCRN	Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia
ELCSA	Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (sien ELKSA)
ELCT	Evangelical Lutheran Church in Tanzania
ELKiN	Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia / (Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche [DELK])
ELKSA	Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (sien ELCSA)
ELKSA (NT)	Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Natal Transvaal)
EMDOA	Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika
EMW	Evangelisches Missionswerk
ERCDOM	Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission
ERK	Ekumeniese Raad van Kerke
ESKOM	Elektrisiteitsvoorsieningskommissie / Electricity Supply Commission
FCC	Federal Council of Churches
GEAR	Growth, Employment and Redistribution
GETI	Global Ecumenical Theological Institute
GWB	Gereformeerde Wêreldbond
HAT	Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal
HGANT	Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
IAMS	International Association of Mission Studies
IFMA	Interdenominational Foreign Missions Association
IKBG	Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften
IMC	International Mission Council (sien ISR)



INF	Intermediate-Range Nuclear Forces
IRM	The International Review of Missions
ISR	Internasionale Sendingraad (sien IMC)
JPSS	Just, Participatory and Sustainable Society
KKE	Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (sien CCPD)
LB	Liedboek van die Kerk
LECSA	Lesotho Evangelical Church in Southern Africa
LMS	London Missionary Society
LV	Lausanne Verbond / Lausanne Covenant / Lausanne Verpflichtung
LWB	Lutherse Wêreldbond
LXX	Septuaginta
MICs	Mission Initiated Churches
MIV	Menslike Immunitetsgebreeksvirus
NAVO	Noord-Atlantiese Verdragsorganisasie
NC	Nicano-Constantinopolitanum
NCCUSA	National Council of Churches of Christ in the USA
NDR	Nasionale-Demokratiese Revolusie
NGK	Nederduitse Gereformeerde Kerk
NGO's	Non-Governmental Organizations
NHK	Nederduitsch Hervormde Kerk
N.M.	Norddeutsche Missionsgesellschaft
NS	Nederlandse Sendinggenootskap
NT	Nuwe Testament
OECD	Organisation for Economic Cooperation and Development
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen (sien ERK, WCC en WRK)
OT	Ou Testament
OVS	Oranje-Vrystaat

PAC	Pan Africanist Congress of Azania
PCR	Programme to Combat Racism (Program vir die bekamping van Rassisme)
PEvS	Parys Evangeliese Sendinggenootskap
PKN	Protestantse Kerk in Nederland
RCA	Reformed Church in Afrika
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SACC	South African Council of Churches (sien SARK)
SACTU	South African Congress of Trade Unions
SAGM	South African General Mission
SAOG	Suider-Afrikaanse Ontwikkelingsgemeenskap
SARK	Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (sien SACC)
SASCO	South African Students Congress
S. G.	Social Gospel
SODEPAX	Society, Development, Pax
SPROCAS	Study Project on Christianity in Apartheid Society
SVM	Student Volunteer Movement for Foreign Mission
SWAPO	South West Africa People's Organisation
TEASA	The Evangelical Alliance of South Africa
TEF	Theological Education Fund
TNC's	Transnational Corporations
UCC-LCIN	United Church Council of the Lutheran Churches in Namibia
UCM	University Christian Movement
UELCSA	United Evangelical Lutheran Churches of Southern Africa
UELCSWA	United Evangelical Lutheran Church of Southwest Africa
UEM	United Evangelical Mission (sien VEM)
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees
UNIAPAC	International Christian Union of Business Executives

UNO	United Nations Organisation
URCSA	Uniting Reformed Church in Southern Africa
URM	Urban Rural Mission
USSR	Union of Soviet Socialist Republics
VELCSA	Vereinigte Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (sien UELCSA)
VELKD	Vereinte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland
VELKSWA	Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika
VEM	Vereinte Evangelische Mission / Vereinigten Evangelischen Mission
VENRO	Verband Entwicklungspolitik und Humanitäre Hilfe deutscher Nicht-regierungsorganisationen
VN	Verenigde Nasies
VNZ	Verenigde Nederlandsche Zendingcorporaties
VOC	Vereenigde Oost-Indische Compagnie / Verenigde Oos-Indiese Kompanjie
VSA	Verenigde State van Amerika
VVO	Verenigde Volke Organisasie
WARC	World Alliance of the Reformed Churches
WCC	World Council of Churches (sien ERK / WRK / ÖRK)
WCRC	World Communion of Reformed Churches
WEF	World Evangelical Fellowship
WIC	Westindische Compagnie
WIFIS	Wissenschaftliches Forum für Internationale Sicherheit
WRK	Wêreldraad van Kerke (sien Ekumeniese Raad van Kerke / ERK)
YMCA	Young Men's Christian Association (sien duits CVJM)
YWCA	Young Women's Christian Association (sien duits CVJM)
ZCC	Zion Christian Church

### **Afkortings in Afrikaans en Engels**

a.g.v. as gevolg van

art. artikel

dr. doktor

nC na Christus

o.a. onder andere

prof. professor

rev. reverend

vgl. vergelyk

vol. volume

### **Afkortings in Duits**

d.h. das heißt

sog. sogenannt

u.U. unter Umständen

## Opsomming

Die wese van Christelike sending is nie die oorwegende faktor in die waarneming van die histories-diakrone nie. Christelike sending, maar ook die ontstaande transkontinentale inheemse sending-onafhanklike Kerke – die begin van die Christelike geloof en om uit dié geloof te lewe –, behels die uitbreiding en begrensdeheid in die Sendingteologie van die 20ste eeu.

Die globale fenomeen van Christelike sending is omvangryk, vertoon diversiteit en werk met lang tydsverlope in sending-historiese navorsing. Die verhouding en uitdaging tussen Christelike sending en die Kerk in die 20ste eeu berus op twee vlakke, naamlik die institusionele integrasie van Kerke, Sendingkerke en Sendinggenootskappe in die Christenraad van Suid-Afrika – as ‘n voorbeeld – en die integrasie van die Internasionale Sendingraad in die Ekumeniese Raad van Kerke.

Christelike sending word uitgedaag om op verskillende kontekste, kofessionele, nasionale en kontinentale perspektiewe te reageer, maar word ook gekonfronteer met verskillende sendingteologiese modelle of insigte. Enersyds substitueer die bewussyn en opkoms van kultuurprotestantisme die ouer paradigmas van kerkvestiging en Christelike godsdiens met missionêre handeling van die kulturele en die sosiale. Andersyds gee die teleurstelling in die eerste ontwikkelingsdekade tot die besef aanleiding dat die geskiedenis nie evolusionêr, maar konflikteef verloop. Die ontwikkelingsmodel is met ‘n bevrydingsmodel vervang, terwyl nie-teologiese faktore of kontekstuele sake ‘n bepalende invloed op ekumeniese prosesse en teologie uitoefen.

Wanneer die Christelike sendingbeweging tot die ontstaan van die aanvanklike Ekumeniese beweging bydra, fokus die strewe van die moderne Ekumeniese beweging – met haar drie groot formasies, naamlik die Wêreldsendingkonferensies, die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” en die “Beweging vir die Praktiese Christendom” – op die eenheid van die Kerk, in terme van organisatoriese eenheid en die teologiese begronding van eenheid. Hierdie ekklesiologies-ekumeniese strewe na eenheid bly steeds ‘n onherkenbaar gesig, ondanks die ouer program van “versoende verskeidenheid” en die nuwe konvergensie studie: *The Church: Towards a common Vision*.

Die breë doelstelling van hierdie studie is om komplekse, uiteenlopende en teologies-hermeneutiese insigte, handeling en kontekstuele perspektiewe in die sending en die ekumene uit te lig. Die volgende temas kry o.a. aandag: historiese aktualiteit, sendingteologiese program en model, Sendingwetenskap, *Konvivenz*, die Evangelikale beweging, Evangelisasie, bekering, barmhartigheid, geloof, heil, vryheid, lewe, getuienis, (sosiale / on) geregtigheid en verantwoordelikheid, etiek, menswaardigheid, nie-teologiese faktore soos byvoorbeeld taal, Swart Teologie, kulturele en religieuse pluralisme, dialoog, entologie, identiteit, opvoeding, skepping, ontwikkelingshulp, sang, vreemdheid, armoede, interkulturele samehange, Christenraad van Suid-Afrika, Internasionale Sendingraad, Wêreld

Sendingkonferensie, Afrika Onafhanklike Kerke, die Berlynse Sendinggenootskap, die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke, Ekumeniese beweging, die Ekumeniese Raad van Kerke, Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie, die ERK voltallige vergadering en die PCR-program.

Hierdie studie probeer om 'n bydrae tot die kennisontsluiting in verstaande Christelike sending, Sendinggeskiedenis en Interkulturele Teologie, asook die Suid-Afrikaanse Kerkgeskiedenis te lewer.

### **Kernwoorde**

Pluralisme, Konvivenz, geloof, gesang / Difela tša Kereke, kultuur / taal, Ekumeniese Raad van Kerke, Sending- en Interkulturele Teologie, Berlynse Sendinggenootskap, vryheid, ontwikkelingshulp.

## Abstract

The nature of Christian mission is not the predominant constituent when observing the historical diachronic approach. Not only Christian mission but also the genesis of the transcontinental missionary enterprise in the fortification of indigenous Mission independent Churches – the acceptance of Christian faith and living by faith –, imply both expansion and limitation in the Theology of Mission in the 20th century.

The extensive global phenomenon of Christian mission is diverse and encompasses long periods of time in the historical research of mission. The relationship between and challenge for Christian mission and the Church in the 20th century have two different levels of requirements, namely the institutional integration of, for example Churches, Church Missions and Missionary Society's into the Christian Council of South Africa and the integration of the International Missionary Council with the World Council of Churches.

The challenge for Christian Mission is to react to the result of different contextual, confessional, national and continental perspectives, besides various models and insights in the Theology of Mission. On the one hand, consciousness and the rising of cultural Protestantism substitutes the older paradigms regarding the establishment of Churches and Christian religion with missionary actions, in a socio-cultural framework, while on the other hand sensing the disappointment in the first decade of development, the realization ignites the idea that the course of history was not an evolutionary progression, but elapsed in a conflictual manner. The liberation model was called on to substitute the model of development. Non-theological factors or contextual issues had an determining influence on ecumenical processes and theology.

While the Christian missionary movement contributed to the initial Ecumenical movement, the focus was on the pursuit of the modern Ecumenical movement with her three main formations, namely the World Mission Conference, *Faith and Order* and *Life and Work* of which the focus point is the unity of the Church in terms of the organizational unity and the theological justification for unity. This ecclesiastic, ecumenical pursuit towards unity, still remains unrecognizable, notwithstanding the older program, *Reconciled Diversity* and the new convergence study, *The Church: Towards a common Vision*.

The broad objective in this study is to highlight the complexity, the diverse and theological hermeneutical insight, as well as the action and contextual perspectives in mission and ecumenism. It was necessary to study the following themes, among others historical actuality, program and model on the Theology of Mission, Missiology, *Konvivenz*, the Evangelical movement, Evangelism, conversion, mercy, faith, salvation, liberty / freedom, life, witness, (social / in) justice and responsibility, ethics, human dignity, non-theological factors for example language, Black Theology, cultural and religious pluralism, dialogue, ethnology, identity, education, creation, development aid, choral music, foreignness, poverty, intercultural coherences, the Christian Council of South Africa, International Mission

Council, World Missionary Conference, African Independent Churches, the Berlin Missionary Society, the South African Council of Churches, Ecumenical Movement, the World Council of Churches, Commission in World Mission and Evangelism, the Assembly of the World Council of Churches and the PCR-programme.

This research seeks to contribute towards knowledge production, within the framework in the understanding of Christian Mission, Mission History and Intercultural Theology, in addition to South African Church History.

### **Keywords**

Pluralism, Konvivenz, faith, choral music / Difela tša Kereke, culture / language, World Council of Churches, Theology of Mission and Intercultural Theology, Berlin Missionary Society, liberty / freedom, development aid.



# Inhoudsopgawe

<b>Hoofstuk 1. Inleiding</b>	<b>1</b>
1.1 Agtergrond	1
1.2 Doelstelling en vraagformulering	3
1.3 Metodologie	5
1.3.1 Vakgerigte afbakening	5
1.3.2 Taalkundige afbakening	5
1.4 Hoofstukindeling	6
1.5 Terminologie	7
<b>Hoofstuk 2. Algemene inleidende oorsig en historiese aktualiteit</b>	<b>8</b>
2.1 Inleiding	8
2.2 Historiese perspektiewe	36
2.2.1 Stemme teen sendelinge se konfessionalisme <i>versus</i> pro inheemsheid	42
2.2.2 Tendense na die Tweede Wêreldoorlog	43
2.2.3 Wat gebeur in Afrika met die aanvang van dekolonialisasie?	43
2.2.3.1 Afrika teologieë	44
2.2.3.2 Swart Teologie	46
2.2.3.3 Theo H O Sundermeier	48
2.2.4 Globale ontwikkeling	57
2.3 Terugblik – Sending en uitbreiding in die Geskiedenis	59
2.3.1 Periodisering van Sendinggeskiedenis	63
2.4 Die moderne in wording – die Groot sendingeeu – die 19de eeu	67
2.4.1 Konfessionalisering	68
2.4.2 Industriële ontwikkeling	69
2.4.3 Kolonialisme	70
2.5 Sendingontwikkeling	73
2.5.1 Noord-Amerikaanse sending	73
2.5.2 Britse sending	78
2.5.3 Europa – Kontinentale sending	79
2.5.4 Duits-Protestantse sending – Kontinentale sending	82
2.5.4.1 Lutheranisme en Duitse sendinggenootskappe in Suid-Afrika	87
2.5.5 Ontstaan van Studente organisasies	91
2.6 Wisselwerking van perspektiewe – sendeling en inheemse Christelike getuienis	92
2.7 Van Johannesburg, Suid-Afrika (1904) na Edinburgh, Skotland (1910)	92
2.7.1 Eerste Suid-Afrikaanse Sendingkonferensie – Johannesburg (1904)	93
2.7.1.1 Die Ethiopiese beweging	97
2.7.2 Eerste Internasionale Wêreldsendingkonferensie – Edinburgh (1910)	98
2.7.2.1 Agtergrond en voorbereiding	99

2.7.2.2 Idealistiese visie	100
2.7.2.3 Agt kommissies en temas	101
2.8 Christenraad van Suid-Afrika in wording	104
2.8.1 “The Christian Council of South Africa” – Bloemfontein (1934)	105
2.8.1.1 Kommissie-komitee vir “inheemse” Kerke	106
2.8.1.2 Christelike literatuur – Berlynse Sendinggenootskap	107
2.8.1.3 Besprekings en besluite geneem – (15-17 Mei 1934)	111
2.8.2 “The Christian Council of South Africa” – Bloemfontein (1936)	112
2.9 Samevatting	113
<b>Hoofstuk 3. Die ontstaan van Sendingwetenskap – Gustav Warneck</b>	<b>116</b>
3.1 Inleiding	116
3.2 Historiese oriëntasie tot die persoon Gustav Warneck	117
3.3 Warneck karakteriseer sy sendingverstaan	118
3.4 Warneck motiveer Christelike sending meervoudig	122
3.5 Sendingopdrag – volkskerstening	125
3.6 Die betekenis van Warneck se bydrae	127
3.7 Samevatting	128
<b>Hoofstuk 4. Heilsgeskiedenis as ‘n Sendingteologiese model</b>	<b>130</b>
4.1 Inleiding	130
4.2 Kultuurprotestantisme en Westerse sendingbewussyn	130
4.3 Interaksie tussen eskatologie en sending	134
4.4 Klassieke sendingteologie – Heilsgeskiedenis van Karl Hartenstein	137
4.4.1 Heilsgeskiedenis en eskatologie by Oscar Cullmann	139
4.4.2 Christelike sending, verkondiging, die Belydende Kerk en ekumene	142
4.5 Sendingblik gerig op die Einde – Walter Freytag	144
4.6 Samevatting	146
<b>Hoofstuk 5. Internasionale Wêreld Sendingkonferensies vanaf 1910-1958</b>	<b>149</b>
5.1 Inleiding	149
5.2 Eerste Wêreldsendingkonferensie – Edinburgh (1910)	151
5.3 Tweede Wêreldsendingkonferensie – Jerusalem (1928)	152
5.4 Derde Wêreldsendingkonferensie – Tambaram (1938)	156
5.5 Vierde Wêreldsendingkonferensie – Whitby (1947)	160
5.6 Vyfde Wêreldsendingkonferensie – Willingen (1952)	162
5.7 Sesde Wêreldsendingkonferensie – Accra (1958)	165
5.8 Samevatting	166

<b>Hoofstuk 6. Ekumeniese Beweging en die Ekumeniese Raad van Kerke</b>	<b>170</b>
6.1 Inleiding	170
6.2 “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” (Faith and Order)	171
6.2.1 Eerste Wêreldkonferensie – Lausanne (1927)	175
6.2.2 Tweede Wêreldkonferensie – Edinburgh (1937)	176
6.2.3 Derde Wêreldkonferensie – Lund (1952)	179
6.2.4 Vierde Wêreldkonferensie – Montreal (1963)	180
6.2.5 Vyfde Wêreldkonferensie – Santiago de Compostela (1993)	182
6.3 “Beweging vir Praktiese Christendom” (Life and Work)	183
6.4 Missionêre verklaring van die Ekumeniese beweging	185
6.5 Amsterdam (1948) – Stigting van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK)	185
6.5.1 ‘n Beeldryke simbool	190
6.6 Opbou tot die Ekumeniese konferensie – Johannesburg (1959)	191
6.6.1 Tye van snelle sosiale verandering	192
6.6.2 Ekumeniese konferensie – Johannesburg (1959)	193
6.6.3 Besluite geneem op die konferensie	195
6.7 Samevatting	196
<b>Hoofstuk 7. Sendingteologiese program – Johannes C Hoekendijk</b>	<b>200</b>
7.1 Inleiding	200
7.2 Hoekendijk se sendingteologiese grondbeginsels	200
7.2.1 Sjalom as kerugma, koinonia en diakonia	204
7.3 Kritiek op die ouer benadering	205
7.4 Missionêre struktuur van gemeentes – ‘n ERK studie-proses	207
7.5 Samevatting	209
<b>Hoofstuk 8. ISR integrasie (1961) – ERK sekularisasie (1968)</b>	<b>211</b>
8.1 Inleiding	211
8.2 New Delhi (1961) – ISR integreer in die struktuur van ‘n enkele ERK	219
8.2.1 Lesslie Newbiggin – sy ekumeniese perspektief	222
8.3 Die ontstaan van “Missionswerke” na die beëindiging van die ISR	224
8.4 Tussenkerklike ekumene en kerklike partnerskappe	224
8.5 Sewende Wêreldsendingkonferensie – Mexico-Stad (1963)	227
8.6 Die Kerk in Basoetoland (Lesotho) word selfstandig (1964)	229
8.7 Genève (1966) – “Kerk en Samelewing” Wêreldkonferensie	230
8.8 Uppsala (1968) – Sending en Sekularisering	234
8.9 Nuwe kerklike landskap – die stigting van die SARK in 1968	237
8.10 Lutherse streekskerke ontstaan in Suider-Afrika	242
8.11 Samevatting	244

<b>Hoofstuk 9. Evangelikale bewussyn en Ekumene – (1968-1979)</b>	<b>247</b>
9.1 Inleiding	247
9.2 Christelike Teologie en sendingkerkpraktyk <i>versus</i> Etnologie en Kultuursemiotiek	249
9.3 Agtste Wêreldsendingkonferensie – Bangkok (1972-1973)	266
9.3.1 Lesings van Philip Potter en Madhathilparampil Mammen Thomas	268
9.3.2 Afdeling (1) – Kultuur en Identiteit - Bkering en Kulturele verandering	270
9.3.3 Afdeling (2) – Heil en sosiale geregtigheid	275
9.3.4 Wat is die kontekstuele betekenis van “heil”?	281
9.4 Die “All African Conference of Churches” – Lusaka (1974)	284
9.4.1 Hoofreferaat – Burgess Carr	286
9.4.2 Afrika is op soek na identiteitsvorme	287
9.4.3 Afrikanisering – ‘n veelvuldige dilemma	289
9.5 Die Evangelikale beweging as ‘n sendingbeweging	292
9.6 Kongres vir Wêreldewangelisasie (1974) – Evangelikale protes (Lausanne I)	295
9.6.1 Die “Lausanne Covenant”	296
9.7 Nairobi (1975) – Kulturele pluralisme en ontwikkelingskonflik	303
9.8 Sending en Dialoog	307
9.9 Uitdagings vir kerke en die SARK in Suid-Afrika (1970’s)	309
9.10 Die Lutherse Wêreldbond – “status confessionis” in Dar es Salaam (1977)	315
9.11 Samevatting	316
<b>Hoofstuk 10. Vanaf Melbourne na die 21ste eeu</b>	<b>321</b>
10.1 Inleiding	321
10.2 Ontwikkeling en krisisfaktore (1980’s) – Suider-Afrika en wêreldkonteks	323
10.3 Negende Wêreldsendingkonferensie – Melbourne (1980)	326
10.3.1 Partydigheid teenoor die arm mens <i>versus</i> die goeie boodskap	333
10.4 Ekumeniese verklaring (1982) – Sending en Evangelisasie	339
10.5 Vancouver (1983) – Sesde ERK voltallige vergadering	341
10.5.1 Vakdiskoers – Getuienis in ‘n verdeelde wêreld	344
10.5.2 Vakdiskoers – Veg vir geregtigheid en menswaardigheid	346
10.6 Tiende Wêreldsendingkonferensie – San Antonio (1989)	347
10.7 Elfde Wêreldsendingkonferensie – Salvador de Bahai (1996)	350
10.8 Twaalfde Wêreldsendingkonferensie – Athene (2005)	351
10.9 Bevry tot Lewe	352
10.10 Samevatting	356
<b>Hoofstuk 11. Samevatting</b>	<b>358</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>361</b>

## Hoofstuk 1. Inleiding

“ »Folge mir!« Kein Wort mehr steht in der Bibel über die Berufung des Matthäus, keine Begründung, keine Erklärung, vor allem kein Werben wie bei einer Mission, nur: »Folge mir!« ”

(Navid Kermani 2016:189)

### 1.1 Agtergrond

Die Kerk is op pad! In 2013 stel die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) ‘n dokument beskikbaar met die titel: *The Church: Towards a Common Vision*<sup>1</sup>. In die dokument van die eerste hoofstuk kry sending in die Kerk, in die raamwerk van die geskiedenis, naas twee ander temas soos die Kerk in God se heilsplan en die betekenis van eenheid, aandag. Hierdie verklaring deur die ERK, gee te kenne dat daar nog altyd ‘n uitdaging bestaan het vir die Kerk, om die Evangelie van Jesus Christus in die onderskeie kontekste, tale en kulture so te bring, dat diegene wat daarna luister, resonansie vind (ÖRK 2014:25).

Die Kerk het in die geskiedenis nie altyd bestaan nie, maar is op ‘n teologiese vlak en in die geskiedenis, ter wille van die sending in die lewe geroep. Daarom is die tema en intensie van Christelike sending en die ekumene steeds aktueel in die 21ste eeu en kan sending en die Kerk nie van mekaar geskei word nie.

In die 20ste eeu het die nadenke en verstaan oor Christelike sending grootliks verander en het die Christendom ongetwyfeld tot ‘n globale godsdienstvorm ontwikkel. Vanuit hierdie perspektief vertoon die Christelike godsdienstvorm sedert sy ontstaan ‘n missionêre karakter, ‘n boodskap wat aan alle mense gerig is en verknoop met die aangee van lewe – ‘n dimensie van diepte, wat te vinde is in die religieuse en lewegewende boodskap. Die Christendom is vandag ‘n globale en interkulturele fenomeen, wanneer die insig bestaan dat die Christelike teenwoordigheid buite die grense van Europa deur kulturele, religieuse, sosiale, geografiese en politieke kontekste wesentlik beïnvloed is en verder beïnvloed word. In hierdie opsig vertoon die Christelike ‘n mosaïek van veelvoud.

Sendinggeskiedenis kan in die raamwerk van Christelike sending nie sonder die onderskeie Nuwe Testamentiese temas verstaan word nie.

Christelike sending het nie te alle tye bestaan nie: die moderne sendingbeweging het ontstaan tydens die *epoche* van die Protestantisme, in vandag se Wes-Europa en die VSA.

---

<sup>1</sup> Hierdie dokument is gedurende die ampstermyn van die sekretaris-generaal van die Ekumeniese Raad van Kerke, Olav Fykse Tviet, bekend gestel. Vgl. die Duitse titel in 2014: *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*.

Tydens die verloop van die 20ste eeu ontstaan ook die moderne Ekumeniese beweging, waaraan vele kerke, sendingbewegings en -genootskappe deelneem, op plaaslike, nasionale en internasionale vlak. Die evangeliese verstaan van ekumene, wat uit die Ekumeniese beweging tot stand gekom en gevorm is, verknoop met die beginsel van die eenheid van die Kerk, wat ingebed lê in die Woord van die Drie-enige God. Die Ekumeniese beweging vertoon soos diverse kleurspatsels op 'n prent, 'n veelvoudige mosaïek van samestelling, waar verskillende mense uit verskillende konfessies, kontinente, kulture en kontekste bymekaar kom en hul beywer vir die saak van 'n gemeenskaplike handeling en taal, op die basis van die gemeenskaplike geloof. Maar hierdie samestelling bly in 'n veelvoud van spanning. Die ekumeniese gedagte ontwikkel vanaf 'n ekklesiologiese beweging na 'n wêreldaanskoulike idee, waar eenheid as hooftema vir die mensdom na vore tree. Die ervaring en soeke na eenheid staan nie as 'n uitdaging aan die begin van die Ekumeniese beweging nie, maar die ervaring van differensiasie en pluralisme.

Transkontinentale kerkvestiging, anders gestel, die ontstaande jong kerke van die 20ste eeu is die gevolg van missionêre handeling, die historiese produk van sending op alle kontinente. Sending kan teologies van historiese gebeure geskei word. Dit is betekenisvol wanneer die missionêre handeling en die ontstaande kerk saam beskryf word vanuit teologiese en historiese perspektiewe. Sendingwetenskap (normatief en deskriptief) vertoon skilderagtig wanneer die verloop van die sendinggeskiedenis, die hele teologiese ontwikkeling in ag neem en op hierdie wyse die karakter van interkulturele teologie daarstel. Sendinggeskiedenis kan in die raamwerk van Christelike sending nie sonder die onderskeie Nuwe Testamentiese temas verstaan word nie.

Sedert die Wêreldsendingkonferensie in Willingen (1952), is 'n rigting ingeslaan waar die kerk en die missionêre gerigtheid in die paradigma van *Missio Dei* gereflekteer word. Die missionêre gerigtheid verknoop nie met objekte nie. Die verhouding tussen God en menslike subjekte kom tot stand.

'n Literatuuroorsig betreffende sendingteologiese aspekte en standpunte gedurende die 20ste eeu vertoon uiteenlopend. Wanneer die missionêre model tot in die 1950's gevolg word, die vestiging en uitbreiding van die gemeente en die kerk, verander die fokus in die daaropvolgende dekade na gespekke en standpunte vanuit die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK). Die konfrontatiewe model ontwikkel in 'n meer koöperatiewe model waar kerke op vrae en probleme van die wêreld fokus. In die sogenaamde Derde wêreld en veral in Afrika, Suid van die Sahara, ontwikkel die missionêre gerigtheid 'n sterker bewussyn, wat tot gevolg het dat die gerigte missionêre werk verreikende implikasies op die sosiale en politieke terreine het.

Die teleurstelling by die ERK in die eerste ontwikkelingsdekade (1960's) gee tot die besef aanleiding dat die geskiedenis nie evolusionêr maar konflikteef verloop. Die ontwikkelingsmodel is tydens die Bangkok Wêreldsendingkonferensie (1972/73) met 'n bevrydingsmodel vervang. Die ontstaan van die Lausanne-beweging, was 'n teken van protes teen die ekumeniese verstaan van sending rondom die Vierde voltallige vergadering van die ERK in Uppsala (1968). Hoe betekenisvol die ERK in die 20ste eeu ook al was, kan hierdie

wêreldliggaam nie uiteraard en noodwendig dié ekumene wees nie. Dit is die opdrag van interkulturele teologie, om die Christendom as ‘n globale godsdienstformasie te begelei, om eenvoudige voorstellinge te vermy. In die polisentriese verstaan van die Christendom en die Kerk, is die erkenning van pluralisme in al sy vorme, ‘n belangrike funksie vir die missionêre aard van die Kerk en vir die moontlikheid van eenheid.

## 1.2 Doelstelling en vraagformulering

Die benadering tot hierdie studie is veelsydig. Die breë doelstelling wat met hierdie studie nagestreef word, is om aan te toon dat Christelike sending as ‘n ekumeniese uitdaging verstaan kan word aan die hand van die verkondiging van die Evangelie in die verskillende kontekste, kulture en tale, asook konfessies in hierdie wêreld, wat rekening moet hou met lang tydsverlope. Watter paradigmas moet in ag geneem word, in die gebeure van Christelike sending, wanneer sending-historiese navorsing onderneem word?

Die studie het verder ten doel om sending-historiese navorsing met die waarde van sending-teologiese navorsing te verknop en aan te dui. Om by hierdie sendingteologiese ontwikkeling van die 20ste eeu uit te kom, watter sendingteologieë het ontwikkel? Watter bydrae lewer die vroeë sendingwetenskap van Gustav Warneck tot Christelike godsdienstvorming en uitbreiding? Wat is die posisie van die Heilsgeskiedenis en eskatologiese denke in die vroeë sendingteologie en hoe is dit verskillend deur teoloë verstaan? Watter bydrae, inhoude en insigte lewer elk van die eerste ses Wêreldsendingkonferensies – vanaf Edinburg 1910 tot Accra 1958 vir die Christelike sending? Hoe moet elkeen van hierdie Wêreldsendingkonferensies verstaan word gegewe die konteks van wêreldgebeure, die posisie van die Internasionale Sendingraad (ISR) en verskillende temas? Hoe het die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” ontstaan en watter bydrae, standpunte of ander faktore het na vore getree in die oorweging van eenheid – naas teologiese en ekklesiologiese diskoerse? Het ekumeniese tendense na vore getree gedurende die eerste Vyf Wêreldkonferensies in die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” – vanaf Lausanne 1927 tot Santiago de Compostela 1993?

Watter bydrae het die “Beweging vir Praktiese Christendom” gelewer tot die latere stigting van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK)? Hoe verskil die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” van die “Beweging vir Praktiese Christendom”? Is ‘n teologiese begroning aangebied vir die ontstaan van die ERK in 1948? Op watter beginsels is die wese van die ERK gevestig en watter programmatiese karakter is gevolg? Put die Ekumeniese konferensie in Johannesburg in 1959 waarde uit bestaande internasionale diskoerse?

Wat was Johannes C Hoekendijk se sendingteologiese program, in die raamwerk van die Ekumeniese Raad van Kerk? Wat is Hoekendijk se kritiek op die bestaande kerk en sendinggerigtheid? Hoekendijk se Goddelike sjalom, moontlik nog ‘n Ou Testamentiese opvatting, rig die apostolaat tot die “jong” kerk as die *dienende* kerk – in terme van kerugma, koinonia en diakonia. Trek Hoekendijk se sjalom ‘n boog na die Nuwe Testamentiese heil, in terme van ewige verlossing of in terme van ‘n nuwe moment, uitgedruk in armoede,

ontwikkel en sending? As sending direk betrekking het op die wêreld, wat is Hoekendijk se standpunt(e)?

Op watter teologiese basis formuleer die ERK hom- of haarself? Wat is die uitkoms in die samesmelting van die ISR met die ERK, watter identiteit neem Christelike sending aan, tydens New Delhi in 1961 en hoe verstaan Lesslie Newbigin die interaktiewe verbintenis van die ISR met die ERK? Waar is die eerste Konferensie gehou deur die “Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie” van die ERK? Het ‘n aksentverskuiwing plaasgevind oor Christelike sending tydens Mexico-stad in 1963? Hoe kom Sendingkerke tot selfstandigheid in Suider-Afrika? Wat gebeur na die beëindiging van die ISR? Watter inhoude lewer die ERK se Genève 1966 vir “Kerk en Samelewing”? Watter konfrontatiewe en hoogtepunte lewer die vierde ERK voltallige vergadering in Uppsala in 1968? Watter liggaam is in 1968 die opvolger van die Algemene Sendingkonferensie in 1904 en die Christenraad van Suid-Afrika van 1936? Watter identiteit neem die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke aan en watter teologiese diskoerse is gevolg?

Wat maak die agtste Wêreldsendingkonferensie in Bangkok 1972-1973 anders as ander Wêreldsendingkonferensies voor haar, watter temas is gepolemiseer? Watter sendingteologiese dimensies tree tydens Bangkok na vore? Bestaan daar ‘n teologiese begroning vir die verbreding van die begrip, “bekering”, wat sou dit impliseer? Hoe moet kulturele identiteit verstaan word in die raamwerk van kontekstuele missionêre teologie, tydens Bangkok? Watter polariseringstendense is identifiseerbaar tydens Bangkok? Indien die sendingteologiese perspektief van sosiale geregtigheid – ook ‘n politieke dimense – tydens Bangkok ‘n belangrike posisie in die Ekumene ingeneem het, kan die vraag in 2020 gevra word of die Ekumene, nasionaal of internasionaal, steeds as ‘n belangrike akteur beskou kan word om die samelewing en die staat te herinner aan sy of haar verantwoordelikhede teenoor sosiale geregtigheid? Is gedifferensieerde gelykheid in 2020, uitgedruk in die erkenning van pluralisme, ‘n ideaal vir die Ekumene? Verstaan die ekumene in 2020 pluralisme meer as net religieuse pluralisme, met ander woorde net in die raamwerk van die interreligieuse dialoog en van verkondiging?

Op watter basis vind die “All Africa Conference of Churches” in Afrika haar identiteit vir Afrika-Christene? Watter sendingteologiese bydrae lewer die Evangelikale bewussyn in die Evangelikale beweging? Wat is die betekenis van interreligieuse dialoog en hoe pas die verstaan oor sending hierby in? Watter bydrae lewer die Berlynse Sendinggenootskap, wat op pad is na ‘n selfstandige Lutherse Kerk, tot inkulturasie, kulturele herinnering, die erkenning van pluralisme, Theo H O Sundermeier se waarde van *Konvivenz*, die akkomodering van verskillende kultuurvorme soos sang – in die raamwerk vir die totstandkoming van die gesangboek vir die Noord-Sotho (Sepedi) sprekers in die Lutherse Kerk –, asook die vestiging van ‘n eie Lutherse identiteit in Suid-Afrika? Hoe kan daar op ‘n interkulturele vlak gekommunikeer word of hierdie handeling verstaan word – in die raamwerk van die hermeneutiek van die vreemde?

Watter belangrike ekumeniese en missionêre bekwaamheid kom aan die orde sedert die Negende Wêreldsendingkonferensie in Melbourne in 1980 en daarna?



## **1.3 Metodologie**

### **1.3.1 Vakgerigte afbakening**

Die studie is ‘n meervoudige afgrensing en nie slegs ‘n afbakening van sending-historiografie nie. Op grond van die omvangryke aanbod aan literatuur in Engels, Duits en in ‘n mindere mate in Afrikaans, moes ek oordeelkundig met inligting omgaan. My toenadering tot bronne is veelsydig om by sinvolle en geïntegreerde resultate en navorsing uit te kom. Bronne geraadpleeg verteenwoordig ‘n verskeidenheid van akademiese vakliteratuur, argiefmateriaal en nie-gepubliseerde dokumente. Inligting uit koerante en tydskrifte is aanvullend tot die studie gebruik. Daar is behoedsaam met digitale inligtingsbronne omgegaan.

Die toenadering tot beskikbare literatuur- of bronmateriaal is tweeledig en veelsydig. Die studiemateriaal verknoop enersyds met verskillende sending-historiese materiaal, o.a. Duitstalige literatuur oor Suid-Afrikaanse sendinggeskiedenis, byvoorbeeld oor die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika – ‘n eietydse diskoers. Duitstalige skrywers kon óf Duitse óf Suid-Afrikaanse nasionaliteite besit. Duitstalige Suid-Afrikaanse sendelinge het dikwels in Afrikaans, Engels, Sepedi, Setswana, isiZoele of Tshivenda geskryf. Andersyds is studiemateriaal en dokumente gebruik wat verband hou met die Ekumeniese Raad van Kerke. Hierdie dokumente is meestal in Engels of Duits geskryf en beskikbaar. Die toeganklikheid van oorspronklike Ekumeniese dokumente in Suid-Afrika, aan Universiteite, was eerder ‘n uitdaging.

Die navorsing handhaaf deurgaans ‘n interdisiplinêre benadering. Naas die oorwegende twee tematiese lyne van sending (sendinggeskiedenis en interkulturele teologie) en ekumene (Kerkgeskiedenis), is ook teologiese aspekte ter sprake, soos etiek, dogmatiek, Ou- en Nuwe Testamentiese wetenskap, praktiese teologie en himnologiese studies. Ander materiaal is ook gebruik, soos filosofiese, politieke en geografiese aspekte, om by ‘n geïntegreerde studie uit te kom.

Die studie bestaan uit twee tekslae, naamlik die primêre (hoof)teks en die sekondêre (voetnota)teks. Dit is aanbevelenswaardig dat die twee tekslae parallel gelees word. In die primêre teks word na voetnotas verwys wat sekondêre inligting bevat. Hierdie sekondêre teks, wat op verskillende vlakke lê, is soms aanvullende, verduidelikend, informatief, gee biografiese agtergrond, is begripsverheldering of lewer analities-kritiese kommentaar. Vir die leser mag die gebruik van voetnotas as te “omslagtig” ervaar word. Ek het van ‘n groot literatuuraanbod gebruik gemaak om my in die tekswetenskap in te gawe.

### **1.3.2 Taalkundige afbakening**

In hierdie studie het ek van verskillende studiemateriaal, in verskillende tale, gebruik gemaak om aan te haal of te bestudeer, naamlik in Afrikaans, Duits, Engels en Nederlands. In ‘n mindere mate het ek ook van twee antieke Bybeltale, naamlik Bybelse Hebreeus en Grieks vir eksegetiese studies gebruik gemaak. Tekste in Sepedi of ander Afrika-tale is ter illustrasie aangewend en aangehaal.

## 1.4 Hoofstukindeling

In hoofstuk 2 met die titel, *Algemene inleidende oorsig en historiese aktualiteit van gebeure*, is ‘n inleidende oorsig oor Christelike sending en geloof gegee. Historiese perspektiewe is ondersoek, wat o.a. kontekstuele Afrika teologieë ondersoek. ‘n Duidelike benadering is gevolg om die uitbreiding van Christelike sending in die geskiedenis af te baken en te periodiseer. Die moderne in wording is ondersoek en ‘n veelvoud van sendingontwikkeling is identifiseer in Europa, die VSA en in Suid-Afrika – om die konteks tussen die Noordelike en Suidelike streke te verknoop. Die eerste sendingkonferensie in Johannesburg en die eerste Internasionale Wêreldsendingkonferensie is nagevors, asook die Christenraad van Suid-Afrika in wording.

In hoofstuk 3 met die titel, *Die ontstaan van Sendingwetenskap – Gustav Warneck*, is ‘n historiese oriëntasie tot die persoon Gustav Warneck gegee, wat sy sendingverstaan, sy motivering vir Christelike sending en sy bydrae tot die sendingwetenskap, lewer.

In hoofstuk 4 met die titel, *Heilsgeskiedenis as ‘n Sendingteologiese model*, is die kultuurprotestantisme, die Heilsgeskiedenis wat by Karl Hartenstein gevind is asook die heilsgeskiedenis en eskatologiese denke by Oscar Cullmann ondersoek. Sendingperspektiewe by Walter Freytag vanuit die eskatologie is identifiseer.

In hoofstuk 5 met die titel, *Internasionale Wêreldsendingkonferensies vanaf 1910-1958*, is die eerste ses Wêreldsendingkonferensies se sendingteologiese standpunte en ontwikkeling bestudeer.

In hoofstuk 6 met die titel, *Ekumeniese Beweging en die Ekumeniese Raad van Kerke*, is die programme en diskoerse van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”, die “Beweging vir Praktiese Christendom”, die stigting van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) in Amsterdam en die eerste Ekumeniese konferensie in Suid-Afrika ondersoek.

In hoofstuk 7 met die titel, *Sendingteologiese program – Johannes C Hoekendijk*, kan Hoekendijk se profetiese en kritiese teologie nie in die raamwerk van die ERK geïgnoreer word nie. Dit is ondersoek.

In hoofstuk 8 met die titel, *ISR integrasie (1961) – ERK sekularisasie (1968)*, is verskillende temas ondersoek: vanaf New Dehli 1961 tot en met die stigting van die SARK in 1968. Tussenkerklike ekumene en kerklike partnerskappe is ondersoek. ‘n Voorbeeld van ‘n wordende selfstandige kerk is ondersoek en beskryf in Suider-Afrika. Die “Kerk en Samelewing” Konferensie in Genève in 1966, asook die tema oor Sending en Sekularisering te Uppsala in 1968 is ondersoek. Die ontstaan van Lutherse streekskerke in Suider-Afrika is bestudeer.

In hoofstuk 9 met die titel, *Evangelikale bewussyn, Ekumene – (1968-1979)*, word uiteenlopende temas ondersoek soos: Christelike teologie, sendingpraktyk en kultuur, inkulturasie, pluralisme, sang / lied en taal, doksologie, ontwikkelingshulp, *Konvivenz*, sosiale verantwoordelikheid en geregtigheid. Die Agtste Wêreldsendingkonferensie, die “All African Conference of Churches”, die Evangelikale Beweging en Lausanne I se Kongres vir

Wêreldevangelisasie met teologiese tema-diskoerse is bestudeer. Die verhouding van Sending en Dialoog is ondersoek. Die Suid-Afrikaanse konteks in die raamwerk van die SARK en die “status confessionis” in Dar es Salaam is ondersoek.

In hoofstuk 10 met die titel, *Vanaf Melbourne na die 21ste eeu*, is die Ekumeniese verklaring oor “Sending en Evangelisasie” ondersoek. Die missionêre tema van die ERK voltallige vergadering in Vancouver 1983 is ondersoek. Twee vakdiskoerse tydens Vancouver kry aandag, naamlik (1) Getuienis in ‘n verdeelde wêreld en (2) Veg vir geregtigheid en menswaardigheid. Die Wêreldsendingkonferensies vanaf Melbourne 1980 tot Athene 2005 is kortliks ondersoek.

### **1.5 Terminologie**

In Engelse / Anglo-Saksiese vakliteratuur word uitsluitlik na die beskrywing, *World Council of Churches* verwys. In hierdie studie is die vertaalde vorm in Afrikaans: *Wêreldraad van Kerke* nie gebruik nie, maar die beskrywing, *Ekumeniese Raad van Kerke*. Die gebruik van hiêrdie vorm in die studie volg Duitse en Franse vakliteratuur.

Die Duits-teologiese vakterm: *Konvivenz*, is nie verafrikaans of verengels nie en word aangewend soos dit in Duitse vakliteratuur gebruik word.

## Hoofstuk 2. Algemene inleidende oorsig en historiese aktualiteit

### 2.1 Inleiding

Die tema van Christelike sending begelei die Christendom al van die begin af as ‘n dinamiese beginsel van uitbreiding<sup>1</sup>. In teenstelling met die meeste ander geskiedkundige beskrywingsvorme van samelewingsformasies, is Christelike sending kensketsend karakteristiek daarvan, naamlik dat etnisiteit<sup>2</sup> nie as ‘n bykomende saak beskou kan word, wat dien as ‘n geldige

---

<sup>1</sup> Kerk- en Sendinggeskiedenis, anders gestel, die geskiedenis van die wêreld-Christendom is ook die geskiedenis van vervolging (Aland 1980:70-81). Vgl. die vervolging van Christene, o.a. deur die Romeinse Keiser Aurelius Diokletianus in die 3de eeu nC. Die Christelike geleerde, Origenes (ongeveer 185/186 Alexandrië – ongeveer 253/254), volgens Marksches (2008a:657), verwys in sy Matteus-evangelie kommentaar dat vervolging “algemeen en oral” voorgekom het (Marksches 2006:6, 65-69). Die Jodedom het vanuit hulle religieuse oorweging die Christendom beveg. Omgekeerd het die Christendom op grond van hulle religieuse oortuiging die Jodedom vervolg (Aland 1980:71). In die jongste geskiedenis van die wêreld-Christendom, beveg en stry Christene hulle mede Christene – op grond van elkeen se eie religieuse oortuiging of Bybel-interpretasie, in Apartheid Suid-Afrika.

<sup>2</sup> Volgens Beyers (2017:4) kan ‘n beter verstaan van etnisiteit ‘n bydra tot interreligieuse dialoog lewer, asook moontlike riglyne aanbied tot interkulturele versoening in Suid-Afrika. Die volgende toeligting met betrekking tot die moeilike pad van interkulturele versoening, aan die hand van ‘n voorbeeld: Wanneer die buurstaat van Suid-Afrika, Zimbabwe, op 17 April 1980 sy onafhanklikheid verklaar en Robert G Mugabe (1924-2019) die Eerste Minister van die land word, skryf Alec Smith, seun van wyle Eerste Minister Ian D Smith (1919-2007) van die destydse Rhodesië, die volgende oor versoening, “*Mein Vater erklärte, Mugabe habe ihn völlig überzeugt von seinem ehrlichen Wunsch nach Versöhnung*” en belowe die volgende met betrekking tot vergelding, “*Mugabe versprach, daß es keine Vergeltungsmaßnahmen gegen die Weißen geben werde*” (Smith 1987:107) – die oorspronklike boek in Engels, *Now I Call Him Brother* (1984). Wanneer Zimbabwe se onlangse politieke ontwikkelingslyne tussen 1980-2020 in ag geneem word, kan na 40 jaar van onafhanklikheid gesê word dat die grondliggende etos en waarde van menslikheid tot ‘n moeilike disposisie ontwikkel het: (1) Gewapende konflikte tussen lede van twee etniese taalgroepe – Shona en Ndebele – tussen 1982/83-1987, die “sogenaamde” volksmoord op duisende mense in Matabeleland; (2) die disposisie van wit boere / landbouers in terme van grondvergrype en grondonteiening – die verdrywing van wit mense en plaaswerkers van hulle grond / plase af en deur oorlogsveterane uitgevoer sedert die begin van die 21ste eeu –, ‘n etniese dimensie; (3) die verdrywing van duisende arm swart mense in stedelike *townships* in 2005, bekend as *Operation Murambatsvina*; (4) politieke moorde gepleeg teen die ondersteuners van die *Movement for Democratic Change* (MDC) in 2008. Die aanvanklike vooruitgang van die “onafhanklike” en “sogenaamde” vry Zimbabwe – florerende landbou aktiwiteite, goeie onderwys, die betekenisvolle voorkoms van grondstowwe / minerale – het gedurende die eerste twee dekades van die 21ste eeu ontaard in skeptisisme, korrupsie, die ineenstorting van die ekonomie (hiperinflasie, voedseltekorte en ekstreme werkloosheid), despotisme en die genadelose Mugabegesig van diktatorskap, politieke agitatie en nihilisme – ‘n staat wat dreig om te verval. Zimbabwe is dus ‘n voorbeeld van ‘n staat wat homself van binne “opvreet” en homself laat disintegreer, ‘n scenario van staatsisteem-versaking. Die inploffing van die sosiale, ekonomiese en politieke staatswese van Zimbabwe – nie deur kragte, (sanksie)magte of hemelliggame van buite nie – is deur die sentralistiese ZANU-PF partystaat van wyle Mugabe en sy ondersteuners self veroorsaak – ‘n tipiese post-koloniale versaking in terme van nie-verantwoordbaarheid, met kenmerkende vrywillige, ondersteunende en ideologiese faktore [Vgl. die *Fragile State Index* / FSI van die afgelope paar jare, wat vier faktore gebruik om brose state te meet, naamlik: kohesie, die ekonomiese, politieke en sosiale]. Die eerlike wens na versoening en die belofte van geen vergelding in 1980 het verander in ‘n diktatuur van relativisme. Die aspek van resiprositeit – die beginsel van prestasie en teenprestasie – blyk hier ter sprake te kom. Volgens Neu (2008:998) is dit Richard Thurnwald wat die betekenis van resiprositeit vir sosiale handeling in die konteks van etniese samelewings ondersoek. Die beginsel van resiprositeit berus op die “*Grundlage für menschliches Gerechtigkeitsgefühl*”. Broederlikheid, in die raamwerk van Christelike Afrika-samelewings en waar kerklike organisasies bestaan, in die raamwerk van geregtigheid, solidariteit en die etiek, maar ook in die handelinge teenoor die vreemde, blyk in die verloop van die post-koloniale era eerder ‘n uitdaging te wees. In interkulturele samelewings soos in Zimbabwe, Namibië of in Suid-Afrika, is *elkeen* geaffekteer deur die teenwoordigheid van elkeen se kultuur. Die aanvaarding om met ander

kriteria vir die resepsie daarvan in die samelewing nie. Die inhoudelike verstaan van Christelike sending lê ingebed in die boodskap van vernuwing. Hierdie vernuwing van die wese van die mens word deur die boodskap van die dood en opstanding van Jesus Christus bemiddel, wat nie begrens kan word deur die uitsluiting van die mensdom nie (Feldkeller 2008b:1275). In hierdie verband bly die tema van Christelike sending van blywende aktualiteit.

Volgens Hainthaler (2004:266) is die begin van ware geloof te vinde by Abraham, die patriarg<sup>3</sup>, op grond van die belofte wat aan hom gegee is<sup>4</sup>. Abraham gee inhoud aan sy geloof

---

saam te leef, kan nie afgeforseer word vanuit die meerderheids- of dominante kultuur nie. Andersom, kan van minderhede nie verwag word om alleen aan te pas nie – waar interkulturele samelewings bestaan.

<sup>3</sup> Die begrip, patriarg (Grieks: πατριάρχης, Hebreeus: ראשֵׁי הָאֲבוֹת / [rāʾšē hāʾābōt], Afrikaanse vertaling: familiehoofde van Israel, Duitse vertaling: *Sippenhäupter* Israels – soos in 2 Kronieke 19<sup>8</sup>) word eers in 4 Makkabeus 7<sup>19</sup>, 16<sup>25</sup> vermeld, wat na die drie aartsvaders van Israel – Abraham, Isak en Jakob – verwys. Verskillende hoof-tradisie-vertellings kom in die Pentateug voor, naamlik die Abraham-tradisie, die Isak-tradisie en die Jakob-tradisie (Rupert 2006:1459-1460). Volgens Ritter (2008:1007) is die begrip, patriarg, waarskynlik vir die eerste keer deur die antieke Jodedom gebruik, wat na die Bybelse “oer” of “stamvaders” verwys. Die gebruik van die begrip het ook die religieuse en hoogste gesag oor die Joodse onderdane deur die Romeine aangetoon. Jacobs (2006:1461) omskryf die amp van die Joodse patriarg soos volg: “dit geld as die boonste / hoogste religieuse outoriteit van die rabbynse Jodedom”. In hierdie studie en voetnota word nie verder aan die gebruik van die begrip in die ou Kerk in die Kerkgeskiedenis aandag gegee nie. Die verknoping van die begrip, patriargaat, in die epogge van die Middeleeue en Reformasie en in die raamwerk van die *Ekumeniese Patriargaat* en die Patriargaat-struktuur – Oos-Kerk (Apostoliese Kerk van die Ooste) met die eksklusiewe regte van die Konstantinopel-Patriargaat [vgl. die Konstantinopel Konsilie van 869/870] (Ritter 2008a:1008-1009), die Patriargate van Alexandrië, Antiogië en Jerusalem, maar ook die verheffing of ontstaan van die Moskouse-Patriargaat in 1589 (Felmy 2008:1011) –, is vir die Ekumene van wesenlike belang. Die begrippe, patriarg en Patriargaat kan nie verwar of met mekaar vermeng word nie. Dit geld ook vir die begrip, patriargie, wat ‘n duidelike analities-kritiese en programmatiese dimensie aanneem in die feministiese beweging en in die feministiese kritiek ingebed lê. Tog, die beeld van die vrou in die vroegste Christendom kan volgens Sölle(1993:97) net verstaan word wanneer die doop-belydenis in Galasiërs 3<sup>28</sup>, die duidelike standpunt van vryheid en die getuienis van gelykheid, ernstig opgeneem word:

“<sup>26</sup>Deur hierdie geloof in Christus Jesus is julle almal kinders van God,

<sup>27</sup>want julle almal wat deur die doop met Christus verenig is, moet lewe soos mense wat aan Christus behoort.

<sup>28</sup>Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één.” Galasiërs 3<sup>26-28</sup>

Hierdie perspektief van vryheid het hoogswaarskynlik, volgens Dorothee Sölle, ontstaan vanuit die voor-pauliniese sendingbeweging en in die konteks van die vroeë Christendom, waar die vrou in haar huisgemeente en in die sending ‘n leiersrol vervul het. Die begrip, vryheid, neem en vervul ‘n sentrale rol in die brief van Galasiërs in, wanneer die Griekse woord, ἐλευθερία / *eleutheria*, die situasie van Christene voor God en in hierdie wêreld, samevattend uitdruk in Galasiërs 5<sup>13</sup>, “Julle is tot vryheid geroep”. Dus, sonder vryheid geen gelykheid nie. Anders gestel: sonder *égalité* geen *liberté* nie. Hierdie perspektief is te danke aan die navorsing deur die feministiese beweging, wat ‘n belangrike bydrae tot Bybelse hermeneutiek gelewer het. Die bestaande orde van beslissende superioriteit of deurslaggewende hoër gesag van een ras oor ‘n ander ras, een geslag oor ‘n ander geslag of ‘n sekere ekonomiese norm om te funksioneer, is as onbelangrik geag en het die mens gedwing om sosiale verandering te weeg te bring (Sölle 1993:99). Patriargie moet teen dié agtergrond van Androsentrisme verstaan word, wat ‘n lang aanloop in die kultuurgeskiedenis toon, maar nie as ‘n universeel-historiese kategorie verstaan en oor gepraat word nie (Brockmann 2008:1013). Op ‘n meer etiese vlak van beoordeling is Pieper (2008:1013) van mening dat daar in die vroue- en geslagsnavorsing – gender navorsing –, sedert die einde van die 20ste eeu, ‘n migrasie was van ‘n deskriptiewe na ‘n normatiewe diskoers. Dit het die gesig van ‘n eties-politieke kategorie van kritiek op ideologieë benut, om die man se posisie oor die vrou as ‘n God-gegewe of natuurlike gegewe te verstaan. Vroue se status van sosiaal ongelyk wees, en diegene wat

wanneer hy die bevel – om sy blyplek te verlaat en ‘n nuwe geografiese woonplek sy eie te maak –, blindelings gehoorsaam<sup>5</sup> en in ag neem om te lewe soos ‘n vreemdeling in ‘n land waar daar geen aansprake op die regte van grond bestaan nie. Abraham het perspektiewe soos die ewige lewe<sup>6</sup> en redding / verlossing<sup>7</sup>, soos dit in die Nuwe Testamentiese taalgebruik voorkom, nie geken nie.

Die oorsprongs-topologie van “kerklike” geloof aan Jesus Christus is o.a. te vinde by die Kerk van Antiogië, waar daar na gelowiges, vir die eerste keer, as “christene” verwys is<sup>8</sup>. Die Christelike boodskap brei verder uit vanaf die gemeente van Jerusalem na die “vrugbare halfmaan” – na gebiede soos Mesopotamië, Persië en die Kausasus gebied (Hainthaler 2004a:VII).

‘n Ontmoeting met Christus lei tot geloof<sup>9</sup>. Geloof beteken ook ‘n ommekeer, ‘n terugkeer na die pad van God, die gewer van nuwe lewe<sup>10</sup> en oriëntering. Op hierdie wyse kan die verhaal van die verlore seun in Lukas 15 ook in die 21ste eeu waar word<sup>11</sup>: Die pad van geloof, die

---

uitgebuit word of onbekwaam is, is met die manlike intellek, fisieke en morele hoë gesag of vermoë regverdig (Pieper 2008:1014).

<sup>4</sup> Vgl. Genesis 22<sup>18</sup> “In jou nageslag sal al die nasies van die aarde geseën wees, want jy het My gehoorsaam” (Die Bybel 1985); sien ook Genesis 12<sup>3</sup>. God bemiddel sy seën aan die volke van die wêreld, deur Abraham. Vgl. ook Hebreërs 11<sup>1-3, 6, 8</sup>.

<sup>5</sup> Die blindelinge gehoorsaamheid aan God veronderstel ook Abraham se verbondenheid met God.

<sup>6</sup> In die OT kom die skaars teologiese motief van die ewige lewe vir die eerste keer in Genesis 3<sup>22</sup> voor, wat met die *Boom van die Lewe* verknoop (vgl. Genesis 2<sup>9</sup>).

<sup>7</sup> Op ‘n teologiese vlak is God die oorsprong van lewe en van die heilsgeskiedenis, wat handelend optree deur Jesus Christus en bepalend vir redding / verlossing (Soteriologie) is. In hierdie raamwerk sluit die Evangelie van Johannes – naas ander perspektiewe in die Pauliniese-korpus, die sinoptiese Jesus-tradisie, Lukas en Handeling – hierby aan: Heil is ewige lewe. Vgl. Johannes 5<sup>24</sup>, “Wie luister na wat Ek sê, en in Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe. Hy word nie veroordeel nie maar het reeds uit die dood na die lewe oorgegaan” (Die Bybel 1985), Griekse teks: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

<sup>8</sup> Vgl. Handeling 11<sup>26</sup> “[...] In Antiogië is die gelowiges die eerste keer Christene genoem” (Die Bybel 1985).

<sup>9</sup> Vgl. Romeine 10<sup>17</sup> “Die geloof kom deur die prediking wat ‘n mens hoor, en die prediking wat ons hoor, is die verkondiging van Christus” (Die Bybel 1985).

<sup>10</sup> Christelike sending verknoop met die oordrag van lewe, anders as die oordrag van natuurlike (geslagtelik / geneties) lewe. Hierdie oordrag of aangee van lewe veronderstel ‘n dimensie van diepte, wat te vinde is in die religieuse en lewegewende boodskap, in die Bybel – met billikheid ook daarna verwys as die heilige Skrif en die oudste bewaarde bron van kennis van God se verlossing in Christus. Wanneer die Bybel in die raamwerk van kulturele herinnering benader word, is dit betekenisvol om te verstaan dat die “*Bibel ein höchst ernstzunehmender Gesprächspartner bleibt, weil in ihr die Existenz des Menschen unverstellt, weit und tief zur Sprache kommt*” (Marböck 2014:22). Die vrae in Genesis 3<sup>9</sup>, “Waar is jy?” en in Genesis 4<sup>9</sup>, “Waar is jou broer?”, bly steeds geldig. Volgens Leiner (2008:10) beskou die Islam homself, die Jodedom en Christendom enersyds as boekgodsdienste – in die raamwerk van heilige boeke –, andersyds weer dat al drie *godsdienste* op die openbaring van God berus. In die Christendom is die Bybel as ‘n boek, nie die grondslag van ons geloof nie, maar Jesus Christus as die mensgeworde waarheid van God. [Vgl. Johannes 14<sup>6</sup>, “**Ek is** die weg en die waarheid en die lewe” (Die Bybel 1985) (Griekse teks: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ).]. In hierdie verband moet duidelik kennis geneem word dat die Christendom nie ‘n boekgodsdienst is nie. Die Evangelie van Jesus Christus is oorspronklik nie skriftelik vasgelê nie, maar is ‘n mondelinge boodskap in taalvorm. Hierdie taal word in die mondelinge oordrag, deur die preek en in die missionêre getuienis, aktueel. Hieruit kan afgelei word dat Jesus Christus as die selfgeopenbaarde God in die middelpunt van die Christelike geloof staan – nie ‘n boek nie. Die Bybel word alleenlik met ‘n afgeleide insig openbaring, in so verre dit aan die mens getuienis oor God se pad met die mens gee. In hierdie opsig is die Bybel vir die mens onontbeerlik en outentiek – dit dui die pad van God aan, wat aan die mens toegang tot nuwe lewe gee.

<sup>11</sup> Waar die mens hom- / haarself afsonder van die lewegewende gemeenskap van die familie, is die lewe ten gronde gerig, stukkend. Die lewe is nie te koop nie, óf die mens ontvang die lewe as ‘n geskenk, óf die mens

pad na die huis van God, is die pad na vryheid. Dit is die pad van vergifnis<sup>12</sup> en van vreugde<sup>13</sup> en blydschap. Paulus skryf in Romeine 3<sup>28</sup> dat die mens regverdig word deur geloof<sup>14</sup>.

---

verloor dit. Die verhaal van die verlore seun toon aan die leser dat die lewe 'n risiko is – die wegbreek uit die ruimte van relatiewe vryheid, om sodoende totale vryheid te geniet –, wat in 'n slaafse afhanklikheid kan eindig. Die verlore seun – vir vandag se konteks dalk die bederfde *playboy* of die werklose man wat onder die brug op karton slaap –, vertoon in die verhaal die gesig van uitbuiting en gebrokenheid. Die mens (die verlore seun, die bederfde *playboy* of die model se verloklike en glansryke leefwêreld in 'n wêreldstad) wat sonder God lewe, soek dikwels eie voordele en eie redding / verlossing. Soms is die mens aan die kant van die uitbuiters, soms aan die kant van die een wat uitgebuit is. Die situasie verknoop nie net met die ekonomiese werklikheid nie, maar met die omvattende sin van die lewe. Jesus Christus ontmasker die mens, om gered te word. Jesus Christus het die stukkende mens lief: enersyds die onderdrukker en magsugtige, andersyds ook die onderdrukte en weerlose. Waar uitbuiting gediagnoseer is, kan haat as 'n uitkoms na vore tree. In Jesus Christus word die liefde van God geopenbaar. God se barmhartige ruimheid nooi die verlore seun uit om terug te kom na Hom toe. God omarm die mens sonder aarseling, wanneer die redding van die mens op die spel is. Die kruis van Jesus Christus is God se kus, midde in die mens se eie menslike narratief. Die pad van die verlore seun – die bederfde *playboy* of die werklose man – deur selfverwesentliking, ontnugtering en vertwyfeling, blyk 'n proses van rypwording te wees, om by die goddelike lewe uit te kom. Hierdie ontmoeting tussen God en die vrou, die man en die kind (seun of / en dogter), blyk die grootste uitdaging te wees – die eintlike avontuur van die menslike lewe. Die gelykenis-verhaal van die verlore seun wil ook iets van die inwonende waarde belig – die menswaardigheid in die spieël van God. Die herstel in die waarde, om 'n erfgenaam te wees, met betrekking tot die verlore seun, bemiddel dat menswaardigheid onaantasbaar is – dit is God se beginsel, naamlik dat die mens die gerestoureerde ewebeeld van God is.

<sup>12</sup> Die Bybelse geskrifte (anders gestel: die Bybel van Israel / Hebreeuse Bybel en die kanoniese geskrifte van die Christendom) gee religieuse, kulturele, sosiale en politieke gedagte- en ervaringsgeskiedenis van byna drieduisend jaar weer. In die OT en NT word skuld (vgl. Jesaja 33<sup>24</sup>) en sonde (vgl. Markus 2<sup>5</sup>) met vergifnis verknoop. Krötke (2008a:1868) beskryf sonde as skuld, wanneer die mens sy vryheid misbruik en op eie verantwoordelikheid teen die wil van God handel. Die mens wil “soos God wees” (vgl. Genesis 3<sup>5</sup>). Vergifnis is volgens die OT alleenlik JHWH se onderbreking van die sondemag en alles wat daarmee saamhang, maar maak ook nuwe lewe, heling en die herstel van die verhouding met God moontlik. Sonde en boosheid laat volgens die Ou Testamentiese Godsrede nie vir JHWH onaangeraak nie, dit het JHWH bedroef en gegrief dat die mens gemaak is (vgl. Genesis 6<sup>6</sup>) (Grund 2008:1875). Sonde word in die Hebreeuse Bybel / OT, beide as die oortreding van die goddelike wet en die oortreding teenoor die buurman (-vrou) / medemens verstaan, wat sekere gevolge inhou vir diegene wat 'n oortreding begaan het, maar ook vir die (geloofs-) gemeenskap van God (DiFransico 2016:4). Om die *sonde af te was* – met water –, 'n taalryke metafoer (vir sonde) en wat in Jesaja slegs twee keer voorkom, om by bevryding, berou en vergifnis uit te kom, is 'n betekenisvolle konsep (vir die moontlike rituele reiniging), soos in Jesaja 1<sup>16</sup> – 'n waarskuwende oproep tot die mense van Israel om terug te keer na God toe (DiFransico 2016:20-21, 32-36). Water speel ook in die 21ste eeu steeds 'n belangrike rol in die raamwerk van aanbidding en tydens die erediens. Twee Suid-Afrikaanse byvoorbeeld, **(1&2): (1)** Om as buitestaanders tot die erediens van die *Zion Christian Church (ZCC)* – behorende tot die AIC's – toegelaat te word in Marabastad, in Pretoria, is volgens Wepener & Barnard (2016:77) eers 'n “cleansing water ritual” uitgevoer, wat besprinkeling en handewas behels. Die water-besprinkelings-ritueel in Müller (2011:27, 29) en die ritueel van beskerming en heling met behulp van water in Müller (2011:78-79), in die konteks van die ZCC, sluit hierby aan. **(2)** By 'n spontane Sondag-erediensbywoning van die Sepedi sprekende Evangelies-Lutherse Kerk in Atteridgeville, ten weste van Pretoria – ontstaan uit die werksaamhede van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika –, is voedselpakkies deur gemeentede saamgebring en voor die altaar – liturgiese ruimte – in die Kerk geplaas. Op 'n gegewe tydstip tydens die liturgiese verloop van die erediens, verduidelik die predikant (*moruti* in Sepedi) aan gemeentede die doel van die aksie, waarna hy 'n tak met blare aan in 'n kom met water doop en elke voedselpakkie daarmee besprinkel. [Die water-besprinkelings-ritueel of seën-handeling herinner die gemeentelid en leser o.a. aan die religieuse ervaringsveld – sonder om dit noodwendig te verstaan as 'n invloed vanuit die esoteriese. Seën en geseën wees neem in Bybeltekste – OT en NT – 'n belangrike en sentrale plek in, asook tydens die erediens. Die gemeente is die ontvanger van die seën, daaromheen die enkelvoud-gebruik. Vergelyk die Aäronitiese seën in Numeri 6<sup>24-26</sup>, *Die Here seën en behoed jou, [...] of die Trinitariese seën, hier die Duitse weergawe: “Es segne und behüte euch Gott der Allmächtige und Barmherzige, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist”, uitgespreek word.]. Na die ritueel is daar met gebed afgesluit. Voedselpakkies is dieselfde dag, Sondagmiddag aan behoeftige, arm en siek – uitdruklik na geïnfecteerde persone met die Menslike Immunitetsgebreeksvirus (MIV) verwys – gemeentede uitgedeel, 'n praktykgerigte handeling in terme van die diakonaat deur gemeentede en die predikant. Hierdie gemeente toon*

aan die leser dat elke mens, ook MIV/Vigs-geïnfekteerde mense, op 'n gelyke vlak benader, gehelp, versorg, begelei en in dialoog met hom of haar getree word – nie veroordelend nie maar vanuit 'n sosiaal en evangelies-etiese raamwerk. Die dialoog tussen Jesus en die dissipels in Johannes 9<sup>1v</sup> help die leser, “*Terwyl Jesus wegstap, sien Hy 'n man wat van geboorte af blind was. Sy dissipels vra Hom toe: »Rabbi, deur wie se sonde is dit dat hierdie man blind gebore is: sy eie of sy ouers s'n?» En Jesus antwoord: »Dit is nie deur sy eie sonde nie en ook nie deur sy ouers s'n nie, maar hy is blind sodat die werke wat God doen, in hom gesien sal kan word.« [...] En hy antwoord: »Die man met die naam Jesus het 'n bietjie klei aangemaak en dit aan my oë gesmeer en vir my gesë: 'Gaan na Siloam toe en was jou.' Ek het gegaan en my gewas, en ek kon sien!»*” (Die Bybel 1985). Die denke van vergelding het by Jesus se Joodse tydgenote 'n sekere rol ingeneem – elke mens ervaar dit volgens sy of haar doen en late. Maar 'n nuwe dimensie tree na vore: Jesus ontwikkel 'n nuwe soort benadering in die verhouding tussen skuld, sonde en siekte. Jesus reken geen waardeoordeel ten opsigte van siekte, lyding en nood toe nie. Die konteks van helpende liefde en in die raamwerk van goddelike heilsgebeure tree na vore (Mittendorf 1989:20-21). Ook die Ou Testamentiese Bybel-verhaal van Tamar se uitroep in 2 Samuel 13, verknoop met die kontekstuele omtrek en werksaamhede van die Atteridgeville-gemeente. Die verhale van arm en siek MIV/Vigs-geïnfekteerde persone, kan 'n transformerende karakter aanneem. Die pad en verhaal van die geloof in hierdie konteks verknoop met sendingeologie, wat fundamenteel 'n ekklesiologiese en openbare teologie / *public theology* dimensie verteenwoordig. Die Lutherse gemeente in Atteridgeville verstaan haarself (1) o.a. as 'n helende, ondersteunende en omgee gemeente. 'n Verdere insig (2) word waargeneem naamlik dat die besprinkelingsritueel van hierdie voedselpakkies en die latere uitdeel daarvan, Christelike antropologie aktualiseer en verdiep, asook die dinamiese samehange van verhouding en “kragte” aandui. In hierdie konteks word enersyds die menslike lewe van gesondheid en lewensvreugde in die gemeentelike en samelewing aangedui, andersyds weer siekte, swakheid of die eindigheid van lewensvreugde en die uiteindelijke dood van die mens in die samelewing aangewys. Hierdie praktykgerigte gebeure verknoop met die Afrika-spreekwoord en waarde wat lui: “Die mens word mens deur mense” (vgl. hoofstuk 10), in die konteks van die familie, groep of samelewing. Hierdie Afrika-spreekwoord vind ook aansluiting in 1 Korintiërs 12<sup>26</sup>, “*As een lid ly, ly al die lede saam; en as een lid geëer word, is al die lede saam bly*” (Die Bybel 1985). In hierdie verband is arm en siek mense deel van die hele Kerk. Die Suid-Afrikaanse teoloog, Denise Ackermann vat dit saam: “*Die Kirche mit AIDS ist deshalb die universale Kirche*” (Ackermann 2005:135). 'n Nog verdere insig (3) dui die wesenlike waarde en rol van water aan. Water speel in die Afrika-Onafhanklike Kerke en in die tradisioneel-Afrika Reformatoriese Kerk, soos die Evangelies-Lutherse Kerk (ELCSA) in dié voorbeeld, 'n wesenlike rol in rituele reiniging, beskerming en heling – vir persone, maar ook vir voorwerpe of objekte. In die Sendingsgeskiedenis het die ervaring van 'n omvattende heil nog altyd 'n groot rol gespeel. Die pad van geloof, sluit dus die pad van vergifnis in. Die verantwoordelikheid en uitdaging van Kerke en gemeentes in die samelewing, kan nie nagelaat word nie. Die NT verstaan sonde / ἁμαρτία o.a. as die mens se vergrype, foute of onreg (vgl. 1 Johannes 1<sup>9</sup>) teenoor God begaan. Omdat sonde die verhouding tot God versteur het, is vernuwning nodig. Wanneer sonde in die NT gekonseptualiseer word as iets wat weggevoer kan word, dien die “afwas” – met water – van sonde dan om dit weg te doen en is die “afwas” as 'n praktiese ritueel verstaan om die probleem van sonde aan te spreek (DiFransico 2016:225). Die Nuwe Testamentiese getuigenis maak gebruik van verskillende woorde soos: loskoop, in die Duitse taal word die woord *Sühne* gebruik en verwys na boetedoening, regverdiging of versoening, wanneer vergifnis ter sprake kom en wat as die kwytskelding van sonde verstaan kan word. Vergifnis is 'n daad van God vir die mens se sonde, wat in God se genade / χάρις en barmhartigheid / ἔλεος gegrond is (vgl. Lukas 1<sup>77,78</sup>; Efesiërs 1<sup>7</sup>). Paulus en die pauliniese tradisie verbind sondevergifnis met die dood van Jesus Christus (vgl. Romeine 3<sup>25v</sup>; 2 Korintiërs 5<sup>19</sup>), uitsprake gebeur in tradisionele samehange (vgl. Romeine 3<sup>25</sup>) en word in die konteks van teologiese argumentasie aangewend (Metzner 2008:1876-1877, 1879-1880). Die diepte en geheim van *vergifnis* verknoop met God se algehele vrye geskenk, wat ook verknoop met God se plan van 'n omvattende verstaan van heil. Die eksegetiese analise en hermeneutiese verstaan van sonde kry in die bestek van hierdie studie nie verder aandag nie. Dit kan hier nie nagelaat word om nie te noem nie, naamlik dat Huber (1999:69) van mening is dat geloofsinhoude verandering ondergaan en van interpretasiesamehange afstand doen – insgelyk die woord *sonde*, in die raamwerk van sekulariseringsprosesse. Volgens Huber (1999:73) het die begrip sonde, in die raamwerk van teologiese begrippe, moraliserend en ironiserend geword. Hierdie verskuiwing of verandering in die verstaan van die begrip, naamlik wat sonde is, het tot gevolg dat sekulariseringskendense ook gevind word in die woord of begrip, *vergifnis*. Die goddelike genade-toesegging van vergifnis verkry nou 'n dimensie van tussenmenslike vertroosting.

<sup>13</sup> In die Hebreuse OT is die woord: *vreugde*, veel ryker ontwikkel as in moderne tale. Vreugde beteken nie net 'n gemoedstoestand nie maar is die veelvuldige uiting van taal en liggaamlikheid. Hierby kan genoem word: impulsiewe gejubel soos geartikuleerde en vreugdevolle gesange, ekstasiese vreugdesspronge, musiek en dans. Vreugde bereik hoogtepunte in profane en religieuse feeste, die bruilof, 'n wynoes, die gevangene wat terugkeer huis toe. In die Psalms kry JHWH se genadebetoning uitdrukking in redding en vergifnis. Die wet en wysheid, selfs God, is 'n bron van vreugde. Deuteronomium 12<sup>18</sup>; 16<sup>14v</sup> en 28<sup>47</sup> toon aan dat vreugde as 'n sinlike begeerte



Die reformator, Martin Luther, verstaan dat Christelike vryheid die *vryheid van die gewete*<sup>15</sup> is, en dat hierdie bevrydende Godservaring en Goddelike geregtigheid, volgens Slenczka (2003:18), deur die Evangelie ontsluit word, wat geloof en vertrou moontlik maak.

---

tydens 'n gemeenskaplike offermaaltyd in die tempel van Jerusalem, 'n motief van die oudste bybelse feesteorie is. Israel presenteer homself op 'n reëel-simbolies-broederlike samelewing, sonder 'n samelewing van armes (Braulik 2008:347). Vreugde / χαρά en blydschap kom as 'n sentrale tema in die evangelie van die NT voor. Jesus word in die sinoptiese tradisie as 'n "Vreugdeboodskapper" uitgebeeld (vgl. Markus 1<sup>14v</sup>; Lukas 4<sup>16-22</sup>). Die herdenking van Jesus se geboorte en die paaservaring gee aanleiding tot groot vreugde (vgl. Lukas 2<sup>10v</sup>; Matteus 28<sup>8</sup>; Lukas 24<sup>52</sup>; Johannes 20<sup>20</sup>; Handeling 2<sup>46</sup>). Selfs Jesus het sy sending na die wêreld so verstaan. In Hom bestaan die eskatologiese vreugdestyd, wat te vinde is in die verkondiging van die *blye evangelie* aan die armes (vgl. Matteus 11<sup>5v</sup>), die hongerlydendes, die wenende, vervolgedes en kinders (vgl. Lukas 6<sup>20</sup>; Markus 10<sup>14v</sup>). Vreugde is vir Paulus 'n eskatologiese uitdrukking naas geregtigheid, vrede en gehoorsaamheid aan God (vgl. Romeine 14<sup>17</sup>) (Schramm 2008:347-348). Paulus noem vreugde in Galasiërs 5<sup>22</sup> as "die vrug van die Gees", alhoewel vreugde in sy *Wirkungsgeschichte* meer as een betekenis veronderstel. Enersyds kan vreugde as 'n komponent van heilservaring verstaan word, wat nie altyd die nodige aandag soos die ander gewes geniet nie. Dit kan toegeskryf word aan die komplekse wese van die begrip sowel as die gebrekkige verstaan daarvan in die verknoping met die pauliniese Pneumatologie. Andersyds vertoon die motief van vreugde eerder positief in teologiese kontekste. Thomas van Aquino en Martin Luther verstaan dat menslike vreugde oor God betrekking op hoop het. Op 'n sistematiese vlak is vreugde die neiging van 'n struktureel-universeel-menslike gewete (Horne 2008:348-349).

<sup>14</sup> Anders as die Biskop van Hippo in Noord-Afrika, Augustinus (354-430), en die Augustynse monnik, professor in teologie en prediker – maar nie 'n politikus nie –, Martin Luther (1483-1546) in Duitsland, wat die pauliniese verkondiging van geloof en die regverdiging van die mens of individu verteenwoordig (Geerlings 2006:53; Beutel 2006:133; Leppin 2006:251), volg die Suid-Afrikaanse missioloog en professor in teologie, David J Bosch (1929-1992), in sy deeglike Paulus-kommentaar in *Transforming Mission* van 1991, 'n ander benadering. Bosch, die leerling van Oscar Cullmann (1902-1999) (vgl. hoofstuk 4), fokus op die uitnodiging en opname van heidene / *gentiles* in die "eskatologiese gemeenskap", waarin Israel homself alreeds bevind. Sending beteken vir Bosch die wegbereiding vir God se triomf of oorwinning, wat verwag word en nog nie teenswoordig is nie – in sy sub-hoofstuk, *Mission and the Triumph of God* (Bosch 1991:139-149). Bosch huldig die volgende: "the Gentile mission as a "prelude" to the salvation of all Israel is, as it were, only one side of the apocalyptic missionary coin. The apocalyptic motif includes the cosmic extension of God's majesty and glory, and this implies a radical break with traditional Jewish soteriology" (Bosch 1991:147).

<sup>15</sup> Martin Luther (1483-1546) verstaan vryheid as dié vryheid waartoe Christus ons bevry het. Hierdie vryheid beteken nie om uit die een of ander menslike ondergeskiktheid of onderdrukkende geweld te ontsnap nie. Luther verknoop dié vryheid in die raamwerk van die ewige toorn van God. Vir Luther is vryheid gelokaliseer in die gewete. Christus het die mens nie in 'n politieke opsig bevry nie, maar op 'n teologiese of geestelike vlak (Luther 1994:21). Luther beklemtoon in Worms dat sy vryheid van die gewete in die Woord van God saamgebind is. Wanneer na die Woord van God geluister en uitvoering daaraan gegee word, lê 'n bindende bepaling en vryheid gelyktydig daarin opgesluit (Helbich 1994:8). God skenk vryheid – teenoor die wet, die sonde en die dood – aan die sondaar deur die evangelie. In Christus is die wet vervul, is die sonde opgehef en die dood ontnem (Schwarz 2008:578). Alles in ag genome, wanneer Luther hom op die gewete beroep, gebeur dit in die konteks van middeleeuse denke. Luther se aansprake op die "vrye" gewete, as sou die gewete alle bindinge vry gemaak het, het Luther nie bedink nie (Zager 2010:20). Luther volg 'n nuwe benadering, naamlik: (1) die gehoorsame luister na die heilige Skrif, in teenstelling om na die outoriteit van instansies soos die Pous en konsilie te luister; (2) Luther neem die Christelike gewete uit sy individuele onmiddellikheid (vgl. met die Duitse woord, *Unmittelbarkeit*) tot God weg en hou ons verantwoordbaar om op 'n duidelik basis (*ratio evidens*) te luister. Luther het telkens met argumente van die rede gewerk om die diskrepansie van sy teenstaanders se skryfbewyse, uit te wys. Hy verstaan dat 'n biblisitiese benadering – aanhalings uit die Bybel – nie haalbaar is om elke vraag op te los nie. Natuurlik is die reformatoriese benadering tot geloof nie gegrond op die rede nie: God se almag oorstyg alle rede en die kruis van Christus opponeer alle rede. Reformatoriese handeling moet hom eger tot die rede en ervaring kan oriënteer omdat hierdie handeling die naaste dien. Luther het die Christelike gewete bevry van die instruksie van die pouslike dekreet en kanoniese reg en vervang met die Woord van God en verantwoordelikheid, om die wêreld te dien (Zager 2010:21). Die wet en handeling onderbreek die noue verknoping tussen die menslike *Sein* en handeling, en bepaal die menslike *Sein* opnuut met God se belofte, wat gehoor moet word. Deur die dae van my handeling ontstaan 'n verhouding tot die ander persoon. In die strydskrif, "Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?" van Karl-Heinz Menke, 'n Katolieke dogmatikus, verstaan hy die gewete o.a. soos volg, "Nur ein lebenslang geschärftes Gewissen ist

Dit is die Christelike geloof – die Evangelie as ‘n bevrydende potensiaal – wat in heel ander kontekste en kulture gestalte aanneem. Maar dié Evangelie besit ook ‘n stigtinge krag van vrede, wat nie uitsluitlik ‘n spirituele belewenis is nie, maar ook met sosiale gebeurtenisse verknop, soos in die diep plattelandse gebiede onder ‘n doringboom of in ‘n *township* of in die 6de Parlement van Suid-Afrika – daar kan die Evangelie sy heilsame krag laat geld en ontwikkel<sup>16</sup>.

Die stigtinge krag van vrede verkry by Dietrich Bonhoeffer, tydens ‘n ekumeniese aand in Berlyn, 1932, groot betekenis wanneer hy sy tese met die tema, *Christus und der Friede* lewer. Pogings deur menslike outoriteite, naamlik om vrede op grond van politieke fundamente te bewerkstellig, lei eerder skipbreuk. Volgens Bonhoeffer bestaan daar net een outoriteit wat op vredesvrae kon reageer en praat, en dit is Jesus Christus (Bonhoeffer 2006a:154). Wanneer Bonhoeffer die Bergpredikasie (Matteus 5<sup>1</sup> – 7<sup>29</sup>) van Jesus met die vername en grootste gebod (Matteus 22<sup>37-39</sup>) in die Nuwe Testament verknop, kan misverstande uit die weg geruim word. Vir Christus het dit nie daarom gegaan om die wêreld te verander in rus en vrede nie, selfs nie eers politieke ooreenkomste en verdrae kan die verskrikking van ‘n oorlog afskaf nie. Om God lief te hê, om Jesus na te volg en geroepe te voel tot die beloftes van die Saligsprekinge, is stigtinge getuigenis vir vrede. Die navolging van Jesus wat nie op eenvoudige geloof berus nie, bewerkstellig eerder refleksie, nie gehoorsaamheid nie (Bonhoeffer 2006a:155).

Dietrich Bonhoeffer skryf in sy dodesel (hoop-perspektief op die lewe) dat lyding ‘n weg tot vryheid is<sup>17</sup>. Maar wanneer die vryheid van die gewete verknop met die Woord van God,

---

*zunehmend gefähigt, richtig von falschen Ansprüchen an sein sittliches Handeln zu unterscheiden*” (Menke 2017:27). Diegene wie die Christendom as ‘n samelewing van dialoog verstaan, in die raamwerk van vele Christus-uitdrukkingsvorme, pleit vir ‘n dominante verstaan van vryheid, o.a. ook dat pluraliteit bo die waarheid geplaas word (Menke 2017:155).

<sup>16</sup> Vir die *geloof in Afrika*, is drie fronte volgens J S Mbiti belangrik: (1) lyding en martelaarskap; (2) geloof, heling en gesondheid en (3) die skeppende en nuwe opkoms, naamlik dat profetiese wonderdade, geloof bewerkstellig, soos by Simon Kimbangu. Die waarde in hierdie evangelistiese dinamika is daarin geleë dat wonders van heling ‘n nuwe toestroming tot geloof bewerkstellig (Balz 2010:194). Maar die pauliniese Evangelie soos in Galasiërs 2, “Geregtigheid uit die geloof”, bly enersyds steeds ‘n noodsaaklike korrektief vir die Kerk, andersyds kan die veelstemmigheid van die NT-kanon nie weggelaat word nie (Balz 2010:193).

<sup>17</sup> Die evangeliese teoloog, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), bekende slagoffer van die Nazi-diktatuur in Duitsland, skryf die gedig: *Stationen auf dem Wege zur Freiheit* – in die vorm van vier verse –, wat hy aan sy vriend Eberhard Bethge rig. Vryheid verknop telkens in die vier verse met temas / gedagtes (1-4), vervolgens enkele frases uit die versreëls in Duits aangehaal:

(1) Temas / gedagtes: selfbeheersing, dissipline, tug - “*Ziehst du aus, die Freiheit zu suchen, so lerne vor allem / Zucht der Sinne und deiner Seele, daß die Begierden / und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen. [...]Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht*” (Bonhoeffer 2006b:187; Bonhoeffer 1956:250);

(2) Tema / gedagte: handeling - “[...] *nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen, und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend umfragen*” (Bonhoeffer 2006b:187; Bonhoeffer 1956:250);

(3) Tema / gedagte: lyding - “*Nur einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit, dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende*” (Bonhoeffer 2006b:187; Bonhoeffer 1956:250);

(4) Tema / gedagte: dood, sterwe - “*Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden. Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst*” (Bonhoeffer 2006b:188; Bonhoeffer 1956:251).

Wanneer die gedig van Bonhoeffer in vandag se “moderne” – die moderne verstaan as ‘n kloof tussen die hede en die verlede, wat oorwin moet word – of post-koloniale of globaliseerde of dekoloniale tydgees gelees word,

wat lewe vir die mens toeganklik maak, kan die vraag gevra word, naamlik watter een van die twee woorde die hoër waarde besit, *lewe* of *vryheid*. Of is die vraag verknoop met die rangorde van die waarde van lewe of vryheid? Dit blyk asof net ‘n subjektiewe antwoord op die vraag moontlik is wanneer ‘n oordeel van die werklikheid gemaak word, maar geen waardeoordeel nie<sup>18</sup>.

Geloof deur verwerfde vryheid in Jesus Christus besit geen doel op sigself nie. Regverdiging en heiligmaking behoort volgens bybelse en reformatoriese perspektiewe, soos twee kante van een medalje, bymekaar. Johannes Calvyn verstaan, net soos Martin Luther, dat heiligmaking as ‘n vrug en gevolg van God se toe-eiening van die mens is, maar nie as ‘n voorwaarde nie (Faber 2006:154).

Vryheid<sup>19</sup> wil in verantwoordelikheid voor God en in diens aan die medemens geleef word. Die ontsnapping na vryheid is ‘n *Leitmotiv* in die tyd van die Reformasie<sup>20</sup>. Luther het,

---

blyk dit moeilik relevant te wees wanneer tug en dissipline, as voorbeelde, ‘n taamlike lae rangorde geniet. God se gebod val ook nie meer juis in die smaak van die hedendaagse wêrelddenker nie. Tog, ‘n geestelike lewe in die lig van die kruis, het nie daarmee te make om die alledaagse te systap of te wil vermy nie, maar fokus op dissipline – nie ‘n dril-mentaliteit nie –, toegewendheid / *Verzichten* en om afstand te doen. Tug, dissipline, selfbeheersing en matigheid, in die raamwerk van geestelike lewensorde, is ‘n lewe van orde en gee aan die mens oriëntering. ‘n Pedagogiek van tug sou Christelike *vryheid* eerder ondermyn. God tug en dissiplineer die mens nie met die instrument van lyding nie. Bonhoeffer se bereidwilligheid om te ly, is gevestig in die vertroue, naamlik dat God se hulp nie in die oplossing van wêreldgesinde werklikhede – soos konflikte –, verlange en begeertes te vinde is nie. God hou die mens in die palm van die hand en ly saam met die mens (Bammel 2005:40-41). Viktor E Frankl (1905-1997), professor in Neurologie en Psigiatrie, noem die volgende oor innerlike vryheid en in die lewenskonteks van die konsentrasiekamp, naamlik “*daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit*” Frankl (2000:108). As die lewe hoegenaamd sin het, moet ook lyding sin hê, volgens Frankl (2000:110). Bonhoeffer verknoop sy laaste lewenskonteks met ‘n toekomspektief – God die Voleinder (vgl. Hebreërs 12<sup>2</sup>).

<sup>18</sup> Vgl. dié perspektief met die uitsetting van metale as gevolg van hitte – ‘n oordeel oor die werklikheid, maar nie ‘n waardeoordeel nie.

<sup>19</sup> ‘n Sprong na die 21ste eeu: Wanneer Suid-Afrikaners in 2019 al 25 jaar op pad is om ‘n meer regverdige samelewing en staat vir almal te word sedert 1994, kan samelewingskritiek teenoor die staat met sy dominante ANC-regering (drie-party-alliansie) [Die ANC-regering as ‘n *drie-party-alliansie* verwys na die volgende drie alliansie-vennote: (1) African National Congress (ANC); (2) Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party (SAKP) en (3) Congress of South African Trade Unions (COSATU)], maar ook teenoor ander politieke opponente [vgl. byvoorbeeld die DA- en EFF-politieke partye – respektiewelik, tans (in die jaar 2020) die amptelike / grootste en naasgrootste opposisie partye in die Suid-Afrikaanse Parlement], besigheid, die privaat- en gemeenskapslewe, nie stilgehou word nie. Situasies soos onvryheid [vele gestaltes, o.a. soos die implisiete of eksplisiete beperking – nie-bedoelde institusionele rassisme –, kwota-stelsel-ideologie sonder die erkenning van verdienstelikheid / meriete, die sisteem van Swart Ekonomiese Bemagtiging (SEB) / *Black Economic Empowerment* (BEE), met verskillende variante, die reservering of uitsluiting van ‘n sekere individu of groep van werksgeleenthede / studiegeleenthede a.g.v. velkleur, geslag of taalgroep], leuens, halwe waarhede, bragiale beledigings, die uitdaging en gesonde balans tussen haatspraak en vryheid van spraak, ondeurdagte meningsvryheid of kwaadwillige taagebruik teenoor ‘n ander persoon of groep, blyk dikwels die oorhand te kry (Die Psalmis in Psalm 12<sup>2-3vv</sup> gee perspektief). Wanneer haatspraak o.a. met propaganda in verband gebring word, herinner dit aan die eerste paar dekades van die 20ste eeu in Europa en aan politieke taal, die taal van *fascisme* – met al sy verskillende betekenis, nuanses en variasies. Die houding van, *i look down at you, political competitor!*, grens aan primitiewe instinkte en politieke agitatie. Twee voorbeelde kan na verwys word – naas die oorvloed van aanbod in die onlangse verlede in Suid-Afrika: Die volgende frase(s) in sy verskillende vorme en nuanses is gereeld deur die huidige EFF-politieke leier gebruik, “until you / to / rot in jail” – ‘n taalmodus van agitatie. ‘n Tweede voorbeeld verwys na die frase “skiet die boer” – ‘n bewustelike taalcliché in terme van magstegniek, maar ook die gebruik van die kollektiewe enkelvoud, ‘n stereotipe beeld. Die isiZoeloe woord, “iBhunu” of “amaBhuni” verwys na die woord boer. Gedurende die koloniale tyd is die woordgebruik, “boer” geïnterpreteer as die wit persoon van Nederlandse afkoms, die latere Afrikaner wat Afrikaans praat. Die afgeleide insig betreffende die woord “boer” is waarneembaar in talle ouer boeke en geskrifte in Engels en

moedig en sonder om ‘n kompromis aan te gaan, deur die Evangelie vry geword. Geloof<sup>21</sup> in Christus bewerkstellig vryheid in die mens. En hierdie geloof behoort nie tot die periferie van

---

Duits. Die eintlike en alternatiewe betekenis verwys na ‘n landbouer. Die isiZoeloe woord, “Dubula” verwys na die woord skiet. Die frase “Skiet die boer” is in die onlangse verlede (afgelope 25 jaar) dikwels deur ANC- en EFF-politieke figure geverbaliseer – in hulle eie Afrika-tale. Die verhouding tussen taal en geweld blyk ‘n relefante studieveld te wees, veral sedert die tweede dekade van die 21ste eeu! Gegewe hierdie twee voorbeelde kan ‘n paar standpunte geformuleer word: (1) Hierdie tipe taalgebruik – in die naam van Suid-Afrikaners se verantwoordelike vryheid van spraak of meningsvryheid – verteenwoordig nie die beeld van sosiale sensitiwiteit, empatie en kohesie nie; (2) Wanneer meningsvryheid en vryheid van spraak / uitdrukking – ‘n veelgelaagde aangeleentheid – enersyds vasgeanker lê in die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika (*Freedom of Expression* – artikel 16), moet andersyds gevra word watter tipe meningsvryheid / -vryhede of vryheid van spraak aanvaarbaar is, en of uitsprake moontlik nadele inhou vir die samelewing of angs uitlok; (3) Openbare uitsprake behoort ook aan hulle relevansie en waarheid gemeet te word; (4) Waarheid en eerlikheid en dit wat as reg beskou word, mag nie uit die openbare sfeer verdring word nie. In die raamwerk van *mense* – byvoorbeeld politici en leiers in Suid-Afrika – en *geregtigheid*, moet ernstig gevra word wat die *understanding of politics* en *understanding of the law* is. Johannes Froneman, professor in kommunikasie aan die Noordwes-Universiteit, huldig die standpunt dat die effek van woordgeweld ook verwoestend is, met die doel “om ander stil te maak of te verneder” (Froneman 2019:8). Vryheid van spraak en meningsvryheid – ook haatspraak –, in die raamwerk van ‘n “sogenaamde” demokratiese kultuur, is lank reeds in Suid-Afrika uitgedaag, wanneer dit misbruik word, samehorigheid ondermyn en die soeke na ‘n gesonde balans moeilik gevind word. Skynwaarhede besit vandag veel prominensie in die media, die politiek en in die privaatlewe. In hierdie verband is die onderdrukking van die individu, mense of samelewings (ook teenoor minderhede) vanweë die gebruik van woorde, ‘n aanmatiging teenoor God, volgens Weber (2001:86). In die raamwerk van *liefde*, behoort die tong se vryheidspotensiaal lewegewend te wees – ‘n woord van versoening. Wanneer vertwyfeling en onsekerhede groot is kan woorde van vertroosting en vergifnis nuwe lewensperspektief gee. In die raamwerk van *haat*, kan die tong – of die geskrewe teks of video-insetsel gestuur op WhatsApp, Facebook of Twitter – gemeenheid en onverskilligheid tot gevolg hê en kan digitale empatie en sosiale sensitiwiteit bevraagteken word. Volgens Baruzzi (2006:135) is elke mens ‘n politieke wese in die klein. Dit blyk asof die mens vandag alles kan doen en sê, alles kan doen en sê teenoor ‘n ander mens en op hierdie wyse sy of haar eie lewenspolitiek van selfverwesentliking laat geld. Op hierdie wyse plaas die mens hom- of haarself in ‘n spanningsveld met God. Maar profetiese woorde deur Christene en die Kerk blyk relefant te wees, moet uitgespreek en gehoor word, asook ‘n geleentheid wees om die inflasionêre veelvoud van (veragtelike) woorde of die visuele – teenoor ander – uit te roei en te rehabiliteer. Wanneer dreigwoorde teenoor ander lede van die samelewing gebruik word om te intimideer en te ruïneer (vgl. Psalm 10<sup>4v</sup>), is Christene en die Kerk vandag opgeroep om relefante woorde aan te bied, volgens Hossfeld & Zenger (1993:95), om erkenning te gee aan lewensreg en lewensruimte en om die bevryding van onderdrukking, vertwyfeling en van angs te bewerkstellig. Verantwoordelike vryheid voor God en in diens van die medemens smag vandag daarna om uitgeleef te word, nie om verdring te word nie.

<sup>20</sup> Alreeds voor die Reformasie ontstaan die strewe na *vryheid* by Petrus Valdes van Lyon, wat tydens die Laterankonsilie in 1179, tevergeefs ‘n versoek rig dat toestemming gegee word om vrylik te preek. Valdes, die welgestelde koopman, beroep hom met sy bekering tot die Christelike armoede-ideaal en as ‘n lekeprediker op die sending van apostels, volgens Matteus 10. So ontstaan die gemeenskap van die “Armes van Lyon” in die 12e eeu in die Suide van Frankryk, wat oriënteer rondom die bergpredikasie en dele van die Evangelies. Volgens Diekamp (2010:239) is die asketiese en geweldlose lewe vir Valdes ‘n navolgingswaardige model, soos by die apostels. Die kerklike verbod op lekeprediking het tot gevolg dat Valdes in 1184, tydens die Verona-sinode, van kettery veroordeel is. Die ontstaan van die Waldenser-beweging, wat gerig is op die leer van die Rooms Katolieke Kerk, distansieer hulself van praktyke en voorstellinge, wat nie in die Evangelie voorkom nie, soos o.a. die Maria- en Heilige verering, sakrament-vroomheid, die vagevuur en die gebed vir afgestorwe mense. Die Waldenser-beweging brei uit deur reisende predikers, en is as ‘n missionêre uitbreiding verstaan. Hierdie pre-reformatories-missionêre uitbreiding verknoop met twee groepe, naamlik die “Armes van Lyon” in Suid-Frankryk en die “Lombardiese Armes” in Noord Italië (Metz 2008:1272). Wanneer die Pous in 1520 die Wittenbergse teoloog met kerkverbanning dreig, verskyn Martin Luther se drie reformatoriese hoofwerke wat tematies met *vryheid* verbind word: (1) “De captivitate Babylonica ecclesiae” / “Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche”; (2) “Von der Freiheit eines Christenmenschen” en (3) “An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung” (Leppin 2006:154).

<sup>21</sup> Häring (1999:45) vra die vraag: Kan die belydenis en die geloof (Romeine 10<sup>9</sup>) in Jesus Christus as maatstaf dien om die Bose te oorwin, wanneer die konteks van handeling in die hede in ag geneem word? In reaksie op hierdie probleem met vele fasette, poog Herman Häring, ‘n antwoord te gee en noem vier spesifieke moontlikhede. Sien (1a-4a):

---

(1a) *Die begin van die Ryk van God*: Om Christus te bely is alleenlik geloofwaardig wanneer Christus terselfdertyd nagevolg word. Dit beteken dat die verkondigde en geleefde wil van God as maatstaf dien vir die persoonlike lewe en om die Christelike waardes, sy of haar eie te maak en dit uit te leef. Die oer-Christelike en Jesus-oortuiging herinner daaraan dat die Ryk van God nie ‘n toekomsgerigte daad is nie, maar dáár begin waar die *daad van liefde* sonder die voorwaarde van oordeel of die fenomeen van boetedoening moontlik word. Jesus se lering en sy handeling behou tydens sy aardse lewe, maar ook daarna sy geldigheid, onder die voorwaarde van die geloof in Jesus Christus. Christene en Christelike Kerke moet ook vandag uit die ervaring lewe dat *alle* mense voor God aanneemlik is en dat dit Sy wil is dat alle mense bevry kan word (Häring 1999:45). Vervolgens ‘n kort eksegetiese uiteensetting van twee begrippe, (I) boetedoening en (II) bekering. Sien (I-II):

(I) In die NT kom boetedoening die eerste keer na vore in die “boeteprediking” van Johannes die Doper, wat die toorn van God aankondig en met die oog daarop, die oproep maak om tot ommekeer / *μετάνοια* te kom en te laat doop, as die teken vir die vergifnis van sondes (vgl. Markus 1<sup>4v</sup>, Handeling 13<sup>24</sup>). Ook word die “vrugte van boetedoening”, dit wil sê goeie werke, vereis (vgl. Lukas 3<sup>7-9, 16v</sup>) (Kratz 2016a:132, vgl. Kratz 2006:127). Vergelyk die Duitse woord(e): *Buße* en ander moontlike Duitse sinonieme soos *Reue*, *Umkehr* en *Sinnesänderung* en die Griekse woord(e) in die NT: *μετάνοια* / *metánoia* en *μετανοεῖν* / *metanoein* met die Afrikaanse woord: boetedoening. Volgens die HAT 2015 uitgawe, word boete en boetedoening verduidelik aan die hand van woorde en begrippe soos: verootmoediging en berou toon. Boetedoening in die NT verwys na die persoonlike afkeer van die verkeerde lewenswandel, en staan in die LXX met “berou” verknoop. Die begrip boetedoening speel ‘n belangrike rol in vier verskillende teksomgewings (1-4), naamlik: (1) Die verkondiging van die historiese Johannes die Doper: Vergelyk twee Duitse Bybeltekste in *Die Bibel* (nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierter Text 1975 van 1978), naamlik Matteus 3<sup>8</sup> “Bringt rechtschaffene Frucht (*καρπὸν* / enkelvoud) der Buße!” met Lukas 3<sup>8</sup> “Bringt rechtschaffene Früchte (*καρποὺς* / meervoud) der Buße”. Schnelle (2007:219-220) vermoed dat beide hierdie tekste (en vele ander) te make het met die moontlike gebruik van die *Logienquelle*, wanneer die woordsimmetrie in ag geneem word. Die gebruik van ooreenstemmende woorde en langer tekseenhede in die Evangelies van Matteus en Lukas is ‘n aanduiding van die moontlike bestaan en gebruik van die Q-bron, die sogenaamde *Schriftliche Vorlagen*. Matteus 3<sup>8</sup> word in Afrikaans in *Die Bybel* (Nuwe vertaling 1985) en die *Nuwe Testament en Psalms* (‘n Direkte Vertaling 2014) respektiewelik soos volg vertaal: “Dra liever vrugte wat bewys dat julle bekeer is” en “Dra liever vrugte wat by die bekering pas”. Die Nederlandse Matteus-tekste in *De Bijbel* (De Nieuwe Bijbelvertaling - Complete katholieke editie met inleidingen 2005) lui: “Breng liever vruchten voort die een nieuw leven waardig zijn”. Hierdie vertaling van die interkonfessionele vertaling deur die “Nederlandse Bijbelgenootschap”, die “Vlaams Bijbelgenootschap”, die “Katholieke Bijbelstichting” en van die “Vlaamse Bijbelstichting”, neem die wetenskaplik-verantwoordelike Bybelvertaling asook die ekumeniese wydte en lewensbeskouing in ag. Wanneer die Griekse woord *μετάνοια* met die gebruikelike Afrikaanse woordkeuse van “bekeer” vertaal is, kom ‘n hermeneutiese problematiek na vore, wat in hierdie studie nie verder eksegetiese aandag geniet nie, maar kennis daarvan geneem word. (Vergelyk onderstaande kort aantekeninge met betrekking tot die woord “bekeer” in (II)). (2) Die dubbelmotief in die Lukas Evangelie: Boetedoening staan verknoop met die koms van Jesus en die paasgebeure. Wanneer Jesus se soeke na die verlorene in die voorgrond staan, beklemtoon Lukas die ommekeer van één sondaar en dat hierdie gebeure met vreugde gepaard gaan (vgl. Lukas 15<sup>7, 10</sup>). Boetedoening of ommekeer word byna ‘n voorbehoud vir redding. Boetedoening besit ook ‘n universele dimensie in soverre dit as ‘n gawe aan die hele wêreld verstaan word (vgl. Handeling 11<sup>18</sup>). (3) Hebreërs: Boetedoening het in Hebreërs betrekking op die verskynsel van afvalligheid in die gemeente. Die tradisionele gedagtegang van ‘n eenmalige gebeurtenis kom na vore wanneer die afvalliges nie aanspraak het op ‘n tweede kans om boete te doen nie (vgl. Hebreërs 6<sup>4-6</sup>). (4) Die Openbaring van Johannes (die Johannes-Apokalips): Die oproep tot boetedoening verwys na misstande in die gemeente en word die terugkeer na die waarde van opregtheid, wat aan die begin teenwoordig was, geëis. Wanneer die mens ‘n Christen is (geword het), is dit betekenisvol om te volhard in hierdie geloof – gesien in die laaste tyd, waar afvalligheid en ongeloof in die vorm van magtelose woede na vore tree (vgl. Openbaring 2<sup>5, 16, 21v</sup>, 3<sup>3, 19</sup>, let op die imperatiewe gebruik van die woord: *μετανόησον* / *metanoésou*) (Weder 2008:1908-1909, Kratz 2016a:133). Volgens Müller (2008:1923) is die hedendaagse samelewings-werksetos as ‘n lewenstyl met ‘n religieuse inslag, veral geldig in die piëtisme, ‘n gesindheid van ‘n spesifieke evangeliese vorm van vroomheid, naamlik boetedoening. Die hedendaagse gebruik van terapeutiese en opvoedkundige aspekte is eerder substitute vir boetedoening (vgl. berading en pedagogiese gemeentewerk). [Alhoewel redding / verlossing (Soteriologie) Bybelse fundamente is, is Gunton (2008:1441) van mening dat versoening ingespan word om die teologiese met die sekulêre te verbind] Dit is nie toevalling dat ‘n sterk begeerte by die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria bestaan, om twee vakdisiplines soos Sendingwetenskap en Praktiese Teologie in die toekoms onder een sambreel of departement saam te voeg. Hierdie keuse van samehorigheid of samevoeging kan moontlik met die heersende *koinonia*- of gemeenskaps- of samehorigheidsverstaan verknoop, wanneer liturgie, veral die viering van die eucharistie / nagmaal, as ‘n dinamiese paradigma verstaan word, naamlik hoe hedendaagse *koinonia* daar behoort uit te sien. Die gesamentlike viering van die eucharistie /

---

nagmaal en die daaropvolgende sendinghandelinge blyk 'n motief te wees – moontlik ook in die verstaan van eucharistiese Christologie. In die raamwerk van 'n dokologies-sendingteologiese perspektief, kan volgens Wrogemann (2012a: 237) 'n brug tussen sendingteologie en praktiese teologie gemaak word, wat in die verlede eerder minder opgeval het. Wepener & Barnard (2016:75) konkludeer weer dat ooreenkomste in die metodologie in resente studies in missiologie en die wêreld-Christendom en liturgiese studies bestaan.

**(II)** In teenstelling met die woord: boetedoening, word die woord: bekering / *conversion*, as 'n selfstandige naamwoord, ἐπιστροφή / *epistroté* (vgl. Handeling 15<sup>3</sup>) en die werkwoord, ἐπιστρέφω in die Griekse NT gebruik wat enersyds 'n ommekeer van die mens na dié, in Jesus Christus geopenbaarde God aandui (vgl. Handeling 11<sup>21</sup>, 1 Petrus 2<sup>25</sup>). Bekering word in die Christelike geloof voltrek en is nie 'n menslike maar 'n Goddelike daad, wat die vergifnis van sonde tot gevolg het. Andersyds beteken bekering die afkeer van egte geloof en die terugval na 'n verkeerde lewenstyl (vgl. Galasiërs 4<sup>9</sup>, 2 Petrus 2<sup>22</sup>). Dit is betekenisvol dat in al drie reeds genoemde Bybeluitgawes in Afrikaans, Duits en Nederlands, die woord “bekering” gebruik word (vgl. Handeling 15<sup>3</sup>). Die missionêre verkondiging nooi Jode (vgl. Handeling 3<sup>19, 26</sup>, 9<sup>35</sup>) en heidene (vgl. Handeling 11<sup>21</sup>, 14<sup>15</sup>) uit om hulle te bekeer. Om tot bekering te kom en gelowig te word is gebeurtenisse wat saam hoort. In die Pauliniese briewe word bekering as die voltrekking van die Christelike geloof verstaan. Die karakter van bekering is eers die ommekeer tot Christus, gevolg deur die doelmatige verstaan van die skrif. Paulus interpreteer sy eie bekering as 'n radikale verandering, naamlik sy Godsverstaan (Goddelike geregtigheid, deur geloof) (vgl. Filippense 3<sup>4b-11</sup>) (Zumstein 2008:1231-1232). Vergelyk bekering as 'n Sendingwetenskaplike perspektief in Hoofstuk 3, voetnota (3.3) en in Hoofstuk 9.

**(2a)** *Jesus se lyding en dood*: Die navolging van Jesus Christus word van die begin af met spanningsvolle probleme gekonfronteer. Word die onvoorwaardelike genade van God, nie deur Jesus se dood en die geskiedenis van geweld deur die Kerk, die Christendom en Christene eeder weerlê as wat dit bevestig word nie? Wanneer Jesus se handeling van die hoogste vorm van menslikheid en solidariteit getuig, aanvaar Hy sonder teenstand en in gelatenheid sy lyding en dood voor God en die mens. Jesus se menslike swakheid kom in sy dood na vore en Hy word die slagoffer van die Bose. God word 'n medespeler in die wrede gebeurtenis. Dit het vir die geloof in Jesus Christus belangrike en verreikende gevolge. Dit is nie net Jesus wat as Lydende staan nie, maar ook *alle mense* wat uitgelewer is aan armoede, veragting en geen vryheid nie. In hierdie opsig is dit 'n plaasvervangende lyding. In Jesus se solidariteit met die mens, het Hy die dood nie probeer vermy nie. In hierdie verband kan die gevolge van 'n Christelike antropologie, asook die kritiek op ons daaglikse ideologieë van magsug nie oorgesien word nie. Die Skrif ken geen verheerliking van lyding nie. Die pad van lyding moet vanuit 'n onvoorwaardelike daad van goedheid en uit solidariteit met die lydende ontstaan. Op hierdie wyse is Jesus legitiem en kan die navolging van die kruis begryp word en as die goeie weg sodoende geëien word. Jesus het nie die kruis nie, maar die oorwinning oor die Bose gesoek (Häring 1999:45-46).

**(3a)** *Oorwinning oor die dood*: Die geskiedenis van die mensdom help ons om nugter te bly. Op sigself beskou, is lyding 'n sinlose aangeleentheid, wanneer byvoorbeeld aan die vernietiging van lewe gedink word. Christene verpersoonlik die Bose as die ervaring van lyding en dood, as die dood van Jesus in gedagte gehou word. Al te dikwels lei die verpersoonliking daartoe dat naas Jesus se lyding, die mens se lyding vergeet word. Die probleem met die Bose is dat dit 'n universele en objektiewe horison het. Die Bose is altyd verknop met vernietiging en met die dood (Häring 1999:47). Paulus sê in 1 Korintiërs 15<sup>13</sup>, “As daar geen opstanding van die dooies is nie, beteken dit dat Christus ook nie opgewek is nie”.

**(4a)** *Afwag op die voleinding*: Wanneer die opstanding van die mens in die toekoms verwag word, voorspel Nuwe Testamentiese tekste die “wederkoms” van die Messias wat nog verwag word. Die Openbaring van Johannes skilder op 'n realistiese wyse die verskrikking wat in die toekoms nog voorlê. Dit kan dus gesê word dat die Bose die mensdom begelei, solank as wat die Bose bestaan. In die Ou Testamentiese boek Job, word waarskuwende en vertroostende, realistiese en in die raamwerk van die einddoel van God, wyse antwoorde verskaf. In hierdie verband is Müllner (2006:63) dit eens dat God dit aan Job duidelik stel dat Hy self die wêreld in sy hand hou, weliswaar op 'n ander wyse as wat Job en sy vriende dit voorstel. Die dialoog tussen Job en sy vriende is te vinde in die bedoeling van lyding en die teodisee-vraagstuk, volgens Theißen (2011:41&42). Die geloof, dat God die wêreld geskep het en verder onderhou, mag nie vervang word met vrae oor *hoe* die skeppingsdaad voltrek is nie. Dit is egter nie so dat Bybeltekste uitsluitlik op die Eksodus-vraagstuk, of op die noodsaaklikheid van sosiale lyding, of sosiaal-gekonstrueerde lyding of op 'n sosiaal-regverdige wêreld fokus nie. [Die Eksodus-vraagstuk of Eksodus-vertelling druk “Israel” in die raamwerk van 'n etniese en religieuse identiteit uit, in terme van die politieke, sosiale en die kultiese. Die Eksodus-vertelling kan dus as 'n identiteits-belydenis en as 'n normatief-kollektiewe selfdefiniëring in terme van vertelling en herinnering verstaan word. Die simboliek van die Eksodus-vraagstuk is driedelig naamlik: **(1)** Die *bevryding* van Egiptiese onderdrukking (vgl. Eksodus 1-15) en die agterlaat van die ou sisteem; **(2)** Die vertelling as die *binding* aan die verbond – die nuwe “godsdienst” (vgl. Eksodus 16-24), wat God sy uitverkore volk aanbied, in ag genome die kanaänitiese bevolking in die beloofde land met 'n vreemde godsdienst; **(3)** In die derde deel (vgl. Eksodus 25-40) kom die *inrigting* van die Tempel na vore, dus die *institusionalisering van die verbond*. Daar word gepoog om hierdeur

die lewe nie. Geloof besit nie die privilegie wat aan Sondag-eredienste of aan ‘n sekere groep van die mensdom toegeken is nie. Om tot geloof te kom beteken nie dat Christene hul politieke (voor-)oordele met ‘n paar vroom gerwe blomme van Bybelwoorde kan goedpraat nie. Wie oor die Christelike geloof wil praat, moet deur die Evangelie begeester word en liefde betoon aan mense – wat respek vir die ander en vreemde insluit. Wie nie eers na God kan luister nie, het niks om vir hierdie wêreld te sê nie!

In die oordra van die Christelike geloof na ander, ontmoet ingewikkelde probleme mekaar. In hierdie verband noem Van Niekerk (2014:411) dat die lewegewende boodskap alleenlik begryp kan word as die Kerk en Christene die dinamika van die samelewing verstaan.

Wanneer Christelike gemeentes alreeds in antieke stede bestaan het, stroom massas mense vandag na stede, ‘n tendens wat volgens Martin (2007:457), veral in die globale suide (soos in die Sub-Sahara streek) in die 20ste eeu ontstaan het. Die 21ste eeu geld as die eeu van stede. Die veelseggende simbool van ‘n uniforme wêreldbeskawing is volgens Padilla (1978:142) die stad<sup>22</sup>. In hierdie verband gee die Switserse Gereformeerde teoloog, Heinrich

---

afstand te verkry van die eie sondige verlede. Die simboliek en impuls van die Eksodus-vraagstuk lê enersyds ingebed om van die “sondes van die vaders” afstand te kry, andersyds om verantwoordelikheid daarvoor te aanvaar (Assmann 2015:22-23).] Alhoewel die Bybel byvoorbeeld die ervaring van lyding en armoede as perspektiewe daarstel, word antwoorde daarop nie in die vorm van protes- en samelewingskritiese modelle aangebied nie. ‘n Veel groter reikwydte van moontlikhede oor hoe om met beheersing en kennis met die innerlike en uiterlike om te gaan, ook op morele en opvoedkundige vlak, bied moontlike antwoorde (Häring 1999:47-49).

<sup>22</sup> Die idee van die *stad*, in Bybelse tye in die Christelike Bybel, vertoon uiteenlopend wanneer perspektiewe in die OT (Hebreeuse Bybel van Israel) en die NT (Bybel van die Christendom) in ag geneem word. Die stad in die OT vertoon as ‘n magtige en noodsaaklike simbool waar die menslike natuur in al sy / haar fasette, o.a. ook egoïstiese en destruktiewe onmenslikheid, beskryf word. Die eerste verwysing na die stad in die OT, is in Genesis 4<sup>17</sup> – Kain bou ‘n stad. Hy is ook dié een wat sy broer, Abel, dood maak (vgl. Genesis 4<sup>1-16</sup>). Die eerste moord in die OT, begin dus tussen ‘n man en sy broer – in die raamwerk van die stryd in die verering van die gemeenskaplike God. Die gebeure tussen Kain (akkerbouer) en Abel (skaapherder) verknoop volgens Cox (2010:157) met die aard van *intra*-religieuse dialoog, wat ‘n aanduiding van die komplekse aard daarvan weergee – onderlinge twis –, en moeiliker as *inter*-religieuse dialoog is. Die gevoel dat die waarheid op ‘n oneerlike en manipulatiewe wyse teenoor mense gebruik word, wat ‘n besorgdheid toon teenoor reg en waarheid, word toepaslik deur die Psalmis in Psalm 12 uitgedruk – die stad is dus voorgestel as ‘n “slagveld” vir reg en opregtheid / geregtigheid. Die Jesaja – die Hebreeuse woord *nabi*, wat »profeet« aandui – van Jerusalem, verknoop breedweg met sy ervaring en verkondiging van die heilige Israel (vgl. Jesaja 6<sup>3</sup>, “Heilig, heilig, heilig is die Here”) en sy oproep om tot geloof te kom (vgl. Jesaja 7<sup>1-9</sup>, die geboorteur van Bybelse geloof), in Jesaja 1-39 (Eerste Jesaja), volgens Marböck (2014:157, 158). Marböck vat vier belangrike woorde: heiligheid, geregtigheid, heerlikheid en geloof op ‘n tweeledige wyse saam: “*Heiligkeit ist Gottes personale Willensmacht, die an den Menschen herantritt und ihn in seine Heiligkeit und Gerechtigkeit hineinruft. Und Heiligkeit ist Herrlichkeit, Gottes Gewichtigkeit und Mächtigkeit in Welt und Geschichte, auf die der Mensch nur mit Glauben antworten kann*” (Marböck 2014:161) [Die vier woorde wat onderstreep is, weerspieël nie die outeur se klempasing nie. Dit is my eie.]. God se handeling vir die stad Jerusalem, die stad wat ontrou geword het, deurloop ‘n louteringsproses wanneer God soos vuur alle onreinheid en sonde uitsmelt – skei. Eers dan kan Jerusalem as die *stad van geregtigheid* genoem word (vgl. Jesaja 1<sup>25vv</sup>), wanneer God weer regters sal gee soos van die begin af, en raadsbestuurders soos in die begin. Deur die reg word Jerusalem / Zion gered, deur geregtigheid, wie hom of haar bekeer / ommekeer (Marböck 2014:163). Wanneer die stad as ‘n instelling regverdig regeer word – in die gehoorsaamheid voor God –, kan dit ‘n seën vir die mensdom wees en word dit die simbool van hoop vir al die nasies van die wêreld (vgl. Jesaja 2<sup>2-4</sup>). Die belangrike gedig in Miga 4<sup>1-4</sup> toon aan die leser dat Jerusalem, as “die stad”, die simbool van universele vrede en geregtigheid is (Rogerson 2009: 21-24, 39-41). Voordat iets oor die NT perspektief gesê kan word, noem Vincent (2009a:50-51) twee faktore wat tussen die OT en NT, die tussen-Testamentêre periode, nie nagelaat kan word nie, sien (1 & 2). (1) Palestina, asook die hele oostelike streek van die Mediterreense gebied, was ondergeskik aan die Romeinse heerskappy gedurende die eerste eeu. Die streek is dus gedomineer deur opeenvolgende buitelandse heersers wat

tot gevolg het dat Jerusalem met die Tempel, 'n pion in die hande van onderdrukkers word. (2) Jerusalem besit al minder die beeld van 'n God-sentreerde realiteit, maar vertoon al meer die plek van 'n desparate toekoms van hoop. Hierdie hoop is verstaan in die lig van die bevryde Jerusalem, bevry van vreemde magte. Die God van Israel en die betekenis daarvan, vir sy mense, kry 'n moment van herbesinning. Jerusalem, die heilige stad waarheen ook buitelanders sal kom, verkry 'n toekomstige beeld van idealisme. In die NT word verskillende beelde van stedelike lewe beskryf, wanneer die Evangelies ondersoek word. Verskillende vorme en grade van menslike nedersettings in die Markus-evangelie, kan tot 'n sekere mate met twee ander Evangelies, soos Matteus en Lukas, vergelyk word. Uiteenlopende terme wat menslike samelewings uitwys, word in Markus na verwys. In Markus 1<sup>33</sup> word na die hele stad: ὅλη ἡ πόλις (polis) verwys, terwyl in Markus 5<sup>20</sup> melding gemaak word van tien stede by Galilea, naamlik die Δεκάπολις (dekapolis). Jesus loop in dorpie κώμας (komas) of *villages*, stede πόλεις (poleis) en in die landboustreke ἀγοραῖς (vgl. Markus 6<sup>56</sup>). In Markus 14<sup>13,16</sup> verwys “die stad” na Jerusalem. Die landstreek χώρα (chora), is ook die area van die Geraseners (vgl. Markus 5<sup>1</sup>). In die Markus-evangelie word die onderskeie menslike samelewings gekontrasteer met plekke sonder mense, soos die onbewoonde woestyn of verlate wildernis ἐρημίας (eremias) (vgl. Markus 1<sup>12</sup> & 8<sup>4</sup>). Jesus is in Markus werksaam in dorpie / *villages*, dorpe, landstreke en landboustreke of in die stad Jerusalem. Gedurende Jesus se leeftyd dra Jerusalem die littekens van vele vreemde kulture – die resultaat van haar geskakeerde geskiedenis. Alhoewel Jerusalem die stad van God was, bly dit ook die middelpuntvlietende krag van die religieuse en die sekulêre te wees (Vincent 2009b:56-57, 71). Amper tweeduisend jaar later, in 1967, beskryf David Ben-Gurion / דוד בן-גוריון (1886-1973) sy toekomstige visie vir die staat van Israel, maar veral vir die stad, Jerusalem, tydens die proklamasie van die stigting van die moderne Staat van Israel op 14 Mei 1948. Hy noem die volgende: “[...] we affirmed and obligated ourselves before history and before the world, that the State of Israel shall guarantee freedom of religion, conscience, language, education, and culture; shall guard the holy places of all the religions, and shall be faithful to the principles of the United Nations. [...] The State of Israel obligates itself to honor all existing right relating to the holy places and the religious structures in Jerusalem, and promises freedom of worship and free access without any discrimination to all the holy places and religious structures under its jurisdiction” (Ben-Gurion 1967:170).

‘n Voorstelling van die stad die afgelepe tweeduisend jaar word in die geskiedenis kleurrik uitgebeeld. Vervolgens drie voorbeelde (**sien A-C**):

(A) ‘n Platonisties-Christelike beeld van die stad / stad-staat teen die 4e eeu nC: In Augustinus (354-430), die Biskop van Hippo (vandag in Tunisië) in Noord Afrika, se voortrefflike werk, die “Stad van God”, *De civitate Dei*, skeep hy ‘n nuwe Christelike antropologie wanneer hy eintlik ‘n sosiale antropologie – die leer van die “Godstaat” – bekend stel. Rome word op 24 Augustus 410 nC vir drie dae deur die Gote van Alarik geplunder, wat soos ‘n kultuurskok moes gewees het, volgens Geerlings (2006:64) (dit is nie toevallig dat kultuur eers in die stad sy hoogtepunt bereik). Die ondergang van Rome was te wyte aan die immorele lewenswyse wat daar geheers het (De Jong 1987:74). Vir Augustinus bestaan daar twee metafisiese groothede: (1) Die staat van God (gemeenskap van gelowiges, liefde vir die waarheid) en (2) Die aardse staat of *civitas terrena* (die teenwoordigheid van selfsug, hoogmoed en die ongelowige, liefde vir die ydelheid) (De Groot 1988:75). In die verloop van die geskiedenis is die mens vir Augustinus altyd ‘n burger van twee ryke of dan twee *civitas*, omdat Godsliefde / *amor Dei* en selfliefde / *amor sui* die mens deurdring het (Geerlings 2006:65).

(B) Die stad van God – die Kerk van Jesus Christus –, ‘n sendingsteologiese benadering: Met die eeufeesviering op die sendingstasie Bethanie (gestig in 1834) in September 1934 – die eerste sendingstasie van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika –, lewer superintendent Paul E Schwelnuss (1877-1946) sy feespreek waarna Siegfried Schoene verwys. Die stad van God staan verknoop met die Kerk van Jesus Christus: “*Unsere Väter daheim, die vor 100 Jahren die erste Glaubensboten auf das Missionsfeld hinaussandten, und die nun für den reichen Segen danken dürfen, der in einem Jahrhundert auf das Missionsfeld geflossen und auf die Heimatgemeinde zurückgeströmt ist. So sagen auch die Boten der alten Christenheit, wir Missionare, die wir jetzt am Werke der Väter in den gesammelten Gemeinden der Eingeborenen stehen und aus ihnen als “unsere Freude und Krone” Hunderte zeugnisfreudiger Mitarbeiter für den Dienst unter den Heiden gewonnen haben. So sagen die Erlösten des Herrn, die zum Glauben gelangten Eingeborenen – Gemeinden. Einst war dieses Land von Kriegs- und Hungersnöten, von ungebrochenem Heidentum und unbeschreiblicher seelennot der gottfernen Menschen erfüllt. Heute ist hier erbaut die Gottesstadt, die Kirche Jesu Christi!*” (Schoene 1934:1). ‘n Sprong na die 21ste eeu: Met die aanloop tot die Munisipale verkiesing op 3 Augustus 2016, spreek oud President Jacob G Zuma van Suid-Afrika (2009-2018), ondersteuners in Tembisa op 21 Julie 2016 toe, tydens die bekendstelling van die burgermeesterskandidaat, Mzwandile Masina. Zuma sê o.a. die volgende: “*We had land which we used to farm on. The inequalities and poverty of today were created by the oppressors. They eat alone. We must not forget where we come from*”

<https://www.news24.com/Elections/News/da-is-the-offspring-of-the-oppressor-zuma-20160720>

(Gelees: 21 Julie 2016). Zuma se uitspraak impliseer o.a. dat Afrikane nie armoede geken het voordat hulle onderdruk was nie. In hierdie verband reflekteer inheemse mense, wat tot geloof gekom het in Schwelnuss se



---

feespreek, histories duidelik anders. Jacob G Zuma steun sy skynbare denke moontlik op die aangebore reg (*native right*) en skep sy eie narratief oor die geskiedenis, terwyl die Reg- en Grondwetstaat vir almal in Suid-Afrika in 1994 ontstaan het.

(C) Die moderne stad: Die stad word deur Köpf (2008b:1657) as ‘n permanente verdigting van ‘n nedersetting met ‘n (min of meer) afgebakende gebied beskryf. In ‘n ideale toestand word die stad vandag op regsbeginnels bedryf en demokraties gekontroleer, met vryheid van uitdrukking. In die hedendaagse ruimtelike stad bestaan die tendens van segregasie en polarisasie, waar hierdie netwerk aan die periferie en in die algemene stadskern en omtrek lê (Grünberg 2008:1662). Vandag word samehorigheid en kohesie, sanitasie en sedelike verval, voedsel- en watervoorsiening, die skep van infrastruktuur en die onderhoud daarvan, die beskikbaarheid van werk, die verskynsel van marginalisering – en vele ander sake – in ‘n stad soos Mexico-stad, in Afrika-stede of enige ander wêreldstad, ‘n al hoe groter uitdaging. Die lewe in ‘n Suid-Afrikaanse of Suid-Amerikaanse stad word nie slegs gekenmerk deur ‘n al groter wordende pluralisme en differensiasie nie, maar kry ook die gesig van fragmentasie (Silber 2014:54). In hierdie opsig vertoon stede dan ruimtelik gefragmenteerd, wanneer sekere stadsgedeeltes naas mekaar met beperkte wederkerige kommunikasie bestaan. Ryk en arm mense, Islam (Turkse)- en Christengemeenskappe lewe eerder sy aan sy langs mekaar – soms met mekaar. Drie voorbeelde in Suid-Afrika (**sien i – iii**) en twee in Europa (**sien iv & v**) verwys na die bykans naas-mekaar-bestaan: (i) Drie woonbuurtes in Johannesburg: die (1) “sogenaamde” informele nedersetting van Diepsloot – nie ‘n formele *township* nie, volgens Harber (2011:149); (2) die behuisingsprojek van Cosmo City en (3) die idilliese droom leefstyl van Steyn City; (ii) Twee woonbuurtes in Kaapstad, langs mekaar: (1) Houtbaai, die gegoede woonbuurt en (2) Imizamo Yethu, die informele nedersetting – weerspieël kulturele en sosiale fragmentasie. (iii) Die relatiewe vreedsame naasbestaan binne die samelewing van Kaapstad, met ‘n godsdienstoprofiel wat grotendeels die Islam en die Christelike (Katoliek, Gereformeerd, Lutheraan, Anglikaan, Baptis, Metodis, Evangelikaal en AICs – om ‘n paar te noem) weerspieël.

(iv) Die stad Keulen, met haar *Kölner Dom*, staan as die bastion van Katolisisme bekend in Duitsland. Keulen word ook beskou as die sogenaamde hoofstad vir religieuse Turke, met hulle *DİTİB-Zentralmoschee*. Op 29 September 2018 open die Turkse president, Recep Tayyip Erdogan die *DİTİB*-Moskee in Keulen. Volgens Susanne Schröter, leier van die *Forschungszentrum Globaler Islam* aan die Goethe – Universiteit van Frankfurt in Duitsland, het *DİTİB* (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) onder die invloed van President Recep T Erdogan tot ‘n politieke instrument van die Turkse regering ontwikkel. *DİTİB* is die Duitse verlengstuk vir die “Turks-Islamitiese Unie vir Religieuse Aangeleenthede”.

<http://www.tagesschau.de/inland/erdogan-ditib-101.html> (Gelees: 29 September 2018).

Die uitdaging ontstaan al meer hoe Christene en Moslems in hierdie Katedraal-stad (en ander stede) met mekaar kan saamleef, gegewe die integrasiebehoefte, godsdienstvryheid, gemeenskaplike taal en die dialoog tussen mense van verskillende godsdiensoortuigings en van kultuurtoebehoortheid. (v) Die immigrante-woonbuurt Belleville-Amandiers in Parys, Frankryk, dui moontlik nie-hegemonale diskoerse aan wanneer die teenwoordigheid van immigrante en / of vlugteling en die stadspolitiek in ag geneem word. Belleville-Amandiers word deur kulturele differensiering gekenmerk en op ‘n eksplisiete wyse geproblematiseer, wat in die proses van integrasie weerspieël word. In 2017 is die Europese Vluchtelingpolitiek (oorsake van die vluchtelingsprobleem) reeds lankal uitgedaag, wanneer die diskoers oor die elende van vlugteling nie bekamp word nie maar verplaas word, op die Vluchtelingskonferensie in Parys, Frankryk, waaraan verskeie ander Europese lande soos Spanje, Italië en Duitsland deelgeneem het. Op hierdie wyse word volke- en menseregte opgeoffer. Vir Georg Restle maak dit nie sin om aan Afrika-diktature soos in Tsjad en ander Afrika-lande, wapens te voorsien waar menseregte misken word. Die grense van dié elende in die vluchtelingsdiskoers word net verplaas na die Afrika Sahara-woestyn, waar kameras nie funksioneer nie.

<https://www.tagesschau.de/kommentar/fluechtlingsgipfel-167-amp.html> (Gelees: 9 Mei 2018).

Die ernstige vlugtelingeprobleem en -politiek moet in die lig van die geopolitiek verstaan word.

Nader aan die Suid-Afrikaanse konteks, die tweede dekade van die 21ste eeu: Volgens Barnard-Naudé (2017:11) duur “die soeke na ruimtelike geregtigheid in die post-Apartheids-era” in Suid-Afrika voort. Wanneer na geregtigheid gekyk word kan dit as ‘n juridiese of etiese begrip verstaan word. Om by ‘n etiese verstaan uit te kom help De Villiers & De Beer (2009:112, 118-130) die leser met ‘n verantwoordelikhede-etiese benadering, wanneer “veral die leniging van die geestelike en materiële nood van haweloses en ander kwesbare mense ten doel het”. In hierdie verband is die *Tshwane Leadership Foundation* (TLF) ter sprake, wat vele projekte in die middestad van Pretoria koördineer. In die raamwerk van ‘n verantwoordelikhede-etiese benadering, bied De Villiers en De Beer vier kenmerke aan. Hier kan na een verwys word. Etiese besluite moet aan werklikheidsgetrouheid voldoen, wanneer Christene verantwoordelikhede neem. Daar moet erns gemaak word om die arm mens in werklike nood te help. Om die werklike nood te help verlig, is ‘n “deeglike analise van die simptome en oorsake van die armoede van spesifieke mense” nodig, volgens De Villiers & De Beer (2009:114), en is ‘n partnerskap, “vennootskap met arm mense onontbeerlik” (De Villiers & De Beer 2009:115). Om by werklikheidsgetrouheid uit te kom is dit verder belangrik om rekening te hou met die “gedifferensieerde aard

---

van moderne samelewings” – eie onderstreep beklemtoon die belangrikheid – en van “samelewingsverbande waarbinne opgetree word om armoede te bestry” (De Viliers & De Beer 2009:115). In die algemeen is die Kerk in ‘n gemeenskap van die stad, met haar gelowiges, nie alleen ‘n bestanddeel nie. Die Kerk is dikwels ook deel van die gefragmenteerde en onregverdige stad, die leefstylstad of nedersetting. In hierdie proses van verandering word pastorale konsultasie as ‘n wesentlike waarde geag. Om haar getuienisopdrag uit te dra, is die Kerk vandag uitgedaag om die verborge aangesig van God in die stad te ontdek en te ontmoet. Die skaduwee van individualisme, opgehoopte rykdom, die stryd om armoede te verminder, geweld, uitsluiting, seksuele oriëntering en rassitiese diskriminasie, vergrype teen menswaardigheid – versluier en verdonker die teenwoordigheid van God in die stad (Silber 2014:55, 60). Die nimmereindigende en transformerende aard van Suid-Afrika se diverse, tradisionele en parallelle samelewings, daag dikwels ook samewerking, ontwikkeling en dialoog uit. [Die begrip: parallelle samelewings – ‘n komplekse verstaan –, is in Suid-Afrika nie ‘n onlangse verskynsel nie, dit bestaan alreeds meer as ‘n eeu en is lank ‘n realiteit. Kortom kan “parallelle samelewings” – as ‘n eie standpunt – verstaan maar nie gedefinieer word nie, in terme van die (1) mislukking van ‘n aktiewe integrasie-program vir migrante (minderheid) met die reeds gevestigde samelewing (enersyds: bewustelike en gedifferensieerde minderhede in terme van *verskillende tale en etniese groeperinge*; andersyds: die algemene meerderheid in terme van die *eenheidsgevoel* tussen wit en swart *versus gedifferensieerde* onderlinge wit minderheid en swart meerderheid), en hierdie gevestigde samelewing onderling gefragmenteerd en soms gemeenskaplik funksioneer – ‘n wisselwerkende gevoel in terme van identiteit en verbondenheid. ‘n Verdere insig verknoop met die (2) idee van die moontlike verskraling van ‘n multikulturele samelewing. Kulturele diversiteit word graag in Suid-Afrika gevier en erken – soos tydens erfenismaand en erfenisdag –, maar Universiteite in Suid-Afrika transformeer in die tweede dekade van die 21ste eeu tot ‘n kollektiewe identiteitsargitektuur van ‘n een-taal-beleid, ‘n proses van taalverskraling of –uitfasering, ‘n eendimensionele benadering en tendens van kulturele di(s)versiteit. Die relatiewe betekenis van Suid-Afrikaners se kontrasterende identiteite en kulturele diversiteit, insluitend taaldiversiteit – verskeidenheid van menslike samelewings en verskillende / eiesoortige kulture –, behoort meer erkenning te kry, gerespekteer en verstaan word, ook binne kontrasterende kategorieë, waar ‘n veelvoud van identiteite kan bestaan. Vir Suid-Afrikaners is dit van waarde om ook gemeenskaplike samehange te vind en mee te identifiseer. Vergelyk uitgebreide voetnota-aantekeninge oor taal in hoofstuk 9.]. Stede is ligtorings vir werklose mense. [Sedert die ontdekking van Goud aan die Witwatersrand in die tweede helfde van die 1880’s, vind sterk migrasiepatrone plaas na die stad van Johannesburg. Aan die begin van die 21ste eeu word na groot stede in Suid-Afrika verwys as metropole.]. Aan die een kant kan mense besig gehou word of ‘n werk kry, aan die ander kant lewer organisasies soos die “Pen-Aksie” in die middestad van Pretoria, die “Crossroad Kids Care Centre” te Salvokop in Pretoria of die “Middestad Evangeliese Sorg” (MES) aksie in Johannesburg – om ‘n paar te noem – getuienis, dienslewering en barmhartigheid. Vir die konteks van vandag kan die volgende gesê word: Die 21ste eeu geld as die eeu van stede en van die digitale. Nog nooit tevore lewe so veel mense in sogenaamde *urban spaces*, terwyl dié tendens voortgesit word en stede in die huidige vorm soos gigantiese verbruikers van hulpbronne vertoon. Vergelyk die verbruik van water in die Kaapse Metropool (ander Suid-Afrikaanse stede, dorpe en nedersettings) met die waterkrisis en gepaardgaande lae reënval sedert die tweede helfde van die 2de dekade. Sonder voldoende ekologiese volhoubaarheid hou die behuisingsvoorsiening en -pryse, binnestedelike en periferie mobiliteit, gryswater- en skoon drinkwaterbestuur, asook infrastruktuur-uitdagings, gevolge in vir die stad. Die vraag moet gevra word: hoe wil ons in die toekoms leef? Stede kan immers ontwikkel en die plek word van sosiale stryd en konflik. Vir ‘n burger om in ‘n stad te woon moet dit bekostigbaar wees, in ag genome die vermoë om vir dienste gelewer te kan betaal. Stadsontwikkeling kan as ‘n inwonersopdrag beskou word binne ‘n demokratiese samelewing. In polisentriese stede in Afrika en in die res van die wêreld kom die sogenaamde *Smart City* en metropole vandag te staan voor vele uitdagings, wat ten nouste verknoop met tegnologiese transformasie op die terreine van die ekonomie, mobiliteit, energieverskaffing en watervoorsiening, die omgewing [(1) lugbesoedeling – hoë vlakke van Koolstofdioksied (CO<sub>2</sub>)-, Stikstofdioksied (NO<sub>2</sub>)- en Swaeldioksied (SO<sub>2</sub>)-emissie; (2) waterbesoedeling – hoë vlakke van riool of onbehandelde gryswater, wat in waterbronne soos riviere en damme beland of instroom en hoë vlakke van bakteriële patogeentellings tot gevolg het, toksiese minerale mynafval in waterbronne en chemiese besoedeling van waterbronne deur die industrie, huishoudings en die landbou; (3) vullis / rommel / afval – die verwydering (herwinning, verbranding of berging) van produkte soos plastiek, polistireen, sintetiese polimeer-materiale, glasbottels en blikkannetjies. Vullisstrooiing moet as ‘n sosiale probleem verklaar en verbied word. ‘n Verbod op die vervaardiging van produkte moet geplaas word wat die omgewing op ‘n kort en langer termyn skaad; (4) Die veilige en volhoubare berging (indien moontlik) van gevaarlike en toksiese lae, middel en hoë afvalmateriale, afkomstig van die kernkrag-industrie], onderwys en gesondheid en laastens die politiek. In die proses van tegnologiese transformasie, ontwikkeling en innovasie, moet die klem verskuif vanaf die tendens *vir* mense en samelewings na die tendens *met* hulle. Die rol van mense en inwoners van die samelewings in die toekomsvergestalting van die stad of metropool, kan nie alleen berus by die grafiese ontwerp en perfekte beplanning daarvan nie, of dat

Emil Brunner (1889-1966), die volgende kommentaar oor wat hy onder die begrip massa verstaan:

“Das Wesen der Masse ist nicht die grosse Zahl, etwas Quantitatives, sondern etwas Qualitatives: die Strukturlosigkeit. Masse ist das Amorphe, das, was kein Gefüge hat, das blosses Nebeneinander gleicher Partikel. Diese Strukturlosigkeit aber ist identisch mit der geistigen Heimatlosigkeit. [...] Das Dogma von der Gleichheit aller reist ihn aus dem sozialen Gefüge, es zerstört die organische Struktur. [...] Nicht die Zahl, einzig und allein das Gefüge entscheidet. Gefüge aber gibt es nur durch das Ungleiche. Weil hier Gleichheit und Ungleichheit im Spiel sind, ist die Gerechtigkeit im Spiel.” (Brunner 1943:219)

---

mense en inwoners die stad maar net aan die lewe hou nie. Daar moet ruimte wees vir mense se eie kreatiwiteit, spontaniteit en seker ook ‘n mate van onorde en chaos. Hierdie onorde en chaos kan met die invalshoek op ‘n wingerdlandgoed of -tuin waargeneem en vergelyk word waar geen identiese wingerdstokklone – monokultuur van druiewestokke – geplant is nie, maar waar die wingerd aangelê is volgens die wette van die natuur en natuurlikheid en nie volgens die maksimum van wetenskaplike vooruitgang nie. Die geheim agter die kwaliteit van hierdie wingerd lê opgesluit in die mengsel van wingerdstokke: “*Es ist die Mischung der Stöcke, die Vielfalt ihres Alters, die Ungleichheit ihrer Entwicklungsstadien, der Variantenreichtum ihrer Genetik, das Tohuwabohu der Traubenaromatik*”, volgens Serra (2018:14), en dat die wyn die smaak van natuurlikheid besit: in plaas van perfeksie; kompleksiteit: in plaas van uniformiteit. In die Suid-Afrika van na 1994, kan hierdie mengsel van wingerdstokke met die mengsel van verskillende kulture en hulle naasbestaan geïllustreer word – om in die toekomstige Suid-Afrika by ‘n sinvoller en waarde-samelewing uit te kom. Geen noodwendig gedwonge aparte of eie woonbuurtes of behuising vir ‘n sekere kultuurgroep of ras nie. Die voorgestelde onorde en chaos kan egter nie verwar word met die komplekse verstaan van orde, binne die menslike konteks in hierdie wêreld nie. Die noodsaaklikheid van verantwoordelike handeling lê ingebed in die handhawing en rangskikking van orde. Hierdie orde dien as motivering en oriëntering vir handelinge, naamlik verantwoordelike handelinge en in die geordende menslike naas(saam)bestaan, vir ‘n sinvolle lewe, volgens Herms (2008:635). Die orde wat menslike lewe moontlik maak en voortdurend deur God gegee word, moet in die menslike en vreedsame naas(saam)bestaan gevind word, om vrede te bewerkstellig of om dit moontlik te maak (Herms 2008:636). Wanneer die Economic Freedom Fighters (EFF), as ‘n nuwe politieke party (sedert 2013), sedert die 5de Parlement van Suid-Afrika enersyds staatmaak op revolusionêre anti-kapitalistiese uitsprake, en hulleself o.a. dikwels as kultuurvyandig teenoor die ander handhaaf, daag die lede van die EFF-politieke party die klaarblyklike parlementêre orde uit met sy onverantwoordelike handelinge, onordelike en chaotiese gedrag. Andersyds is dit moontlik dat ook nuwe geleenthede in die toekoms ontstaan, waar konstruktiewe moontlikhede na vore tree. In die begripsraamwerk van chaos *versus* orde kan gesê word dat “orde” vandag die oorwegende voorkeur bly, terwyl “choas” eerder in die agtergrond skuif en afkeuringswaardig bejeën word. Orde en chaos is nie maar net twee woorde, begrippe of idees nie, maar kan respektiewelik met die lewe en dood vergelyk word. Dit wil iets vertel waarmee die samelewing hom of haarself mee besig hou en **op pad** is – dit vertel geskiedenis. Die begrip, “chaos”, as ‘n belangstellingsveld in die teologie, word eerder skeppingstematies benader, soos in Karl Barth se *Die Lehre von der Schöpfung* (1947) – naamlik chaos as die niks. In hierdie verband verknoop die mag van chaos in ‘n sekere sin met die mag van die bese (Ganoczy 1995:132, 134-136). Jürgen Moltmann beskryf choas o.a. soos volg: “*Es gibt auch Chaos in der Natur. Kosmos und Chaos sind offenbar nicht nur destruktiv, sondern auch kreativ aufeinander bezogen. Auf der zwischenmenschlichen Ebene finden wir bei aller Unähnlichkeit analoge energetische Kraftfelder und Rhythmen in dem, was sich in den Beziehungen abspielt. Das ‘Zwischen’ der menschlichen Person ist auf der emotionalen Ebene wie ein Kraftfeld von Anziehung und Abstoßung, von wohlthuender Ordnung und irritierendem Chaos*” (Moltmann 1991a:288). In hierdie studie word daar nie verder op ‘n teologiese vlak aan die twee begrippe aandag gegee nie. Wanneer vrede as ‘n antitese tot die bese, die slegte beskou word, skryf die Psalmis in Psalm 34<sup>15</sup> die volgende: “soek vrede en jaag dit na”. Volgens Schmid (1971:53) besit vrede in hierdie konteks ‘n wysheids-religieuse denke, wat ‘n lang en goeie lewe tot gevolg het. Vrede / sjalom in die OT (שָׁלוֹם / šālôm) het nie uitsluitlik betrekking op die afwesigheid van geweld nie, maar verknoop met die lewensbevorderlike toestand binne die gemeenskap, familie, volke en volkwêreld, asook die seënryke interaksie tussen die mens en die natuur en die versoening tussen God en die mens (Otto 2008:359-360). Volgens Otto is ‘n lewe in vrede net moontlik wanneer hierdie sjalom met genoemde interaksie-velde, onlosmaaklik met mekaar verbind. Vrede is ‘n gawe van God, vir ‘n geseënde lewe vir die mens – in die raamwerk van geregtigheid. (Vergelyk die chaos-beeld met die hebreuse woord, *Tohuwabohu* in Genesis 1<sup>2</sup> – en die aarde was woest en leeg / תְּהוֹ וְבוֹהוּ). In 1965 verskyn die boek, *The Secular City* van Harvey Cox.

Emil Brunner se dichotomie van massa / kwaliteit verknop met Gustave Le Bon se beroemde werk, naamlik *Psychologie der Masse*. Le Bon is daarvan oortuig dat die massa eerder met middelmatigheid gelukkig is. Die massa kan, volgens Le Bon, nooit handeling uitvoer wat 'n besondere intelligensie vereis nie.

“Die Entscheidungen von allgemeinem Interesse, die von einer Versammlung hervorragender, aber verschiedenartiger Leute getroffen werde, sind jenen, welche eine Versammlung von Dummköpfen treffen würde, nicht merklich überlegen” (Le Bon 1982:15)

en

“Ich kann es keinen Augenblick annehmen [...] Ich wiederhole: in der Masse gleichen sich die Menschen stets einander an, und die Abstimmung von 40 Akademikern über allgemeine Fragen gilt nicht mehr als die von vierzig Wasserträgern” (Le Bon 1982:135)

James M Surowiecki kom weer tot 'n ander konklusie in sy boek, *The Wisdom of Crowds: Why the many are Smarter than the few and how collective Wisdom shapes Business* van 2004. In die Duitse vertaling van die boek huldig Surowiecki die standpunt dat kollektiewe intelligensie onder omstandighede eerder in die posisie is om probleme op te los as deur enkele deskundiges.

“[...] kein Anlass zu vermuten, daß ein anderes System – eine Diktatur, ein aristokratisches Regime oder eine Herrschaft der Eliten – eine bessere Politik treiben könnte, und die solchen Systemen immanenten Risiken (vor allem das Risiko der Ausübung von Macht ohne Kontrollen, die keine Rechenschaft schuldig ist) sind wesentlich größer als in einer Demokratie” (Surowiecki 2007:342)

Bruno Gutmann<sup>23</sup> (1876-1966) werk as jarelange sendeling onder die Chagga-sprekers, aan die hange van berg Kilimanjaro, in vandag se Tanzanië, waar 'n streng hiërgargiese struktuur in die samelewing bestaan het (Prüfer 2015:98-99). Gutmann volg 'n beskawingskritiese benadering, wanneer hy die massas verstaan as gesekulariseerde mense wat nie in die

---

<sup>23</sup> Bruno Gutmann is in Dresden gebore en sluit, na sy skoolopleiding, in 1895 by die *Evangelisch-Lutherischen Mission* in Leipzig aan. Voordat Gutmann in 1902 na Duits Oos-Afrika / *Deutsch Ostafrika* (1885-1918), tans Tanzanië, gestuur is leer hy die taal Swahili aan en werk onder sendeling G Althaus. Sy eerste sendingstasie Masama, was ten weste van Kilimanjaro. Met sy aankoms in Duits Oos-Afrika in 1902, is die Leipzig-sending alreeds 20 jaar daar aktief. Sy voorgangers Fassmann en Raum, het alreeds met vertalingswerk van Bybelboeke in die Chagga-taal begin. Gutmann het verstaan dat die pad na die harte van mense deur taal plaasvind. Hy heg groot waarde daaraan dat die inheemse taal die “siel” van die volk is. Gutmann word gereken as een van die sterkste verdedigers vir die Chagga-kultuur, ten opsigte van die invloede van die Europese beskawing en poog deur vele insette, om kohesie tussen die Christendom en die tradisioneel-inheemse kultuur te bewerkstellig. Hy werk tussen 1902-1920 ononderbroke, en vanaf 1926-1938 as sendeling in die Kilimanjaro-gebied. Sy nougesette optekening van die Chagga-kultuur en -stamgebruike, maak van hom 'n medestigter van etnografiese metodes. Gutmann se Lutherse sendingteologie en teologiese antropologie verklaar die insigte wat verband hou met sy waarneming van *oorspronklike verbintenisse* by die Chagga, wat as die fundamente van die samelewing geld en in die taak van Christelike gemeentebou in aanmerking geneem moet word (Prüfer 2015:21, Bochinger 2008: 1353-1354, Bammann 1990:8). [Frevel (2010:52) formuleer Bybelse antropologie aan die hand van historiese en teologiese antropologie.] Dit was Gutmann se strewende om inheemse kulture binne hul eiesoortigheid te bewaar. In hierdie verband noem Wrogemann (2012:276) dat 'n sterk paternalistiese tendens deur Gutmann geopenbaar is, wanneer hy kulturele prosesse van die kant af probeer beïnvloed – ook teen die wil van inheemse mense. Die rol van die vrou kan hier genoem word. Gutmann gee sy ontevredenheid te kenne wanneer vroue stemreg verkry en leiersposisies in die Kerk inneem. Hierdie regte was volgens Gutmann nie in lyn met die kultuur van die Chagga nie en ook teen die wese van die vrou. Die problematiek van Bruno Gutmann se volksbeeld word bloedgelê en laat vrae ontstaan soos: (1) Waarin bestaan die identiteit van kultuur; (2) Wie interpreteer wat kultuur is, wie die volk of 'n samelewing is? (Wrogemann 2012:277).

raamwerk van *urtümlichen Bindungen* lewe nie – hier vrylik in Afrikaans vertaal met die begrip *oorspronklike verbintenisse* – maar hulself in groepe, partye, samelewings of verenigings organiseer. Gutmann verstaan hierdie oorspronklike verbintenisse of sosiale gemeenskapsvorme as herkoms-eenhede, buurmanskap en onderlinge kameraadskap, wat Christelike lewenssamehorigheid bewerkstellig. Die welopgevoede lede in hiërdie samelewings, was die eerstes wat die gemeenskapslewe prysgegee het. Met behulp van sosiologiese strukture is die samelewing of volk in partye en groepe georganiseer. Die ontwikkeling van die massas gee daartoe aanleiding dat goeie gewoontes en gebruike, wat in vroeër tye bestaan het, prysgegee is. In hierdie verband noem Bammann (1990:16) dat maatstawwe soos eerbied en gehoorsaamheid in familieverband reeds lank tevore verlore geraak het.

Anders as Von Zinzendorf, wat sending binne die horison van die eskatologie verstaan, is Gutmann se sending verstaan in ‘n protologiese konteks gesetel. Die gerigtheid is nie op die einde van dinge nie (eskalologies), maar omgekeerd, met ‘n visie op die skeppingsorde van *oorspronklike verbintenisse*. Gutmann verstaan dat die Kerk vanuit ‘n volksliggaam of groep ontstaan.

Werner W M Eiselen<sup>24</sup> (1899-1977) skets die verskillende probleemvelde in sy lesings en artikels tussen 1948 en 1949 – in Suid-Afrika soos volg:

---

<sup>24</sup> Werner W M Eiselen is die vyfde kind van die sendeling en onderwyser van die Berlynse Sendinggenootskap, Ernst L Gustav Eiselen (1860-1940). Ernst Eiselen was verbonde aan die sendingstasie Botshabelo (tans Mpumalanga provinsie) in die destydse Sekhukhuneland tussen 1888-1928. Werner Eiselen studeer in Stellenbosch en Hamburg en promoveer in Volkekunde met sy tesis: *Die Veränderung der Konsonanten durch ein Vorhergehendes i in den Bantusprachen*, in Berlyn 1924. Hy is in 1926 as senior lektor aangestel by die Universiteit van Stellenbosch en word in 1933 professor, maar het nie die akademie as sy lewenstaak beskou nie. Na sy pos as inspekteur by die destydse Naturelle-onderwys van die Transvaalse Departement van Onderwys, wat hy vanaf 1936 beklee het, is hy in 1948 deur die Departement van Unie-Onderwys genader om voorsitter van die Naturelle-onderwyskommissie te word – wat hy eers vanaf 1949 beklee en op 17 Oktober 1949 Sekretaris van Naturelle sake word. Die bekende “Eiselen-kommissie” het landwyd die onderwysstelsel ondersoek, wat ook die protektorate en ander lande in Suidelike Afrika insluit. In 1951 is hierdie ondersoek aan die regering van die dag voorgelê en aanvaar. Die fundamente van ‘n nuwe toekoms van *selfstandigheid* vir die verskillende inheemse swart bevolkingsgroepe is gedurende sy dienstrydperk, tussen 1949-1960 deur wetgewing vasgelê (Zöllner & Heese 1984:72, 75). In hierdie verband noem Pakendorf (2000:94) dat Eiselen dan ook een van die argitekte van Apartheid was en volgens Kriel (2015:34) ‘n belangrike rol vervul het in die ontwerp van die sisteem van Apartheid van die Nasionale Party. Werner Eiselen lewer verskeie lesings en artikels tussen 1948-1949 by die Stofberg-Gedenkskool, die winterskool van die Suid-Afrikaanse Instituut vir Rasseverhoudinge in 1948, die Witwatersrand Forum op 8 Oktober 1948 en in tydskrifte soos: “Race Relation” in 1948 en die Tydskrif vir Geesteswetenskappe, Universiteit van Pretoria, April 1949 (Die Eiche 1949:41-42). Volgens Gustav A Sonnehol (1912-1988) – Duitse Ambassadeur in Suid-Afrika (1968-1971) – was Eiselen daarvan oortuig dat mens nie ‘n Afrikaan kan verander in ‘n swart Europeër nie. Hierdie insig is deur die Swart Bewussyn / *Black Consciousness* in die 1970’s ondersteun (Sonnenhol 1978:10).

In Eiselen se lesings gelewer en gepubliseer, wat verband hou met ‘n plan vir die oplossing van die ingewikkelde inheemse vraagstuk, is die vraag gevra: “*Welche Lösungen werden nun in Südafrika für die sich immer mehr verwickelnde Rassenfrage empfohlen?*” Op drieledige wyse is ‘n antwoord aangebied, wat in die volgende begrippe uitgedruk is: Assimilasie, Parallelisme en Segregasie. Wanneer slegs segregasie aandag geniet is Eiselen dit eens dat Theophilus Shepstone alreeds 100 jaar gelede – in die 1840’s en daarna – die politiek wat hy beoefen het, *segregation* in Natal genoem het (Die Eiche 1949:41,43; vgl. Manson 2007a:148; Giliomee 2007a:186).

‘n Sprong na die 21ste eeu: Die kritiese vraag moet in 2019, aan die vooraand van die 3de dekad van die 21ste eeu gevra word: Wat het sedert Theophilus Shepstone se leeftyd – rondom die 1850’s in Natal – in Suid-Afrika verander? Waar en hoe pas Werner Eiselen se drieledige model in die politieke landskap gedurende die afgelope

“In neuerer Zeit hat sich durch die Verwendung der Eingebornen in den Goldgruben und der Leichtindustrie ein farbiges Proletariat gebildet, verstädterte Gruppen, die den Gefahren der “Vermassung” leicht erliegen. Die Rassenfrage wird durch die damit verbundene Landflucht noch verschärft” (Die Eiche 1949:42-43)

Die Gereformeerde- en sendingteoloog van Pretoria, Attie S van Niekerk, verwys in sy boek: “Sáám in Afrika”, na ‘n amptenaar aan die Universiteit van die Noorde (tans die Universiteit van Limpopo) wat die massapersoonlikheid van studente soos volg verstaan:

“Wat in verset is teen alle waardes en gesag. [...] Die massamens met sy verset-clichés, sy leë en irrasionele beskuldigings, sy swak en uitdagende manier” (Van Niekerk 1992:29)

Wanneer ‘n pseudostruktuur in Europa ontstaan vanuit die individualisme en kapitalisme, ontstaan daar in die tweede helfte van die 20ste eeu in Suid-Afrika – naas individualisme en kapitalisme vir die wit bevolking – ook ‘n pseudostruktuur van ‘n “gelykheids-ideologie”, die sogenaamde revolusie-ideologie. In hierdie verband kan die protesstem van die studente volgens Van Niekerk (2014:414) nie alleen as ‘n politieke protes beskou word nie – konteks: die Apartheidsregering se onderwysbeleid –, maar ook ‘n protesstem teen die moderne Westerse kultuur, met die klem op individuele verantwoordelikheid en individuele sukses of mislukking. Volgens Van Niekerk (2019:256) het aspekte van die Afrika-bewussyn moontlik

---

170 jaar in? Sonder ‘n streng omlynde definisie te koppel aan elkeen van die drie begrippe, assimilasie, parallelisme en segregasie, behoort daar op ‘n sosiologiese en politieke vlak bepaal kan word wat na 1994 in Suid-Afrika aan die opbou is. Nadat die politieke sisteem van Apartheid sedert 1994 afgeskaf is, moet indringend in 2019 gevra word wat het in die plek van Apartheid gekom – sonder om na die gerieflike diskoers van demokrasie te verwys. [Sien voetnota-aantekeninge in Hoofstuk 9 en begrippe soos, homokrasie en demokrasie.]. Vrae kan gevra word: Is die politieke meerderheids-samelewing verdraagsaam, respekvol en akkomoderend teenoor minderhede soos Afrikaanssprekende burgers of migrante? Enersyds gaan dit oor Afrikaans – ‘n wetenskaps- en akademiese taal –, wat ingeperk word aan histories Afrikaanse Suid-Afrikaanse Universiteite of op ‘n onverdraagsaam wyse in die Suid-Afrikaanse Parlement mee omgegaan word. Ook die tendens van sporadiese xenofobiese / afrofbiese golwe van geweld in verskillende woonbuurtes, townships en stede in Suid-Afrika, sedert 2008 en die onlangse golf in September 2019 blyk ‘n fundamentele uitdaging te word! Segregasie-tendense in Suid-Afrika, enersyds uitgedruk as xenofobiese / afrofbiese gedrag en geweld teenoor (on)wettige migrante en vreemdelinge, andersyds uitgedruk as geweld en moorde gepleeg teenoor Suid-Afrikaners – plaasmorde en -aanvalle, moorde gepleeg teenoor mense in sogenaamde “etniese kolonies” soos townships of stede en geweld teenoor vroue en kinders, om enkele aspekte te noem –, besit nie slegs kulturele, etniese, ekonomiese of religieuse oorsake nie, maar is die gevolg van ‘n wisselende spel tussen die meerderheids-samelewing en dominante ANC-politieke diskoers aan die een kant en die migrante, minderhede en kleiner opposisiepartye aan die ander kant. Met omsigtigheid word waargeneem dat Suid-Afrikaanse Universiteite aan dieselfde spel deelneem wanneer Engels as ‘n (etno) politieke en kollektiewe identiteitsargitektuur van meerderheid en meerderwaardigheid aangebied word teenoor Afrikaans as ‘n minderheidstaal, ‘n taal wat wetenskaplik en akademies geprofileer is. Is dit ‘n moontlike ideologiese program vir kulturele uniformiteit en intoleransie? Assimilasie kan o.a. verstaan word as die aanpassing tot die heersende of meerderheid van ‘n kulturele argitektuur van ‘n groep, byvoorbeeld die aanpassing en voorkeur tot die taal Engels. Die gebruik van Engels as ‘n tipe *guiding or defining culture* – in ‘n multikulturele konteks –, profileer toenemend as ‘n identiteit ten koste van ander, ‘n tipe homogeniseringsdruk met ‘n kulturele hibridiseringsdoelwit.

Die heersende of meerderheids-samelewing toon min – of geen – belangstelling om minderhede of migrante in die samelewing of stelsels te integreer, erkenning te gee of te akkommodeer nie. In die Suid-Afrikaanse samelewing van 2019, verknoop die tendens van parallelisme met die onvermoë om migrante en vreemdelinge voldoende te integreer en sluit die moontlike einde van die idee van ‘n bestaande meertalige en multikulturele samelewing nie uit nie. Die realiteit van pluralisme en uitdagings moet eerlik en gedifferensieerd aangespreek en met ernstigheid bejeen word. Erfenisdag of -maand kan nie net gevier word nie. Die kulturele verskeidenheid mag nie blindelings met eenheid vermeng of verwar word nie. Oplossings met aanvaarbare uitkomst moet vir en *met* Suid-Afrikaners gesoek word. In die raamwerk van grensoorstygende versoeningswerk, kan ‘n profetiese benadering gevolg word wanneer die waarheid nie verswyg moet word nie.

‘n rol gespeel in die verset, wat in die vorm van ‘n tradisionele gemeenskapsgevoel uitgedruk is.

Saam word getoyi-toyi (nie alleen nie), saam word slagspreuke geskree soos:

“Down with theology! Viva black theology! Viva feminist theology! Down with Bantu Education! Viva African National Congress! Viva South African Communist Party! [...] No violence! No counterviolence! An injury to one is an injury to all!” (Van Niekerk 1992:31)

Maar hierdie kort slagspreuke, diskoers-frases en taalspeletjies, wat soos uitdrukkings vir die bewuswording van ‘n pluralistiese samelewing vertoon, blyk die gelykheids-ideologie te weerspreek<sup>25</sup>!

---

<sup>25</sup> Wanneer een denksisteem met massa studente of betogers die ander groep of party as ideologies beskou en verklaar, kom die eie uitdrukking van ideologiese standpunte na vore (Stoellger 2008:28). Die toepassing van die beginsel van gelykheid, anders gestel, ware gelykheid en nie net skynbare geregtigheid nie, kan net in ‘n kommunistiese omgewing verwerklik word waar die grondwet sou geld: Elkeen volgens sy of haar vaardighede en vir elkeen volgens sy of haar behoeftes (Kelsen 2010:36). Die vraag ontstaan wie se behoeftes bevredig word en vir watter sentrale outoriteit en samelewingsorde gediensigheid betoon word. Dit sou ‘n utopiese illusie wees om te moet glo dat harmonie sou ontwikkel met die belange van elke kollektiewe en individuele vryheid. Die gelykheidsbeginsel geld egter: Dit wat jy nie wil nie, wat aan jou gedoen word, dit moet jy ook nie aan die ander een doen nie. Anders gestel: Dít wat jy wil hê wat iemand vir jou doen, dít moet jy ook aan ander doen. In ‘n spesifieke samelewing is geregtigheid ‘n moontlike, maar nie ‘n noodsaaklike eienskap vir ‘n samelewingsorde nie. Maar die mens se verlange na geregtigheid is die mens se ewige verlange na geluk. Omdat die mens hierdie geluk nie as ‘n geïsoleerde individu kan vind nie, word dit in die samelewing of gemeenskap gesoek. Die verlange na gelykheid is tot vandag ‘n sentrale tema in die teorie oor geregtigheid. In hierdie verband breek die sosialistiese posisie elke sosiale ongelykheid af (klasselose samelewing) en staan ‘n sekere gelykheid van lewensverhoudinge voor (egalitarisme). ‘n Christelik sosiaal-etiese benadering bevorder gelykheid in terme van menswaardigheid, bo die vryheids- en burgerregtelike gelykheid. Die woorde “Down” en “Viva” in die aanhaling, herinner die Suid-Afrikaanse leser ook aan die tendens sedert 2016, naamlik die studenteopstande in Suid-Afrika en die gebruik van die woord “fall”, soos in die imperatiewe aard van verskillende slagspreuke – “fees must fall”, “Afrikaans must fall” en “Rhodes must fall”. In al hierdie slagspreuke kom ‘n tendens van “sogenaamde” selfverbetering van die mens of ‘n groep na vore, wat in ekstreme gevalle tot die reduksie (vermindering) of vernietiging van die andersheid tot gevolg het en op die vreemde afpyl. Die resultaat van hierdie optrede gee tot ‘n reduksie van pluralisme en perspektief aanleiding, wat die nie-noodsaaklikheid van die lang ontwikkelingsgeskiedenis van die **lewe** of samelewing minag en laat verval (vgl. met die Duitse begrip: *kontingenstheorie*) (Kelsen 2010:11, 37-39; Stoellger 2008:27). In hierdie verband help Kelsen (2010:49) die leser om die geskiedenis van die menslike oordeel te gebruik om iets te leer, naamlik die poging om op ‘n rasonale wyse ‘n absoluut geldige norm te vind waar regverdiges optredes gevind word en dat begryp wil word dat die menslike verstand slegs relatiewe waarde kan verstaan. In menslike taal is absolute geregtigheid ‘n irrasionele ideaal. Vanaf die rasonale insig kom ons net by menslike belange uit, daaromheen die belangekonflikte. Die moontlike oplossing vir die probleem is om ‘n kompromis of konsensus tussen die partye te vind, maar is *dikwels* nie moontlik nie en word die weg van die belange van die een bevredig, ten koste van die ander een. In die soeke na ‘n kompromis of konsensus, lewer Attie van Niekerk ‘n betekenisvolle mening wanneer byvoorbeeld ‘n universiteit ‘n ruimte kan wees waar “kombinasies van bewussyn en wetenskap/tegnologie”, die plaaslike inheemse kultuur en tradisies, konteks, die “gemarginaliseerde groepe raakgesien en gehoor word” en die “ontmoeting van die lokale en globale kan plaasvind” Van Niekerk (2019:262). Wanneer sosiale vrede as ‘n hoë ideaal geag word, kan die kompromis-oplossing as regverdig beskou word. Maar ook die geregtigheid van vrede sal bepaald relatief wees en nie absolute geregtigheid wees nie. Die studentelewe en vryheid geld – nie net vir die 1970’s, 1980’s of die 1990’s nie, maar ook vir die tweede dekade van die 21ste eeu en daarna – as twee kante van dieselfde muntstuk, dieselfde saak in Suid-Afrika. Studente hou dikwels nie daarmee rekening dat hulle ook as instrumente misbruik kan word vir die bese of slegte nie. Grondbeginsels van die reg is uitgedaag en verantwoordbare vryheid kom in gedrang vir almal. Die eerste teoloog van die Christendom, Paulus – een van die eerste geloofspioniere wat die Evangelie na Europa gebring het en ‘n Hebreër-Christen was –, verstaan dat die wêreld se wysheid, dwaasheid by God is (vgl. 1 Korintiërs 3<sup>19</sup>) en dat regverdiging en geregtigheid van God alleen deur geloof deelagtig (vgl. Romeine 3<sup>21</sup> - 5<sup>21</sup>) en geloof deur liefde bewerkstellig word (vgl. Galasiërs 5<sup>6</sup>).

Die gemanipuleerde<sup>26</sup> mens leef vandag in ‘n wêreldtuiste van krisis, vertwyfeling en angs.

---

<sup>26</sup> Manipulasie kan as ‘n binding en ‘n knegse onderworpenheid of diensbaarheid verstaan word. Die mens is vasgevang. Aan die hand van die volgende beeldryke voorstelling (1) of die betekenis van Afrika-kuns (2), die volgende: (1) In die 20ste eeu het Afrika in Suider-Afrika begin om kunsvolle houtwerk-produkte te maak om te verkoop (om in Afrika ‘n selfgemaakte produk te verkoop skep die potensiaal vir ‘n verbeterde lewensruimte en standaard), o.a. afkomstig van een langwerpige inheemse stuk hout. Aan die een ent is ‘n hand in ‘n vuismvorm (semiotika: mag) gesny of uitgekerf, aan die ander ent is ‘n oop uitgestrekte hand wat ‘n leë kalbas vashou (semiotika: die leë kalbas kan enersyds ‘n tendens van armoede simboliseer, andersyds kan ‘n oop hand hulp soek of aanbied – om twee voorbeelde te noem). Albei ente is aan mekaar verbind met uitgekerfte skakels van dieselfde hout. (2) Elimo Njau, die Oos-Afrikaan, kunstenaar en Christen verwoord sy denke oor ware kuns, die lewe en die gemeenskap soos volg:

*“Wahre Kunst wächst aus dem Land und aus der Gemeinschaft, wo wir leben.*

*Niemand von uns kann behaupten,*

*unsere Zeit oder Gemeinschaft weiter voraus zu sein als Christus.*

*Als ein Mensch lebte und lebt er unter den einfachen Leuten (unter den Bedürftigen)*

*und hatte die tiefsten Gemeinschaft mit den Fischern.*

*Das ist eine ständige Forderung an uns Künstler.*

*Unsere Kunst ist Tod, wenn sie nicht Gemeinschaft hat.*

*Wenn wir willige Werkzeuge sind, wird Gott uns Künstler zu Flüssen machen,*

*die mit Schönheit, Leben, Freude und Licht strömen.*

*[...]*

*Wir müssen unsere inneren Augen öffnen und unsere eigene Armut erkennen.*

*Wir witmen uns der Aufgabe,*

*ein wirkliches und lebendig sichtbares Bild von Gott hier in Afrika zu schaffen”* Elimo Njau in (Von Stieglitz 1965:25)

Aan die begin van die eerste helfte van die 21ste eeu, na meer as ‘n halwe eeu van ontwikkelingshulp vir Afrika, is gewerlande, veral Europese lande – ‘n veelvoud van (hulp)agentskappe soos regerings, staats-ontwikkelingsorganisasies (byvoorbeeld die *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit - GIZ*), die privaatsektor, kerklike hulporganisasies, OECD, *Brot für die Welt*, NGO’s, partnerskap-verenigings –, steeds bereid om aan Afrika-lande hulp te bied of om saam te werk. En Afrika neem en ontvang graag, al sou dit die eie waardigheid inperk of die toekomstige intergenerasie-geregtigheid negatief beïnvloed. Die uitgestrekte Afrika-hand en arm het juis in hierdie opsig ‘n simbool van dié kontinent geword, die gesig van die post-koloniale geskiedenis van sub-Sahara Afrika – asof hierdie absurditeit as normaal beskou word. Die mens is tegelyk gefassineer (Latyn: *fascinare*) en geboei. Die mens sit vasgevang en het min of geen speelruimte – vryheid – meer nie. Wanneer ‘n transaksie en / of ooreenkoms aangegaan of ‘n produk aangeskaf is, geld die kontrakreg. Die mens se eie wil is vandag verlam, terwyl sy / haar denke onteien is. Die mens – as ‘n marionet – word dikwels omarm met ‘n goue web van vele beloftes en mooi verbruikersgoedere. Manipulasie is vandag ‘n estetiese begrip wat ten nouste verknoop met die politieke, propaganda en ekonomiese werwing of reklame en die informasie-industrie. Manipulasie is “die kuns om iemand vir ‘n doel te gebruik, wat hy of sy nie besef nie”. Passief word “iets met die mens of samelewing gedoen”. Aktief beteken dit dat “die mens iets met ‘n ander mens doen”. Ideologieë word vandag gebruik om mense en gemeenskappe te omvorm en her op te voed. Manipulasie is verhoudings-beïnvloeding en is ‘n poging om spesifieke behoeftes (soos motivering) deur sosiale konformiteitsdruk, nuwe stimulus en aansien of prestige-suggesie, ten toon te stel of voort te bring (Hahne 1993:11-13, 31). Vandag kan menings op sosiale- en medianetwerke, soos Facebook, Google of Twitter, so gemanipuleer word dat demokratiese sisteme uit ewililibrium gebring word – selfs deur disinformasie. Die manipulerende gedrag van die Britse openbare skakelmaatskappy, Bell Pottinger – as ‘n voorbeeld –, dra grootliks tot die verhoogde rassespanning in Suid-Afrika sedert 2016 by – met ongekende gevolge. Dit wat waar is of dit wat ‘n leun is, kan vandag, dikwels met die eerste oogopslag, nie meer onderskei word nie. Dit is betekenisvol dat die *Gesellschaft für deutsche Sprache* in Wiesbaden, Duitsland, die woord: “Postfaktisch” en die *Oxford Dictionaries* die woord: “Post-truth” in Engeland, as die (wêreld)woord van die jaar in 2016 verklaar het. Vergelyk die begrippe met post-waarheid / fopnuus in Afrikaans en met die alombekende Engelse begrip *fake news*. Hierdie woorde of begrippe omskryf nou dat die aangevoelde waarheid belangriker geag word as dié op feite gebaseer. Hierdie woorde of begrippe weerspieël ‘n ontwikkeling in die samelewing, binne die raamwerk van politieke- en samelewingsgesprekke, waar emosies eerder aan die orde kom, in die plek van feitlikheid. In 2019 is dit alombekend dat dubbele en *fake*-profiele op facebook of twitter, doelgerigte disinformasie versprei – ‘n konflik ten opsigte van meningsvryheid en tendense van asosiale gedrag toon, alles



Ander vlug weer uit konflikgebiede soos Afrika, die Midde-Ooste (soos Sirië, Irak), Afganistan en onstabiele Balkanlande. Die gepaardgaande toename in individualisme (met die omarming van kapitalisme), vervreemding en die voorkoms van ‘n trae-gewoond-raak aan die massastruktuur en kultuur in stede en vlugtelingskampe, verdiep probleme verder<sup>27</sup>. Die globaliseringsproses in ‘n pluralistiese land en met ‘n diverse samelewing soos Suid-Afrika, kan in terme van etnisering – as reaksie – begryp word wanneer al te dikwels ‘n gewag van ‘n reënboognasie<sup>28</sup> gemaak word. Wanneer die “oorspronklike kultuur” die hele

---

in die raamwerk van sosiale media. Aan die hand van ‘n verdere voorbeeld – ‘n eie ervaring – kan die gebruik van facebook as ‘n uitdaging belig word: In 2011 is die teologiese klas in ‘n module van Sendingwetenskap aan die Universiteit van Pretoria versoek / verplig om hoofstukke in die boek: *Transforming Mission* te kommentaar te lê – op die facebook-digitale-platvorm. Wanneer hierdie oefening enersyds ‘n geleentheid was om elke student se mening, kommentaar of standpunt – in geskrewe vorm – saam te lees en kennis van te neem, edele motiewe vir o.a. *teaching and learning*, en die boek op hierdie wyse te bestudeer, het hierdie verpligte praktyk andersyds tendense van dwang en moontlike agitatie getoon. Assosiasievryheid is nie in ag geneem nie en het die keuse van meningsvryheid in die raamwerk van uitingsvryheid op die facebook-platvorm, eerder uitgedaag en selfsensuur, empatie en eerlike selfkritiek uitgelok. Die self-appresiasie-gevoel by die student het in die verskillende kommentare o.a. ook van *likes* afgehang, wat elkeen ontvang het (of nie) – neem kennis van my en beoordeel my! Aan die einde van 2019 en aan die begin van 2020 kan gesê word dat die gebruik van facebook – as ‘n sosiale mediaplatform – o.a. iets van die ontbrekende diskussie- of argumentasiekultuur in die hedendaagse samelewing openbaar. Die etiek van verantwoordbaarheid is in die raamwerk van digitale manipulasie – en waar algoritmes die menslike denke beïnvloed – reeds lankal uitgedaag. Dit moet beklemtoon word dat die tegniese en digitale vooruitgang nie in die algemeen vyandelik bejeen word nie. Dis nie die tegnologie as sulks nie, maar wat die tegnologie met die mens vandag doen. Dit is nie digitalisering nie – soos aspekte van samewerking en dialoog met ander mense, geïntegreerde waardekettings, soos *Uber*, of die virtuele belewenisreis van die Kerkgeskiedenis, die moontlikheid om die 1000 jarige ontwikkelingsgeskiedenis van die St. Peter, Worms-Katedraal in Duitsland – wat op 09 Junie 1018 ingewy is – op die rekenaar aanlyn te besigtig met slegs ‘n vingerklik op die webbladsy: [www.worms.de/de/tourismus/galerien/Kirchen/Dom.php](http://www.worms.de/de/tourismus/galerien/Kirchen/Dom.php), of die digitale uitbreiding en tegniek van hoë tegnologieë in die mediese wetenskap, lugvaart, bankwese of op die gebied van landbou, as voorbeelde –, maar die digitaliteit van werklikhede wat die mens vandag beroof en beïnvloed, in die raamwerk van sosiale aspekte (soos onsekerheid of eensaamheid – om twee te noem) of samelewingsvorme. Dit alles stel aan die mens vandag voor groot eise en uitdagings. Die vraag kan gevra word: is die mens ryp en ervare genoeg, in die raamwerk van kritiese denke en in die hantering van vryheid, om manipulasie te sistap?

<sup>27</sup> Aan die begin van die 21ste eeu kom die bedreiging van sekerheid na vore deur datamisbruik, anders gestel, die misbruik van persoonlike inligting. Detlef Grieswelle beskryf hierdie bedreiging van sekerheid as ‘n massafenomeen, wanneer inligting deur “*Staaten, Wirtschaft, Geheimdienste, große Internetfirmen und organisierte Kriminalität weit verbreitet, das bezieht sich auf fast alle Bereiche der Gesellschaft. [...] Das Datenschutzrecht [...] Schutz des Einzelnen gegen unbegrenzte Erhebung, Speicherung, Verwendung und Weitergabe persönlicher Daten*” (Grieswelle 2017:496).

<sup>28</sup> Gegewe die hegemonale diskoers van die African National Congress (ANC) – met sy drie-party-alliansie vennote – sedert die 1990’s, en daar na die multikulturele samelewing van Suid-Afrika sedert 1994 as die “sogenaamde” reënboognasie (of moes dit wees Afrika-nasie) verwys word, ‘n metafoer en wittebrood voorstelling, moet daar aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu en daarna die vraag gevra word of Suid-Afrikaners, in ag genome die verskillende sosiale en ekonomiese agtergronde, hierdie reënboognasie steeds ervaar as ‘n Nelson R Mandela in ‘n Springbok-rugbytrui in 1995, in Johannesburg, en Suid-Afrika sy Rugby Wêreldbeker-oorwinning vier. Vicky Sampson se *African Dream* lied, aartsbiskop emeritus Desmond M Tutu se analogie van *the rainbow nation of God*, soos in Sparks & Tutu (2011:250) of president Matamela Cyril Ramaphosa se idee in 2018, naamlik om van Suid-Afrika die *Tuin van Eden* te maak. Dit is ook president M Cyril Ramaphosa in ‘n Springbok-rugbytrui in 2019, Yokohama, Japan, wat Suid-Afrika se Rugby Wêreldbeker-oorwinning vier en daarna vir eenheid en sosiale kohesie in Suid-Afrika pleit. Sedert die studenteproteste [vgl. die #FeesMustFall, #AfrikaansMustFall en die #RhodesMustFall – Studenteprotesebewegings in Suid-Afrika en die gepaardgaande intimidasie en vandalisme] vanaf 2015/16, word simbole van verskillende groepe eerder die snellers van woede en ook ‘n ontevredenheid met die ANC-(drie-party-alliansie)politiek. Vrae moet gevra word naamlik hoe ons as Suid-Afrikaners bymekaar uitkom in hierdie parallelle wêreld, om *Batho Pele*, die Sesotho frase vir, “mense eerste” te stel en respek teenoor die ander te betoon, gegewe die ongekende vlakke van onverdraagsaamheid – die bestaan van verdraagsaamheid onder vele

lewe bepaal en gevorm het, verloor dit toenemend aan vormgewende invloed. Die aansienlike tendens van uitbreiding van kulturele relativisme laat toenemende identiteitsvraagstukke ontstaan. Vandag is reaksies soos (her)fundamentalisering<sup>29</sup> en (etno)proteksionisme<sup>30</sup> ‘n

---

Suid-Afrikaners kan nie negeer word nie –, korrupsie-skandale (in gewone taal, die steel van geld), verbysterende werkloosheid, onetiese leierskap, selfverryking, kaderontplooiing, disrespek vir die lewe wat enersyds verknoop met die ongekende hoë tendens van moorde gepleeg (in alle samelewingsvorme), andersyds verknoop met die onsensitiewe omgaan met die natuur in al sy of haar vorme in die Suid-Afrikaanse samelewing. Rassespanning en die tendens van onbillike rassediskriminasie – vgl. byvoorbeeld die aanhoudende en afdwingbare diskoerse van *Black Economic Empowerment* (BEE) en *Broad-Based Black Economic Empowerment* (BBBEE), die ondeurdagte uitsprake op ‘n interkulturele vlak –, die ongebreidelde nastrewing van die Nasionale-Demokratiese Revolusie (NDR), ‘n nalatenskap van kommunistiese Moskou in Suidelike Afrika, die diskoers van “sogenaamde” staatskaping en vele ander sosiale probleme sedert 1994, met ‘n toenemend tendens, veral sedert die ANC-regering (drie-party-alliansie) geleide Zuma-administrasie (2009-2018). Die metafisiese droombeelde of simboliese dimensies in menslike taal (en digterlike woorde), wat begrippe soos die reënboognasie / *rainbow nation* van wyle president Nelson R Mandela in 1994 en nuwe dagbreek / *New Dawn* of die Tuin van Eden van president M Cyril Ramaphosa in 2018 insluit, en as metafore of retoriek in toesprake gebruik word, ontbloot moontlik iets van die visie van die verhewe mens – as taalkundige drogbeelde en / of kan as semantiese ruimtelikheid verstaan word. Die skeppende krag vir die religieuse, uitgedruk in menslike taal, blyk ‘n eienaardigheid van die menslike gees te wees, wanneer die materiële en geestelike onwillekeurig of dikwels onbewustelik langs mekaar geplaas word. Op hierdie wyse vermenslik die taal die bo-menslike, soos in Job 3<sup>9</sup>, “und sie sehe nicht die *Wimpern der Morgenröte*” (vgl. Die Bibel, Duits Lutherse – Revidierter Text 1975 en Hebreeuse woorde: *בְּעַפְפֵי-שָׁחַר*) – ‘n direkte eie Afrikaanse vertaling: “nie die dagbreek se wimpers sien kom nie”. Volgens Weiser (1968:41) dui die beeldryke gebruik van hierdie digterlike woorde, Job se jammerlike aardse bestaan aan, wanneer hy aan die grense van sy eksistensie gekom het. Wanneer die mens, volgens Sauer (1937:93-96), aan die beeldrykheid van die taal vashou, besit dit immers ‘n verrykende ervaring. Indien die verrykende ervaring verknoop met proaktiewe optrede en handeling, realisme of ‘n oplossingsgedrewe uitkyk, kan oplossings vir probleme moontlik gemaak word, in die raamwerk van president M Cyril Ramaphosa se “nuwe dagbreek”. Maar wanneer die mens op ‘n gegewe oomblik of tydstep deur die verkeerde en ongeregtigheid (sonde) (vgl. Romeine 1<sup>21b,22</sup>) omring is, en op ‘n fantasieryke verbeelding die werklikheid omklee met beelde en simbole, wat die geloof in die onmiddellike werklikheid versterk, beweeg moontlik in ‘n nuwe *voorstellings-wêreld* van natuurvergoddeliking / *natuur-apotoese*. Hierdie handeling bring die moontlike realiteit van dinamisme na vore. Sulke vergissinge begelei die mensdom reeds duisende jare. Jan Mahnert lewer in sy boek, *Demokratie und Homokratismus*, die volgende kommentaar: “*Doch es lief einiges nicht nach Plan: Aus dem Traum einer »Regenbogengesellschaft« (ich verwende diesen Begriff in Anlehnung an die Beziehung des multirassischen Südafrikas als »Regenbogennation«) wurde vielerorts ein Albtraum*” (Mahnert 2011:145). Die droom of nuwe dagbreek kan vinnig verander na ‘n nare-droom-scenario. Die *African Renaissance*-program van oud-president Thabo M Mbeki, wat verenigbaar is met die GEAR-strategie (makro-ekonomiese strategie) en Afrika-eenheid, moet ook in hierdie samehang verstaan word, volgens Meyns (2000:208). [Mbeki, ander Afrika-leiers, politici en navorsers kan nie die *Kulturele Renaissance* in Suid-Afrika en in Afrika ignoreer nie, wanneer die bevordering van Afrika-tale vir Afrikane, o.a. veral deur sendelinge en die Kerk onderneem was in die 1800’s en 1900’s.]. Die estetiese kwaliteit van die Hebreeuse vertelling in Genesis 9<sup>12-17</sup>, wat na die reënboog verwys, is volgens Jacob (2000:255-257) alleenlik ‘n teken van die liefde en getrouheid van God teenoor die skepping. Die ligbreking in die reënwolke weerspieël God se Genade ná die oordeel. God verwys na sy reënboog – soos Hy ook na sy verbond verwys –, omdat Hy alleen bevoegdheid oor die gebeurlikheid van reën besit. Maar hierdie reënboog in die wolke na die reën, het betrekking op *alle* lewensvorme, vir alle geslagte tot in ewigheid en veronderstel *geen* nasionale partikularisme nie. (Vgl. voetnota aantekeninge in hoofstuk 9, met betrekking tot die verhouding van Etnologie en Teologie, waarheid en getrouheid).

<sup>29</sup> Vgl. Islamitiese fundamentalisme en die ontstaan van die Islamitiese Staat (IS) beweging in die Arabiese wêreld en die radikalisering van die Boko Haram Islamitiese militantegroep in Nigerië en in ander Afrikastate in die tweede dekade van die 21ste eeu.

<sup>30</sup> Vgl. voorbeelde van (etno)proteksionisme, sien (A & B): (A) Xenofobie en Afrofobie – veral sedert 2008 in Suid-Afrika: In Maart en September 2019 breek o.a. weer Xenofobiese gedrag uit met ‘n meer spesifieke Afrofobiese dimensie, in die vorm van plundering, die beskadiging van eiendom en aanvalle op mense in Durban, Johannesburg en Pretoria – asook ander stede en dorpe. Sporadiese gevalle van geweld, wetteloosheid en konflik – aanvalle op bestuurders, die plundering van vrugmotor-inhoud en die afbrand van langafstand-vrugmotors, as een tipe voorbeeld –, vind ook in ander dele van die land plaas. Sedert Oktober 2019 trek honderde Afrikane voor die gebou van die Verenigde Nasies se Kommissie vir Vluchtlinge / *United Nations*

---

*High Commissioner for Refugees (UNHCR) in Brooklyn / Waterkloof in Pretoria byeen, en leef dag en nag – reeds ‘n maand lank en meer – onder onmenslike omstandighede op die sypaadjie en grond-reserwes, aan weerskante van Waterkloof straat. Hierdie onalledaagse verskynsel in ‘n ryk voorstedelike woonbuurt van Pretoria, daag die woonbuurt-inwoners op vele samelewingsfasette uit! Die weerloses uit Afrika in Waterkloof straat lewer o.a. die volgende appèl aan die UNHCR, in die vorm van ‘n protesstem in hul midde. In vet swart letters op ‘n groot bruin karton is geskryf: “Xenophobia: We are refugees in SA tired of being abused, killed. We are here to demand assistance from UNHCR”. Sonder om die blaam op iemand te skuif, dit voor 1994 te soek, of om hiërdie protesstem in besonderhede te ontleed, moet aan spesifieke rolspelers soos (1) die UNHCR; (2) die plaaslike Stad Tshwane Metropolitaanse Munisipaliteit; (3) die provinsiale Gauteng regering; (4) die Nasionale ANC-regering (drie-party-alliansie) en Binnelandse Sake, in terme van migrasiebeleid en -politiek; en aan (5) Universiteite, Stigtings en Navorsingseenhede of -institute, vrae gestel word. ‘n Paar perspektiewe kom na vore (i-v), naamlik: (i) watter rol en wil elkeen van hierdie burokratiese instansies inneem en speel om hierdie politieke probleem – in sy of haar wye en geskadeerde omvang – konkreet aan te spreek; (ii) watter tipe beleide, riglyne, (internasionale) resolusies of konvensies in UNHCR- en regeringsdokumentasie reeds bestaan oor vreemdelinge, migrante, vlugteling en Xenofobiese geweld; (iii) hoe, wanneer en deur wie moet hierdie beleide, riglyne, (internasionale) resolusies en konvensies geïmplimenteer en toegepas word, asook daarvoor verantwoordelikheid neem, sonder om aan die rol van Afrika-tyd ‘n kans te gee; (iv) wanneer Afrika-lande en Suid-Afrika graag die standpunt inneem om *ei*e probleme *self* op te los, moet ook ‘n daadwerklike gesig daaraan gegee word – drome en visioene help nie in hierdie verband nie; (v) watter impak maak bestaande akademiese publikasies en artikels aan Universiteite in Suid-Afrika en elders in die wêreld, enersyds, om die lot van vreemdelinge, migrante en vlugteling op ‘n *kontrete* wyse aan te spreek en te help verlig – die praktiese toepassing en omsetting van navorsing of denke op papier geskryf en in (e-)boeke, artikels en tydskrifte gepubliseer deur akademici. Andersyds, om regerings – met behulp van reeds gelewerde akademiese werk, kennis en insig – te dwing om politieke verantwoordelikheid te neem vir hulle mislukte beleide, die nie-toepassing van bestaande wette of wetgewing te kritiseer of hulle so te transformeer in die raamwerk van samelewingswaarde en orde. Universiteite, Stigtings en Navorsingseenhede of -institute kan ‘n sekere *herinneringsrol* vervul om beleide, riglyne, (internasionale) resolusies en konvensies te implementeer – wat ook vele ander samelewingsfasette behels. Die vertrapping van gras, waar olifante dans, besit inherent vele tragiese en chaotiese gevolge – ook in die hantering en oplossing van bogenoemde probleem in Waterkloof straat. [Dit is nie toevallig om nie te verwys na ‘n ander beeldryke voorbeeld van vertrapping, naas vele ander in Suid-Afrika en op die Afrika-kontinent, naamlik die VBS Mutual Bank skandaal in Limpopo. Dit is nie toevallig dat die embleem / *coat of arms* van die Republiek of Tuisland van Venda (1979-1994), ‘n kop van ‘n olifant uitgebeeld het. Die VBS Mutual Bank – die kop van ‘n olifant is die VBS Mutual Bank se bankembleem – vertrap gewone mense, meestal arm swart mense en munisipaliteite in die Limpopo-provinsie in Suid-Afrika. Korrupte finansiële handeling het tot gevolg dat die bank in 2018 gelikwedeer word.] Die oënskynlike *duck and dive* mentaliteit van bovermelde politieke en burokratiese rolspelers, die trae uitkoms van handeling en oplossings wat uit dialoog en bestaande kennis moet voortvloei en om verantwoordelikheid vir die ontstaande en wye problematiek te neem, asook werkbare oplossings te vind en te implimenteer – in die raamwerk van intelligensie in Suid-Afrika en van ander lande, die wetgewende gesag, die “sogenaamde” diskoers van fundamentele menseregte en demokrasie, verantwoordbare en etiese politieke leierskap, asook die “sogenaamde” solidariteit met Afrika, om nie probleme te kritiseer nie –, strek tot skande en politieke huigelry! Xenofobie en haat teenoor vreemdelinge kan enersyds as ‘n vorm van rassisme verstaan word, andersyds as ‘n uitdrukking verstaan word wat verband hou met die onbeheerbare toestroming van (nie-)gedokumenteerde migrante en vlugteling uit lande soos Malawi, Zimbabwe, die DRK, Somalië en ander (Afrika-)lande na Suid-Afrika – oor ‘n tydperk van korter of langer periodes, o.a. as gevolg van (geslags)geweld, werkloosheid, despotiese regerings, konflikte, omgewingsfaktore soos ekstreme klimaats-veranderinge en uitsiglose ekonomieë. In hierdie verband verskyn die artikel – *Migration system is ‘xenophobic’* – in die weeklikse Engelse koerant, die Mail & Guardian, wat o.a. na die geweld in die DRK verwys: “According to the United Nations, the violent clashes between the Batwa and Bantu ethnic groups in the DRC began in 2013 and escalated in 2017, when more than 650 000 people were forced to flee” (Coetzee 2019:15). Die artikel verwys nêrens na die oorsake van hierdie geweld nie. Dit is algemeen bekend dat die DRK oor betekenisvolle minerale en grondstowwe besit en dat ‘n mynhuis soos Glencore – as ‘n voorbeeld –, ‘n belangrike rolspeler in mynbelange gehandhaaf het of steeds handhaaf. Op ‘n vraag in die Suid-Afrikaanse Parlement in Julie 2019, reageer die Minister van Binnelandse Sake, Aaron Motaaleli soos volg: “the number of active asylum seekers in South Africa as of December last year was nearly 185 000. He added that more than 50 000 were from Ethiopia, nearly 35 000 were from the DRC and just over 27 000 came from Bangladesh” (Coetzee 2019:15). Die intra- of transkontinentale beweging van mense – asielsoekers – blyk ‘n realiteit vir Suid-Afrika en die wêreld te wees – met implikasies! [Dit is al vir ‘n geruime tyd bekende wêreldnuus, naamlik dat die etniese Islam bevolkingsgroep, die Rohingya, wat deur militêre optrede in hul honderdduisende in 2016 / 2017 uit Myanmar verdryf is, ‘n heenkome moes vind in die*

naburige Bangladesh.] Wanneer isiZoeloe-migrante 25 jaar gelede (in 1994), vanuit hul hostelle aan die Oos-Rand by Johannesburg, isiXhosa-migrante en ANC-groeperinge beveg het om hul identiteit, uitgedruk in terme van die *Inkatha Freedom Party* (IFP) en Zoeloe-etnisiteit, te verdedig, word mede Suid-Afrikaners in 2019 nie sondermeer net verjaag en uitgedryf nie, maar wel buitelanders, merendeels migrante uit Afrika, volgens Bank (2019:26). Onbeheersde drange van migrasie van een land of lande na 'n ander land of kontinent – intra- of transkontinentaal –, het tot gevolg dat vele uitdagings na vore tree. Sommige ontstaande uitdagings kan genoem word **(1-7)**: **(1)** die beskikbaarheid van menswaardige behuising; **(2)** die verhoogde druk op bestaande infrastruktuur, hulpbronne en toegang tot sosiale dienste gelewer soos opvoeding en gesondheid; **(3)** uitbuiting; **(4)** verhoogde vlakke van onverdraagsaamheid; **(5)** die moontlike ontstaan van parallelle samelewings wanneer integrasie-intervensie – soos die aanleer van 'n taal of tale – nie na behore verloop nie; **(6)** onordelike dokumentasie van migrante; **(7)** die ontstaan van onorde in bestaande samelewings kan dikwels tot anargistiese tendense aanleiding gee. Achille Mbembe, gebore in Kameroen en tans professor aan die Universiteit van die Witwatersrand (Wits), Suid-Afrika, is deeglik daarvan bewus dat Suid-Afrika geskoolde migrante benodig. Mbembe is 'n voorstander van 'n Afrika-sonder-grense. Hy huldig die volgende standpunte: “*We need to gradually phase out the borders we inherited from the colonial era. We need to turn this continent into a vast space of circulation, into its own centre. In 1963, the OAU embraced the principle of the intangibility of colonial borders. The time has come to unfreeze the borders. This, I call »deborderisation«. [...] Decolonisation will only be achieved with the conquest, by every single African or person of African descent, of the fundamental right to move freely in the continent of our ancestors*” (Mbembe 2019:29). Mbembe se standpunte blyk kollektiewe bevrydig uit te daag op die Afrika-vasteland. Die gegewe feit dat mense 'n eie besluit kan neem om te migreer van een geografiese plek of land na 'n ander een, hang van vele faktore af. Dit kan nie betwyfel word nie, naamlik dat daar by mense 'n verlange ontstaan om die eie lewe te verander of te verbeter. Faktore soos sekerheid versus konflik, vryheid en ekonomiese vooruitgang is verder faktore. In hierdie verband moet Afrika-regerings self verantwoordelikheid neem vir eie politieke beleide en besluite geneem en ekonomiese stabiliteit vir sy land se mense en bevolgingsgroepe verseker. Belangrike invloede wat inspeel op migrasiepatrone kan genoem word **(1-6)**: **(1)** demografiese faktore: verhoogde bevolkingsaanwas fokus in op die gepaardgaande kompetisie vir behuising, voedsel, water, opvoeding, gesondheidsdienste en die beskikbaarheid van werksgeleenthede; **(2)** politieke faktore: nie net oorgrenskonflikte nie maar ook binnelandse konflikte het tot gevolg dat mense oor landsgrense migreer; **(3)** migrasiepolitiek van een land: dit beïnvloed hoeveel mense met 'n gegewe sosio-ekonomiese agtergrond migreer na 'n land met 'n eksplisiete migrasiepolitiek; **(4)** omgewingsfaktore: globale omgewingsveranderinge, uitgedruk in klimaatsveranderinge – soos droogte of waterskaarste – verlaag mense en samelewings se lewensstandaarde; **(5)** diaspora-netwerke: netwerke en kontakte tussen migrante en hulle agtergeblewe families en vriende bevorder verdere migrasiepatrone; **(6)** ekonomiese faktore: migrasiepatrone tussen industriestate en minder ontwikkelde streke is enorm. Politiekgemotiveerde pogings om die oorsake van vlugtelingsstrome te bekamp, met die doel om migrasie te verminder, is moeilik realiseerbaar. Meer ontwikkeling het immers ook tot gevolg dat meer mense hulle migrasie kan finansier.

<https://bit.ly/2RskpOo> (Gelees: 23 Julie 2019).

Die Departement van Binnelandse Sake en grensbeheer is uitgedaag om ook korrupsie aan te spreek. Wanneer na die moontlike oorsake vir die ontstaan van Xenofobiese gedrag in Suid-Afrika gesoek word, kan verskillende redes daarvoor aangevoer word: Gathogo & Phiri (2009:218-223) toon drie faktore aan **(1-3)**: **(1)** Wingerdgriep van Apartheid; **(2)** Die Kerk (insluitend die SARK) en die regering se aanvanklike vroeë stilte; **(3)** Onverantwoordelike beriggewing deur die media. Volgens Verster (2009:285-290) verknoop Xenofobie met die verskynsel van armoede. Die ANC-regering (drie-party-alliansie) slaag nie juis daarin om verantwoordbaarheid vir die vele ontstaande probleme – die oorsake wat tot hierdie tipe geweld aanleiding gee – sedert 1994 te neem nie. In hierdie verband kan afgelei word dat onvoorwaardelike multikulturalisme, wat met militante kosmopolitisme gepaardgaan, geen resep is om naastenby by 'n harmonieuse samelewingsorde uit te kom nie – in ag genome die huidige politieke mag in Suid-Afrika met gepaardgaande politieke leuse soos die ANC se, “*Let's grow South Africa together as we celebrate 25 years of freedom*”, tydens president M Cyril Ramaphosa se staatsrede op 20 Junie 2019. Die dialektiese verstaan van vryheid en verantwoordbaarheid kan hier nie geïgnoreer word nie. Wanneer *let's grow* o.a. ook verstaan word as die handeling van ondernemerskap en ekonomiese bedrywe, en ondernemersvryheid in die raamwerk van innovasie figureer, kan hierdie ondernemerskap of *let's grow* nie sonder verantwoordbaarheid plaasvind nie, wanneer daar saam aan 'n Suid-Afrikaanse samelewingsprojek gewerk word. *Let's grow South Africa together*, in die raamwerk van onbeteulde vryheid en waar gjerigheid ontaard en verantwoordbaarheid nie tot sy of haar reg kom nie, bedreig enige samelewing, sosiale kohesie en goeie politieke bedoeling.

**(B)** Ekonomiese-, politieke- en oorlogsvlugtelinge en die opkoms van die Pegida-beweging: Die Christendom is 'n godsdienst wat uit die vlugtelingservaring van die OT gegroei het. Dit is vir Christene 'n gebod, om vreemdelinge met liefde te bejeen. Vreemdelinge haat is onverenigbaar met die Christelike boodskap. Die

algemene of herhalende verskynsel. Met hierdie agtergrond in gedagte blyk dit dat identiteitskonflikte van gekultiveerde geweld in die hele wêreld aan die toeneem is en selfs herhaal word, volgens Sen (2010:18). Alhoewel magsverhoudinge in die Kongo<sup>31</sup> (tans DRK)

---

probleme van die globaliseerde wêreld kan nie deur afgrensing aangespreek word nie. Terselfdertyd kan onverantwoordelike regeerkunde deur regerings nie gesystap word nie – het sy in die lande van probleem-oorsprong (krisislande soos Sirië, Zimbabwe, Venezuela of konfliklande in Afrika, suid van die Sahara – om ‘n paar te noem) of dié lande waarheen massas mense immigrer of toestroom (soos na Duitsland, kontinentaal Europa, VSA, Suid-Afrika – om ‘n paar te noem). Die Pegida-beweging (*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* / “Patriotic Europeans Against the Islamization of the West”) wat in Oktober 2014 in Dresden, Duitsland gestig is, het sedertdien gereelde betogings gehou. Duitse politici en die industrie beskou die Pegida-beweging as Xenofobies en Islamofobies. Die Christelike Kerk in Duitsland spreek duidelike kritiek teen Christene uit wat aan Pegida-aktiwiteite deelneem. Aan die regse politieke front ontstaan in 2013 die AfD-party (Alternative für Deutschland), wat haar lede vir die eerste keer in die *Bundestag* (Duitse Parlement) in April 2018 verteenwoordig – die grootste opposisieparty wat nie in ‘n koalisieregering saamwerk nie. Met Bondskanselier dr. Angela Merkel se *Willkommenskultur* in 2015 en haar bekende magspreuk tot die vlugtelingskrisis, *Wir schaffen das* – enersyds in ag genome die Siriese burgeroorlog sedert 2011, andersyds Duitsland se merkwaardige humanitêre aanbod om op groot skaal vlugteling te akkommodeer –, is die vlugtelingsgolf na Europa versterk, wanneer honderd-duisende vlugteling oor Griekeland, die Balkanstate, Oostenryk en Hongarye, asook meestal Afrikane in boodjies oor die Middellandse See, na Europa vlug – per voet en boot (Christides 2016:16). In 2018 is veral waargeneem hoedat temas soos integrasie, migrasie, vlugteling, die islamisering van Europa en die sluiting van grense deur EU-lidstate, met ‘n hoë frekwensie, verskillend in teologiese-, sosiale- en politieke artikels en publikasies geanaliseer en getematiseer word. [Aan die hand van ‘n voorbeeld – met sosiale, religieuse en politieke implikasies – die volgende: In Nederland is daar reeds meer as 10 jaar lank oor die versluier-verbod gedebatteer. Op 1 Augustus 2019 tree die verbod rakende die versluier van gesigte in openbare geboue en vervoer in Nederland in werking. ‘n Moslem met ‘n Nikab of Boerka oor die gesig moet ‘n geldboete betaal – oënskynlik ‘n eerste en sagte benadering om die verbod toe te pas. Die verbod behels o.a. ook die dra van ‘n helm deur motorfietsryers (in Nederlands *integraalhelm* genoem). <https://www.trouw.nl/binneland/wie-handhaaft-het-boerkaverbod-dat-eigenlijk-niet-zo-mag-heten~b520a875/> (Gelees: 19 Oktober 2019)

Die vraag moet gevra word: Watter insigte oor etnisiteit en konteks het ‘n rol gespeel of ‘n bydra gelewer in die interreligieuse en interkulturele dialoog in Nederland – om by hierdie politieke besluit uit te kom? Nederland het vir dekades sterk en veroordelende kritiek teenoor Apartheid Suid-Afrika gehandhaaf. Word die vertolking en insig oor respek en toleransiegrense teenoor die ander – die vreemde – verskillend as in die 20ste eeu verstaan en beoordeel, in die konteks van ‘n gegewe samelewing? Die implimentering van ‘n soortgelyke verbod geld ook in Denemarke, sedert 2018.]. Die debat oor armoede en die sosiaal-politieke diskoerse word verder gedryf deur Duitse politici en die samelewing. Vergelyk die tematisering van sosiale geregtigheid binne die verkiesingsprogram van die *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), in die aanloop tot die verkiesing in 2017 en die *Essener Tafel*-uitdaging aan die begin van 2018, waartydens buitelanders / vlugteling sonder ‘n geldige Duitse paspoort, geweier was om kospakkies te ontvang, gegewe die stygende tendens van armoede onder bejaardes, behoeftige Duitsers en werklose mense – in ag genome Duitsland se begrotingsoorskotte aangekondig in 2017 / 2018 van miljard Euro’s. In 2010 verskyn Thilo Sarrazin se boek in Duitsland, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, en ‘n verdere boek in 2018, “*Feindliche Übernahme: Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht*” – om twee te noem. Thilo Sarrazin is ‘n skrywer, politikus (SPD) en was ‘n voormalige lid van die uitvoerende raad van die *Deutsche Bundesbank*.

<sup>31</sup> In die aanhoudende konflik binne die Demokratiese Republiek van die Kongo (DRK) sedert 1998 – Belgiese Kongo sedert 1908, onafhanklikheid in 1960, Republiek van Zaïre in 1964 en die einde van die Mobutu-kleptokrasie in die 1990’s, huidige grondwet sedert 2006 (Wild-Wood 2008:1575-1577) –, het verskillende bemiddelingspogings deur die internasionale gemeenskap daartoe aanleiding gegee dat ‘n vredesooreenkoms in 2002 gesluit is. Na die vredesooreenkoms, kom verskillende Kongolese konflikpartye bymekaar en verenig om ‘n regering van nasionale eenheid te vorm en die oorgangsfase (2003-2006) te gebruik om politieke magsverhoudinge in die land te verander in die aanloop tot die demokratiese verkiesing wat in 2006 gehou is. Die betekenis van verkiesings, in die pogings om vredesprosesse en die opbou van die staat te bewerkstellig, is in die algemeen deur die internasionale stategemeenskap oorwaardeer en kan die land nie as ‘n demokrasie geskou word nie (Tull 2015:41-42). Die DRK beskik oor belangrike en reusagtige voorrade van natuurlike grondstowwe / minerale soos Koltan, Kobalt, Goud en Diamante. Volgens Daniel Pelz brei Rusland sy militêre samewerking met die DRK en ander Afrika-lande uit.

<http://m.dw.com/de/russland-baut-milit%C3%A4rische-zusammenarbeit-mit-afrika-aus/a-44025506>

en in die Groot-Mere-gebied van Ruanda en Burundi verander het, word vergrype van geweld van een groep teenoor 'n ander een betekenisvol voortgesit. Die aggressiewe Soedanees-islamitiese identiteit het tesame met die uitbuiting van etniese verskille daartoe aanleiding gegee dat weerlose mense in die suide in 'n militêre staat verkrag en vermoor word. Vandag leef duisende Suid-Soedanese in vlugtelingkampe<sup>32</sup>. Die al Qaïda-beweging steun sterk op

---

(Gelees: 21 Junie 2018)

Die Rooms Katolieke Kerk in die DRK bemoei haar om tussen die regering en die opposisie te bemiddel.

<http://m.dw.com/de/demokratische-republik-kongo-kein-ende-der-gewalt/a-38193284>

(Gelees: 21 Junie 2018)

In 2018 is die politiek in die DRK, na byna dertien jare na die post-konflikverkieping, ver verwyderd van politieke stabiliteit. Die lang asem vir 'n koherente politiek is steeds nie duidelik nie. Etniese konflikte, politieke konflikte en natuurlike hulpbron-grondstof-mineralekonflikte – mynboubelange soos Glencore – is moontlik almal meer of min aandrywers van onvrede in die streek.

<sup>32</sup> 'n Onafhanklikheidsreferendum is op 9 Januarie 2011 vir Suid-Soedanese gehou om te bepaal wat die keuse van politieke affiliasie is, naamlik vir 'n Soedan in sy geheel of 'n selfstandige staat (Jandl 2015:75). Suid-Soedan, met 'n bevolking van ongeveer 8,5 miljoen mense en 572 etniese groepe, is 'n olieryke land wat driekwart van die oliereserwes besit, in ag genome die hele Soedan. As gevolg van die aanhoudende burgeroorlog voor die referendum, ontstaan 'n stagnerende tendens in die ekonomiese sektor en sosiale ontwikkeling. Die hoofstad Joeba is lamgelê met geen funksionerende infrastruktuur (Jandl 2015:76). Die herlewing van gewapende geweld (die vraag moet telkens gevra word wie wapens en ammunisie – direk of indirek – verskaf) in Suid-Soedan tussen aanhangers van president Salva Kiir Mayardit en sy afgedankte vise-president Riek Machar in Desember 2013, ondanks internasionale bemiddeling, gee daartoe aanleiding dat ongeveer twee miljoen mense vlugteling word, duisende mense sterf en hongersnood ontstaan. Die humanitêre krisis en ekonomiese ondergang wat ontstaan het verknoop met menseregtevergrype en oorlogsmisdade in Suid-Soedan. Volgens Gerhard Jandl is dié konflik karakteristiek van 'n oorlog tussen stamme en is dit nie toevalling dat Kirr Mayardit en Machar aan verskillende etniese groepe behoort nie. Staatspresident Omar Al-Bashir (president vanaf 1989 tot 2019) van (Noord)Sudan, wat voor die Internasionale Stafhof in Den Haag aangekla is, ontdek ook nie sy probleme wanneer daar oorlog tussen regeringstroep en rebelle gevoer word in die provinsies van Suid-Kordofan (Ġanūb Kurdufān) en Blue Nile (An-Nīl al-Azraq) nie, na die ontstaan van die selfstandige Suid-Soedan. Alreeds meer as 300 000 mense sterf gedurende die meer as tien jaar aanhoudende oorlog, in die provinsie van Dafur, wat menseregtevergrype en oorlogsmisdade insluit (Jandl 2015:81). Histories kan die rol van Oostenryk, meer spesifiek die vestiging van die Katolieke sending in sentraal-Afrika en Suid-Soedan sedert 1848, nie nagelaat word om nie na te verwys nie. Pous Gregor XVI het die missionêre gedagte en die Katolieke teenwoordigheid in verskillende wêrelddele help bevorder. Vyf priesters, o.a. die Oostenryker dr. Ignaz Knoblecher, kom in 1848 in die Soedanese stad, Khartoem aan. Die oogmerk vir werksaamhede was egter nie Khartoem se dominante Moslem-gemeenskap nie – die bekering van Moslems was deur die Vatikaan verbied, in ag genome die feit dat die Soedan-ryk onder die beheer van die Egiptiese leier Mohamen (Mehmet) Ali was en Egipte weer onder die heerskappy van die Osmaanse-Ryk (vgl. ook die Ottomaanse-Ryk) geval het (Jandl 2015:57). [Dit is betekenisvol dat die Afrikaan en inheemse Anglikaanse sendeling, Samuel Ajayi Crowther van Nigerië, die eerste Afrikaan was wat meewerk aan die Bybelvertaling in 'n Afrikataal. In hierdie verband is Crowther beskou as 'n voorbeeld van profetiese dialoog en toon hy respek vir die Islam-geloof, maar ook vir die Afrika-kultuur (Bevans & Schroeder 2011:132).]. Die teikengroep was immers die Afrika-inheemse animitiese samelewing(s) in Suid-Soedan. Die vriendelike ontvangs van Knoblecher in die herfs / winter van 1848 / 49 deur die Bari-sprekers, wat min kontak met “wit” mense en geen kontak met die Arabiese slawehandelaars gehad het nie, gee tot die vestiging van die Gondokoro-sendingstasie aanleiding, digby die huidige hoofstad Joeba (Jandl 2015:58). In 1851 word Soedan en die gebied van sentraal-Afrika, 'n provinsie van Egipte, deel van die Oostenrykse protektoraat – 'n idee van keiser Franz Joseph (1830-1916). Hierdie ontwikkeling dra daartoe by dat die sentraal-Afrika sending as die Oostenrykse sending bekend word en vanaf 1851 onder die beskerming van die keiser val. Drie belangrike sake moes die sending uitvoer, naamlik (1) die bekering van die swart Afrika-bevolking; (2) skoolopvoeding vir die kinders en (3) die beskerming van mense teen slawerny. (Jandl 2015:59). Alhoewel 'n tweede golf van koloniale ambisies in die 1890's ontstaan het by die *Österreichisch-Ungarischen Colonialgesellschaft*, ontstaan nooit 'n selfstandige koloniale diskoers nie as gevolg van die afwesigheid van die bevolking, 'n vloot en kapitaal (Jandl 2015:61). Die koloniale teenwoordigheid van Oostenryk in Afrika was in die algemeen beperk tot die “Maria-Theresien-Taler”, 'n betaalmiddel tot in die 20ste eeu in Oos-Afrika (Jandl 2015:62). Uitbreiding (tweede sendingstasie, “Heiligenkreuz”), maar ook mislukkings (warm klimaat, tropiese siektes en sterftes, skole en ander sendingstasies sluit) begelei die Oostenrykse sending. Die sending is later aan die Fransiskane oorgedra en 'n

die kultivering en uitbuiting van die militante Islamitiese identiteit, wat spesifiek teen “sogenaamde” westerse denke en mense gerig is. In Noord-Nigerië is die radikalisering en aanvalle op die burgerlike samelewing, deur die Boko Haram Islamitiese-terreurbeweging, geruime tyd aktief.

Wanneer tendense waargeneem word dat institusionele Kerke se lidmaatgetalle in Europa of tradisioneel Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (ongegag welke faktore vir hierdie afname aangevoer word) kwyn, word daar al luider klanke gehoor van die gestuurdheid of die missionêre aard van die Kerk. Die brandende vraag kom onwillekeurig en gelyktydig na vore: wat verstaan ons vandag<sup>33</sup> – aan die vooraand van die derde dekade van die 21ste eeu – onder

---

stryd ontstaan rondom die protektoraatsregte van Oostenryk, terwyl Frankryk uit die geleentheid vrug put. In 1898 neem die Britte die leierskap in Egipte oor, wat voortaan bekend staan as die *Anglo-Egiptiese Soedan* in 1899. Verdere sendingentiteite of persoonlikhede in (Suid-)Soedan: Comboni sending, gestig in 1867 deur Daniel Comboni (1831-1881); Oostenrykse sending; Franz Xaver Geyer (1859-1943), ‘n Duits-Katolieke sendeling, later sendingbiskop in sentraal-Afrika en die “Marienverein” (Jandl 2015:70-73; Bevans & Schroeder 2011:133). Alles in ag genome, kan Oostenryk ‘n meer aktiewe politieke rol in (Suid-)Soedan vervul (Jandl 2015:81). Wanneer Chibuike U Uche na Soedan verwys, is Soedan steeds ‘n polities onverdeelde, maar ‘n konflikgeteisterde land. In hierdie verband is Soedan nog ‘n voorbeeld waar China gekritiseer word vir sy huiwering om betrokke te raak in die humanitêre krisis. Gegewe die Dafoer-krisis – gewapende konflik tussen die verskillende volksgroepe in Dafoer en die Soedanese regering in Khartoem sedert 2003 – en die verskerpte toepassing van sanksies deur westerse lande, gerig teen die Khartoem-regering, is die probleme deur die intense Chinese belange uitgebalanseer. Soedan se olieuitvoere na China is die naas-grootste, na Angola en die derde grootste handelsvennoot naas Suid-Afrika en Angola (Uche 2011:110). Op 5 Augustus 2018 onderteken konflik-partye in die Suid-Sudanese konflik, ‘n vredesverdrag wat magsuitbreiding behels.

<https://www.dw.com/de/regierung-und-rebellen-im-s%C3%BCdsudan-schlie%C3%9Fen-endg%C3%BCtig-frieden/a-44961794> (Gelees: 16 Oktober 2018)

<sup>33</sup> Gister – die 19de en 20ste eeue – was Christelike sending (die begrip in Afrikaans) of *Mission* (die begrip in Engels en Duits) in die denkraamwerk van die Europeër in Europa verknoop met die gedagte van sendingstasies, skole en hospitale in vërafgeleë geografiese plekke soos Afrika, suid van die Sahara-woestyn of die sending na die Karibiese eilande. ‘n Verdere herinnering verbind sending met visvang in die kielwater van kolonialisme. Ander weer herinner hulself aan die sending as ‘n organisatoriese program, wat ontstaan het in die raamwerk van ontwikkelingshulp – lank voordat state hulself organiseer het. Ander dink weer aan sendelinge – manne en vroue – wat hulself bemoei het met: projekte, huishouding hou, konferensies, die organisering van bouprojekte vir Kerke en skole, selfonderhoudende landbou-projekte – en vele ander sake (Töpperwein 1981:59). ‘n Laaste groep span die boog na vandag, naamlik dat sending in ‘n verhouding met die normale Christelike geloof staan. In hierdie verband kan die vestiging van die Duitse Tempelkolonie of -gemeenskap in Haifa teen 1868/69 in die destydse Palestina, met die doel en opdrag soos dit in Matteus 6<sup>33</sup> staan, “*Beywer julle allereers vir die koninkryk van God en vir die wil van God, dan sal Hy julle ook al hierdie dinge gee*”, genoem word. Alle ander dinge was vir die Duitse Tempelgemeenskap in Haifa bysaak (Sdun-Fallscheer 1985:331). Die Tempelgemeenskap het nie die oprigting van ‘n gebou-struktuur in gedagte gehad nie, maar verknoop met die skepping van ‘n geestelike Tempel – Jesus Christus as die hoeksteen (vgl. Efesiërs 2<sup>20</sup> en 1 Petrus 2<sup>5</sup>). Die Tempelgemeenskap huldig die volgende insiggewende standpunt tot die Bybel: “*Man kennt die christliche Verkündigung vor allem aus der Bibel und späteren Zeugnissen, Urkunden des Christentums, die wir mit Erfurcht betrachten, ohne zu glauben, daß sie wörtlich vom Heiligen Geist diktiert wurden und deshalb buchstäblich hingenommen werden müssen. Wir legen vielmehr auch an sie den Maßstab historisch-wissenschaftlicher Kritik an, um aus ihnen die wahre Meinung Jesu zu erkennen ... Wir betrachten die Bibel als eine Fundgrube der Erkenntnis Gottes, aus welcher der Mensch das, was seinem Gewissen und Verstand einleuchtet, entnehmen und ausführen soll. Insbesondere finden wir in ihr ein Ziel für die Bestrebung der Menschheit und eine Lebensaufgabe für jeden einzelnen Menschen. »Es ist die Lehre, welche Johannes der Täufer als Vorbereitung für das Wirken Christi verkündet hat, die einzige Lehre, welche Jesus Christus selbst zu predigen sich berufen fühlte, die Lehre vom Reich Gottes!«*” (Sdun-Fallscheer:1985:333). In hoofstuk 10 is die “sogenaamde” onderontwikkelde verstaan van sending verder ontwikkel in die Ekumeniese verklaring van 1982 – Sending en Evangelisasie.

die begrip sending of die gestuurdheid of missionêre aard van die Kerk<sup>34</sup>? Het die Christendom nie inderdaad ‘n ou verbruikte religie geword nie? Wanneer verskillende veranderlikes in die samelewing en in die Kerk in ag geneem word kan die prognose nie stilstaan by – daar is geen hoop meer nie! Die Christelike Kerke sal self vrae moet begin vra.

Die wêreld-Christendom vertoon vandag ‘n ander mosaïek-beeld, wanneer verskillende geografiese streke in ag geneem word.

## 2.2 Historiese perspektiewe

Die 20ste eeu is deur ‘n versnelling van alle ontwikkelingsprosesse sowel as deur ‘n aansienlike differensiasie van lewenswêreldes gekenmerk. Aan die begin van die 20ste eeu regeer keiser Wilhelm II oor die Duitse ryk, in Engeland en haar kolonies swaai koningin Victoria die septer, in Rusland regeer tsaar Nikolaus II vanaf 1894-1917 (Felmy 2008:695). Die nuwe Suid-Afrika<sup>35</sup> in wording staan onder die beheer van die London Kabinet in Engeland, die Britse imperiale heerser (Brits & Spies 2007a:224).

Die wêreld was onder die koloniale heersers opgedeel en juis teen die einde van die 19de eeu – met die uitbreiding van Europese wêreldmagte – word China in ‘n politieke en kulturele krisis gedompel wanneer die Chinese keiserryk tot ‘n einde kom en Konfusianisme, as ‘n staatsideologie, sy posisie verloor (Seiwert 2008:153). Teen die einde van die 20ste eeu vertoon die politieke landskap ‘n heel ander mosaïek.

Verskeie wêreldgebeure lê histories ingebed in die verloop van die 20ste eeu. Die Anglo-Boereoorlog (1899-1902), ook bekend as die eerste anti-koloniale oorlog van die 20ste eeu – die konteks van Engelse imperialisme, met die gepaardgaande verskynsel van onderwerping, politieke magsuitbreiding en magsmisbruik –, met konsentrasiekampe vir vroue en kinders in Suid-Afrika en oorlogsgevangenis-kampe op St Helena, Bermuda, Ceylon, Indië en Portugal, het die magsverhoudinge in ‘n wordende Suid-Afrikaanse samelewing ingrypend verander. Die Eerste Wêreldoorlog het fundamenteel die Europese samelewingsorde nie net verander nie – die Russiese revolusie, nasionalistiese en kommunistiese diktature, die Shoah<sup>36</sup>, die Tweede Wêreldoorlog en daaropvolgende koue oorlog –, maar ook die mensdom telkemale byna toe ondergang gelei. Verdere gebeure kom aan die orde: dekolonialisering van

---

<sup>34</sup> Die Nuwe Testament gee geen definisie vir die Kerk nie. Wat in die NT dikwels aangedui word in al die oorleweringsvertellings, is die lewendige kerkbewussyn – uitgedruk in verskillende woorde. Aan die gemeente is die opdrag gegee om die Evangelie van Christus en die versoening van die sondaar te verkondig, daagliks die Here te prys en op Sy koms te wag. Met die wagtende gemeente op die Here in gedagte – waar God se wysheid weerspieël word – het die Kerk nie haar finale gestalte afgesluit nie (Wirsching 1990:38).

<sup>35</sup> In 1904 verskyn die Duitse boek (416 bladsye) in Berlyn, getiteld, *Das neue Südafrika* van Paul Samassa, ‘n literêr-historiese produk kort na die Tweede Anglo-Boereoorlog (1899-1902) / Suid-Afrikaanse Oorlog. Die idee van ‘n *nuwe Suid-Afrika* in 1994 is lank reeds voorgeprogrammeer gewees. Samassa benoem sy vyfde hoofstuk in dié boek met die opskrif, *Burenrenaissance*. Dit sou ‘n toekomstige en insiggewende studie wees om die *Burenrenaissance* van die skrywer, Paul Samassa, in 1904 – post-Anglo-Boereoorlog konteks – met die *African Renaissance*-program van oud-president Thabo M Mbeki gedurende sy termyn as president – post-Apartheid Suid-Afrika en Afrika-konteks – te vergelyk.

<sup>36</sup> Engels: *Holocaust* (HAT 2015:1143).



“sogenaamde” Derde Wêreld lande, die ineenstorting van kommunisme, die einde van die politieke beleid van afsonderlike ontwikkeling – Apartheid, en die globalisering van die ekonomie. Parallel met hierdie politieke omwenteling word wetenskaplike en tegnologiese veranderinge moontlik gemaak. Die wetenskaplike wêreldbeeld verander fundamenteel en die aanskoulikheid van die ekonomie het stadig verlore gegaan. Enersyds vertoon die tegnologiese vooruitgang in vakdissiplines soos geneeskunde<sup>37</sup>, medisyne<sup>38</sup> en ruimtevaart<sup>39</sup> en planeetnavorsing<sup>40</sup> reusagtig, andersyds is daar tog tekens van ambivalensie.

Die verskille en teenstrydighede tussen die lewenswêreld<sup>41</sup> en die veelvoud daarvan, het nog nooit so duidelik en dominerend vertoon as in die epogge<sup>42</sup> van die 20ste eeu en daarna nie. Hierdie gebeure beïnvloed ook die vakterreine van die Filosofie en Teologie. Terwyl die kontroversie van modernisme<sup>43</sup>, die kontroversie-betekenis van geskiedenis, die kontroversie van menslike ervaring<sup>44</sup> en van kennisinsigte – om ‘n greep op die Goddelike te verkry – aan die begin van die 20ste eeu posvat, tree daar teen die einde van die eeu en aan die begin van die 21ste eeu, ‘n skeptisisme in teenoor die rede en alle groot prestasies wat nie daartoe aanleiding kon gee om van die wêreld ‘n beter en lewenswaardiger plek te maak, asook ‘n wêreld wat gefaal het om ellende en armoede te oorwin.

---

<sup>37</sup> Vgl. Die eerste mens-tot-mens hartoorplanting in die wêreld deur Christiaan N Barnard (1922-2001) in Kaapstad 1967.

<sup>38</sup> Vgl. Die ontdekking van ‘n eerste chemoterapeutiese behandeling van hartwater – virus word deur die bontbosluis oorgedra – by herkouters met behulp van sulfonaal-amiedes en die eerste gebruik van hierdie medikasie in die behandeling van Rickettsia-infeksies (bosluiskoors) by diere en die mens in Afrika deur Wilhelm O D M Neitz (1906-1979), seun van sendeling Johannes H C W Neitz (1866-1942) van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika (familie-inligting).

<sup>39</sup> Vgl. Die eerste bemande maanlanding deur Amerikaners in 1969.

<sup>40</sup> Vgl. Die jongste onbemande tuig wat ‘n planeet besoek, land 26 November 2018 op die plat-plato, Elysium Planitia, ten noorde van die ekwator op Mars. Die NASA-tuig, *InSight* (Interior Exploration using Seismic Investigations, Geodesy and Heat Transport), ‘n stationêr-geofisikale observatorium, ondersoek die samestelling van die planeet en die dinamika onder die grondoppervlakte met behulp van ingewikkelde instrumente – o.a. ‘n HP3-robot (Heat Flow and Physical Properties Package), wat warmtestrome meet en ‘n seismometer, wat planeetbewings meet.

<http://www.tagesschau.de/ausland.nasa-insight-107.html> (Gelees: 27 November 2018).

<sup>41</sup> Vgl. byvoorbeeld die *Aufklärung*, die moderne vooruitgang van die wetenskap / tegnologie en Westerse kultuur met / tot Afrika-bewussyn, -kultuur en -identiteit.

<sup>42</sup> Epog (Ἐποχή) is van die Griekse werkwoord ἐπέχειν/epéchein, *terughou* afgelei. Die selfstandige naamwoord: epog, is oorspronklik ‘n begrip uit die astrologie wat die plek van ‘n hemelliggaam in ‘n baan inneem of die konstellasië van twee hemelliggame, beskryf. Analoog tot die woord epog veronderstel die betekenis die beginpunt van tyd. Gedurende die *Aufklärung* verander die betekenis na ‘n geskiedkundig-bedeutende tydperk. In die nuwe filosofie van Edmund Husserl (1859-1938), word die begrip ‘n belangrike term in die Fenomenologie: “*Epoché ... der die alltägliche Realitätsunterstellung der Welt außer Kraft setzt, um so die Erfahrungen und Urteile als Momente des Bewußtseinsleben betrachten zu können*” (Figal 2008a<sup>2</sup>:1379).

<sup>43</sup> Modernisme dien as ‘n polemiese kategorie in die *moderne* teologie wat voor die Eerste Wêreldoorlog gekritiseer word. Fundamentaliste poog om liberale uit die Kerk en sendingbeweging te dwing. Die nuwe kritici probeer om die konvensioneel-liberale beklemtoning van God se immanensie te hersien. Alhoewel hierdie liberale tendense tydens die 60er jare van die 20ste eeu weer breër gehoor, oorleef en ‘n nuwe respons vind, het die duidelike omlyning daarvan egter uit die mode geraak (Arnold 2008:1385; Hutchison 2008:1386).

<sup>44</sup> Menslike ervaring bevat altyd elemente soos interaksie, transaksie en koherensie. Transaksie is die ervaring van die wederkerige innerlike en uiterlike. In hierdie opsig dien ervaring daartoe om probleme in die raamwerk van ‘n pragmatiese perspektief op te los en om die aanpasbaarheidsvermoë te verhoog, volgens Loder (2008:1405).

Binne hierdie verloop van gebeure tydens die 20ste eeu, poog die teologie om op uitdagings te reageer en antwoorde te formuleer op vrae vanuit die *Christelike oorlewering*<sup>45</sup>. Dit is nie 'n verrassing dat teologiese antwoorde en formuleringe eintlik in veelvoudige spanning verkeer, en nie so maklik op 'n sistematiese wyse georden kan word nie. Miskien kan hierdie verstaan aan die hand van 'n verfkwas voorgestel word. Die geverfde streep vertoon die teologiese ontwikkeling van die 20ste eeu. Die *detail* is altyd wesentlik meer genuanseerd en veelkleurig (Neuner 2002:9-10).

“Das Christliche ist religiös vielfältig, in seinen zentralen Symbolen äußerst spannungsreich und auch in ethischer Hinsicht vielgestaltig” (Graf 2011:95)

Die uitbreiding van Christelike Kerke en gemeentes in sekere dele van die wêreld, is met 'n ongelooflike tempo gedurende die verloop van die 20ste eeu gekenmerk. Tot hierdie uitbreidingsareas behoort die Sub-Sahara streek van Afrika. Wanneer die hoeveelheid van Christene van die gesamentlike Afrikabevolking teen die jaar 1900 minder as 10% was, styg die getalle Christene teen die jaar 2000 met 50-70% in die meerderheid lande, terwyl daar weliswaar in sommige Afrika lande 'n styging van ongeveer 95% (Ruanda, Burundi) aangetoon kan word. Die numeriese toename in Asië is minder opvallend, van 2,3% van die bevolking in die jaar 1900 tot 'n styging van 8,3% in die jaar 2000. Die reële voorstelling van getalle is egter anders: van 'n aanvanklike 22 miljoen, vertoon die toename tans 'n styging van 300 miljoen mense in lande soos Suid-Korea, China en Indonesië. Teen hierdie agtergrond verstaan Wrogemann (2013:29) die Christendom nie as 'n kwynende godsdiens nie, in teendeel, hy huldig die mening dat “vitale godsdiensformasie” in ander wêrelddele bestaan.

Genoemde getalle gee egter geen rede om missionêr triomfantlik te wees nie. Alhoewel die aantal Christene van die totale bevolking van Wes-Europa in die jaar 1900 op 98% gereken is, het die getal in die jaar 2000 tot 75% van die totale bevolking gedaal. In sommige samelewings is die dalende tendens meer dramaties, soos in Nederland, waar minder as 50% van die bevolking aan 'n Christelike Kerk behoort. Die tema van sending en missionêr-wees

---

<sup>45</sup> Die Christelike geloof besit duidelike kontoere (Fiedrowicz 2007:44). Die woorde in 1 Johannes 1<sup>1</sup> van die NT, “*Van die begin af was Hy daar. Ons het Hom self gehoor; ons het Hom met ons eie oë gesien; ja, ons het Hom gesien en met ons hande aan Hom geraak. Hy is die Woord, die Lewe*”, begelei en karakteriseer die Kerk al van die vroegste tyd (vgl. ook 2 Petrus 2<sup>21</sup>). Alreeds in die vroeë 2de eeu nC was Polikarp van Smirna dit eens, naamlik dat valse leringe gelos en teruggekeer moet word na die Woord, wat van die begin af oorgelewer is. Wanneer sinkretistiese tendense aan die orde was, poog Polikarp van Smirna – wat persoonlike kontak met die apostels gehad het –, om die Christelike identiteit met behulp van die verbinding tot die Apostoliese oorlewering te verseker (Fiedrowicz 2007:45). Dit was ook Irenaeus, die Biskop van Lyon (ongeveer 135 nC – ongeveer 200 nC), een van die groot kerkvaders van die Patristiek en bekend aan Polikarp van Smirna, wat die Apostoliese boodskap of verkondiging beskou as die “preek van die waarheid” in sy bekende werk, “*Teen die Dwaalleer*” / *Adversus Haereses*, boek I, 10,2. In hierdie verband is die Apostoliese verkondiging by Irenaeus 'n belangrike sintese. Die kerklike tradisie en Apostoliese kerugma verstaan Irenaeus inhoudelik as identies. Die uitlê van die Skrif is primêr vanuit die Christo-sentriese perspektief gemaak, met Christus as doel (Fiedrowicz 2007:47). In hierdie verband noem Nigg (1949:85) dat Irenaeus se leer van die Skrif – as Goddelike Woord –, met die Johannese gees verknop staan. Irenaeus is as die eerste groot tradisietoloog in die geskiedenis van die Christendom beskou, wat die waarde van oorlewering aangespreek het, waarsonder geen religieuse kontinuïteit bestaan het nie. Irenaeus verstaan dat die Skrif en tradisie as die sentrifugale krag in die vestiging van die Kerk is. Die lewe van die Kerk berus op tradisie-kontinuïteit soos in *Adversus Haereses*, boek III, 1-4 (Fiedrowicz 2007:51; vgl. Nigg 1949:86).

is betekenisvol wanneer die groot godsdienformsies van die 20ste eeu in die konteks van *Global Players*<sup>46</sup> in ag geneem word (Wrogemann 2013:29-30).

Teen die einde van die 20ste eeu vertoon die wêreld soos 'n skildery, gekenmerk deur 'n aansteeklike verskeidenheid. Die veelsydigheid word ervaar deur verskillende nauses van betekenis, verklarings en ontwerpe. Onoorsigtelikheid en die gebrek aan oriëntering word kenmerkende uitdagings teen die einde van die 20ste eeu. Hierdie ontwikkeling is ten nouste verknoop met die oorgang na die 21ste eeu waar pluralisme<sup>47</sup> 'n hoë waarde geword het, wat gelyktydig en dikwels die grense van verstaan sowel as die moontlikhede van kommunikasie daarstel (Neuner 2002:10). Die ontwikkeling van hierdie godsdienformsies beur in die 21ste eeu ongehinderd voort.

Pluraliteit as 'n verskyningsvorm dien as 'n basis-vertrekpunt vir die religieuse. Daar bestaan nie net een religie as sodanig nie, maar altyd 'n veelvoud van konkrete religieë wat geleef en in die praktyk beoefen word. Hierdie konkrete vorme van religieë word georden in konfessies, strominge, rigtings, bewegings en sektes. Religieuse pluralisme is dus nie iets wat nog op 'n praktiese wyse uitvoerbaar gemaak moet word nie, maar veronderstel 'n nie-misleidende sosiale en historiese feit.

---

<sup>46</sup> Die Christendom as 'n godsdien (wat kulturele, etniese, taal en geografiese grense oorkom en wat op 'n polimorfiese en plurale wyse inkultureer, maar wat hierdie inkulturasievorme nie tot die hoogste vorm verhef nie) kan waardevol wees wanneer die betekenis van globalisering vir die geskiedenis van die Christendom in ag geneem word. Wanneer daar vanuit 'n Christelik-historiese perspektief aan die sending en uitbreidings-geskiedenis van die Christendom, 'n sentrale betekenis toegeken word, word dit wat globalisering [die bewuswording van die korrelasie tussen politieke, sosiale, kommunikatiewe en die kulturele, maar ook klimatologiese en ekologiese verhoudings in verskillende wêrelddele] beteken, nie meer vreemd beskou nie. In hierdie verband was en is die Christendom 'n *global player* (Kaufmann 2012:362-363).

<sup>47</sup> **Pluralisme** (Die HAT 2015 omskryf pluralisme as die "filosofiese rigting wat die hele werklikheid as 'n veelheid van individuele selfstandighede beskou") word vanuit die Godsdienwetenskap verstaan as die onuitwisbare wêreldverskeidenheid, terwyl monisme die eenheid veronderstel wat hierdie verskeidenheid stelselmatig as 'n eerste stap in die rigting van »laaste« eenheid of as misleiding beskou. Die inagnome van globaliseringsprosesse maak vandag hierdie siening nie verenigbaar met religieuse waarheidsaansprake – om eindigheid te verabsoluteer – nie. Die moeilike eie-identiteits-verstaan van die hedendaagse mens lê in die verstaan van die onvermydelike erkenning van 'n verwarrende pluraliteit sowel as die dreigende verlies aan sekerheids-tradisionele-verbondenheid. In hierdie verband noem Gantke (2008b:1400-1401) dat antipluralistiese fundamentalisme as 'n kultuurvergryp kan bydra om verwysende antwoorde te soek op vrae rakende identiteit, pluraliteit en verbondenheid. Deur die hedendaagse pluraliteits-heilsaanbod, word die individu in alle godsdienste gedwing om op 'n verantwoordelike wyse sy / haar eie religieuse keuse te maak. 'n Sendingwetenskaplike benadering op die vraag, naamlik hoe die Christendom met pluraliteit moet omgaan, hang seker daarvan af hoe die Christendom hom- of haarself teenoor (samelewings)pluraliteit handhaaf. **Pluraliteit** (Die HAT 2015 omskryf pluraliteit as meerderheid en meervoudigheid) wat as 'n samelewingsgegewe verstaan word en wat dien as voorwaarde vir kerklike bemiddeling, moet primêr in 'n onskiedbare eenheid van dialoog en *sending*, asook die verpligting van die waarde van verdraagsaamheid, rekening mee hou – ook in Suid-Afrika. In die post-Apartheid Suid-Afrikaanse konteks is dit volgens Beyers (2017:2) noodsaaklik om sosiale strukture te her-konfigureer, soos kultuur, ras en godsdien. Hierdie her-konfigurering sluit ook die oorweging in hoe daar met kultuur (wat taal insluit), ras en mense met ander religieuse affiliasies omgegaan word – om by verdraagsaamheid en versoening uit te kom. Vir Sendingwetenskap is dit betekenisvol dat die triomf oor religieuse veelvoud, nie langer meer as 'n bruikbare ideaal van sending geag word nie, veelmeer is sending verknoop met dialoog en samewerking. Die gedagte ontstaan of die Christelik-missionêre-sending – as deelnemende akteur – as deel van 'n groter omvattende sending verstaan kan word, wie se onderskeie manifestasies dit ten doel het om mekaar nie te verdring nie, maar wat prinsipiëel daartoe in staat is om mekaar aan te vul en 'n verrykende invloed op mekaar uit te oefen (Schmidt-Leukel 2008:1407). Verdere kommentaar oor pluralisme, sien hoofstuk 9.

Pluralistiese kulture en samelewings in hierdie wêreld begryp eerder op 'n stadiger wyse die vele vorme van hul eie sosiale veelvoud, pluraliteit en individualisme. Laasgenoemde drie gedagtes kan egter maklik in die uitdagende probleemveld van pluralisme ontken word. In hierdie opsig vind Kerke, christinne, teoloë en kerkleiers in die Christendom dit moeilik om met die binnewerking van die pluralistiese samelewing, op 'n konstruktiewe en kritiese wyse, om te gaan. In hierdie verband noem Michael Welker die volgende:

“Nicht nur in kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Stellungnahmen, sondern auch in der säkularen Literatur aller Art finden wir immer wieder die wolkige und gedankenlose, genauer: die Gedanken auflösende Rede von »der Pluralität«, »der Vielfalt«, »dem Vielfältigen«, »der Pluralisierung« – ganz offensichtlich verbunden mit der Meinung, damit sei »der Pluralismus« schon erfaßt. Die besondere »Vielfalt« und »Pluralität« aber, die den Pluralismus ausmacht und die ihn unterscheidet etwa von der »Vielfalt« eines von den Soziologen so genannten »organisierten Chaos« oder von der »Vielfalt« hierarchisch gestufter Gesellschaften, kommt dabei überhaupt nicht in den Blick. Sie kommt auch nicht in den Blick bei denen, die meinen, Pluralismus und Individualismus gleichsetzen zu können, oder bei denen, die vermuten, der Pluralismus bestehe in einer etatistischen Ausbalancierung von Gruppenegoismen” (Welker 1995:7)

Die selfgelyding van religieë plaas pluralisme – religieuse pluralisme<sup>48</sup> – egter in 'n probleemveld<sup>49</sup>. 'n Vlughtige blik in die geskiedenis sowel as huidige tendense gee die energie

---

<sup>48</sup> Die *Faith and Order Commission* van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) publiseer 'n studiedokument 214 in 2013, naamlik: *The Church: Towards a Common Vision*, wat o.a. kommentaar lewer op religieuse pluralisme. In die hedendaagse konteks van 'n groter bewuswording van religieuse pluralisme, bied dié studie 'n ekumeniese antwoord op religieuse pluralisme. Die Duitse teks lui soos volg: “*Mit Blick auf die genannten Themen bestehen ernsthafte Meinungsverschiedenheiten sowohl innerhalb einiger als auch zwischen einigen Kirchen. Das Neue Testament lehrt, dass Gott die Erlösung aller Menschen will (vgl. 1 Tim 2,4), und gleichzeitig, dass Jesus der eine und einzige Erlöser der Welt ist (vgl. 1 Tim 2,5 und Apg 4,12). Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus diesen biblischen Lehren für die Möglichkeit einer Erlösung derer ziehen, die nicht an Christus glauben? [...] Wir können die Kirchen im heutigen Kontext eines größeren Bewusstseins von der Vitalität verschiedener Religionen überall in der Welt eine größere Konvergenz in diesen Fragen erziehen und wirksamer zusammenarbeiten, wenn es darum geht, in Wort und Tat für das Evangelium Zeugnis abzulegen?*” (ÖRK 2014:98:99)

<sup>49</sup> Die voormalige Iranese president, Mahmud Ahmadinedschad (sesde president vanaf Augustus 2005 tot Augustus 2013, huidige president, Hassan Rouhani sedert Augustus 2013) het in die hoofstad Teheran in 2012 tydens 'n rede die legitimiteit van die Jodedom en die Christendom betwis en 'n oproep gemaak om 'n nuwe wêreldorde tot stand te bring. Mahmud Ahmadinedschad is van mening dat “God nie 'n godsdien of religie die wêreld ingestuur het wat Christendom of Jodedom genoem word nie”. Mohammed, die profeet van die Islam, is as die profeet vir die mensdom uitgekies. Mohammed is die laaste profeet vir Amerikaners, Europeërs en Asiate. Volgens Ahmadinedschad sal die wêreld geen vrede sien solank as wat die dominansie van die “Zionistiese regime in Israel” voortbestaan. Ahmadinedschad verstaan die Islam as die enigste legitieme godsdien. <http://www.idea.de/detail/menschenrechte/detail/ahmadineshad-islam-ist-einzig-legitime-religion.html> (Gelees: 14 Julie 2012).

Die Duits-Egiptiese politieke wetenskaplike: Hamed Abdel-Samad, kritiseer en weerspreek in September 2015 die Bondskansellier van Duitsland, Angela Merkel en die EKD-Ambassadeur vir die 500-jarige Luther Reformasie-jubileum in 2017, Margot Käßmann (eertydse Raadsvoorsitter van die EKD tussen 2009-2010). Tydens 'n gesprek met studente in Bern, Switserland 2015, antwoord Angela Merkel op 'n vraag – hoe die westerse kultuur hom- of haarself teenoor die toenemende Islamisering kan beskerm? – Merkel gee hierop 'n antwoord: “*Haben wir doch auch den Mut zu sagen, dass wir Christen sind!*” Margot Käßmann antwoord glimlaggend teenoor besorgde Duitse burgers in 2015: “*Gehen Sie Sonntags in die Kirchen, dann müssen Sie keine Angst vor vollen Moscheen haben!*”. Die kommentaar van politoloog Abdel-Samad aan Merkel en Käßmann lui soos volg: “*Keiner ging häufiger in die Kirche als die Christen von Bagdad und Mossul, und es hat ihnen nicht geholfen. Den verfolgten Christen weltweit hatte es nie geholfen, dass sie sich zum Christentum bekennen. Im Gegenteil!*” Die terreurorganisasie, “Islamitiese Staat” (IS) verdryf sedert 2014 in Sirië en Irak, honderd-duisende Christene, Jeside ('n Noordkurdies-sprekende minderheid in Irak, Sirië en Turkye) en gematigde Moslems en roep 'n kalifaat uit.

weer waarmee religieë en konfessies deur verbale sowel as fisiese geweld mekaar beveg. Die oorsake hiervoor is te vinde in die sosiale en kulturele verweefdheid van religieë, alhoewel daar in die lig van religieuse voltrekking ‘n grondliggende *aporie*<sup>50</sup> bestaan (Lauster 2005:185).

Die toespitsing op verskillende ontwikkelinge teen die einde van die 19de eeu laat Kerke in Asië, Afrika en die Latyns-Amerikas voor nuwe uitdagings te staan kom. In hierdie verband noem Koschorke (2008b:243-244) dat westerse kolonialisme, Afrika en Asië bereik het en dat die intensiteit van missionêre teenwoordigheid gelyktydig ‘n nuwe hoogtepunt<sup>51</sup> bereik. Die sending en missionêre Christendom loop toenemend onder kritiek deur weens denasionalisasie trekke. Dit het egter tot gevolg dat sendingkerke in hul soeke na nasionale identiteit en verinheemsing, versterk word in ander uitdrukkingsvorme van die Christelike geloof. Onafhanklike Kerke ontstaan, veral vanaf 1890, in Wes- en Suider-Afrika met daaropvolgend intensiewe groei.

Latyns-Amerika se veranderde gesig aan die begin van die 20ste eeu is weer nou verknop met migrasiepatrone van Europeërs sowel as die romanisering van die Latyns-Amerikaanse Katolisisme. Ultra-montanistiese<sup>52</sup> tendense word versterk deur die toestroming van priesters

---

<http://www.idea.de/menschenrechte/detail/islamkritiker-abdel-samad-widerspricht-merkel-und-kaessmann-92055.html> (Gelees: 11 September 2015)

Mahmud Ahmadinedschad is reg, God het nooit ‘n religie of godsdiens na die wêreld gestuur wat Christendom of Jodedom genoem word nie. God het wel Sy Seun vir die wêreld gegee (vgl. Johannes 3<sup>16</sup>; Romeine 5<sup>8</sup>; 8<sup>32</sup>).

Op die vraag of Jesus ‘n Kerk gevestig het, moet Matteus 16<sup>18v</sup> in sy algehele Evangeliekonteks verstaan word, om by ‘n konkrete Matteus-gemeente uit te kom. Die toeseëgging van volmag aan Petrus is ‘n verdere belangrike motief, volgens Ebner (2006:22). Wanneer die afgelope 150 jaar (plus) van Europese wêreld-sending-ervaring in ag geneem word, word lande binne die Europese Unie vandag toenemend gekonfronteer met Islamisering – in ag genome bestaande waardes soos vryheid, demokrasie, gelykheid, regsstaatlikheid en die waarneming van menseregte. Margot Käßmann gebruik in haar antwoord aan besorgde burgers in 2015 o.a. die Duitse woord: *Angst* –, in Afrikaans vertaal met die woorde *angs* of *vrees* (vgl. bogenoemde aanhaling). Vandag word samelewings begreip deur “primitiewe” en populistiese impulse, ook demokrasieë (ouer of jonger) is nie ongeskonde gelaat deur hierdie tendense nie. *Angs* of *vrees* kan as ‘n “primitiewe” gevoel verstaan word, gesien vanuit ‘n genetiese of evolusionêre benadering. Alhoewel sommige vrese onafwendbaar en noodwendig is – wanneer dít, wat die mens lief en dierbaar voor is of wil beskerm –, word vrese deur demagoë en self politici misbruik, wanneer eie doelwitte nagestreef word. In hierdie opsig word die demokrasie in gevaar gestel, o.a. deur politieke retoriek en bevreesde gehoorsaamheid. Inherentente fondamente soos vertroue, wederkerigheid en regverdigheid vergelyk met demokratiese waardes – vir die voortgesette funksionering van demokrasie en sosiale orde.

<sup>50</sup> Vgl. uitsigloos, hopeloosheid.

<sup>51</sup> Impliseer die hoogtepunt in Afrika en Asië ‘n nuwe of ander soort Christendom? Die vraag ontstaan of die gebruik van die woorde hoogtepunt of swaartepunt in terme van die verskuiwing van die Christendom nie in die Missiologie ‘n status van cliché bereik het nie? Die vraag ontstaan verder: Impliseer ‘n numeriese verskuiwing van Christene nie ook ‘n verskuiwing van magsverhoudinge nie?

<sup>52</sup> Sedert die *Aufklärung* [in terme van ‘n historiese epog-beskrywing strek die *Aufklärung* vanaf die tweede helfte van die 17de eeu tot aan die einde van die 18de eeu (Beutel 2008:932).] word die begrip: ultra-montanisme, pejoratief gebruik in kringe van die Katolieke Kerk, waar Pouslike en Jesuïete ekklesiologie sentraal staan. Dit kom neer op binnekerklike partyvorming. Gedurende die 19de eeu ontwikkel ultra-montanisme tot ‘n dominerende beweging binne die Katolieke Kerk wat daarin slaag om die liberaal-katolieke teenstanders te marginaliseer en te isoleer. Hierdie begrip toon trekke met die polemiese begrip, *Kulturkampf*, wat sterk verknop met anti-nasionale gesindheid. Ultra-montanisme word nie identies met die algehele werklikheid van die Katolieke Kerk verstaan nie, maar is deur die veelvoud van kerklik-vyandige druk van buite eerder versterk, sonder om daarin te slaag om die pluraliteit en die veelvoudige beeld van die Katolieke lewe te elimineer. Ultra-montanisme beïnvloed die ontwikkeling van die Kerkgeskiedenis gedurende die 19de eeu en beleef ‘n hoogtepunt met besluite geneem tydens Vatikanum I (1869-1870) en daarna tot 1962. Vatikanum II

en die onderskeie orde-behorende lede vanaf Italië, Frankryk en Spanje na Latyns-Amerika, die toenemende opleiding van die Suid-Amerikaanse *klerus* in Rome en die resepsie van Vatikanum I<sup>53</sup>. Dit het tot gevolg dat al minder ruimte vir plaaslike vorme van Katolieke vroomheid toegelaat word – dit as voorwaarde vir die toenemende uitbreiding van Pinksterkerke sedert 1910 in die Suid-Amerikas. Met die eerste Latyns-Amerikaanse Plenar-konsillie van 1899 in Rome, word strukture van streeks-samewerking binne die Latyns-Amerikaanse Katolieke Kerk bevorder (Koschorke 2008b:244).

### 2.2.1 Stemme teen sendelinge se konfessionalisme *versus* pro inheemsheid

Stemme van die inheemse elite ontvlam – by protestantse sendingkerke in Asië en Afrika – teen konfessionalisme van oorwegend Europese sendelinge. Hierdie ontwikkeling gee daartoe aanleiding dat verskeie eksperimente van ekumene, invloed uitoefen op die Wêreldsendingkonferensie te Edinburgh in 1910. Dit het weer tot gevolg dat Asië en Afrika se strewe versterk word. Impulse vir hierdie bevordering van die inheemse Episkopaat – die opbou van nasionale kerkstrukture, kerklike nastrewing van verstandhouding en lewensvorme

---

(1962-1965) poog om die ultra-montanistiese beeld in die Katolieke Kerk te verander. Op 'n strukturele vlak karakteriseer die ultra-montanisme soos volg: (1) Dis 'n reaksie-sindroom op die moderne en *Aufklärung* binne die samelewings-veranderinge, dus 'n uitwaartse beskerming teen liberalisme, sosialisme, rasionalisme, protestantisme en die vrymesselary; (2) Die inwaartse beskerming vertoon 'n sentralisties-otoritêre uniformiteit van die binne-kerklike werklikheid; (3) Die sentralisties-otoritêre uniformiteit word moontlik gemaak deur die terugryp na anti-moderne ultra-montanisme. Dit gebeur deur middel van moderne middele soos die opleiding van die Katolieke perswese, die organisering van kerklike- en politieke organe, die totstandkoming van demokratiesverkeuse konfessionele partye en die opleiding van 'n politiese Katolisisme (Unterburger 2008a<sup>1</sup>:705-708).

<sup>53</sup> Pous Pius IX. roep die ekumeniese konsilie vanaf 8 Desember 1869 – 18 Julie 1870 te St Peters in Rome byeen (Schatz 2006:556). Van die 1056 beregigde deelnemers was 792 Konsilievaders (biskoppe, tibural-biskoppe, orde-generale en kloosterlike abdisse en abte) met 64% verteenwoordiging vanuit die geromaniseerde invloedssfeer (taalsprekers: Frans, Italiaans, Spaans, Portugees en Roemeens), die Duitssprekende lande met 8,6%, die Anglo-foon lande met 8,3%, die Verenigde Kerke met 5,5% en uit die onderskeie sendinglande (almal van Europese herkoms) met 6,3% verteenwoordiging. Alreeds aan die begin van die Konsilie ontstaan die stryd-vraagstuk – pouslike onfeilbaarheid – wat die Konsilievaders in twee antagonistiese blokke verdeel, naamlik die meerderheid van Infallibiliste (aanhangers van die onfeilbaarheid) en anti-Infallibiliste. Slegs vyf van die 65 uitgewerkte tekste word bespreek, naamlik die (1 & 2) skema van biskoppe en priesters; die (3) eenheidskategorismus [vgl. die ontstaande eenheidskategorismus van die 20ste eeu: die Katolieke Kategorismus uit die bisdomme van Duitsland 1955, die uitgawe van die Katolieke Volwasse Kategorismus met twee dele: Deel (1): Geloofsbelydens van die Kerk van 1985; Deel (2): Lewe uit Geloof van 1995 en die later ontstaande vrug van Vatikanum II, die sogenaamde Wêreld-Kategorismus met die titel: Kategorismus van die Katolieke Kerk van 1992, in Schulz (2008: 862).] en (4 & 5) twee dogmatiese konstitusies (Bischof 2008:896-901). In die tyd van Vatikanum I figureer die Katolieke Kerke in Asië en Afrika as sendingkerke – Filippynse eilande uitgesluit – dus 'n kerklike hiërargie wat nie selfstandig funksioneer nie maar direk ondergeskik staan aan die Propaganda-kongregasie in Rome. Hierdie institusionele afhanklikheid van 'n nie-selfstandige ekklesiologiese tradisie met 'n ultra-montanistiese gerigtheid – in 'n pouslike gesentreerde universele Kerk –, veroorsaak dat die Katolieke sendingkerke met die idee van Infallibiliste instem en so kritiek op die hals haal (Unterburger 2008a<sup>2</sup>:901-902). Die bespreking in die ekumene, met betrekking tot die twee dogmatiese konstitusies van Vatikanum I, verloop verskillend maar vertoon ook 'n vergelykbare ontvangs. 'n Ekspliciete verwysing van die evangeliese openbaringsteologie op Vatikanum I kom eerder selde of begrens voor. As voorbeeld kan enersyds die dispuut tussen Karl Barth (1886-1968) en Emil Brunner (1889-1966) aangetoon word wat mekaar met 'n nuwe Protestantse, dit wil sê 'n Katolieke skema van “rede en openbaring” verwyd, andersyds beïnvloed die evangeliese teologie die Katolieke teologie, wat 'n herformulering van die openbaringsverstaan impliseer en vir die eerste keer gevind word in die begrip: *Dei Verbum* (Klausnitzer 2008:902).

wat ooreenstem met plaaslike kultuur soos inheemsheid – geniet wesentlike betekenis vir die Protestantse Kerk en word vergelyk met Vatikanum II van die Katolieke Kerk, 50 jaar later. Die Eerste Wêreldoorlog word deur Asië en Afrika as ‘n morele katastrofe van die westerse Christendom waargeneem, desondanks kon die uitbreiding van die Christendom in Afrika voortgaan. Ook in Asië ontstaan onafhanklike sendingstrukture. Die wyding van inheemse biskoppe in die Katolieke Kerk begin teen 1926 in China, 1927 in Japan en eers teen 1939 in Afrika. Eers in 1938, aan die vooraand van die Tweede Wêreldoorlog, by die Wêreldsendingkonferensie in Tambaram, ontstaan vir die eerste keer ‘n forum van ontmoeting van verteenwoordigers van die sogenaamde *ou* en *jong* Kerke, afkomstig van verskillende kontinente (Koschorke 2008b:244).

### **2.2.2 Tendense na die Tweede Wêreldoorlog**

Die uitbreidingsgeskiedenis van die Christendom na die Tweede Wêreldoorlog (na 1945) word gekenmerk deur teenstrydige ontwikkelinge<sup>54</sup>. Enersyds die agteruitgang van tradisionele gebiede van die Christendom, andersyds, die oorproporsionele groei in ander wêrelddele. Dit het tot gevolg dat die meerderheid Christene sedert die dekade van 1970 duidelik vanaf die noordelike na die globale suide verskuif en daartoe aanleiding gee dat Christene in hierdie gebiede nie meer gesien word as dié toonaangewend Christelike samelewings nie. Die Christelike Kerk in Europa beleef ‘n verlies aan betekenis na die oorlog, terwyl die kommunistiese regeringsvorm van staatlike dwang op Oos-Europese lande afgeforseer word en lande in Wes-Europa toenemend sekulariseer. Kerke in Asië voel ná die golf van onafhanklikheid (sedert 1945) gekonfronteerd en herdefinieer hul rolle as minderhede in die proses van nasionale opbou. Terwyl enersyds ongekende groei in Suid-Korea heers, verkeer Christelike Kerke andersyds in kommunistiese China, na die kulturele revolusie, onder sistematies moeilike omstandighede (Koschorke 2008b:244-245).

### **2.2.3 Wat gebeur in Afrika met die aanvang van dekolonialisasie?**

Anders as die ontwikkeling in Asië, volg Afrika sedert die formasie van politieke onafhanklikheid gedurende die 1960’s ‘n massiewe kwantitatiewe uitbreiding van die Christendom, wat ook volgens Hastings (1994:608-610) deur die legitieme verval van die meeste tradisionele institusies sowel as die destabiliteit van politieke en ekonomiese verhoudinge, bygedra het tot die versnelde uitbreiding van die Christendom in Afrika en wat ná die 1990’s voortgegaan het.

---

<sup>54</sup> Die eerste voltallige vergadering van die ERK in Amsterdam 1948, het die grondliggende antiese tussen die ideologie van kommunisme en die Christelike geloof in God waargeneem. Gelyktydig sien Amsterdam die effek van die aantrekkingskrag van kommunisme op mense in die hele wêreld regtens as menslike gelykheid en geregtigheid. Amsterdam was ook bewus van die Kerk se aandeel in ekonomiese ongeregtigheid en diskriminasie. Die ideologie van kapitalisme en kommunisme was vir die voltallige vergadering afkeurenswaardig (Raiser 2007:24). In die raamwerk van verantwoordelike samelewings en Christene se verantwoordelikheid, is na nuwe skeppende oplossings gesoek, wat nie sou toelaat dat geregtigheid en vryheid wederkerig vernietig word nie (Raiser 2007:25).

### 2.2.3.1 Afrika teologieë

Afrika teologieë ontwikkel op die Afrika kontinent en word meestal deur Afrikane self ontwikkel. Hierdie teologieë ontstaan vanaf die tweede helfde van die 1950's en dien as 'n reaksie op die missionêrgerigte Christendom wat enersyds as té westers beskou is, andersyds poog om aan die behoeftes van Afrika Kerke te voldoen. Afrika teologieë kan as Christelike teologieë gedefinieer word. Wanneer politieke onafhanklikheidsbewegings na vore tree en ideologieë soos *Négritude*, dus Afrikane se terugbesinning op die eie kultuur en Pobee (1978:148) se verwysing hiërna as: *cultural self-consciousness* in Afrika-state soos Senegal en Ghana, of *African Socialism* en *Black Consciousness* al sterker word, versterk dit die vorming van Afrika teologieë en die onafhanklikheidsstrewes van Afrika Kerke. Drie strominge kan volgens John Parratt geïdentifiseer word wanneer die ontstaan van Afrika teologieë bestudeer word (die ambivalente verstaan van “moderne” bewegings in Ethiopië en Sudan asook ontwikkelinge in Noord-Afrika en Ortodokse Kerke is hier uitgesluit). Die eerste stroming verteenwoordig Afrika-Katolieke of *Franco-foon*<sup>55</sup> Afrika, wat 'n filosofiese benadering tot teologie beklemtoon<sup>56</sup>. P Tempels<sup>57</sup> beïnvloed hierdie benadering. 'n Tweede identifiseerbare ontwikkeling is die *Anglo-foon* Protestants-empiriëse benadering, wat aspekte van die Afrika-kultuur in 'n verhouding met die Bybel bring. Hierdie benadering ontstaan veral in Wes-Afrika<sup>58</sup> en tot 'n beduidende simposium – *Biblical Relevation and African Belief* – aanleiding gegee het (Parratt 2008:158).

'n Derde ontwikkeling verknoop met die ontstaan van geslote politieke teologieë. In Oos-Afrika ontstaan hierdie teologieë in dialoog met Julius K Nyerere en Kenneth D B Kaunda se Afrika-sosialisme en ondersteun regeringspolitiek en Afrika-humanisme. Daarenteen figureer Swart Teologie<sup>59</sup> in die tweede helfte van die 20ste eeu in Suid-Afrika as 'n belangrike

---

<sup>55</sup> Bénézet Bujo van Zaïre (tans Demokratiese Republiek van die Kongo / DRC) kan as die leier en verteenwoordiger van die *Franco-foon* Katolieke teologie beskou word. In sy *Afrikanischen Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (1986) beskryf hy die samelewing in Afrika as 'n “menslike geheel” / *Ganzheitlichkeit*, waar die materiële en spirituele deur voorvaders bemiddel word. Die verering van voorvaders beteken om God te vereer. Voorvaderskap dien as die sleutel tot die Christologie en die Ekklesiologie. Jesus is die proto-voorvader, wat alle deugde van 'n ideale voorvader beliggaam en wat die voorvaders deur sy opstanding transendeer (Parratt 2008:159).

<sup>56</sup> Eksponente van hierdie benadering: Alexis Kagame, Vincent Mulago, Tharcisse Tshibangu, Charles Nyamiti en Bénézet Bujo (Parratt 2008:158).

<sup>57</sup> Placide Tempels (1906-1977), 'n Belgiese sendeling behorende tot die Franciskaanse orde en in die Demokratiese Republiek van die Kongo werksaam was, kritiseer kolonialistiese mentaliteit en tradisionele sendingmetodes. Tempels neem inheemse konsepte soos vrugbaarheid en lewenskrag (“Bantoe”-Filosofie van 1945/46, vgl. Tempels se *La philosophie bantoue*) ernstig op, maar dit gee aanleiding daartoe dat 'n dialoog tussen teologie en Afrika-ontologie (Afrika-wordingsleer) ontwikkel (*Notre Rencontre* in 1962). Die Katolieke Kerk was geensins beïndruk met hierdie nuwe Afrika-Katolieke subkultuur nie (Ustorf 2008c<sup>1</sup>:156-157). Volgens Bede Ukwuije gebruik Tempels die gegewens van etnologiese navorsing en vul dit aan met eie begrippe wat hy ontleen by die Tomaans-Aristoteliaanse metafisika. Op hierdie wyse “ontdek” Tempels die Afrika Etnofilosofie. Wanneer hierdie benadering deur pioniere gebruik is om toegang tot die Afrika Teologie te verkry, is dit verstaan as 'n moontlikheid om die vooropgestelde opvatting van God in die Afrikakultuur en tradisies te handhaaf. Kennelik het hierdie Etno-filosofiese benadering 'n hartstogtelike debat binne die Afrika Teologie ontketen (Ukwuije 2003:289).

<sup>58</sup> Eksponente tot hierdie benadering: Kwesi A Dickson, Eman B Idowu, John S Pobee, John S Mbiti en Eduard Fasholé-Luke (Parratt 2008:158).

<sup>59</sup> Vgl. Swart Teologie met Kontekstuele Teologie, Komprehensiewe Afrika-teologie en Sendingteologie. Die vraag ontstaan hoekom Swart Teologie vandag moeilik verdedig word? (vgl. Itumeleng Mosala se “Biblical



opponent tot die politieke bestel van Apartheid, wanneer hierdie teologie sterk deur die geformuleerde filosofie van Stephan (Steve) B Biko (1946-1977) se *Black Consciousness Movement*<sup>60</sup> beïnvloed word, wat uit die “University Christian Movement” (UCM) ontstaan het (Parrat 2008:159; De Gruchy 2004:146-147). Tereg kan gesê word dat Jesus Christus in Swart Teologie met die menslike lewe verknoop en op hierdie wyse realiseer met die Afrika-ervaring van verstaan naamlik, dit wat die Christelike boodskap vir die Afrika-lewenservaring bied. Die Christendom word nou nie meer as ‘n vreemde beskou nie, maar is ‘n nuwe tipe lig wat op ‘n tradisies en lewe van die Afrikaan inval.

---

Hermeneutics and Black Theology” van 1989, Mercy Oduyoye se “Hearing and Knowing” van 1993, wat tendense van (Afro-) Feministiese Teologie aantoon). As Swart Teologie in terme van Afrika-teologie verstaan word, noem S Tinyiko Maluleke die volgende aan die begin van die 21ste eeu: “*After the euphoria of the end of apartheid, it would be accurate to say that South African theology and South African ecumenism are in some kind of recess if not a kind of disarray [...] I suddenly experience intense and acute spiritual and intellectual loneliness. This is both bad and good. Bad because i miss the defaint, passionate, and humorous “image of God” ubuntu theology of Desmond Tutu. There is a huge gaping hole that has been left by my esteemed mentors and colleagues, Itumeleng Mosala, Takatso Mofokeng, Simon Maimela, Smangalitsa Mkhatswa, Frank Chikane, and others – all of whom have “gone secular” [...] Fortunately, my loneliness as a theologian and committed academic theologian is not total. I hear encouraging voices from other parts of Africa and other parts of the world [...] Within South Africa itself, such bold and innovative post apartheid studies as those of Villa-Vicencio, Landman, Naude, Petersen, West and Tutu have kept me hopeful*” (Maluleke 2001:148-149). Wanneer die spirituele en sekulêre (voorbeeld soos die ekologie en materiële) nie in isolasie by Manas Buthelezi beskou kan word nie, voel Maluleke in die begin van die 21ste eeu die gemis van sy mentors en kollegas aan, wat “sekulêr” geword het. Dit laat o.a. die vraag ontstaan hoe soteriologie vandag in terme van Afrika-teologie verstaan word. [Volgens Gunton (2008:1441) besit al die belangrike begrippe wat met Soteriologie / verlossing / redding verknoop (Engels: *salvation*), Bybelse wortels. So byvoorbeeld verbind die begrip, *versoening*, die teologie en die sekulêre met mekaar. Die mensgeworde Seun van sy Vader, wat die sonde van die mens opweeg, staan in ‘n samehang met die Bybelse rede van God se geregtigheid. In die Bybel is dit God se *geregtigheid*, wat kosmiese vrede en versoening tussen God en die mens en tussen die mens en mens bewerkstellig. Die vraag ontstaan of Desmond M Tutu – as ‘n menslike persoon – in die jare 1980’s, 1990’s en in die vroeë 21ste eeu as ‘n tipe funksionele redder of goddelike persoonlikheid beskou was, wat die probleme en die noodlot van die meerderheid van Suid-Afrikaners versinnebeeld het?]. Is die verstaan van die *Image of God*, uitgedruk in die *ubuntu*-teologie van Desmond M Tutu anders as die *imago Dei*, uitgedruk in die Lutherse teologie? Manas Buthelezi, ‘n swart teoloog, vind sy aanknopingspunt by die Lutherse teologie, wat volgens Brand (2002:104) ‘n sterk klem op die sakramentele aard van die materiële wêreld plaas. Leppin (2006:280) stel dit so: God is die enigste uitgangspunt van handeling en die kommunikatiewe gemeente is die doel. Die verkondigde woord van heil aan die gemeente, word deur die nagmaal voltrek. God as die alleen handelende, dui ‘n radikale beklemtoning binne die Lutherse teologie aan, by name die regverdigsleer – alleen *uit* genade (Latyn: *sola gratia*) en alleen *deur* geloof (Latyn: *sola fide*). Kan die vraag gevra word of humaniste en reformatoriese teoloë nie sedert 1948 in dieselfde ekumeniese boot begin sit het nie? Op 31 Oktober 1999 in Augsburg, Duitsland, onderteken die Katolieke Kerk tesame met die Lutherse Kerk, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* / die Gesamentlike Verklaring tot die Regverdigsleer – wat die eenheid van Christene bevorder. Martin Luther se regverdigsleer – die kerntese van die Reformasie – behels dat die mens sy / haar heil alleen uit Goddelike genade kan kry en nie op grond van sy / haar eie verdienste soos religieuse bid, vas of aflaai nie. Luther beroep hom op die Brief aan die Romeine – die mens word nie op grond van sy / haar eie werke nie, maar alleen deur *geloof* regverdig.

<sup>60</sup> *Black Consciousness Movement* (BCM) – in Afrikaans, *Swart Bewussyn Beweging* – ontstaan in 1967/68 onder studente aan tradisioneel Swart Universiteite (Turfloop - tans die Universiteit van Limpopo, Universiteit van Zoeloeland, Universiteit van Fort Hare en Durban-Westville - tans deel van die Universiteit van KwaZulu-Natal) in Suid-Afrika, gedurende die regeringsbestel van Apartheid. Die BCM het as ‘n belangrike spirituele motivering en geestelike voertuig, gedurende die swart bevrydingsstryd in Suid-Afrika gedien. Eksponente vir hierdie beweging of wat sterk aanklank met die BCM gevind het was prominente kerkleiers soos: Allan A Boesak, Desmond M Tutu, Frank Chikane, Manas Buthelezi, Molefe Tsele en ander (Hermann 2006:104; vgl. De Gruchy 2004:144-162).

Volgens Cone (1973:69) is die betekenis van Swart Teologie geleë in die oortuiging, naamlik dat die inhoud van die Christelike Evangelie, bevryding is. Elke rede oor God, welke rede die bevryding van die swakke en arm mens, die geopenbaarde geregtigheid van God nie ernstig opneem nie, veronderstel geen Christelike rede nie.

Die vrugbare bewuswording van die Christelike geloof, enersyds, en tendense van ekstreme armoede, die “verslawing” van swart mense en die verlies en bewuswording aan die ervaring van menslike waarde by swart mense, andersyds, het daartoe bygedra dat nie net die Bevrydingsteologie, uitgedruk in Swart Teologie, na vore getree het in Suid-Afrika nie, maar ook die afgesonderde en uitgesluite samelewings met behulp van die voertuig van geslote politieke teologieë, deelgeword en ‘n stem gekry het in die deelname van die wêreldwye Christelike gemeenskap.

### 2.2.3.2 Swart Teologie

‘n Voorstelling van sommige ondersteuners van Swart Teologie in Suid-Afrika:

<b>Persoon</b>	<b>Denominasie en / of agtergrond</b>	<b>Publikasie, bewussyn en / of die verstaan van Swart Teologie en Afrika-spiritualiteit</b>
Allan A Boesak	NG Sendingkerk. President van die “World Alliance of the Reformed Churches” (WARC) tussen 1983-1990.	(1) Engelse publikasie: Boesak, A A 1976. <i>Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power</i> . Johannesburg: Ravan Press. (Duitse publikasie: <i>Unschuld, die schuldig macht: Eine sozioethische Studie über Schwarze Macht</i> . Hamburg) (2) Boesak, A A 1978. “Coming in out of the Wilderness” in: Sergio Torres & Virginia Fabella (eds.), <i>The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History</i> . 76-95. New York
Basil Moore <sup>#</sup>	Metodiste predikant en Sekretaris-generaal van die UCM in Suid-Afrika.	Swart Teologie het vir Basil Moore betrekking op die onderdrukte en hul bevryding. Swart Teologie is Situasieteologie <sup>61</sup> , waarvan die situasie dié van die Afrikaan in Suid-Afrika is. Swart Teologie is die hartstogtelike oproep na die handeling van vryheid – na God – ‘n oproep van handeling vir die geheel en vir die mens. Wanneer gesê word: “Christus is swart” – in Swart Teologie – verknoop Moore se uitspraak met sosiale feite soos: dat die arm mens is, die gekolonialiseerde, die wat uitgebuit is, die onderdrukte en die gediskrimineerde in Suid-Afrika. Jesus, ‘n Jood in Israel, skaar hom by die arme, die gekolonialiseerde en die onderdrukte. God identifiseer in Christus – deur inkarnasie – met die Joodse bevolkingsgroep. Die betekenisvolle gebruik van die taalsimbool vir God se inkarnasie met die onderdrukte, verknoop nou met: “Christus is swart” (Moore 1973:17, 20, 23).
Bonganjalo Goba <sup>#</sup>	Kongregasionaliste predikant in Kaapstad en	Swart Teologie is vir Bonganjalo C Goba (1943-2016) die opoffering van die individuele wense en van ‘n goeie

<sup>61</sup> Volgens Brand (2002:202) dring die Bevrydingsteoloë daarop aan dat die sosio-politieke konteks hulle moet help om die agenda van Afrika-teologie te formuleer. In hierdie verband is teologie dan verknoop met die “situasie”, wat brandende vraagstukke van die dag moet aanspreek. Dit het tot gevolg dat teologie “toevallig”, volgens Desmond M Tutu in Brand, tydsgebonde moet wees. Hierdie teologie verknoop met die profetiese stem wat vir die spesifieke konteks relevant is.

	Benoni. Professor in teologie en etiek aan die Chicago Theological Seminary en later in Praktiese en Sistematiese teologie, asook Etiek aan die Universiteit van Durban-Westville (Tans University of KwaZulu-Natal)	lewe, die versugting na 'n dinamiese gemeenskap van liefde waaraan elke swart mens deel kan hê, waar onderdrukking, ongeregtigheid en ontbering nie meer bestaan nie. Swart solidariteit is 'n gevoel van korporatiewe samehorigheid (Goba 1973:87, 90-91).
Manas Buthelezi <sup>*#</sup>	'n Predikant van die Lutherse Kerk, dosent by die "Umphumulo Theological College" en studeer in die VSA. Hy is biskop van die "Evangelical Lutheran Church of South Africa" (ELCSA) en president van die Suid Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) vanaf 1984-1991. Manas Buthelezi is die seun van Abosalom Buthelezi, 'n evangelis van die Sweeds Lutherse Kerk-sending in Zululand en die neef van Mangosuthu Buthelezi (1928-2016)	Manas Buthelezi (1935-2016) volg 'n antropologiese en sosiologiese invalshoek. Sy benadering tot Inheemse Teologie in Suid-Afrika, volg twee dimensies: die metode van rekonstruksie van die geskiedenis van Afrika volgens 'n etnografiese vertrekpunt en 'n dialoog met die teenswoordige realiteit van antropologie. Die metode van Swart Teologie is 'n voertuig wat die Christendom oproep tot dialoog met die Afrikaan (Buthelezi 1973a:44-45, 49). Swart Teologie help Buthelezi om die teologiese betekenis van konkrete swart eksistensialisme tydens Apartheid te ondersoek (Parratt 2008:159). Buthelezi verknoop Afrika-spiritualiteit met verskillende areas van die lewe – soos die religieuse en sekulêre, die spirituele en materiële – wat nie in kompartemente ingedeel of in isolasie tot mekaar beskou kan word nie. Hierdie konsep is ontleen uit die Afrika-tradisionele-godsdiens (Brand 2002:103).
Ananias Mpunzi <sup>*#</sup>	Anglikaanse priester	Swart Teologie is Situasieteologie wat teologiese vrae aan swart mense in Suid-Afrika stel, wat lewensbelangrik is. Dit behels ook vrae wat swart mense self vra. Volgens Ananias Mpunzi (1946-2011) akkommodeer Swart Teologie nie die tradisioneel-pessimisties-christelike mening dat die mens uit nature op 'n sondige wyse selfsugtig is nie. Vir swart mense is Swart Teologie 'n roepstem na vryheid. Hierdie vryheid roep die swart mense op om ontslae te raak van die psigologiese en strukturele gevangenskap, wat swart mense as knegte beskou. Die mens is, volgens Swart Teologie, geskape na die triniteits-beeld waar geeneen van die drie "persone" as belangriker bo die ander een geag word nie. In die mens se verlange na gemeenskap, verstaan Ananias Mpunzi dat Swart Teologie elke struktuur sal teenstaan wat poog om oor die ander te heers. Die outoritêre regering moet in alle manifestasies, veral in die vorm van rassisme, vernietig word. Swart Teologie is 'n Teologie van Bevryding. Hierdie Bevrydingsteologie veronderstel 'n houding van respek teenoor die ander, omdat hierdie houding nie toelaat dat die mens verneder word nie (Mpunzi 1973:155-160).

**Tabel 1:** Sommige ondersteuners van Swart Teologie in Suid-Afrika

\* Gepubliseerde artikel van outeur in "Essays in Black Theology" (1972)

# Gepubliseerde artikel van outeur in "Black Theology – The South African Voice"<sup>62</sup> (1973)

<sup>62</sup> In hierdie publikasie van Swart Teologie lewer geen vroulike Afrikaan 'n bydra nie.

### 2.2.3.3 Theo H O Sundermeier

Sonder om “Swart Teologie” te bevraagteken is Theo H O Sundermeier<sup>63</sup> van mening dat Swart Teologie ‘n missionêre teologie is met ‘n apologetiese doelwit. Swart Teologie poog om aan diegene, wat as gevolg van die Suid-Afrikaanse rasseproblematiek aan die Christendom twyfel, ‘n geestelike tuiste te bied waar hulle self uitdrukking kan gee aan die ervaring van God. Die swart bewussyn stel inherent ‘n pedagogiese doelwit aan die swart mens wat gedurende die 20ste eeu, volgens die waardesistiem van die wit mens, beoordeel en daardeur veroordeel was. In die swart bewussyn ontdek die swart mens sy / haar menslikheid, wat by ander verstaanshorisonne uitkom. Ek is ‘n mens, ek is nie ‘n “nie-blanke” nie maar ‘n swart mens – het niks met pigmentasie te make nie maar is gerig op ‘n nuwe selfbewussyn. In plaas van gehoorsaamheid<sup>64</sup> en nederigheid, is emansipasie en vryheid nou op die agenda.

<sup>63</sup> Die Lutheraan, Theo Hermann Otto Sundermeier (gebore in 1935), is deur die *Ravensburger Erweckungsbewegung* in Duitsland beïnvloed. Theo Sundermeier, soos hy in die algemeen bekend staan, studeer teologie en promoveer in Sendingwetenskap met sy dissertasie in Heidelberg 1961 (Vgl. *Mission, Bekenntnis und Kirche. Missionstheologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C.H. Hahn*). Sundermeier verhuis in 1964 na Suidwes-Afrika (tans Namibië) en word deur die “Rheinische Missionsgesellschaft” as dosent aan die “Vereinigende Evangelisch-Lutherische Seminar Paulinum” in Otjimbingue aangestel. Sundermeier word in 1967 president / *Präses* vir sending en in 1968 “Vizepräses der Evangelisch-Lutherischen Kirche” in Suidwes-Afrika (SWA). Sundermeier werk as “agtergrondfiguur” aan twee dokumente van die Evangelies-Lutherse Ovambo-kavango Kerk en die Evangelies-Lutherse Kerk in SWA (Rheinische Missionskirche), wat vir Premier-Minister John Voster van Suid-Afrika bestem was – en op hierdie wyse die samesmelting van dié Kerke bewerkstellig het (Vgl. *Evangelium und Menschenrechte. Kirchen in Südwestafrika brechen das Schweigen*). ‘n Samewerkingkonferensie van die “Vereinigende Evangelischen Mission (VEM) in SWA formuleer teen die Apartheidspolitiek ‘n skuldbelydenis (Vgl. *Kirchliches Handeln oder politische Aktion? Modell Südwestafrika*). In 1972 verhuis Sundermeier met sy familie na Suid-Afrika en word dosent in Sendingwetenskap, Godsdienstgeskiedenis en Praktiese Teologie aan die “Lutheran Theological College” in Umphumulo, Natal (tans KwaZulu-Natal) [Umphumulo is die oudste Lutherse sendingstasie in die destydse Natal, wat in 1848 gestig is deur die Noorweegse pionier sendeling Schreuder, wat later Biskop word. Die teologiese seminarium te Oscarberg, gestig in 1913 deur die Berlynse Sendinggenootskap, vier op 6 September 1963 sy 50ste bestaan maar neem ook terselfdertyd afskeid. Die teologiese seminaar van die Berlynse Sendinggenootskap integreer in 1963 met die “Lutheran Theological College” in Umphumulo (Beyerhaus 1963:11).]. Sy lesing, *Schwarzes Bewußtsein – Schwarze Theologie* in Berlin 1973, voor ‘n gehoor van die Berlynse Sending, bewerkstellig nuwe insigte. Sundermeier publiseer ‘n verdere dokument *Christus, der schwarze Befreier* in 1973. Sundermeier keer terug na Duitsland en word professor in “Theologie der Religionsgeschichte” aan die Ruhr-Universiteit (Universiteit van Bochum) tussen 1975-1983, maar volg Hans-Werner Gensichen op in Heidelberg 1983 as professor in Godsdienstwetenskap en Missiologie tussen 1983-2000. Theo Sundermeier interpreteer Swart Teologie as hermeneutiese teologie (vgl. Hermeneutiek van die Vreemde). Sundermeier is ‘n voorstander van “verstaande” Sendingwetenskap, wat inslag vind in sy *Konvivenz*-teologie. Sundermeier verstaan dat *Konvivenz* en *Differenz* in ‘n dialektiese verhouding tot mekaar staan en gebruik die *Differenz*-ervaring as uitgangspunt. Sundermeier se argumentasie steun sterk op Bybelse verhale (Sundermeier 1995:7-11). Theo Sundermeier is voorsitter van die *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft* tussen 1990-2004 en neem o.a. deel aan verskillende akademiese verenigings soos die *International Association of Mission Studies* (IAMS) en die *Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie*. Tydens die Herfspromosieplegtigheid aan die Universiteit van Pretoria op 14 April 2016, is aan Theo H O Sundermeier die eredoktorsgraad: Doctor of Divinity (*honoris causa*) toegeken.

<sup>64</sup> Die Europese Verligting / *Aufklärung*, wat die mensdom tot outonomie opgeroep het, het tot ‘n krisis in die religieuse begrip van gehoorsaamheid aanleiding gegee (Gantke 2008a:549). In Suid-Afrika en Afrika, wat nie die *Aufklärung* deurleef het nie, maar met vele politieke ideologieë te kampe gehad het of vandag nog daarmee omgaan, ontstaan die gevaar van fundamentalisme – ‘n tipe outoritêre gehoorsaamheidsgodsdiens. Daar waar die skeiding tussen menslike en goddelike outoriteit waargeneem word, kan die begrip, gehoorsaamheid, ‘n staats-kritiese potensiaal aanneem. In hierdie verband kan ‘n religieuse-begronde weerstand teen staatsgeweld (byvoorbeeld die afdwing van onregverdige wetgewing en korrupte staatspraktyke), vorme aanneem waar religieuse gehoorsaamheid ook siviele ongehoorsaamheid kan impliseer. ‘n Onderskeid moet gemaak word tussen gewetenlose en outoritêr-toebehore gehoorsaamheid – wat soms uit angs, gemaksug of ‘n staat van geen

Die bevryding van die individu is tegelyk ook die bevryding van die samelewing. Bevryding is nie gerig op die individu nie maar het dit ten doel om die naaste ook te bevry – wat verknoop met die Bybelse teologie van die OT (Sundermeier 1995:156-158; Hermann 2006:105).

In Theo Sundermeier se Duitse publikasies: (1) *Christus, der schwarze Befreier*; (2) *Wir aber suchten Gemeinschaft*; (3) *Zwischen Kultur und Politik* en (4) *Südafrikanische Passion*, poog hy om die stem van die gemarginaliseerde en “onderdrukte” mens in Suidelike Afrika te laat hoor in die Duitssprekende wêreld, gedurende die 1970’s en vroeë 1980’s.

Johannes Calvyn (1509-1564) formuleer die kennis van God en van onself in sy kategetiese werk, die *Institutie*<sup>65</sup>, soos volg:

“Dat de kennis van God en de Kennis van onself ten nauwste aan elkander verbonden zijn (Institutie, I, 1); [...] moet een ieder door het bewustzijn van zijn eigen ongelukkige staat er toe geprikkeld worden, om althans tot enige kennis van God te geraken. Zo komen wij door de waarneming van onze eigen onwetendheid, ijdelheid, armoede, zwakheid, slechtheid en verdorvenheid tot het inzicht, dat nergens elders dan in de Here gelegen is het ware licht der wijsheid (Institutie, I, 1,1); [...] Daarentegen staat het vast, dat de mens nooit tot een zuivere kennis van zichzelf geraakt, tenzij hij eerst Gods aangezicht aanschouwd heeft, en van diens aanblik afdaalt tot het beschouwen van zichzelf (Institutie, I, 1, 2)” (Calvijn [s.a.]: 1-2)<sup>66</sup>

In die “moderne”<sup>67</sup> wêreld moet die mens met die onsigbaarheid en verborgenheid van God klaarkom en omgaan. God openbaar sigself in hierdie wêreld nie as ‘n kleurvolle blom, ‘n

---

nadenke –, en mondige gehoorsaamheid, wat eie insig en ‘n vrye wil aan die sterker goddelike wil onderwerp. Gehoorsaamheid word, in terme van die Bybelse, as die fondament van die mens teenoor God uitgedruk. Hoe sterk gehoorsaamheid en geloof saam hoort, kan by Abraham in die OT waargeneem word. In die NT is Jesus die oer-voorbeeld van gehoorsaamheid teenoor God. In die navorsing van Duits-Lutherse teologie, word verstaan dat die toetrede tot geloof – ‘n verbondsverhouding –, op die duur ‘n houding van gehoorsaamheid teenoor God vereis (Beutler 2008:550). In hierdie verband kan gesê word dat ‘n verband tussen geloof, gehoorsaamheid en uithou vermoë bestaan.

<sup>65</sup> Johannes Calvyn se sistematiese werk is oorspronklik bekend as die *Institutio christianae religionis* – in Latyn.

<sup>66</sup> “Johannes Calvijn – *Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*” – is ‘n vertaalde werk uit die Latyn deur dr. A Sizoo (Eerste druk: 1931; Derde druk: 1956). Die vierde druk toon geen jaartal aan nie – vir die Eerste deel (I), wat Boeke I & II bevat.

<sup>67</sup> Dit moet telkens beklemtoon word dat begrippe soos “moderne en moderniteit”, verskillende benaderings van verstaan volg en verskillende betekenis aanneem. So kan die ervaring van tyd as ‘n kloof beskou word tussen die verlede en die toekoms. Vandag is die môre van gister – die teenswoordige modus verloor telkens hom- of haarself, terwyl dit tot die verlede hoort. Maar hierdie proses vertoon ambivalente tendense. Enersyds kan hierdie proses verknoop met begrippe soos vooruitgang en innovasie, andersyds weer in verband gebring word met die dialektiek van die *Aufklärung* (Figal 2008b:1377). Die sogenaamde “moderne” was vir lank die gesig en fenomeen van die Weste gewees. Nürnberger (2007:162) konkludeer dat moderniteit “geskep” is om die mensdom te bevry. In hierdie proses word alles bevrage teken en opponeer dit elke tradisionele aanname en outoriteit – ook die Kerk, skrif en dogma. Moderniteit het ook die spirituele fundamente van Afrika-samelewings ondermyn. Volgens Nürnberger (2007:169) is die moderne of moderniteit geanker in die idee van emansipasie – die soeke na vryheid, eie denke en eie belang. Die werklikheid bestaan vandag ook in Afrika, naamlik dat geen Afrika-samelewing meer sonder tegnologiese uitvindings (meganies en digitaal) soos die rekenaar, selfoon of die hoogs meganiese / tegnologiese motor kan klaarkom nie. In die wêreld van 2019, varieer die inpak op moderniteit van kultuur tot kultuur. Die kleurspektrum aan die hemel van die moderne, vertoon vandag eerder dowwer. Vryhede bekom, ontmoet vele probleme wanneer die post-christelike tydvak in westerse samelewings of die pseudo-christelike ervaring binne die sogenaamde nuwe of derde wêreld in ag geneem word. In biede, die post-christelike en die pseudo-christelike wêreld, is die mensdom in ‘n sekere mate

skaars klip of edelsteen nie<sup>68</sup>. Tog staan die verborge God steeds met die wêreld in ‘n verhouding. Die werklikheid van die wêreld kan nooit sonder die werklikheid van God ervaar word nie. Die vraag kom dikwels na vore wanneer daar oor twee verskillende sake soos die Shoah of Apartheid nagedink word. Kan ‘n mens vandag hoegenaamd nog geloofwaardig van God praat? ‘n Ander vraag ontstaan ook of die Christelike God eintlik die onsigbare God is – miskien ‘n God wat versteek is? Vandag is dit meer as ooit waar wanneer eerder vaagweg oor God gepraat word en die geloofwaardigheid van God in die sogenaamde “moderne” eerder geskaad is. Dit geld ook vir die ontwikkelende en ingewikkelde Afrika-konteks, waar God dikwels net in terme van die “arm mens” verstaan is of in hedendaagse strominge gestalte vind in die welvaartsevangelie<sup>69</sup>.

Johannes Calvyn, ‘n gelowige, teoloog en prediker wat in die reformatoriese beweging ingetrek is, wil in sy geloofsnadenke ook tot bevryding kom, omdat hy bewus is van die onsekerhede wat in die geloofsvrae bestaan en dit ‘n verlamme uitwerking het. Hierdie

---

steeds met Christelike kennis geïnformeer, maar word min of amper geen konsekwensies vanuit Christelike kennis aanvaar nie. Die blote formaliteit van Christelike kennis is nie gelyk aan invloed en getuieis meer nie.

<sup>68</sup>Theo Sundermeier se boektitel, *Christus, der schwarze Befreier* kan enersyds aantoon dat swart nie-bevryde mense, Jesus Christus vir hulleself opeis, andersyds ‘n etiek volg wat nie met die identiteit van Jesus Christus vereenselwig nie. In die raamwerk van Swart Teologie, neem Christelike teologie in ‘n samelewing, waar swart mense op grond van hulle velkleur gedefinieer is om te verneder, die kleur van die offer of verontregte aan, volgens Cone (1973:72). Cone is skepties dat wit teoloë nie aan Swart Teologie erkenning gee nie. Wanneer die begrip, teologie, volgens ‘n teologiese program gedefinieer word, soos die *Teologie van Bevryding*, of, moet hierdie interpretasieperspektief gemeet kan word vir dit waarvoor dit staan. Binne die raamwerk van Christelike geloofsgemeenskappe, wat die veelvoud van kerke en kulture verteenwoordig, is dit bepalend om die praktyk van Teologie: Theos (God) en logos (woord) te verstaan. In Dietrich Bonhoeffer se Christologiese nadenke kan geen kleur, vorm of klip aan Christus toegedig word nie, “*Christus ist Wort und nicht Farbe, Form oder Stein*” (Bonhoeffer 1981:27). Fölsch (2008:15-20) verwys na Jesus Christus se goddelike attribute: (1) *alwetendheid* [Johannes 6<sup>64</sup> – Jesus ken die toekomstige ontwikkelingsgebeure van die dissipels, Johannes 8<sup>12</sup> – “Ek is die lig vir die wêreld”], (2) *almagtig* [Jesus maak daarop aanspraak, naamlik dat Hy die werke van sy Vader tot uitvoering gebring het, vgl. Johannes 4<sup>34</sup>, 5<sup>36</sup>, 9<sup>4</sup>, 10<sup>25, 32, 37-38</sup>, 14<sup>10b-11</sup>] en (3) *alomteenwoordig* [Jesus het hierdie attribuut tydens sy aardse lewe afgestaan, afgegrens vir tyd en ruimte, vgl. Filippense 2<sup>6-7</sup>. Jesus Christus proklameer sy alomteenwoordigheid na sy opstanding, vgl. Matteus 28<sup>20b</sup>. In gehoorsaamheid ervaar die mens Sy alomteenwoordigheid, soos in Johannes 14<sup>21</sup>, “Wie my opdragte het en dit uitvoer – dit is hy wat My liefhet. En wie My liefhet, hóm sal my Vader liefhê, en Ek sal hom ook liefhê en My aan hom openbaar” (Die Bybel 1985) / Duits Lutherse teks (Die Bibel 1978): “*Wer meine Gebote empfangen hat und sie hält, der ist's, der mich liebt [...]*”. Griekse tekste in die NT wat die woord *ἐπιτολάς* gebruik, verwys telkens na God se *gebooie / my gebooie* – soos vertaal in die Duits Lutherse Bybel – sien enkele verdere verwysings: Matteus 19<sup>18-19</sup>, Johannes 14<sup>15</sup>, Openbaring 14<sup>12</sup>. Dit is uitdagend om die Afrikaanse woord “opdragte” – in Die Bybel 1985 – te verstaan, indien die Griekse teks nie parallel bygelees word nie. Die Tien Gebooie het God vir die mens gegee, nie om die mens in te perk nie, maar om die mens by vryheid en geluk na vore te bring. Die gebooie help die mens om die eie lewe te orden, omdat die mens hom- of haarself in ‘n familieverband en in die samelewing ingebed bevind. Daarom kan gesê word dat al die gebooie ‘n sosiale dimensie besit, wat tussenmenslikheid en samelewingsverhoudinge impliseer. Daarom word die gebooie van God as ‘n besondere dimensie verstaan, omdat God daaragter staan en dit vir die mens gegee het. Die vervulling van die Tien Gebooie is die aanhoudende dialoog van die mens met die skepper en verlosser. Deur Jesus het God op ‘n duidelike wyse na die mens gekom, wat die gebooie interpreteer en die betekenis daarvan duidelik gemaak het. Hy het hulle nie van die tafel afgevee nie, maar beskou hulle as die vervulling, uitgedruk in naasteliefde en in God se liefde.].

<sup>69</sup>In Engels word die terme *prosperity theology of prosperity gospel* gebruik, wat met verbruikersmentaliteit verknop. Hierdie bedreiging van *buite*, in Pinksterkerke, het oorwegend sy oorsprong in Noord-Amerika. In Suid-Afrika is die tendens nie veel anders nie, wanneer byvoorbeeld die *Universal Church of the Kingdom of God* (UCKG) hierdie kerkmodel van verbruikersmentaliteit verteenwoordig. Die UCKG verkondig aan haar gemeentelede, dat hulle, as hulle genoegsaam geld vir die Kerk spandeer, hulle nie net redding en gesondheid sou ontvang nie, maar ook rykdom in hierdie wêreld. Leiers in die Pinksterkerke beskou die UCKG as ‘n pseudo-Pinksterkerk, met ‘n skadelike invloed (Cox 2010:237).

onsekerhede verknoop met die vraag na heilssekerheid, wat ook aan die lewe oriëntering gee. Christelike hoop oriënteer rondom die doel van die teenswoordige lewe, wat telkens in ‘n sekere mate van spanning verkeer en uitdaag. In Calvyn se *meditatio futurae vitae*, die “oordenking van die toekomstige lewe” (Institutie, III, 9 ) in Calvijn (1956:210), kom die voordurende besinning van Christene betreffende dié doel na vore:

“En door welke soort van verdrukking wij ook gedrukt worden, altijd moeten wij zien op dit doel, dat wij ons gewennen tot de verachting van het tegenwoordige leven en daardoor opgewekt worden tot de overdenking van het toekomstige (Institutie, III, 10, 1) (Calvijn 1956:210-211)

‘n Standpunt wat na vryheid verwys, bevestig ‘n sekere mate van ekumeniese wyde by Calvyn:

“dat de ene kerk de ander niet minachte wegens de verscheidenheid der uiterlijke regering” (Institutie, IV, 10, 32) (Calvijn 1956a:234)

Om by die Christelike lewe uit te kom – in die omtrek van die menslike en kerklike lewe – is ‘n sekere mate van vryheid nodig.

Wanneer Otto H Weber<sup>70</sup> (1902-1966) sy, *Das Thema der Theologischen Anthropologie* in sy *Grundlagen der Dogmatik, Band 1*, die siening van Teologie in sy tyd beskryf, naamlik dat dit met God te make het en nie met die mens nie, dus ‘n teen antroposentriese teologie, beteken dit dat die teologie te make het met: (1) die Skepper en nie die mens wat geskep is nie; (2) die ewigheid en nie met die tydelike nie; (3) die “absolute” en nie net die relatiewe nie. Maar God se bemoeienis met die mens is immers tot sy eer en heerlijkheid (Weber 1964:582). Wanneer Weber die volgende skryf:

“Aber diese Abgrenzung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der Bibel und in der Botschaft der Kirche wirklich um den Menschen geht. Wollten wir von Gott sprechen, ohne vom Menschen zu sprechen, so wäre das in Wahrheit nicht ein Ausdruck der Selbstbeschneidung [...] sondern [...] ein Zeichen äußerster Vermessenheit. [...] Wir würden dann von einem Deus nudus sprechen und an dem Deus incarnatus vorbeidenken. Und diese übermenschlich ansetzende Theologie müßte sich dann weiterhin unweigerlich als eine unmenschliche Theologie erweisen und sich in einer Verkündigung auswirken, die an der Wirklichkeit des Menschen vorüberginge und also genau täte, was Gott – der Deus incarnatus – nicht getan hat. Es würde eine solche un-menschliche Theologie gottlose Theologie werden” (Weber 1964:583)

verknoop hy bovermelde inleidende gedagtes oor die reg van antroposentrisme in sy hoofstuk, *Das Geschöpf*, met die tendens van teologie en verkondiging, soos dit in die Gereformeerde Kerke van Nederlandse herkoms in Suid-Afrika verteenwoordig is. In hierdie Gereformeerde teologie is die klem op die eer van God en Sy mag geplaas, dus ‘n vertikale beklemtoning van die teologie. Elke antroposentriese of “humane” denke is veroordeel wat op ‘n horisontale denklyn beweeg het (Sundermeier 1978:142).

---

<sup>70</sup>Die Gereformeerde teoloog van Duitsland, Otto H Weber (1902-1966), was vanaf 1933 ‘n lid van die NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) en die “Deutsche Christen”. Vanaf 1934-1966 is hy professor vir Gereformeerde Teologie in Göttingen. Na sy skulderkenning beklee hy die ampspligte van Dekaan aan die Teologiese Fakulteit en Rektor van die Universiteit Göttingen. Weber vertaal Calvyn se “Institutio” in Duits (1936-1938), gee o.a. sy “Grundlagen der Dogmatik” (1955) uit en soek toenadering tot Karl Barth (Ruddies 2008b:1321).

In hierdie verband gee emeritus aartsbiskop Desmond M Tutu ‘n moontlike subtitel vir die Bybel:

“Die Herrlichkeit des Menschen” (Tutu 1978:89)

In Suid-Afrika was Swart Teologie ‘n sekere teologie met ‘n spesifieke boodskap vir ‘n bepaalde groep mense, naamlik vir swart mense (en grotendeels deur swart mense ontwikkel). Swart Teologie is ‘n reaksie, ‘n antwoord, op die noodkreet van swart mense in Suid-Afrika wat om hulp vra. Swart Teologie is ‘n noodkreed van die swart mens – soos by Manas Buthelezi – waar menswaardigheid verlore geraak het, maar op pad is om weer herontdek te word (Sundermeier 1978:143). In die sendingtydskrif, *Die Brücke*, word die verlange na menswaardigheid soos volg verwoord:

“Wonach sich eine Menge von Nicht-weißen in diesem Lande sehnen sind nicht nur materielle Vorteile. Sie darben nach der Beachtung ihrer menschlichen Würde. Zum täglichen Brot gehören nach Luthers Auslegung nicht nur Essen und Trinken, sondern auch Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen. Manches unvorsichtig geäußerte Wort, manche herabgelassene Geste einem anders Gearteten oder anders Denkenden gegenüber hinterläßt tiefe Wunden. Jeder Mensch will für voll genommen werden. Die entscheidende Gaben sind die unverderblichen Güter: Liebe und gegenseitiger Respekt” (Wagner 1969:3)

Eksistensiële kom Swart Teologie tot die mens wanneer die swart mens self ‘n eie ervaring daarvoor maak. Die swart mens is nou sy of haar eie subjek, nie meer sy of haar objek nie. Die uitgangspunt van teologiese refleksie gebeur binne ‘n eie ervaring van die swart mens in ‘n rassistiese samelewing. Om ‘n swart mens binne ‘n rassistiese samelewing te wees, is van groot betekenis wanneer die emosionele en sosiale in ag geneem word. In hierdie verband is die lewensgerigtheid van “swart wees” eksistensiële, wanneer byvoorbeeld elke beweging in ‘n stad daaraan herinner dat hy of sy anders is en minderwaardiger is as die wit mens wat moontlik alle voordele van ‘n samelewing en die wet geniet. Die velkleur bepaal waar die mens mag woon en waar hy of sy Kerk toe mag gaan. Kortom, die velkleur bepaal en bestem sy of haar lewe. In hierdie verband noem Sundermeier (1978:144-145) dat “swart wees” nie slegs ‘n psigologiese nie, maar ook op die terrein van die kulturele, die sosiale en religieuse, ‘n negatiewe simbool dra<sup>71</sup>. “Wit wees” is daarenteen ‘n positiewe lewenssimbool, wat die sosiale, beskawing en die religieuse waardes bepaal. Hierdie diepgrypende uitgangspunte het ‘n heillose lewenssituasie in die Suid-Afrikaanse konteks uitgemaak.

Volgens Sundermeier (1978:146) word hierdie komplekse benadering van die lewenssituasie in Suid-Afrika nie alleen weerspieël in die alledaagse *way of life* nie, maar kry ook regverdiging deur Bybelse simbole te gebruik.

Maar wanneer die mens *as die (ewe)beeld van God*<sup>72</sup> geskep is, veronderstel dit ook waardigheid. Menswaardigheid is aan die mens gegee en hierdie waarde is gegrond in God se

---

<sup>71</sup> Kan daar aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu die volgende omgekeerde stelling gemaak of vraag gestel word: Het die “wit wees” of om die taal “Afrikaans te praat” in Suid-Afrika, ‘n implisiete of eksplisiete negatiewe simbool of tendens geword?

<sup>72</sup> Claus Westermann gebruik die term: *Gottesebenbildlichkeit* en kom tot die slotsom dat die term nie ‘n liggaamlike of ‘n geestelike kant van die mens impliseer nie. In Genesis 1<sup>27</sup> is nóg ‘n liggaamlike nóg ‘n geestelike eienskap van die mens bedoel. Westermann verstaan die term: *Gottesebenbildlichkeit* in terme van die



skeppende vermoë. Geen mens is veronderstel om die waarde van ‘n ander mens te skend nie of hom of haar tot ‘n waterdraer of houtkapper, dus ‘n slaaf te degradeer nie. Elke mens, ongeag kleur, het dieselfde waarde voor God. Om na die beeld van God geskep te wees veronderstel ook vryheid. ‘n Nie vry mens is ‘n waardelose mens. Gebondenheid (om nie vry te wees nie) degradeer die mens, sê Sundermeier (1978:151). Wanneer die mens na die beeld van God geskep is, is *Imago Dei*<sup>73</sup> se vertrekpunt nou vryheid, volgens Kameeta (1983:80-81). Vir Zephanja Kameeta<sup>74</sup> (1945-2014) is vryheid van wesentlike belang, wanneer hy aan

---

ganse mens (Westermann 1976:207). Volgens Westermann is alle eksegete, vanaf die kerkvaders tot en met sy leeftyd van mening dat die teks ‘n uitspraak oor die mens maak, naamlik dat die mens volgens God se ewebeeld geskep is. (Vgl. Genesis 1<sup>26-28</sup> met verdere tekste in die OT: Job 38<sup>4</sup> & Psalm 90<sup>2</sup> en in die NT: Johannes 1<sup>1-2</sup> & Openbaring 4<sup>11</sup>). Volgens Westermann (1976:214) maak die teks egter nie oor die mens ‘n uitspraak nie, maar oor ‘n daad van God. Die *Gottesebenbildlichkeit* van die mens is nie ‘n algemeen-geldende uitspraak oor die wese van die mens nie, anders moes die *Gottesebenbildlichkeit* meer dikwels ter sprake gekom het – wat nie die geval is nie. Die begin en ontstaan van die mens is aan die mens onvoorstelbaar, behalwe dat die mens weet dat ‘n nuwe mens verwek en gebore word. Die *Gottesebenbildlichkeit* is dus ten nouste verknoop met die skeppingsgebeure en word nie beskryf in terme wat die mens is nie. Die beeld: “dat die mens volgens God [...]” en die besluit: “kom ons maak” in Genesis 1<sup>26v</sup>, lê ten nouste met mekaar verknoop (Westermann 1976:215). Die nuwe verstaan van die *Gottesebenbildlichkeit* word eers in die laaste derde van die 20ste eeu gemaak. Wanneer Bernd Janowski die term: *Gottebenbildlichkeit* gebruik, dui hy twee verhoudings aan wat op drie Ou Testamentiese gedeeltes betrekking het: (1) Die verhouding tussen God – mens: Genesis 1<sup>26v</sup>, 9<sup>6</sup> en die (2) verhouding tussen mens – mens: Genesis 5<sup>1,3</sup> (vgl. Psalm 8<sup>6-9</sup> en Sirach 17<sup>3-7</sup>) (Janowski 2008:1159-1160). In die NT kom die *Gottebenbildlichkeit* selde maar veral in die Pauliniese literatuur voor. So byvoorbeeld moet die nuwe mens “vernuwe word na die beeld van sy Skepper” (vgl. Kolossense 3<sup>10</sup>; 1 Korintiërs 15<sup>49</sup> en Romeine 8<sup>29</sup>). Op ‘n merkwaardige verdere argumentasie van *Gottebenbildlichkeit* verknoop hierdie ook met 1 Korintiërs 11<sup>7</sup>. In die reformatoriese teologie was die onderskeid tussen *Imago* en *Similitudo* afgekeur en verdiep die geestelikheid van die *Gottebenbildlichkeit*, wanneer die aktuele gemeenskap met God beklemtoon word en die leer van die *Gottebenbildlichkeit* verknoop met die oer-verstaan van geregtigheid. “*Hoewel dus de ziel de mens niet is, is het toch niet ongerijmd, dat hij ten opzichte van de ziel Gods beeld genoemd wordt*” (Institutie I, hoofstuk 15, paragraaf 3) (Calvijn [s.c.]:178). As gevolg van die sondeval kom die *status integritatis* van die *Gottebenbildlichkeit* in gedrang en gaan verlore. Maar die vernuwung van die mens in Jesus Christus impliseer dat die *Gottebenbildlichkeit* herstel word. Wanneer Adam voor die sondeval beklemtoon word in die Lutherse teologie, word die sondeval al hoe meer op ‘n radikale wyse bedink en kry die *Gottebenbildlichkeit* ‘n toevallige bestemming van die menslike natuur. Hierdie ontwikkeling verander met die opkoms van die Bybelse teologie in die 18de eeu. Karl Barth verteenwoordig die tese van ‘n verlies van *Gottebenbildlichkeit* by die sondaar. Nuwe teologiese ontwerpe en nadenke gee aan die *Gottebenbildlichkeit* ‘n belangrike betekenis vir die Christelike onderbou van die waardigheid van die mens (Markschies 2008:1160-1163; Calvijn [s.a.]:176-178). Die nuwe *Kairos* het met die ontstaan van die uitbreiding van die Christelike leer aangebreek, naamlik dat elke mens se onaantasbare waarde en menswaardigheid, ‘n sekere voertuig in die geskiedenis geword het. Op ‘n vraag, watter Bybelwoord die mees beduidende en sterkste uitspraak in of vir die samelewing, die politiek en regsweese lewer, vind die leser in 2019 in Genesis 1<sup>26</sup>. Alles wat homself historiese in die raamwerk van menswaardigheid verdig, is in hierdie teks geartikuleer – weliswaar ‘n eng beginsel maar van onskatbare betekenis. Die mens as die (ewe)beeld van God, het na die sondeval skade gely. Die mens het gierig, grusaam en onbarmhartig geword. Hierdie eienskappe staan lynreg teenoor God se liefde, geregtigheid en barmhartigheid. Wie God se orde misken, laat die lewensvyandlike *Tohuwabohu* in sy of haar lewe toe.

<sup>73</sup> Inherenten waardigheid en waarde is by elke mens te vinde. Wanneer die algemene verklaring van menseregte juis hierdie beginsels onderskryf, weet Christelike gelowiges daarenteen dat hulle volgens die beeld van God – *Imago Dei* – geskape is. Dit beteken nie om vrylik tot oorlewing bevry te wees nie, maar om in die volheid van die lewe te kan gedy. Die lewegewende verhouding tussen God en die skepping word deur verlossing / *salvation* (Soteriologie) herstel. Soteriologie kan as God se handeling beskou word in die oorwinning oor die wêreld en die mens se mislukking, naamlik om dit te wees waartoe God die mens geskape het. Volgens Gunton (2008:1441) besit alle belangrike begrippe wat met Soteriologie te make het, Bybelse wortels, soos byvoorbeeld versoening en geregtigheid. In die Bybel is dit God se geregtigheid wat kosmiese vrede en versoening tussen God en die mens, en tussen mense bewerkstellig. In hierdie studie kan nie verder aan die leer van verskillende soteriologiese aspekte aandag gegee word nie.

<sup>74</sup> Volgens Sundermeier se voorwoord in Kameeta (1983:7-11), is Zephanja Kameeta in Otjimbingwe, distrik Erongo, in Suidwes-Afrika / SWA (tans Namibië, sedert 1990 onafhanklik) gebore wat tot die Herero-

Sundermeier se Genesis-kommentaar dink. Kameeta is daartoe bereid om in ‘n stryd betrokke te raak om onreg, diskriminasie en onderdrukkende wette te bestry. Om na die beeld van God geskep te wees beteken vir Kameeta om teen alles, wat hom van die beeld van God beroof, te veg – ook in sy land Namibië<sup>75</sup>.

---

stamtradisie behoort. In hierdie verband is stamtradisies nie prysgegee nie, dit kon ook nie geheel en al opgegee word nie omdat dit tot ‘n nog meer ontwortelde lewe aanleiding sou gee. Kameeta se gebrek aan pigment, ‘n genetiese toestand wat albinisme genoem word, het homself van geboorte af as ‘n buitestaander beleef vanweë sy velkleur. In die Afrika-stamtradisie van menslike eksistensie, grens albinisme eerder aan die somber kant van die lewe: óf jy was hoog geag en omring deur vele taboe-wette, óf jy is doodgemaak. [In Suid-Afrika en in ander Afrika-lande is die moorde gepleeg op mense met albinisme ‘n realiteit in die 21ste eeu, wanneer amper jaarliks in die media daarvoor berig word.] Kameeta se lidmaatskap van die destydse *Rheinische Missions-Kirche* veroorsaak vir hom vele probleme. Die golf van nasionalisme in die 1950’s wat die verskillende volke en groeperinge in beroering bring, het tot gevolg dat die Hereroleier ‘n onafhanklike nasionale Kerk stig, die “Oruano” [Die gebied van die huidige Namibia was vanaf 1884/85 ‘n Duitse kolonie (Deutsch Südwestafrika). Die Volkebond gee in 1920 aan die Unie van Suid-Afrika ‘n mandaat om SWA te administreer, maar in 1947 weier die Unie van Suid-Afrika om SWA aan die Verenigde Nasies (VN) se voogdyskap af te staan (Hopwood 2008:7-8)]. Maar Zephania Kameeta en sy moeder verlaat nie die “wit” Kerk wat deur sendelinge gelei word nie. Kameeta besluit om predikant te word en studeer aan die Paulinum Teologiese Seminaar tussen 1968-1971 en word in 1972 as predikant georden aan die Evangelies Lutherse Kerk in Namibië. [Die Paulinum Teologiese Seminaar word befonds deur die “Evangelische Kirche im Rheinland” en die “Theologischen Ausbildungsfonds / Theological Education Fund (TEF)” in New York – wat onder die bestuur van die ERK staan en R72 000 bydra. Die befondsing van die ERK het ‘n voorwaarde behels: die opleiding van predikante moet ‘n proses van ooreenkoms volg met die Evangelies Lutherse Ovambo-Kavango Kerk (ELOK). Die finansiering van die geboue en grond is verkry van ‘n privaat grondeienaar. Op 18 Junie 1962 is die hoeksteen vir die Teologiese opleidings-sentrum, Paulinum, in Otjimbingwe gelê. Die opleiding begin alreeds in 1963 (Die Brücke 1963:15-16).] Dit was Zephania Kameeta se omdigting of teksvervreemding van Psalm 22, hier ‘n paar verse in Duits aangehaal: “*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? [...] Du allein weißt, was es heißt, wenn man verachtet und unterdrückt ist. [...] Ich bin ein Spott der Leute; die alle Vorrechte im Lande genießen, verachten mich. [...] In der glühenden Sonne, vor dem Paßamt, stehe ich mit meinen Leidensgenossen den ganzen Tag. [...] In den Heimatländern, in den Blechhütten, diesen Brutkästen, [...] Der Tag wird anbrechen, da aller Welt Enden deine Gerechtigkeit sehen und schmecken werden! Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Auch in diesem Land*” (Kameeta 1983:19-21), wat in Theo Sundermeier se tekste oor die swart bewussyn in Suidelike Afrika, in sy *Christus – der schwarze Befreier*, vinnig in Duitsland in 1973 bekend geword het. Kameeta staan tussen 1975-1977 aan die hoof van die Paulinum Teologiese Seminaar in Otjimbingwe, is ‘n stigterslid van die SWAPO ondersteunde “Namibia National Convention” in 1975 en word in dieselfde jaar twee keer gearresteer. Kameeta vertoef tussen 1981-1982 aan die Ekumeniese Instituut van die Ekumeniese Raad van Kerke in Switserland. As ‘n lid van die SWAPO-Politburo tussen 1997-2002, was Kameeta adjunk speaker en lid van die Nasionale vergadering van Namibië tussen 1990-2000. Biskop Kameeta staan tussen 2002-2013 aan die hoof van die Evangelies Lutherse Kerk in die Republiek van Namibië (ELCRN) (Hopwood 2008:167-168).

<sup>75</sup> Tydens my deelname aan ‘n konferensie met die tema: ‘*History matters, because the future matters!*’ *The Legacy of the Lutheran Involvement in the Struggle for Liberation – Lessons for Today*, op 15 Junie 2015 in Soweto by die *Lutheran Church Centre*, lewer o.a. professor Christo Lombard – Teoloog en dosent aan die Universiteit van Wes-Kaapland – sy voorbereide lesing: *Unfinished Business: SWAPO, the Churches and the detainee issue*. Professor Lombard verwys o.a. na die volgende in sy uitdeeltuk: “*In July 1989, just as Namibians were seeing on the horizon, with the implementation of UNSCR 435, the positive fruits of a long and bitter struggle for liberation, about 150 detainees saved by the Red Cross returned from SWAPO camps in Angola (Lubango) to stun the world, showing torture marks and telling gruesome stories of inhuman detention and murder by their own liberation movement*”. Hierdie nuus het volgens Lombard skokgolwe by SWAPO-geledere en die Ekumeniese Kerk / Beweging ontken. Dit was die Kerke in Namibië, lede van die CCN, wat enersyds ‘n groot profetiese stem openbaar het teen die onderdrukking en onreg van Suid-Afrika, andersyds maak SWAPO alle bewerings af as leuens en marginaliseer die mediasie-rol van die CCN. Wanneer dr. Ngeno Nakamhela, predikant in die ELCRN en sekretaris-generaal van die CCN vanaf 1992-1999, kritiek vanuit die regerende party ervaar tydens sy amp in die CCN “*after he called for reconciliation between SWAPO and former detainees who were imprisoned by the movement in exile*”, volgens Hopwood (2008:216), en Nakamhela die idee van kerklike betrokkenheid aanspreek, word hy deur Moses Garoeb (Parlements lid en Minister in Namibië) gebandmerk as “*a non-person*”. Lutherse Kerke (wat Duitssprekende Kerke insluit) en die VEM word

Versoen julle met mekaar! – Hiérdie tema begelei Zephania Kameeta se intreepreek tydens sy inhuldiging as vise-prases van die Evangelies Lutherse Kerk in Namibië in 1982. Vir Kameeta kan die gegewe werklikheid van verskillende bevolkingsgroepe soos die Nama, die Damara en die Herero, nie die belangrikste wees nie.

“Laßt allein die Sache eures Lebens wichtig werden, daß Jesus für euch alle gestorben ist, daß er euch mit seinem Blut versöhnt hat, obwohl ihr eine verschiedene Hautfarbe habt. Wenn ihr euch begegnet, müßt ihr fragen: bist du ein Christ?, nicht: bist du ein Ovambo? Ihr seid nicht durch Geld oder Militärmacht versöhnt, sondern durch das Blut Christi” (Kameeta 1982:6)

Die teologie van die kruis is vir Kameeta ‘n sentrale tema. Die mens is oproep om te versoen – die versoening met God en die onderlinge versoening met mekaar. Die woord van die kruis bewerkstellig verlossing, terwyl die woorde in hierdie wêreld gespreek, eerder wil heers oor ander (Kameeta 1982:5).

Om na die beeld van God geskep te wees, gebruik Sundermeier drie verdere beelde. (1) Die opdrag om oor die wêreld te heers. Elke mens het deelname aan hierdie opdrag, nie een mens of ‘n groep oor iemand anders nie – maar gedeelde mag. Mokgethi Motlhabi skryf in sy artikel: *Schwarze Theologie und Autorität* – die Duits-vertaalde werk – die volgende:

---

vandag steeds uitgedaag om met hul verdeelde belange en waarheid om te gaan. Vandag poog rolspelers steeds om in hierdie “*unfinished business*” navorsing te doen en die waarheid aan die lig te bring deur “*truthful witnesses, and a history of courageous and prophetic engagement with the truth*”, volgens Lombard se uitdeeltuk en lesing. Wanneer akademies-historiese navorsing in ag geneem word, help dit nie om in emosionele debatte betrokke te raak nie. Wanneer met die historiese geskiedenis en sy diverse inhoud op ‘n verantwoordelike wyse omgegaan wil word, behoort daar na die relasie tot mekaar gesoek te word, ook in Suid-Afrika. Wanneer daar met die geskiedenis op ‘n verantwoordelike wyse omgegaan word, ontstaan ‘n verantwoordelike handeling in die hede. Dit kan meewerk om ‘n beter toekoms van vryhede vir die samelewing en die Kerk te help skep. Vir Graf (2008a:1796) is die herinnering en geheue eerder te vaag om religieuse en etiese geldigheidsaansprake te kan regverdig en bly die gesprek deur *aporie* (uitsigloos en hopeloosheid) in die geheue geprent. Ongeag die historiese partikulariteit van die Christelike geloof – die toenadering van die Christelike geloof tot die heiden(Christene) en Jode(Christene) –, moet hierdie geloof op die intensie van ‘n universaliteitsaanspraak gerig wees, soos die uitbreiding van die Christendom in die eerste paar eeue nC – ‘n universalistiese konsep. Waarheidsaansprake word dan deur spesifieke voorwaardes bepaal en is dus kultuurrelatief. In hierdie verband bied die Sloweense hedendaagse filosoof en kultuurkritikus, Slavoj Žižek, aan die leser ‘n perspektief in 2020 om universaliteit (algemeenheid) en partikulariteit beter te verstaan. Hy illustreer sy verstaan aan die hand van ‘n politieke proses. In ‘n politieke proses beteken ‘n “spesifieke ontkenning”, dat dit ontoereikend is om die algemene teenoor die besondere identiteit as geldend te beskou. Die konkrete pad hang van die algemene af, naamlik watter partikulariteit in terme van universaliteit negeer word. Wanneer daar ‘n konflik tussen die universaliteit van menseregte en die identiteit van swart mense bestaan, en universaliteit liberale universaliteit van wit mense veronderstel, is swart mense opgeroep om daarby aan te sluit en ‘n deel van hul eie prys te gee. In hierdie verband is wit liberale universaliteit ‘n valse algemeenheid. Dit het tot gevolg dat universaliteit uit die black-power-proses moes groei. Die paradoksale spanning bestaan daarin dat swart identiteitspolitiek oorwin moet word. Dit beteken dat eksklusiewe swart partikulariteit negeer moet word. Gelyktydig behoort ook die hegemonale wit universaliteit negeer te word, wat in die hande van wit bevoorregting lê (Žižek 2018:347). In hierdie verband verknoop verskeie politieke (pseudo)konflik-diskoerse in die tweede dekade van die 21ste eeu in die hedendaagse breër Suid-Afrikaanse konteks, soos: *Black Economic Empowerment*, *White monopoly capital*, *Black first land first of White privilege* (tot hierdie lys kan moontlik ook *Black consciousness* van die 20ste eeu in Suid-Afrika gevoeg word) – om ‘n paar te noem –, in ‘n sekere mate met die verstaan van universaliteit en partikulariteit. Suid-Afrikaners wat mede-Suid-Afrikaners se geskiedenis, kultuur (taal) en eiendom – om drie te noem –, respekteer, kan nie aksente op uitsluiting, verdringing en ongelyke geleenthede plaas nie. Die gees van vervreemding moet na beide kante oorwin word. Daar behoort weg beweeg te word van ras-identiteit, na ‘n meer demokratiese identiteit in Suid-Afrika. Ken jouself, weet wat jy gedoen het, maar weet ook wat jy nie gedoen het nie.

“Somit ist unser wichtiges Anliegen, Menschen ohne Macht ein Wort der Hoffnung zuzusprechen. Und dieses Wort der Hoffnung kann kein Versprechen enthalten, daß sie eines Tages Macht über andere haben werden, selbst nicht über jene “anderen”, die sie jetzt unterdrücken. Es muß eine Hoffnung sein, derzufolge wir eines Tages ohne Herren oder Sklaven zusammen leben werden” (Motlhabi 1973:145)

Indien die woorde van hoop van Motlhabi nie maar net leë drome bly nie, gebruik Sundermeier (1978:152) nie ‘n belydenis nie, maar die woord van God as waarborg. Maar hierdie hoop kom nie vanself nie, dit val ook nie uit die hemel nie! (2) Wanneer die mens na die beeld van God geskep is, word van die mens ‘n ware persoon gemaak wat deur verhoudings gedefinieer word. God het die mens gemaak en plaas die mens in ‘n verhouding met Homself. In hierdie verband skryf Desmond M Tutu die volgende:

“Der Mensch wurde von Gott, ihm gleich und für Gott geschaffen” (Tutu 1978:89)

In hierdie verhouding leer ons God ken as persoon en konkretiseer die Godsbeeld vanuit ‘n abstrakte numinositeit (goddelike wil en krag) en vanaf ‘n onpersoonlike mag tot ‘n persoonlike God. ‘n Laaste (3) gedagte verknoop met kreatiwiteit. Die mens is ‘n wese met ‘n verstand en rede, wat ‘n wil het en ‘n keuse tot vryheid openbaar. Volgens Sundermeier (1978:153) behoort hierdie eienskappe aan mense, maar wat dikwels van mense af weggeneem is en so tot die gevolge van Apartheid aanleiding gegee het. In Manas Buthelezi se kommentaar,

“Die nackte Wahrheit ist, daß der afrikanische Christ am Rande der Zivilisation lebt. Er ist ein Opfer des selektiven Gebens und Zurückhaltens. Man hat ihm nicht gestattet, das Potenzial seiner Humanität zu realisieren. Mit andern Worten: Er ist jener Ganzheitlichkeit des Lebens entfremdet, die ihm in seiner religiösen Tradition half, nicht als gespaltene Persönlichkeit zu leben” (Buthelezi 1973b:120)

rig hy ‘n pleidooi aan swart mense om self moed te skep uit Christus se Evangelie wat bevry. Die swart mens moet eie inisiatief neem, al moet hy of sy die evangelie aan wit mense verkondig<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Wanneer Andreas Ruben Khosa, ‘n ELCSA-predikant en leerling van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika, sy laaste preek in 1985 in die Elisabeth Kerk in die stad Marburg, Duitsland hou, sluit hy sy kersfees-boodskap af met die volgende woorde: “*Liebe Gemeinde, Sie wissen auch, was im südlichen Afrika geschieht. Die Menschen leben ohne Trost und mitten in den Schwierigkeiten, die durch die Apartheid verursacht werden. Nun, wir Christen in Südafrika wissen, daß wir durch Jesus Christus, durch sein Kommen befreit sind – wir sind frei. Und durch die Freude von Weihnachten macht er uns fähig, zusammen den Weg der Versöhnung zu gehen. Er macht uns fähig, in einer chaotischen Situation in Südafrika am Tisch des Herrn zu feiern. Der Geist Gottes wird es uns im südlichen Afrika ermöglichen, als Weiße und Schwarze eines Tages zusammenzuleben als Brüder und Schwestern. Diese Vision ist wahr geworden in dem Sohn Jesus Christus. Ihn wollen wir loben und preisen; ihm wollen wir »O du fröhliche« singen. Er ist eins mit uns in der Bundesrepublik, er ist eins mit uns in Südafrika. So können wir uns heute richtig freuen und feiern. Wir sind losgekauft, gelobt sei der Herr, der mein Leben gerettet hat*” (Khosa 1989:125-126). Vir Andreas R Khosa is vryheid alleenlik moontlik vanuit die evangelie van die kruisgebeure. By die kruis van Christus begin vryheid. Hierdie vryheid is die vrug van versoening tussen God en die mens. Aan die kruis het vergifnis van sonde alreeds begin. Sonder vergifnis en versoening is geen vryheid moontlik nie. Ongeregtheid, onderdrukking, haat en verdeeldheid is die gevolg van die skeiding tussen God en die mens (Khosa 1989:51-52). Vergelyk voetnota aantekeninge in hoofstuk 8, met verwysing na Andreas Ruben Khosa.

Sundermeier in Kameeta (1983:14) verstaan dat die bevryding van die mens in God se eie vryheid gesetel is. Menslike vryheid wat in God gesetel is, beteken nie om as ‘n “prooi, aan God gelyk te wees nie”. Vryheid is nie ‘n strewe om mag te bekom nie, maar om eensgesindheid aan die arme en solidariteit met alle mense te betoon.

## 2.2.4 Globale ontwikkeling

Toenemende sosiale spanning gee in Latyns-Amerika aanleiding tot revolusionêre bewegings, soos die Kubaanse revolusie van 1959. Terselfdertyd ontstaan ‘n samelewings-sensitiwiteit teenoor die Latyns-Amerikaanse Katolisisme wat ten nouste verknop met die bevrydingsteologie. Parallel tot hierdie ontwikkeling ontstaan ‘n groeiende Protestantse teenwoordigheid asook ‘n verhoogde tendens van pluralisme binne die religieuse spektrum van Latyns-Amerika. In hierdie verband noem Koschorke (2008b:245) dat die ongelyke toename in bevolkingsgetalle binne die onderskeie kontinente, tot die ontwikkeling van die *shifting of centers* bygedra het. Die globale Christendom word nie langer meer geografies as die gesig van die noordelike halfrond verstaan nie maar betree op ‘n unieke wyse toe tot ‘n polisentriese<sup>77</sup> fase wat gekenmerk word deur organisatoriese selfstandigheid en groeiende netwerkvorming van nie-Europese Kerke. Die ontstaan van kontekstuele<sup>78</sup> teologie sedert die

---

<sup>77</sup> Volgens Koschorke (2010:106) is die polisentriese strukture van die globale geskiedenis van die Christendom nie alleen ‘n kenmerk van die onlangse tyd nie – wat dikwels as post-missionêr en post-koloniaal beskou is. Die polisentriese strukture kenmerk ook vroeë historiese fases van die geskiedenis en karakteriseer die geskiedenis van die Christendom alreeds van sy ontstaan af.

<sup>78</sup> (1) Sitematies-teologies: Kontekstuele teologie verwys na ‘n induktiewe teologiese verstaan as vertrekpunt, wat bewustelik die kultureel-religieuse milieu as uitgangspunt en doel van geloofsrefleksie konstitueer. Kontekstuele teologie as ‘n self-refleksiewe teologie, maak aanspraak op spesifieke relevansie maar is ook gelykertyd verknop tot die universele aanspraak op die evangelie. Die Christendom ontstaan juis uit ‘n konkrete en kulturele ruimte, maar oorkom hierdie gegewe deur sy missionêre werksaamhede in ‘n veelvoud van ander kontekste. In hierdie verband noem Collet (2008:1644) dat die spanning wat hieruit ontstaan het – veral kulturele partikularisme (vgl. hoofstuk 6, voetnota aantekeninge oor partikularisme) en die universele betekenis van Christelike geloof –, ‘n ander teologiese besinning van die verhouding van evangelie en kultuur, waar geloof gekondig word, prakties geleef en op ‘n denkende wyse verantwoordbaar omgegaan word, gevra.

(2) Wanneer op ‘n Sendingwetenskaplike wyse na die program van Kontekstuele teologie gekyk word is dit ten nouste met die Teologie-Geskiedenis van die Derde Wêreld verknop. As gevolg van die veranderlikheid van sekulêre emansipasie en die totstandkoming van ‘n eie hermeneuties inisieerde rekonstruksie van geskiedenis en die kulturele Renaissance, word in lande soos Asië, Afrika en Latyns-Amerika die opeising van ‘n eie selfstandige teologie sentraal. Die eerste vorm van Kontekstuele teologie word in Latyns-Amerika deur die Bevrydingsteologie verteenwoordig. Afrika en Asië verteenwoordig die Inkulturasie- en Dialoogteologieë. Ekologie- en Gendervraagstukke is verdere tematiese toevoegings tot Kontekstuele teologie. Die EATWOT – konsultasie proses dien as raamwerk vir interkulturele diskoerse, met betrekking tot vrae van gemeenskaplikheid, verskille en ekumeniese leer-aangeleenthede. Kontekstuele teologie is ‘n oop sisteem wat in die hermeneutiese sirkel van teks en konteks, gedurig verder beskryf word, soos byvoorbeeld die armoede diskoerse in die Suidelike halfrond. Die sirkel is nie eindigend (*circulus vitiosus*) nie, dit verteenwoordig ‘n voordurende hermeneutiese proses (*circulus progrediens*). Die veranderende konteks open gedurig nuwe perspektiewe op die teks (relatiewe konstante). In hierdie inherente struktuur-beginsel lê die epistemologiese breuk met die teologiese tradisie van die sogenaamde weste (Küster 2008a:1645-1646). Hoe die Christelike lewe uitgeleef en getuies afgelê gaan word in die kerke van die 21ste eeu met ‘n globale, multikulturele, arme- en minderheidprofiel, sal afhang van die situasie waarbinne die Kerk en haar lede hulself bevind. In hierdie verband gebruik Bevans & Schroeder (2011:62) die program van Kontekstuele teologie nie meer net as ‘n dialoog wat op plaaslike en spesifieke kulture of vir mense in hul verskillende sosiale *Sitz im Leben* gerig is nie. Hiërdie dialoog sluit ook die dialoog in teenoor ander beskouings van Christelike sending en met mense van ander gelowe. Hierdie benadering van kontekstuele teologie tot die missionêre behels ook dat daar nagedink en

1960's met die onderskeie daaropvolgende temas na 1970 en 1980, bepaal die globale ekumeniese debat. Impulse van Vatikanum II sowel as die Protestantse Wêreldsending Konferensie te Bangkok in 1973, dra by tot verdere stimulerende nadenke. Volgens Koschorke (2008b:245) vertoon die globale ontwikkeling sedert die 1980's egter 'n verwarrende prent wat kortliks soos volg voorgestel word:

- (1) Die verdwyning van tradisioneel-religieuse geografie.
- (2) In voormalige totalitêre state in Asië en Afrika ontstaan liberaliserings-tendense, en nuwe oop ruimtes vir Christelike Kerke.
- (3) Konserwatiewe neigings in nie-Europese Kerke ontstaan asook die uitdaging van nie-Christelike fundamentalisme<sup>79</sup> (soos in Indië of dele van die Islamitiese state-wêreld).
- (4) Tegelykertyd ontstaan 'n besef van die dringendheid vir 'n interreligieuse dialoog<sup>80</sup>.

In hierdie globale ontwikkeling leef Christene wêreldwyd in verskillende kontekste. Hierdie gegewe veronderstel ekumeniese en missionêr-teologiese uitdagings. Nie net verskillende kontekste is ter sprake nie, die veelvoud vertoon soos 'n mosaïek wat verder bestaan uit die bymeekaarkom van verskillende mense uit onderskeie konfessies, kontinente en kulture.

---

op 'n praktiese wyse uitvoering gegee moet word aan versoening tussen die verskillende groepe en moontlike vyande of opponente. Die gesprek met ander, in die raamwerk van profetiese dialoog, behels ook dat ongeregtigheid en ekologiese uitdagings aangespreek word (Bevans & Schroeder 2011:63).

<sup>79</sup> Aan die begin van die 21ste eeu vertoon die opkoms van missionêre Salafisme in Europa al sterker. Wahabisme kom volgens Peskes (2008:1237-1238) in die Sunnitiese Islam (veral in Saudi-Arabië) voor wat deur Muhammad ibn 'Abdalwähb (1703-1792) gevestig is, wat die "eenheid van God (tauhid) belei". Die Koran en Sunna van profeet Muhammads, dien as enigste en geldende riglyn vir geloof en die reg. Die lering van Wahabisme oefen sedert die 19de eeu groot invloed uit op die gebiede van sosiale hervorming en teologie in die Islamitiese wêreld.

<sup>80</sup> Die globalisering van die Christendom en die toenemende religieuse veelvoud, soos in Europa deur migrasiepatrone of in die Suid-Afrikaanse konteks na 1994, verhoog die betekenis van 'n interreligieuse dialoog en samewerking van Christelike Kerke met nie-Christelike godsdiensgemeenskappe (Joas 2012:199). Vergelyk die (1) *Rat der Religionen* in Frankfurt am Main, Duitsland; (2) *National Interfaith Council of South Africa* (NICSA); (3) *Parliament of the World's Religions* in die VSA. Die gesprek tussen Christen gelowiges en nie-Christen gelowiges neem nou 'n godsdiens-politieke dimensie aan wat 'n nuwe uitdaging verg. Maar die interreligieuse dialoog kan nie net beperk bly tot rade of parlemente binne multi-kulturele en multi-godsdiensstige samelewings nie. In hierdie verband soek godsdiensstige leiers en akademici na geleenthede om 'n bydrae te maak tot die interreligieuse dialoog en interaksie. Op 'n planmatige manier stel Jaco Beyers *scriptural reasoning* voor, wat hy omskryf as "die georganiseerde ruimte waar Jode, Christene en Moslems saam die heilige literatuur van hierdie godsdiens lees en bespreek" (Beyers 2018:100). Vir Beyers kan *scriptural reasoning* nie alleen gemotiveer word vanuit "filantropiese, akademiese en / of sosiale redes" nie, maar stel ook 'n "teologiese motivering" voor. Die vraag ontstaan nou of daar met die godsdiensstige lees en bespreek van heilige literatuur, met behulp van metodiese diskussies en die gegewe inhoudelike vraagstukke, by 'n interreligieuse en werkbare teologie uitgekome kan word, waar probleme en geleenthede ontsluit kan word – gegewe die feit dat die interreligieuse dialoog, vergelykende teologie, teologie van godsdiens, interreligieus-feministiese teologie, kontekstuele en interkulturele teologie (sendingwetenskap) al vir vele dekades reeds bestaan. Die vertrekpunt vir 'n moontlike *interreligieuse teologie*, in die raamwerk van "teologiese motivering" en vraagstukke, vind nou nie alleen vanuit die Christelike tradisie plaas nie, maar besit die gerigtheid op ander religieuse tradisies – in die hoop om die ander een en mekaar, die vreemde, waar te neem, te analiseer, op 'n kritiese wyse te waardeer en konstruktief deel te neem. Wanneer Jesus byvoorbeeld vanuit 'n gemeenskaplike vertrekpunt, vanuit die Islam (Jesus as die ander profeet – in die Koran) en Christelike kant benader, gelees en bespreek word – soos dit in *scriptural reasoning* voorgestel word –, ontstaan die vraag of die stryd oor Jesus in die Koran ook histories bevestig kan word. Sou die godsdiensstige lees en bespreking oor Jesus 'n bydrae lewer in die produktiewe saam-met-mekaar van Christene en Moslems kan beteken en dit bevorder? *Scriptural reasoning* lewer 'n bydra tot die interreligieuse leer, wanneer in ag geneem word dat die Koran vir vele nie-Moslems moeilik toeganklik is.

Hierdie skilderagtige beeld van veelvoud vergelyk soos die Ekumeniese beweging wat op grond van hul gemeenskaplike geloof, worstel met 'n gemeenskaplike gesprek en handeling. Enkele mosaïeke tree gereeld na vore waar behoeftes en uitdagings vir 'n gegewe tyd konvergeer. Die algehele mosaïek is in 'n spannende veelvoud (Käßmann1992:13).

In die 21ste eeu beur genoemde tendense ongehinderd voort. Vrae betreffende die samebindende ekumeniese gesprek word toenemend gehoor, maar ook vrae soos gesamentlike dienslewering en getuienis. In Suid Afrika, maar ook elders in die wêreld, is die missionêr-teologiese besinning al hoe meer 'n noodsaaklikheid, wanneer vrae oor missionêre sending in die onderskeie kontekste gevra word. In hierdie verband word die volgende temas waaroor besin moet word, belangrik:

- Die broederlike / susterlike-met-mekaar;
- Om die verantwoordelikheid van Christene wêreldwyd nie te systap nie;
- Die hantering van verskillende vorme en formuleringe van Christen-wees wêreldwyd.

Tog, ten spyte van hierdie uitdagings en ontwikkelinge, dra die begrip van sending of missionêre Kerk wees 'n swaar las. Dikwels word op 'n baie eng verstaanshorison met die *sendingbegrip* omgegaan. Die kortstondige en woordgesentreerde oortuigingsgebeure kan in hierdie verband nie misverstaan word nie.

### 2.3 Terugblik – Sending en uitbreiding<sup>81</sup> in die Geskiedenis

Wie dit wil waag om vandag oor sending te praat of te skryf, behoort hom- of haarself nie net besig te hou met die historiese nie, sê Waldenfels (2011:34). Sendingteologie, anders as Sendinggeskiedenis, is moontlik om te beskryf. Die beskrywing van hedendaagse sendingteologie behels tegelykertyd uitbreiding en begrensing.

Tog, anders as religie / godsdiens<sup>82</sup>, het geloof nie altyd of oral bestaan waar mense gelewe het nie. Die Christelike geloof begin, dit ontstaan op 'n gegewe en noembare tydstop, op 'n

---

<sup>81</sup> Die Openbaring van Johannes besit die boodskap, naamlik dat dit aan Christene altyd moed in *nuwe* historiese situasies gee. Die gemeente brei nie uit deur mag, geld of om geweld aan te wend nie, maar deur die outoriteit van Jesus Christus – deur die Woord van God, die Heilige Gees en deur gebed.

<sup>82</sup> Godsdiens en godsdienste was nie te alle tye en in gelyke mates die onderwerp van refleksie en verskille binne die Christelike teologie nie. Terwyl die Christendom enersyds van die begin van sy ontstaan in die raamwerk van dialoog en met filosofiese tydgenote omgegaan het – ondanks die konflikgeskiedenis met die Jodedom –, ontstaan stadigaan 'n verhouding teenoor paganistiese godsdienste. Andersyds was die Christendom sedert sy ontstaan 'n universele godsdiens, omdat Jesus van Nasaret sedert die tyd van die eerste Christene as die redder en verlosser van alle mense betuig is. Hierdie getuienis van geloof is oor grense heen, na volke, godsdiens en kulture gebring en uitgebrei. Die Christendom was dus van sy ontstaan 'n universele godsdiens, wat weliswaar eers in die 20ste eeu as 'n *wêreld* godsdiens beskou is (Wrogemann 2012:221). Volgens Ebner (2006:62) het die Christendom geen grondliggende eienskap van die antieke paganistiese Godsdiens(te) oorgeneem nie. Verder het die antieke paganistiese Godsdiens geen aparte lewensfeer gevorm nie – soos dit in enkele eietydse samelewings wel bestaan –, maar was in die familie en samelewingsverband ingebed gewees. Ebner is van mening dat Christene – soos alreeds die Jode onderneem het – met die vanselfsprekende inbedding gebreek het en eie religieuse instellings naas die samelewing gevestig het, wat eers in die laat-antieke in die samelewing ingebed is. Dit kom Augustinus toe wat daarop aanspraak kan maak dat die Christendom as die *vera religio* / ware godsdiens beskou is (Schwöbel 2008b:279-280). Wanneer die Godsgedagte vanuit die

perspektief van die teologie en God as die almagtige, alomteenwoordige en as die ewige skepper beskou word, blyk dit dat godsdiens 'n bemiddelingsvorm aanneem in God se wêreldwye handeling en God daardeur sy skeppingsdoel bereik. Godsdiens kan in die raamwerk van God se verborgenheid verstaan word, in die verwagting om God se teenwoordigheid deur die Christelike geloof te ontmoet. Daarenteen is godsdiens weer 'n verborge dimensie in hierdie wêreld. Godsdiens sal al meer 'n verborge dimensie word, wanneer die meer wordende wetenskapsgelowigheid en die sekulêre lewensgevoel, asook godsdienskritiek teenoor die institusionele Kerk groei, volgens Riess (1987:31). In die waarneembaarheid van ander godsdienste, herken die Christendom hom- /haarself as 'n godsdiens (Schwöbel 2008b:284). Die betekenis en definieerbaarheid van wat godsdiens is – in algemene omgangstaal –, kan tweeledig voorgestel word, volgens Lauster (2005:9). Die begrip kan enersyds positief aangewend word soos: wie iets kan verklaar, droom byvoorbeeld. Hierdie persoon verstaan en begryp iets wat ander persone nie verstaan nie. Andersyds grens die begrip aan 'n sekere diffuse onsekerheid. Word drome verstaan en verklaar, kan ook daardie fenomene iets heel anders beteken (Lauster 2005:10). As godsdiens vanuit die vertrekpunt van betekenis begryp word, is godsdiens soos taal, kuns of die wetenskap 'n vorm van werklikheidsinterpretasie. Die betekenis-teoretiese bepaaldheid van godsdiens sluit by die antropologiese en kulturele aan. Godsdiens besit dus 'n wesentlike toegeneentheid tot die mens en die menslike kultuur (Lauster 2005:12). In hierdie verband is godsdiens 'n kulturele identiteitsmerker (Beyers 2017:8). Nie net sosiale onderlinge verhoudinge of die verhouding tot myself nie, maar ook die verstaan om te wees – in die hier en die nou – en om te wees aan die anderkant van die eie lewenswêreld, bemiddel iets van religieuse simboliek. Volgens Theißen (2011:66) is godsdiens 'n dialoog met die transendente, terwyl Richter in Feil (2008:265) godsdiens net as 'n eksistensiële reaksie of mening tot die transendente beskou. In die Bybel van die Christendom staan die volgende geskryf, wat die leser insig gee: (1) In die OT staan geskryf: “*Ek, Ek is die Here, buiten My is daar geen redder nie*” (Jesaja 43<sup>11</sup>), vergelyk met die Hebreeuse teks, יְאֵן מִבְּלִעְרֵי מוֹשִׁיעַ: אֲנִי אֲנִי יְהוָה. (2) In die NT staan geskryf: “*Hý bring die verlossing en niemand anders nie. Daar is geen ander naam op die aarde aan die mense gegee waardeur God wil dat ons verlos moet word nie*” (Handelinge 4<sup>12</sup>), vergelyk met die Griekse teks, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδεὶς ἢ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. Maar die religieuse of godsdienstige mens wil self tot sy of haar redding en verlossing kom! Gegewe die magdom van definisies of omvattende omskrywinge oor wat religie / godsdiens is – en alles vandag gerelativeer word –, verwys die standaard naslaanwerk, *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG<sup>4</sup>) na die volgende, wanneer oor 'n definisie of omskrywing nagedink of geformuleer word: “*Doch verlieren sie sich inzwischen vielfach in Bestimmungen wie die der Religion als erlebter und geformter Tiefe des individuellen Lebens und als Öffnung für das Ewige im Menschen*” (Feil 2008:265). In alle pogings om religie / godsdiens te wil beskryf, blyk dit dat 'n gedifferensieerde benadering gevolg moet word. Dit kan enersyds in terme van godsdiens, andersyds in terme van die heilige (*die Heilige in die Bybel en die profane insluit*) benader word. Religie / godsdiens word dus in religieuse simbole, kultusobjekte en gebare (die manier van doen) uitgedruk – om drie te noem. In die twee bostaande Bybeltekste – OT, vgl. Jesaja 43<sup>11</sup> en in die NT, vgl. Handelinge 4<sup>12</sup> – is na redding en verlossing verwys. Verlossing word byvoorbeeld in die verskillende *Boeddhistiese* strominge deur Nirvāna – 'n toestand van bevryde besef of insig, volgens Freiburger (2008:344) – bereik. In hierdie voetnota kan verder kennis geneem word dat enkele skole of rigtings in die verskillende Boeddhistiese strominge bestaan, wat verskillende beskouinge oor redding en verlossing huldig, maar wat hier nie verder aandag kry nie (Mürmel 2008:1458). Of *Konfusianisme* as 'n religie / godsdiens of *net* as 'n filosofie beskou word, bly volgens Clart (2008a:1571) steeds 'n onbeantwoorde vraag wat nog nie afgesluit is nie. Moritz (2008 1565) beskou Konfusianisme as 'n eties-politieke leer met religieuse elemente. Die doel van harmonie in die familie berus by 'n bewustelik-etiese keuse by die individu – om by geordende verhoudinge uit te kom. Volgens Clart (2008:1569) word Konfusianisme in die 20ste eeu as 'n intellektuele tradisie gekoester. *Panteïsme* kan as 'n dualistiese religie / godsdiens beskou word – in die raamwerk van die goeie en die bouse. Volgens Wolfes (2008:856) het die teologie van die 19de en 20ste eeu Panteïsme as die verhouding van God en die wêreld, wat dien as 'n teenmodel tot die Joods-Christelike skeppingsteologiese voorstelling, beskryf. Dit beteken dat Panteïsme die tendens besit om God en die wêreld te identifiseer in terme van 'n ambivalente Panteïstiese Godsïdee. Enersyds bestaan die tendens om God totaal met die universele te laat versmelt, andersyds dat die wêreld gesien word as 'n vorm waarin God te voorskyn gebring word. Panteïstiese tendense verknoop met 'n antropologiese wêreldbeeld, volgens Dinkel (2008:857) – ek sien God in elke blom, klip en natuur, maar ontmoet Hom nie in die Kerk nie. Die waarheid by *Natuurlike godsdiens* word deur menslike kenniskragte bewerkstellig, maar kan ook deur die bomenslike wese geopenbaar word, volgens Hoheisel (2008:387). *Animisme* manifesteer wanneer die klem volgens Nürnberger (2007:22) op die verpersoonliking van kragte geplaas word – 'n realiteit. Die inspirasie of die *soul fulness* van die natuur en haar kragte, kan hierby gevoeg word – 'n voorstelling by die “sogenaamde” natuurvolke. 'n Samevattende oorsig kan gemaak word: Wanneer die Sendinggeskiedenis se veelvoud van ontwikkelingslyne in ag geneem word, blyk dit duidelik te wees dat Christelike sending 'n belangrike rol gespeel het in die skakeling tussen ander religieë / godsdienste. Dié uitkoms toon aan dat 'n ryke verhouding van religieuse veelvoud



gegewe plek, by mense, waar dit voorheen nie was nie. Paulus skryf in sy Brief aan die Galasiërs: die geloof *kom*, die geloof verplaas dít wat voorheen was – vir Jode was dit die wet, vir heidene was dit die religieuse diens aan magte wat in werklikheid nie gode was nie<sup>83</sup>. Waar geloof ontvang word, waar dit begin, daar ontstaan die formasie van gelowiges, daar ontstaan die Kerk. Dat hierdie gebeure ontstaan, is die belangrikste gebeurtenis in hierdie wêreld, naas vele ander dinge en gebeure wat ook belangrik is.

Martin Luther verstaan geloof in die Brief aan die Galasiërs soos volg: met Jesus Christus kom geloof na die wêreld. ‘n Tweede aspek is dat geloof deur die woord na die mens toe kom, dus die eerste kennismaking, ‘n eerste begin en daarna ‘n nuwe geloofservaring elke dag. Albei gebeure is noodsaaklik en onbetwisbaar. Geen Kerk kan bestaan sonder die verkondiging van die Evangelie nie. Waar ook al die Evangelie verkondig word, daar is die Kerk en bewerkstellig die gees, geloof – maar nie by almal nie (Zschoch 2010:33).

Wanneer Heinrich Balz Luther se insig in Galasiërs verstaan, voeg hy in hierdie verband ‘n derde punt by wat nie deur Luther bedink is nie. Wanneer geloof by die mens begin, moet die boodskap van geloof na tyd en ruimte gebring word, daar waar ek is. Is ek woonagtig op ‘n plek waar geloof nie bekend is nie, of ‘n tydstip voordat geloof bekend gemaak is, kan ek nie Christelik glo nie (Balz 2011:15).

Wanneer Beutel (2006:132) Martin Luther se perspektiewe oor geloof beskryf, bevind hy dat Luther die reaksie op die woord van God in twee woorde uitdruk, naamlik ongeloof en geloof. Wanneer ongeloof die goddelike outeurskap van God bestry, neem Luther die geloof vir dit wat dit is, uitgedruk in *verbum efficax* – die doeltreffende Woord.

In hoofstuk 3: “*Taufe und Missionsbefehl*” van Martin Luther se “*Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*”, word Markus 16<sup>14-20</sup> as teks gebruik. Om tot geloof te kom verknoop Luther met Christus se opstanding:

“geht hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur. Was sollen sie predigen? Nichts andres, spricht Christus, als daß ich vom Tod erstanden bin, Sünd und allen Jammer überwunden und hinweggenommen habe. Wer dies glaubt, der wird selig. Der Glaube ist allein genug zur Seligkeit. Darum ist das Evangelium nichts anders als eine Predigt von der Auferstehung Christi. Wer das Glaubt, der wird selig; wer aber nicht, der wird verdammt. Hier sind alle Werke aufgehoben. Hier seht ihr auch die Natur und Art des Glaubens. Denn der Glaube will niemand zum Evangelium zwingen und dringen, sondern es einem jeden freilassen und anheimstellen: wer glaubt, der glaubt, wer kommt, der kommt, wer draußen bleibt, der bleibt draußen” (Luther 1961:447)

Maar Luther verstaan ook dat “geloof alleen” nie die begin van die Christendom is nie: “*Glaube muß allezeit geübt werden*” (Luther 1961:450).

Geloof behels meer as net sy begin en ontstaan. Die voortbestaan en bestaan daarvan, dus die **lewe** uit geloof is van besondere betekenis. Maar vir eers moet op die begin gekonsentreer word. Waar geloof dus in die wêreld in die jongste tyd begin, ontstaan die Kerk. Balz

---

bevorder was – eerder as om religieuse veelvoud te verswak. Sendinggeskiedenis verknoop met die geskiedenis van religieuse grensverskuiwing.

<sup>83</sup> Vgl. Galasiërs 3<sup>23</sup> - 4<sup>10</sup>.

(2011:15) verknoop hierdie verstaan met die *nuwe* of *jong*<sup>84</sup> Kerk, in teenstelling met die *ouer* Kerk(e) wat alreeds ‘n paar eeue bestaan. Die menslike oordrag en verkondiging van geloof – ook geloofskommunikasie – wat deur Paulus aan die Galasiërs gebring is, word sending genoem. Sending en die jong Kerk het met die begin van geloof te make, dus twee kante van dieselfde munt. Sending is enersyds die oorsaak van die jong Kerk, andersyds is die jong Kerk die historiese uitkoms van sending.

Dit is moontlik om sending en missionêr wees teologies van die historiese uitkoms te skei, wanneer die reinheid van sending as bewaring in ag geneem word. Al te dikwels is sending onderworpe aan ‘n wanvoorstelling van ‘n triomfantlike beëindiging om dit wat daaruit eintlik ontstaan het, te verwar. Nietemin, behoort sending en die jong Kerk vanuit ‘n teologiese en historiese agtergrond as ‘n eenheid saam beskou te word.

Die Christendom is sedert sy ontstaan ‘n sending- en missionêre religie (Bosch 1991:15-16, vgl. Wrogemann 2013:31). Daarom is die wese van Christelike sending en missionêre kerke vandag hoegenaamd nie ‘n afgeleide diskoers van die westerse-dominante werklikheid nie. Alreeds in die voor-moderne tyd en die middeleeue was daar sending en uitbreiding van die Christendom.

Wanneer die ontmoeting van die opgestane Christus in die Nuwe Testament geskilder word, word aan die dissipels en volgelinge nie net die sin en betekenis van Jesus Christus se dood verstaanbaar gemaak nie, maar aan hulle ook ‘n nuwe oriëntering gegee: Hulle behoort die boodskap van die gekruisigde en opgestane aan alle mense te verkondig. Die vertwyfelde mense word binne ‘n bestek van ‘n kort tyd ‘n gemeenskap van getuies wat gemeentes vestig in die destydse Romeinse Ryk<sup>85</sup> (Imperium Romanum).

---

<sup>84</sup> Die begrip, *jong* Kerk word hedendaags beskou as verouderd, maar verwys na nominaal selfstandige Kerke wat uit sendingaktiwiteit ontstaan het. ‘n Ander gebruik verwys na: Sending Onafhanklike Kerke / *Mission-Initiated Churches* (MICs), wat merendeels vanuit Europa gedryf is – maar aan hulle (partner-) moederkerke verbonde bly. Tydens die sendingkonferensie te Jerusalem (1928) verkry hierdie begrip ‘n sendingteologiese diskoers. Tot vandag toe bly hierdie begrip tekenend van die ongelyke verhouding tussen die kerke wat stuur en die gevestigde kerke in die derde wêreld. Die gevestigde kerke beywer hulle vir die bevryding van westerse voogdskap in die soeke na ‘n eie Christelike identiteit in elke eie kulturele konteks (vgl. met inkulturasie). Die emansipasie-proses is in hierdie verband nog nie afgesluit nie. Die Ekumeniese Vereniging van Derde-Wêreld-Teoloë / *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT), is kerke wat hulle losgemaak het van westerse kerke en tradisies en bemoei hulle met hierdie taak. Die volgende drie kerke – as voorbeelde – verteenwoordig hierdie proses (A-C): (A) Afrika Onafhanklike Kerke / *African Independent Churches / African Initiated Church* (AICs), met drie voorbeelde: (1) *Zion Christian Church* (ZCC) in Suid Afrika, die grootste Afrika Onafhanklike Kerk in Suider-Afrika, volgens Müller (2011:5,7), (2) Roho Kerke in Kenia en die (3) Kimbanguïste Kerke in die Demokratiese Republiek van die Kongo [uit die Kimbanguïste Kerke vorm ‘n groep naamlik die: “*Église de Jésus Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu* (EJCSK) / “Kerk van Jesus Christus op aarde deur die Profeet Simon Kimbangu”, wat in 1969/70 deel van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) word]; (B) Pentakostale Kerke van oorsprong, soos die Pinksterkerke; (C) Sinkretistiese bewegings met ‘n Christelike karakter beïnvloeding. AICs wat na 1980 gevorm het, is kerke waarin innovasie en charismatiese tendense gevestig het (Kamphausen 2008b:699; vgl. MacGaffey 2008:965; Oduro 2008:6,11; Bevans & Schreuder 2004:266).

<sup>85</sup> Die Christendom het hom- / haarself, in die raamwerk van die Romeinse kultuur, eerder sterker met die ingewortelde godsdiens verbind – wat gevolglik tot ‘n Romeinse Christendom aanleiding gegee en ook sendingaktiwiteit ingesluit het.

### 2.3.1 Periodisering van Sendinggeskiedenis

Sendinggeskiedenis kan in breë trekke soos volg geperiodiseer word. Gedurende die *eerste driehonderd jaar* versprei die Christelike geloof nie deur beplande sending nie<sup>86</sup>. Sulke aktiwiteite het nie bestaan nie. Reisende geloofsgetuie, manne en vroue, handelaars en soldate vestig as individue die Christelike geloof in verskeie stede van die Romeinse ryk. Christelike huisgemeentes se uitstraling en ander gemeentes se gasvryheid<sup>87</sup>, Christelike lewensgetuienis en etiese opregtheid, was vir mense aantreklik (Wrogemann 2013:31).

Gedurende hierdie fase van die Christelike geskiedenis het vroue 'n besondere rol vervul in die uitbreidingsgebeure. Volgens Ehrenschtndtner (2008:261) was vroue van die begin af wesentlik gemoeid met die uitbreiding van die Christendom, veral as sendelinge, maar ook om aan predikers en gemeentes persoonlike ondersteuning te verleen. Dorothee Sölle huldig die volgende standpunt:

Frauen waren in der Jesusbewegung nicht Randfiguren, sondern Aposteln, Prophetinnen und Missionarinnen. In Christus sind alle eins und einander ebenbürtig. [...]. Das Klassenunrecht, die religiöse Exklusivität und die patriarchalen Herrschaftsverhältnisse waren prinzipiell in der Jesusbewegung überholt (Sölle 1993:95)

Vroue van die eerste huisgemeentes het o.a. saam gebid, saam geëet en aan werklose mense werk verskaf. Die huise van hierdie Christene was oop – vir die vreemdes, diegene met 'n ander taal, diegene wat ander kos geëet en anders geruik het (Sölle 1993:60-61).

In hierdie verband kan een van vele vroue in die NT<sup>88</sup> genoem word: Priska<sup>89</sup> trek met haar man Akwila van Rome na Efese (vgl. Handeling 18<sup>19</sup>) waar hulle 'n huisgemeente gehad het. Later trek hulle weer terug na Rome en bevind hulle weer as 'n huisgemeente. Die leiersrol-posisie van Priska kan nie negeer word wanneer sy in vier van die ses kere saam met haar man, telkens eerste genoem word (vgl. die Griekse tekste). Wanneer Priska en haar man, twee mense wat handewerk verrig, vir Apollos – 'n Jood en begaafde spreker wat vrywillig in die sinagoge preek en noukeurig alles oor Jesus leer – na hul huis neem, maak hulle die leer van God aan hom nog duideliker. Sonder om haar op te dring, was Priska 'n

---

<sup>86</sup> Die oorgang van die Christendom vanaf die Joodse samelewing na die Griekse kultuurmilieu, in die tyd van die NT, het behels dat die Christene van die Griekse kultuur nie die algehele religieuse lewensorde van die Jodedom oorgeneem het nie, maar hulle eie vorm van Christenskap kon ontwikkel. Hierdie vorm van Christelike sending het nie eksplisiete verdringing behels nie.

<sup>87</sup> Briewe van Paulus verwys na die betekenis van gasvryheid vir die uitbreiding van die Evangelie. Vergelyk Romeine 1<sup>13-16</sup> en 1 Timoteus 3<sup>2</sup>, terwyl Hebreërs 13<sup>2</sup> betrekking het op Genesis 18 en vermaan om gasvryheid teenoor vreemdelinge nie te versaak nie. Jakobus 2<sup>1vv</sup> toon aan dat die ontvangs van arm en ryk gemeentelike *dieselfde* moet wees (Koenig 2008:476).

<sup>88</sup> Volgens Dorothee Sölle (1929-2003) hang die beeld van die vrou in die NT af hoe Jesus se verhouding met hulle was. In terme van vandag se samelewingsdiskoere was Jesus nie 'n seksis of *macho* man nie en het nooit 'n negatiewe woord teenoor vrouens gespreek nie (Sölle 1993:95).

<sup>89</sup> Priska / Πρίσκα word in die twee Grieks-Pauliniese briewe van Romeine 16<sup>3-5</sup> en 1 Korintiërs 16<sup>19</sup> by die regte naam genoem sowel as in die Pastorale brief van 2 Timoteus 4<sup>19</sup> binne die Deuteropauliniese Briewe, wat volgens Schnelle (2007:373) deur 'n onbekende lidmaat van die Pauliniese skool geskryf is. In Handeling 18<sup>2-18, 26</sup> word sy Priscilla / Πρίσκιλλα genoem. Priska en haar man, Akwila, was Jode en beoefen die tentseil-makersbedryf in Rome en was waarskynlik al in Rome Christene (Wendel 2003:18, 22).

vrou wat nie téén mans nie, maar saam met hulle gewerk het en as ‘n gemeenteleier opgetree het (Wendel 2003:16-22; Aland 1980:68).

Gedurende die vervolging van Christene sterf vele vroue. Twee jong Christen-vroue, soos Perpetua en Felicitas van Thurburbo Minus te Karthago, sterf in 7. 3. 203 nC ‘n martelaarsdood (Bremmer 2008:1116).

‘n Tweede epog van uitbreiding dateer oorsigtelik gedurende 500 – 1000 nC. Die Christendom brei uit na Sentraal- en Wes-Europa, dan na Oos- en Noord Europa. In Noord Afrika was die Christendom alreeds gevestig.

Betekenisvol is die uitbreiding van die *Nestoriaanse sending*<sup>90</sup> langs die sogenaamde sy-roete tot by China<sup>91</sup>, Indië en Sentraal Asië met die *Apostoliese Kerk van die Ooste*<sup>92</sup> as wesentlike Kerk, maar wat nie deurgaans gevestig kon word nie. Die belydenisbasis van hierdie Kerk gebruik die Nicano-Constantinopolitanum (381 nC) en die besluite van die Konsilie van Chalcedon (451 nC). Die Tomaanse Christene<sup>93</sup> van Suidwes Indië was vir ten minste 200 jaar verbonde aan die patriargaat van Seleucia-Ctesiphon tot 775 nC. Die Kerk in China beleef ‘n bloeityd onder monastiese beheer en die tolerante Chinese epog<sup>94</sup> van die Tang-

---

<sup>90</sup> Die geskiedenis van Nestorianisme is ‘n betekenisvolle voorbeeld van Christelike godsdienstformasie, wat oor ‘n wye geografiese gebied uitgebrei het en gelykertyd ‘n streng konfessionele identiteitskultuur onderhou het. Vanuit ‘n taalkundige en organisatoriese basis bly die *Apostoliese Kerk van die Ooste* ten nouste met die Siriese konteks verbonde. In hierdie verband kan gesê word dat hierdie uitbreiding nie as inkulturasie nie maar as ‘n uitbreiding van eie Christelike verstaanshorison in nuwe ruimtes verstaan word (Kaufmann 2012:363).

<sup>91</sup> Tydens die Tang-dinastie (618-905 nC) bring die Nestoriaanse sendeling, A-lo-pên uit Persië, onder die beheer van patriarg Ishu-Yan II (sterf in 646 nC), die Christendom in 635 nC na China (Ng 2008:157).

<sup>92</sup> Teen die eerste helfte van die 5de eeu ontstaan die outo-Kefalie (afgelei uit die Grieks: αὐτός en κεφαλή, een hoof), die selfstandige vestiging van die Ortodokse Kerk (Oos-Siriese Kerk) in die Persiese ryk, wat die Antiocheense Christologie aangeneem het (Hage 2008:651; Döpmann 2008:1010). Volgens Bruns (2008:551) verwys die Antiocheense Christologie na die transendente verstaan van die goddelike “logos” / woord, wat die natuurlike vereniging van die godheid en die menslike natuur, tydens inkarnasie, in die raamwerk van die liggaam-siel-sintese of die natuurlike vermenging daarvan, teenstaan. Inkarnasie is verstaan as die inwonende “logos” wat deur ‘n mens aanvaar is.

<sup>93</sup> Die ontstaan van Tomaanse Christene in Indië kan teruggewys word na Tomas (Didimus was Tomas se bynaam, wat moontlik ‘n Griekse vertaling van die Aramese woord: תַּמָּה / t<sup>e</sup>’ômāh is en tweeling beteken. Vgl. Johannes 11<sup>16</sup> en 20<sup>24</sup>), een van die twaalf apostels van Jesus (vgl. Matteus 10<sup>3</sup>; Markus 3<sup>18</sup>; Lukas 6<sup>10</sup> en Handeling 1<sup>13</sup>), wat kerke in Edessa in Persië en in Suid-Indië vestig en in 79 nC as ‘n martelaar sterf. Alhoewel Tomas se optrede in Indië as nie-histories beskou word, is ook die begin van die vroeë Christendom in Indië omstrede. Teen 345 nC vestig ‘n groep Oos-Siriese Christene (Apostoliese Kerk van die Ooste) van Persië by Mahadevarapattanam in Kerala, Indië. Die Tomaanse Christene beoefen en versorg die Oos-Siriese Liturgie en staan onder die leiding van die geestelike owerste en tradisie van die Oos-Siriese Kerk. Slegs die Argidiaken, ondergeskikte priesters, monnike en nonne rekruteer uit die Indiese bevolking. Die Tomaanse Christene assimileer met die Indiese kultuur en oriënteer hulself volgens die etos van die sosiale rangorde van Narayana. Wanneer Kerala deur die Portugese in 1498 gekolonialiseer word, ontstaan blywende gevolge vir die Tomaanse Christene (Attridge 2008:367; Jeyaraj 2008:379). Vgl. ook die verwysing na die Mar-Toma-Kerk en Madhathilparampil Mammen Thomas in hoofstuk 9.

<sup>94</sup> Volgens Ng (2008:157-159) is die geskiedenis van die Christendom in China vir ‘n lang tyd as deel van die sogenaamde Westerse Sendingesgeskiedenis verstaan. Wanneer hierdie geskiedenis beskryf wil word moet die konteks van die Chinese geskiedenis in ag geneem word om aan die Christendom in China betekenis te gee. Ng Peter Tze Ming Ng deel die verskillende Chinese epogge soos volg in: (1) Tang-dinastie (618-905 nC – Nestoriaanse Christene word vir 200 jaar geduld en beskerm deur die keiserlike hof); (2) Yuan-dinastie (1206-1367 – Mongolese Nestoriaanse Christene brei vinning in China uit ); (3) Ming-dinastie (1368-1644 – Jesuïte vestig sterk sendingaktiwiteite); (4) Quig-dinastie (1644-1911 – Katolieke sendelinge versprei die evangelie in China. Met die koms van die ordes uit Spanje: die Franciskane en die Dominikane, ontstaan ‘n interne stryd

dinastie (Gillman 2008:199-200). Verskeie ander Christelike ryke soos Aksum<sup>95</sup> en Armenië vestig.

Terwyl die Christendom onder 'n bestaande politieke orde uitbrei, aanvaar die Christendom hierdie politieke orde, wat dan ondergeskik aan die Christendom word. Daarbenewens skep die Islam allereers deur wapengeweld 'n verowerde gebied wat opgevolg word deur die formasie van 'n Islam-domineerde samelewing. Die Islam uitbreiding arabiseer Sirië en Palestina teen 635 nC, Egipte en Noord-Afrika teen 641 nC en bereik Spanië teen 711 nC (Nagel 2008:252-253). Hierdie gebeure het tot gevolg dat sending en missionêre uitbreiding van die Christendom in Noord Afrika en Persiese gebiede ingeperk word.

---

wanneer die vertaling van die naam van God betwis word. Die eerste Protestantse sendeling in China was R Morrison van die LMS in 1807); (5) Chinese verval (1895-1911 – Japan wen die oorlog in 1895 teen China, die Boxer-opstand in China gee daartoe aanleiding dat baie sendelinge en Christene vermoor word); (6) Republikeinse era (1911-1949 – na die nasionale kerkkonferensie in 1927 Shanghai, kom stemme van 'n inheems-chinees-Christelike Kerk al luider na vore. Christelike intellektuele begin 'n eie kontekstuele teologie te ontwikkel. Die Christendom ervaar ruimte gedurende die regeertydperk van Jiang Jieshi (Tsjiang Kaishek) se Nanking-regering. Die Chinees-Japanese oorlog tussen 1937-1945 verhinder alle sendingbedrywighede) en die (7) Kommunistiese era (sedert 1949 – huisgemeentes ontstaan en die Christelike raad van China neem die stryd op in hul pogings om vryhede te bekom) (Ng 2008:157-159). Die gebeure in twee buurlande, China en Indië, is vir die Christendom in die 20ste eeu betekenisvol wanneer in ag geneem word dat China, met die grootste bevolking ter wêreld, 'n revolusie deurleef, terwyl Indië, met die tweede grootste bevolking dit onduik.

<sup>95</sup> Die naam Aksum staan tweeledig bekend: enersyds as 'n Afrika-grootryk tussen 150 vC – 700 nC (vandag se wetenskaplike kennis oor Noord-Ethiopië en Eritrea), andersyds as 'n stad in Tigray (Noord-Ethiopië) – aan die horing van Afrika. In die 3e eeu nC word die ryk van Aksum in die geskrif: *Kephalaia* deur die profeet Mani tesame met die Romeinse, Persiese en Sileos (Chiese) ryke as een van die vier koninkryke van die wêreld genoem [Die bestaan van die gebied van die hoogontwikkelde Maya-ryk in die suide van Mexiko, en state in Middel-Amerika soos Honduras, El Salvador en Guatemala, met die identiteit van 'n Indiese volks- en taalfamilie, was waarskynlik in die voor-klassieke periode, dit wil sê tot ongeveer 300 nC, onbekend]. Die uitbreiding van die Aksumitiese ryk (naas die stad van Aksum) geskied teen die einde van die 2e eeu tot in die tweede helfde van die 3e eeu nC, wat Suid-Arabië insluit (Arabiese halfskiereiland, soos byvoorbeeld: Himyar [tans Jemen]), en nog ses ander lande. Teen 480 nC ontstaan onder die Christendom, met 'n monnikedom in die ryk van Aksum, 'n afkeer teenoor die christologiese belydenis van Chalcedon (Brakmann 2015b:18). Ethiopiese Christene van die Koninkryk van Saba  $\text{ሥታ}$  (*Sheba*) in Suid-Arabië word in die vroeë 6e eeu (517 nC) vervolgt, vermoor en word die Kerk vernietig. Die Ethiopiese weermag – aangevoer deur Koning *Kaleb Ella Asbeha* van Aksum en ondersteun deur die Bisantynse keiser Justin van Konstantinopel (tans Istanbul) – verleen teen 523/525 nC hulp aan vervolgte Christene (Böll 2015:59,61). Die uitbreiding van die Islam in die 7e eeu isoleer Ethiopiese Christene en versnel die ondergang van Aksum. Die inlywing van die skoonseun van die laaste Aksumitiese koning Masoba Warq, in 'n ander stam, naamlik die Kusitiese Agaw, lui waarskynlik die ondergang van die Aksumitiese ryk teen die 10e eeu in, volgens Müller (2015:25). Die nuwe hoofstad word teen die einde van die 12e eeu onder koning Lalibela gevestig. Die stad Lalibela domineer met opvallende klipkerke. In 1270 ontstaan die heerskappy van die Salomo-dinastie. Portugese seevaarders bereik Ethiopië aan die begin van die 16de eeu en teen die 17de eeu poog Portugese Katolieke die land te beïnvloed, maar faal daarin. Jesuïte sendelinge word verban uit Ethiopië. Italiaanse troepe beset Ethiopië teen 1896, 'n poging om die land te koloniseer, maar word tydens die slag van Adua verslaan. Die onafhanklikheid van Ethiopië word in 1896 deur bestaande wêreldmagte erken. In 1956 word die Ethiopiese Kerk outonoom van die Koptiese Kerk. In teenstelling met ander Christelike Kerke, ontstaan die Ethiopies-Ortodokse Kerk nie deur die kolonialisering van Afrika nie, maar oorleef meer as 1600 jaar met 'n Christelike tradisie. Die Ethiopies-Ortodokse *Tewahedo* (die eenheid van die persoon Christus) Kerk is formeel 'n skepping van die 20ste eeu. Tot en met die 20ste eeu staan die Kerk onder die leiding van die enigste Diosese van die Koptiese Kerk in Egipte. 'n Lang eiesoortige geskiedenis van kleurrikheid, rituele, liturgiese klanke met dromme, is almal elemente wat eie aan die Kerk is. Dit sluit die besondere rol van kloosterbroers of die monnikedom en Ou Testamentiese rites in wat ander Ortodokse Kerke nie ken nie. Saterdag en Sondag, die dubbele Sabbat (*sanbatāt*), is 'n integrale deel van die Ethiopies-Ortodokse Kerk (Brakmann 2015b:14-19; Brakmann 2015a:20-21).

Monnike-orde neem in die Wes-kerk 'n belangrike sending en missionêre dimensie aan, veral in Noord- en Oos Europa. Hierdie uitbreiding is ten nouste verknoop met die gegewe kulturele kontekste waar groot landkloosters ontstaan. In vele gebiede in Europa dra hierdie landkloosters by tot betekenisvolle faktore soos kerstening, vorming, en ekonomiese ontwikkeling. Met inagneming van hierdie feit, noem Wrogemann (2013:33) dat sending al meer – bewus of onbewus – 'n ordetaak impliseer.

Teen 1200 nC ontstaan bedelordes<sup>96</sup> in ontluikende Europese stede wat hulself bemoei met behoeftige mense. Van belang is die Franciskaanse- en Dominikaanse ordes wat afvaardigings stuur na residensies van Muslim heersers. Sedert die ontdekking van die Amerikas gedurende die laat 15de eeu, word die bedelordes, veral die Franciskane, Dominikane en Augustyne, tesame met die Jesuïte-orde van die 16de eeu, die belangrikste sending en missionêre spelers wêreldwyd – in Latyn Amerika, Noord Amerika, Asië en sekere kusstreke van Afrika. Sendingaktiwiteit bly egter van die 16de eeu af 'n wesentlike saak van die Katolieke ordes tot in die 18de eeu. Daarenteen ontstaan Protestantse Kerke gedurende die 16de eeu met so te sê geen sendingaktiwiteit nie. Sending vir die Katolieke was 'n sentrale saak van die Kerk in Rome en staan onder die beheer van die “Kongregasie vir Geloofsuitbreiding”, ook bekend as die *Congregatio de propaganda fide*<sup>97</sup>. Die Katolieke Kerk se sendingwerk vertoon 'n vierledige werkswyse: (1) Ordes rig 'n versoek tot geloofsuitbreiding; (2) 'n versoek word bewillig deur die Kerk en Katolieke konings wat (3) deur mense in die onderskeie ordes tot uitvoering gebring word. (4) Sending bly deurgaans onder die beheer van die Kerk (en kroon) (Wrogemann 2013:33-34).

In die konteks van die historiese Christendom, word die 16de eeu dus deur twee groot gebeurtenisse gekenmerk. Enersyds ontstaan die opkoms van die Reformatoriese beweging in middel Europa en die gevolglike kessionele skeuring van die sogenaamde westerse Christendom in Europa. Andersyds toon die koloniale uitbreiding van die Iberiese<sup>98</sup> ryk 'n missionêre uitbreiding van die Rooms Katolieke Kerk binne die Iberiese invloed in die destydse vier bekende wêrelddele. Wanneer die Christendom na die Amerikas uitsluitlik in die konteks van kolonialisme gebring is, het Iberiërs in Afrika en Asië gedeeltelik afgekom op reeds bestaande Christelike gemeentes. Onder die leiding van Vasco da Gama verwag Portugese aankomelinge die toegang tot speserye alleen, maar nie juis Christene nie. Hulle ontmoet tot hulle verbasing Tomanse Christene wat reeds 'n duisend jaar in die suide van Indië woon en aan die Oos-Siries-Nestoriaanse “Kerk van die Ooste” behoort (Koschorke 2010:107-108).

---

<sup>96</sup> Bedelordes (Mendikanteordes) is religieuse gemeenskappe in Europa. Hulle verteenwoordig individue wat as lidmate sonder persoonlike eiendom lewe of as 'n gemeenskap afsien van eiendom en gereelde inkomste. Lewensonderhoud word op 'n *ad hoc* basis deur eenvoudige werk, skenkings en bedel verwerf. Bedelordes ontstaan in samehang met die religieuse armoedebeweging, wat as klerikale preek, diens verrig en die heterodokse (Dominikaanse) beweging teenstaan en broederlike toenadering vind tot die charismatiese (Franciskaanse) beweging (Köpf 2008a:1387-1388).

<sup>97</sup> De Propaganda fide – ontstaan teen die middel van die 16de eeu en word konstitusioneel »Inscrutabili Divinae« deur Gregor XV. teen 22.6.1622 gestig. Opdrag was om die geloof buite die grense van Europa uit te brei en vir die eenheid van die Kerk in die hele wêreld te staan (Rivinius 2008:1581).

<sup>98</sup> Iberië verwys na Spaanse en Portugese volke in die Iberiese skiereilandstreek met 'n eie Iberiese vorm van Katolisisme. Die sterk invloed van Iberiese kultuurgoedere ontstaan deur die bewaring van Spaanse en Portugese tale in Argentinië en Brasilië (Franzen 2008:1).

Die Portugese vind nie net die teenwoordigheid van oeroue inheemse Christene in Indië nie, maar dit geld ook vir Ethiopië in Afrika waar die Christendom alreeds teen die 4e eeu bestaan. Alreeds in 1512 versoek Ethiopiërs dat Portugese hulp verleen teen die toenemende bedreiging van die Islam. Nie alleen verower Christovao da Gama, ‘n neef van Vasco da Gama, Islamitiese troepe van Iman Ahmad Gran nie, maar verseker ook die oorlewing van Christelike Ethiopië. Die Ethiopiese Kerk het ten spyte van alle Portugese sendelinge uit die Jesuïte-orde en geforseerde politiek uit Rome weerstand gebied en teen 1632/33 die Portugese gedeporteer. Dit het daartoe aanleiding gegee dat Ethiopië self-isolasie vir 200 jaar teenoor Europa toegepas het. Ethiopië was teen die einde van die 19de eeu – die hoogtepunt van westerse imperialisme – die enigste Afrikaland wat homself suksesvol teen kolonialisme verset het en hom deur geen Europese mag laat beset het nie (Koschorke 2010:110-111).

Die Protestantse Kerk tree eers gedurende die 19de eeu as ‘n belangrike sendingrolspeler na vore. In hierdie verband skryf Wrogemann (2013:34) die ontwikkeling toe aan drie wesentlike faktore. Eerstens die oorlewing van Protestante. Magte van die Protestante veg in die Dertigjarige Oorlog (1618-1648), ten minste in Frankryk en die Heilige Romeinse Ryk van die Duitse Nasie. Tweedens was dit vir die groot Protestantse gebiede van middel Europa amper onmoontlik om toegang tot die see te bekom, aangesien seeroetes in beheer was van Katolieke magte, afkomstig van Spanje en Portugal maar later ook Nederland, Frankryk en Engeland. Derdens het die kerkregering in vele gebiede nie ‘n bewussyn vir wêreldwye Christelike verantwoordelikheid ontwikkel nie. Teen hierdie agtergrond laat die Kerk haarself geld in konfessioneel homogene gebiede om te leef volgens die reëls: *cuius regio, eius religio*: wie se gebied, dié se religie. Onderdane neem dieselfde geloof aan as dié van die vorste wat regeer. Kerke voel net vir spesifieke gebiede aanspreeklik, nie vir die wêreldwye Christelike sending nie.

Die aanbreek van die 18de eeu bring ‘n nuwe golf van verandering. In Noord-Amerika en Engeland ontluik groot bekeringsbewegings onder die Protestante wat tot die sendingbewussyn aanleiding gee en kontinentaal Europa aangryp.

## **2.4 Die moderne<sup>99</sup> in wording – die Groot Sendingeëu – die 19de eeu**

Die skeuring van die Wes Europese Christendom dien as voorwaarde vir die ontstaan van die moderne in wording. Hierdie gebeure dien as voorloper vir die prinsipiële einde van die relatiewe eenheidskultuur van die middeleeue. Dit was nie die bedoeling van die reformatie om Christelike Wes-Europa te laat skeur nie. Die intensie was op die hervorming van die een, heilige, katholicke en apostoliese Kerk gerig. Terwyl die belangrikste reformatoriese belydenis, die Confessio Augustana, aan Keiser Karl V oorhandig word op die Ryksdag van Augsburg in 1530, staan praktiese kerkhervormings-vrae<sup>100</sup> in die sentrum van die

---

<sup>99</sup> Wanneer hier na die moderne verwys word, verknoop dit met sulke (industriële) samelewings wat met die opkoms van die “moderne” industrie ontstaan, identifiseer en aktief daaraan deelgeneem het.

<sup>100</sup> Augsburg was in die 8ste eeu alreeds ‘n stad met ‘n Roomse biskop. In die Duitse Reformatie neem Augsburg die plek in as die stad van Ryksdae (1518, 1530, 1547/48 en 1555), maar staan ook bekend as die stad waar die belangrikste drukwerk vir reformatoriese geskrifte ontstaan het. In die vroeë 20er jare van die 16de eeu

onderhandelinge. Dit is egter eers later dat doktrinêre en institusionele bekragtiging van teenstrydige partye tot stand kom en tot onafhanklike Kerke aanleiding gee (Wenz 2002:9).

#### 2.4.1 Konfessionalisering

Die volgende tydperk tydens die 16de en 17de eeue, die latere sogenaamde tydperk van *konfessionalisering*, word eers deur die onderskeie kerklike institusies aan hand van die begrip *Religie-partye* verstaan, wat nou verknoop staan met die belydenis, maar sedert die 19de eeu met die ontstaan van die begrip: *Konfessie*, eerder dié algemene begrip gebruik vir Christelike Kerke en gemeenskappe. Dit is te danke aan die streng samehang van kerksamehorigheid en belydenisvorming in die reformatoriese, o.a. Lutherse teologie – maar abstraher volgens Oberdorfer (2008:1546) ook daarvan, omdat nie alle Christelike tradisies ‘n identiteit betreffende belydenisse nie, maar ‘n identiteit van leeramp en liturgie vorm.

Konfessie is nou ‘n deskriptiewe begrip, dis nie die feitlikheid van Christelike gemeenskapsvorming as die langs-mekaar nie, maar die spesifieke wat nou sentraal word. Konfessiekunde<sup>101</sup> kan, maar hoef nie met ‘n normatief-teologiese waardering vir ‘n plurale gelykberegting, aan kerklike tradisies verbonde te wees wie se eenheid nie noodwendig institusioneel grondwetlik is nie. In teenstelling hiermee verstaan die Katolieke Kerk haarself nie as ‘n konfessie onder konfessies nie, maar as die enigste en sigbare *Subsistenz* van die Kerk van Jesus Christus (Oberdorfer 2008:1546).

---

ontwikkel ‘n vroeë konfessionele pluralisme in Augsburg (Zschoch 2008:953). Die “Confessio Augustana”, ook bekend as die Belydenis van Augsburg, bestaan uit twee duidelike dele (1-2): (1) Hoofartikel van Geloof [1-21] – soos o.a. Triniteitsleer, erfsonde en Christologie [1-3] en die vrye wil, oorsake van sonde en geloof en werke [18-20]; (2) Artikels wat die veranderde misbruike opnoem. [22-28] – soos o.a. die priesterhuwelik [23] en die bieë [25]. Die kerngedeelte van die Belydenis van Augsburg verwys na die regverdigingsleer. Sedert die Augsburgse Godsdienstvrede van 1555, word die belydenis as die sentrale basis vir die Evangeliese Kerke erken en word dit ‘n volwaardige en sentrale belydenisskrif in die Lutherdom. Die ekumeniese dialoog sedert Vatikanum II het tot gevolg dat die Belydenis van Augsburg as ‘n kerklike teks van gemeenskaplikheid begryp word – die Belydenis van Geloof (Peters 2008:956).

<sup>101</sup> Konfessiekunde verwerf teen 1892 relevansie. Ferdinand Kattenbusch (1851-1935) propageer hierdie begrip as ‘n teologiese dissipline wat die verskille van die onderskeie konfessionele Kerke met betrekking tot hulle belydenisse, leerstellinge, dogmaties identiteits-konstrukte, spesifieke etosvorme, liturgiese praktyke en religieuse lewens-deurvoering, op ‘n vergelykende wyse ondersoek. Konfessiekunde ontstaan dus uit die konfessie-polimiek, simboliek en die sterk vorming daarvan, wat vanweë die kultuurstryd tussen Katolieke en Protestante, liberale en konserwatiewe milieu-strominge ontstaan sedert die 1820’s. In die konfessioneel-gepolariseerde Duitse Keiserryk het Protestantse sowel as Katolieke teoloë die funksie van konfessiekunde op ‘n komparatisties wyse verstaan. Hulle het die kultuurhistoriese en godsdienst-sosiologiese informasie betreffende die veelvoud van die Christendom, asook die Kerke se eie dogmaties superioriteitsaansprake – heteronormatiewiteitsaansprake – deur middel van konfessiekunde legitimeer. Die stryd rondom Adolf von Harnack en Ernst Troeltsch toon egter aan dat die konsep van konfessie teenstrydig is met basis-insigte van die moderne historisme en die krities insig-teorie. Sedert 1960 verloor Konfessiekunde aan Teologiese fakulteite aan betekenis en speel die teologiese self-identiteit, o.a. dié van die Duitse Protestantisme geen relevansie meer nie. Onder historici en literatuur-wetenskaplikes ontstaan onlangs egter ‘n nuwe sensitiwiteit van waarneming jeens die sterk geldigheid van konfessionele mentaliteit (Graf 2008b<sup>2</sup>:1552-1553; Weinhardt 2008:905-906). Die vraag ontstaan: Hoe lyk die waarnemingstendens in 2020 ten opsigte van konfessionele mentaliteit aan historiese Afrikaanse Universiteite by Teologiese Fakulteite in Suid-Afrika? Blyk dit moontlik te wees asof daar by die tradisioneel Protestantse Kerke in Suid-Afrika, ‘n neiging tot voortdurende verandering en mengstyle bestaan? Bestaan daar nog duidelike vorme in die uitleef van onderskeidbare stylkenmerke?



Die proses van konfessionalisering in die Westerse Christendom toon nie alleenlik inhoude van teologiese aspekte nie maar is verknoop met die gesamentlike sosiale en politieke lewe, inbegrepe die wetenskap. Dit is ten nouste verbind met die emansipasie van territoriaalstate in die Heilige Romeinse ryk van Duitse Nasies, sowel as die toenemende vorming van wêreldwye nasionale state (Wenz 2002:9).

Volgens Sundermeier (2005:150) kan konfessionele verskille nie as ‘n mislukte ontwikkeling of as kettery beoordeel word nie. Die veelvoud van konfessionele identiteite het eerder te make met verskillende grondbeginsels, wat met die verstaan van die Christelike geloof verknoop. Daarom kan geen konfessie daarop aanspraak maak, asof dit die Christelike waarheid alleen verteenwoordig. As geen konfessie die hele Christelike waarheid volkome verteenwoordig nie, maar inheemse entiteite is wat gevestig is in die inkarnasie-karakter van die Evangelie, wat die plaaslik-religieuse en die gegewe veelvoud van tale gebruik om interkulturele uitbreiding te verteenwoordig – hoe is konfessionele verskille in die enkelvoud te verstaan?

#### **2.4.2 Industriële ontwikkeling**

Met hierdie agtergrond in gedagte ontwikkel die 19de eeu as die eeu van die industriële revolusie, die eeu van wetenskaplike ontdekkings, ekonomiese ontwikkeling en daarby ook die era van toenemende tegniese meerderwaardigheid van Europese nasies oor ander wêrelddele. Alhoewel hierdie ontwikkeling alreeds vroeër plaasvind, bewerkstellig die ontwikkeling gedurende die 19de eeu – op kulturele-, politieke-, sosiale-, tegniese-, ekonomiese terreine – aan Europa ‘n grondige voordeel. Volgens Brüggemeier (2008:120) vind industrialisering – ‘n historiese proses – teen die einde van die 18de eeu in Europa plaas wat in Engeland begin en vandag oor die hele wêreld versprei lê. Die resultaat van ontwikkeling en verandering is so ingrypend dat daarna verwys word as die industriële revolusie.

Geert Mak gee ‘n perspektief op hierdie gebeure in Nederland en Europa:

“Tussen 1880 en 1910 vertienvoudigde het vervoer per trein of tram. Heel Nederland werd opengelegd met een van regionale trams en lokale spoorwegen. [...] Tussen 1890 en 1910 werd over de continenten ruim vierhonderdduizend kilometer spoorlijn aangelegd, en de economische gevolgen daarvan begonnen overal merkbaar te worden. [...] Ongemerkt begon er iets van een wereldeconomie te ontstaan. [...] De periode tussen 1900 en 1914 werd, in de woorden van Zweig, beleefd als ‘een gouden eeuw van zekerheid’. [...] Voor miljoenen Europeanen was dit gevoel van zekerheid het meest begerenswaardige bezit, en miljoenen anderen streefden het na met al hun kracht, als een gemeenschappelijk levensideaal. [...] Europa had al decennia in vrede geleefd – en voor Nederland en sommige andere landen was die periode nog veel langer –, de techniek had het leven vleugels gegeven, de wetenschappelijke ontdekkingen maakten de mensen trots en zelfbewust” (Mak 2000:24, 26, 27)

Teen die einde van 1896 is daar aan die suidpunt van Afrika, volgens Seidel (1900:397) in die ZAR (Transvaal-Republiek) reeds 1007,44 kilometer spoorlyne in bedryf, terwyl

Merensky (1900:12) in sy sendingatlas na 2546 kilometer spoorlyne in 1897 in die Kaapkolonie verwys.

Die tegniese vooruitgang gee daartoe aanleiding dat nywerhede ontstaan wat al meer meganiseer waar produksie in groot fabriekse plaasvind en werksverdeling insluit. Dit het 'n nuwe soort omgewingsdruk en 'n afhanklikheid van natuurlike grondstowwe soos minerale en energiedraende handels-grondstowwe (steenkool, olie en gas) tot gevolg wat nie aangevul of hernubaar gemaak kan word nie. Op ekonomiese terrein is die voortdurende groei nie verskans teen ekonomiese krisis nie. Die vooruitgang hou weer op die medium- en langtermyn positiewe gevolge in waar aanhoudende produksie van nuwe goedere toenemende welvaart skep. Die vooruitgang was ook betekenisvol vir die politiek en in die raamwerk van die institusionele vlak, wat o.a. regssekerheid in 'n regstaat, 'n redelike en haalbare staatsbegroting, 'n onafhanklike en bestuursvaardige regeerstelsel en die beskerming van privaateiendom moes verseker. Op die sosiale terrein moes daar met die bevolkingsaanwas omgegaan word wat diverse uitdagings gestel het aan verskillende klasse en gepaardgaande konfliktpotensiaal. Op kulturele vlak kan die aanhoudende sekularisering waargeneem word. Dit sluit die toename van algemene opvoeding en wetenskap in, die ontwikkeling van kulturele goedere en die algemene toepassing van die wedyweringsbeginsel wat byvoorbeeld aansluit by die evolusionêre etiek van Darwanisme (Brüggemeier 2008:120-121).

Hierdie evolusionêre etiek veronderstel dat die evolusieproses self 'n etiese proses is wat deur menslike- en moralistiese gedrag bevorder behoort te word soos die bevordering van menslike pluraliteit. 'n Tweede tese veronderstel dat moraliteit self 'n aanpasbare oorlewingsstrategie is wat samewerking bevorder, die versorging van die familie en die vermoë van aanpasbaarheid veronderstel (Hefner 2008:587).

### **2.4.3 Kolonialisme**

Die eerste 80 jaar van die 19de eeu verteenwoordig die tydperk van toenemende kolonialisme (Wrogemann 2013:34). Die voorafgaande eerste fase van kolonialisme kom teen 1783/1796/1825 tot 'n einde. Hierdie fase word gekenmerk deur die ineenstorting van koloniaal-kerklike strukture in Iberië-Amerika, as gevolg van langdurige vakante Klerale poste, wat tot 'n bestendige afname in die kerklike lewe aanleiding gee. In Portugese en Nederlandse kolonies, in Afrika en Asië, gebeur dieselfde<sup>102</sup>. Daarbenewens vertoon die groeiende hegenomie van Brittanje se politieke ontwikkeling sedert 1815 sowel as die opkoms van Protestantse sending, nuwe stukrag tot die gedagte van die "groot sendingeeu" (Koschorke 2008c<sup>2</sup>: 1496).

---

<sup>102</sup> Hofmeyr skryf dat gebeure soos die Franse Revolusie (1789), die Nederlandse Patriotbeweging en die Kaapse patriotte beïnvloed en dat hierdie politieke strominge teen 1778 die Kaap van Goeie Hoop bereik. Die "Nadere Memoire" van 1782 word deur afgevaardigdes van die Kaapse burgers by die VOC ingedien. Die stelselmatige agteruitgang van die VOC gesag bevorder die Kaapse Patriotbeweging, wanneer die onderhorige posisie van die Kaapse Kerk aan die VOC in gedagte gehou word. In 1792 "... het die kerkraad van Kaapstad gekla dat bepaalde praktyke wat deur die owerheid afgedwing is, drukkend en in stryd met die kerkorde was" (Hofmeyr 2002:70,71). Brittanje beset die Kaap tydelik tussen 1795-1803, maar dit word in 1814 formeel 'n Britse kolonie (Peires 2007:85).

Sedert die intensivering en radikalisering van kolonialisme, neem 'n volgende fase teen 1883/1884 gestalte aan, naamlik Imperialisme<sup>103</sup>. Dit is die epog waartydens die verdeling van die wêreld onder Wes-Europese industriestate plaasvind, alhoewel in 'n mindere mate ook die VSA, Rusland en Japan betrek word. 'n Kwart van die gesamentlike wêreldoppervlakte – dit sluit Afrika, Asië en die Pasifiese lande in – word tussen 1876-1915 deur genoemde state maar veral deur Frankryk en Engeland, territoriaal in besit geneem (Kracht 2008:62). Die hoogtepunt van hierdie besluite van wêreldgebeure vind tydens die Berlyn-Kongo-Konferensie (1884-1885) plaas, waartydens die Afrika-kontinent onder die koloniaal-moonthede, in besonder Engeland, Frankryk, Duitsland, België en Portugal verdeel word. Hierdie gebeure wat onder Europeërs in Europa plaasgevind het (geen Afrikaan was teenwoordig nie), beskryf Kalu (1985:94) soos volg: “In 19 Februarie 1885 berig die koerant – Lagos Observer – ontstellend oor die Berlyn-Kongo-Konferensie:”

“Die Welt ist wohl noch niemals Zeuge eines so großen Raubes gewesen. Afrika ist hilflos, ihn zu verhindern [...] Es ist zu erwarten, daß die »christliche« Sache in nicht allzu ferner Zukunft zu nichts anderem als zur Vernichtung der Einheimischen führen kann”(Kula 1985:94 )

Uit hierdie politieke besluite volg die planmatige besetting en verowering van Afrika gebiede. Vandag kan die verdeling van die Afrika-kontinent enersyds nie *alleen* verstaan word vanuit 'n politieke dimensie vir Europese moonthede nie, en andersyds 'n politieke dimensie vir Afrika-etniese verskeidenheid<sup>104</sup> en hul grondgebiede nie. Die verdeling van Afrika het 'n verdere dimensie, 'n spirituele kant, wat 'n diepsnydende gebeurtenis veronderstel, wat tot vandag implikasies vir mense in Afrika inhou. Die toename en groei van die Afrika Onafhanklike Kerke / *African Independent Churches* (AIC's) in die eerste helfte van die 20ste eeu in lande soos Suid-Afrika, Kenia (en ander), kan sosiopolities as 'n teenreaksie tot konfessionalisme verstaan word – en Afrikane 'n eie vorm van “kerklikheid” ontwikkel wat merendeels ooreenstem met hul eie sosiokulturele identiteit (Hock 2004:57). Die AIC's verteenwoordig ongeveer 15 000 verskillende Kerke in 2010 op die Afrika-kontinent, waarvan minder as 20 Kerke ERK-lidmaatskap besit, volgens Wrogemann (2012:188).

Christelike sendingaktiwiteite wat alreeds werkzaam was in hierdie gebiede, funksioneer inderdaad op grond van 'n ooreenkoms, naamlik die geduldige akkommodasie of die bevordering en begunstiging deur plaaslike stam-owerhede. Die anneksasie van land deur

---

<sup>103</sup> J A Schumpeter (1883-1950) gee 'n klassieke definisie vir Imperialisme: “*die objektlose Disposition eines Staates zu gewaltsamer Expansion ohne angebbare Grenze*” in Kracht (2008:61). In hierdie verband kan die uitbreiding van Imperialisme in Rosa Luxemburg (1871-1919) se analise in haar boek, *Akkumulation des Kapitals* (1913) vergelyk word. Die Imperialistiese teorie van John A. Hobson (1858-1940), oefen in sy studie, *Imperialism* (1902), kritiek uit op die uitbuiting van kolonies wat tot die beskerming van die binnelandse ekonomiese werklikheid deur die imperiale magte – 'n problematiek van vrye wêreldhandel – aanleiding gee (Kracht: 2008:62). Dié radikaal-liberaal Engelse teoretikus voeg by sy ekonomiese bevinding ook 'n sosiaal-psigologiese perspektief van massagedrag by, wat toon dat 'n groot deel van die Britse samelewing 'n opregte wens koester om “die Christendom onder die heidene uit te brei, gruweldade en lyding te verminder [...] en vir die mensdom se onthalwe in die wêreld goed te doen”. In hierdie verband noem Gründer (1982:9) dat Hobson sy moralistiese en gevoelsmatige faktore interpreteer as subjektiewe selfbedrog of as siniese verdoeselings-ideologie.

<sup>104</sup> Nie net 'n politiese versplintering van Afrika ontstaan nie, maar ook 'n versteuring van die natuurlike etniese, die sosiale en nasionale samehange ontstaan.

hierdie koloniale moonthede gee aanleiding tot die disposisie van verhoudinge en lojaliteite tot sendingaktiwiteite. Die samekoms van die onderskeie sendingaktiwiteite, plaaslike stamowerhede, bevolkings- en koloniale owerhede vertoon veelvoudig, maar enkel-mosaïeke<sup>105</sup> tree telkens na vore wat die gesamentlike mosaïek van veelvoud telkens in spanning bring. In hierdie verband toon Wrogemann (2013:35) aan dat die spektrum van verhoudinge van koloniale owerhede tot die sendingentiteite, enersyds funksioneer soos dryfsand in die koloniaal-amptelike-owerheidsmasjinerie – wat strek van matige tot heftige kritiek teenoor die verskyning van die koloniale wese en andersyds weer ondersteunend teenoor koloniale belange figureer.

Die voorgdyskap van wit Westerse sending in koloniaal-Afrika, lok egter reaksie by inheemse mense uit. Wanneer daar in die laat 19de eeu besprekings plaasvind begin betreffende die oordrag van mag na inheemse hande, noem Kalu (1985:104) dat daar nie sprake was van ‘n nasionalistiese beweging in lande nie maar die fokus was gerig op die leiding van die Kerk en op magstrukture – die betekenis en ‘n teologiese verwagting om sendingwerk in stand te hou. Daarenteen neem die vraag na die verplasing van mag in die hande van die inheemse mense in alle velheid toe, veral gedurende die 1970’s, met die opeising van ‘n moratorium, wat voorstel dat Afrikane hulself van voorgdyskap oor vele jare moet bevry. Om dié doel te kan bereik maak die Keniaan, John G Gatu, ‘n voorstel tydens die Wêreldsendingkonferensie te Bangkok (1973). Hierdie moratorium-voorstel behels dat die *ou* Kerk se *circulus vitiosus* van oorheersing oor die *jong* Kerk verbreek word. Hierdie voorstel impliseer dat sendelinge vyf jaar lank hulp aanbied: enersyds in die vorm van materiële ondersteuning, andersyds om personeel beskikbaar te stel. Hierdie moratorium ontlok egter hewige reaksie uit en word deur ‘n wye spektrum van rolspelers verwerp. Maar soos Gatu dit formuleer: solank as wat Europese Kerke (dit sluit veral ook Engelssprekende Kerke in) die doedelsak-speler betaal, gee hulle ook die pas aan (Kalu 1985:104; Becker 2004:167).

---

<sup>105</sup> In Suid-Afrika kom die “Restitution of Land Rights Act” (nommer 22 van 1994) in werking. Sendinggemeentes van Bethanie (gestig in 1834), ‘n sendingstasie van die eertydse Berlynse Sendinggenootskap, stel ‘n grondeis in. Volgens Schultze (2005:17,183-185) ontstaan tot in die 21ste eeu ‘n onopgeloste strydvraag tussen die BMW en die sendinggemeentes oor die misverstand van die “geskenkte” land, ten noorde van die Rietrivier van Adam Kok II [Kaptein van die Griekwa, sterf in 1835. ‘n Daaropvolgende magstryd volg tussen die Griekwa en Koranna (Schultze 2005:187).] aan die sendelinge. Volgens Schultze (2005:175,246) moet die vestiging van Bethanie as die eerste Berlynse sendingstasie in Suid-Afrika, in die raamwerk van die heersende politieke konteks verstaan word, naamlik: (1) Die konteks van ‘n *Frontierzone*, ander gestel, die kontakgebied waar die Griekwa kaptein, Adam Kok II onderworpe was aan die politiek van die Koranna; (2) Die “*British Sovereignty*” van 1848, ten noorde van die Oranje rivier. Die eerste Berlynse sendelinge, wat instrumenteel binne die uitbreidingspolitiek van die Griekwa staan, het die grondslag gelê vir voortdurende konflikte met die bevolking van die sendingstasie. Volgens Schultze (2005:46) het die inheemse bevolkingsgroep, maar veral bekeerlinge, die sendingstasie beleef as ‘n plek van beskawing, deugde, higiëne, pedagogiese tug en rus – wat die vrugte van kerstening weerspieël het. In 1854 tree Bethanie, met ‘n grondoppervlakte van 23 000 morg en met ‘n beter *Stationsordnung* na vore, wanneer die Britse koloniale regering in die Kaap-kolonie, erkenning gee aan die gebied, noord van die Oranje-rivier, behorende tot die *de facto* ontstaande Oranje-Vrystaat (Boererepubliek), volgens Schultze (2005:200). Die vooruitstrewendeheid van Bethanie sedert 1880, onder die leiding van superintendent C H T Grützner (1834-1910), word ondersteun deur vier inheemse helpers en sendeling C Schulz (1863-1947), op ‘n grondoppervlakte van 45 000 morg, volgens Merensky (1900:19). In 1958 bestaan Bethanie se grondoppervlakte van 14000 Suid-Afrikaanse morg (ongeveer 11993.8 hektaar), terwyl landbou-aktiwiteite 4700 morg verteenwoordig, volgens Schultze (2005:240). In 1965 vind die dwangverskuiwing van inwoners plaas, wettige inwoners word verskuif en onwettige inwoners / *illegal squatters* is gevra om die sendingstasie te verlaat (Schultze 2005:243). Grondregte en -konflikte blyk tot vandag ‘n uitdaging vir Bethanie te wees, sedert sy ontstaan in 1834.

Maar hoe ontstaan die sendingbeweging en wat was die voorafgaande ontwikkeling?

Gedurende die 19de eeu ontstaan 'n nuwe tipe Christelike sending wat met die begrip: sendinggenootskappe, in die Protestantisme gevestig word. In hierdie verband noem Grundmann (2008b:1310) dat sendinggenootskappe as die mees gebruikte organisatoriese en geregtelike apparaat binne die konteks van die gemeenskaplike gevordering en transponering van missionêre belang optree. Die missionêre Protestantisme is gedurende die 19de en 20ste eeu gekenmerk in terme van die teenwoordigheid van sendinggenootskappe in verskillende fokus-lande.

Die nuwigheid van dié sendinggenootskappe kan aan hand van die ontstaansgeskiedenis verklaar word. Sendinggenootskappe ontstaan nie uit die sentrum van die Kerk nie maar aan die periferie daarvan. Dit is op inisiatief van bekeerde leke sowel as eie inisiatiewe wat tot die ontstaan van hulporganisasies vir Christelike sending aanleiding gee. Die bewussyn by Christene, om aan *alle* mense die evangelie te bring, het tot gevolg dat groot bekeringsbewegings in Noord-Amerika en Engeland opgeroep word vir sending. Hierdie gedagte bereik gou die Europese vasteland. Tog, die eerste groot bekeringsgebeure vind in Noord-Amerika teen 1726-1760 plaas (Wrogemann 2013:25).

## **2.5 Sendingontwikkeling**

### **2.5.1 Noord-Amerikaanse sending**

Die stigting van die *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) in 1810, kan as die begin van die Noord-Amerikaanse wêreldsending beskou word (Shenk 2008c<sup>1</sup>:856). Vervolgens 'n perspektief op die binnegerigtheid van sending, asook die latere gerigtheid na buite.

Die bekeringsbeweging in Noord-Amerika sedert die koloniale tyd word gekenmerk vir sy religieuse lewe, alhoewel dit as 'n sosiale fenomeen ook ten doel gehad het om die wese van die gemeenskap en die kultuur te verander. Die metode wat aangewend is om hierdie doel te bereik was om evangelisasie-saamtrekke<sup>106</sup> te hou wat gekarakteriseer is deur die charismatiese volmag van predikers. Vele vorme van die bekeringsbewegings ontstaan uit Puriteinse mentaliteit binne die streek van Nieu-England gedurende die 17de eeu, waar die religieus-persoonlike ervaring sentraal staan. Die Puriteine preek as evangelikale Calviniste met een doel voor oë: dat sondaars tot bekering kom en dat heiliges in genade vermeerder. Gedurende die 30er jare van die 17de eeu, word van nuwe lidmate in bekeringsbewegings, in die kolonie van Massachusetts Bay, verwag om oor hulle ervarings van die werking van God in hulle lewens te getuig (Hambrick-Stowe 2008a<sup>1</sup>:1495).

---

<sup>106</sup> Verstaan as: "communion season, camp meeting, protracted meeting, revival and crusade" (Hambrick-Stowe 2008a<sup>1</sup>:1495).

Europees-piëtistiese immigrante, afkomstig van Nederlandse en Duitse Gereformeerdes, Lutherane, Herrnhuters<sup>107</sup> en Doop-groepe, verleen hoë agting aan die religieuse hart in vergelyking met die leer van liturgie. Die invloed van Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf<sup>108</sup> (1700-1760) se Herrnhuter lering, oorkom kerklike- en taalstruikelblokke en dryf die opgang van Methodisme na vore. Bekeringspreke van die Nederlands-Gereformeerde teoloog, Theodorus J Frelinghuysen<sup>109</sup> (1691-1748) in New Jersey teen die 1720's, word deur Presbiteriane gekopieër, alhoewel Presbiteriane bekeringspreke vanuit Skotland saambring het. In die Nederlands-Gereformeerde gemeente met Johathan Edwards<sup>110</sup> (1703-1758) as Calvinistiese predikant en teoloog, staan sy bekeringspreke bekend as die “Great Awakening” (Hambrick-Stowe 2008a<sup>1</sup>:1495-1496).

Drie aspekte van die bekeringsbeweging in Noord-Amerika kom ter sprake naamlik:

- (1) Hoogagting vir die Bybel
- (2) Hoogagting vir die persoonlike geloofservaring
- (3) ‘n Sterk sending en missionêre bewussyn om heilservaring verder te verkondig

Hierdie sendingaspekte word deur die Noord-Amerikaanse *home missions* plaaslik onder die Indiane en setlaars bemiddel.

---

<sup>107</sup> Volgens Shenk (2008c<sup>1</sup>:856) stuur die *Herrnhuter*-sending (vgl. die hedendaagse Duitse *Evangelische Brüder-Unität* en die Latynse verwysing *Unitas Fratrum* – in Suid-Afrika bekend as die Morawiese Kerk) twee sendelinge in 1732 na die Wes-Indiese eilande (vgl. St. Thomas eiland). Binnekort sou *Herrnhuter*-sendelinge op die Noord-Amerikaanse vasteland vestig. Alreeds tussen 1735-1762 lei August G Spangenberg (1704-1792) die nedersetting en sendingwerk van Herrnhut in Bethlehem, Pennsylvania in Amerika (vandag die VSA) (Direktion der Evangelischen Brüder-Unität 1972:24).

<sup>108</sup> Tydens ‘n nagmaalsviering in 1727, besef Von Zinzendorf die volgende: Om deur Christus in ‘n *Gemeine* verbonde te wees, was die begin van ‘n *Gemeine*-idee, naamlik: “*die Brüdergemeine als ökumenische Bruderschaft aus unterschiedlichen religiösen Gruppen*”. Die *Brüdergemeine* dien as konfessie-gemeenskap. Von Zinzendorf volg ‘n piëtisties-wetlike etiek en ontdek in Christus se dood die bron van heiligmaking, bekering en sondebef, wat aanleiding gee tot ‘n nuwe sendingmetode en die etiek van genade, wat alle ontwikkelings-stadia van die mens in Christus, toekom (Meyer 2008:1871-1872). In hierdie verband was die *Brüder-Unität* op ‘n sekere tydstip beskryf as die “ekumeniese mikrokosmos” (Direktion der Evangelischen Brüder-Unität 1972:6), alhoewel spanning en probleme nie uitgesluit was nie. In 2019 verskyn die 289ste Duitse uitgawe van die *Losungen*, wat vandag in meer as 50 tale wêreldwyd gedruk en gelees word, ook in Suid-Afrika. Die daaglikse lees van die *Losungen* is ‘n wyse hoe God se Woord met die alledaagse verknoop, wat kan dien as ‘n moontlike eerste tree om die Bybel beter te kan leer ken. Die gebruik van die *Losungen* verbind mense van verskillende kulture en konfessies. Behalwe dat die *Losungen* ‘n identiteits-uitdrukking van die *Evangelische Brüder-Unität* is, neem ook die “*Ekumeniese Werksgemeenskap vir Bybellees*” / *Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellees* (ÖAB), wat uit verskillende Evangeliese en Katolieke instansies bestaan, en die *Liturgische Konferenz in der Evangelischen Kirche in Deutschland*, deel aan hierdie jaarlikse samestelling van die *Losungen* (Die *Losungen* 2018:9). Wanneer die *Losungen* in Duits-sprekende Lutherse gemeentes en huishoudings in Suid-Afrika erkenning vind en ‘n betekenisvolle funksie verrig en Afrikaans, Engels en Afrika-tale in die konteks van die Morawiese Kerke en ELCSA-Kerke benut word, kan die gebruik daarvan in die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika ‘n noemenswaardige ekumeniese inisiatief word, in ag genome die idee vir die planmatige gebruik van Bybellees en ekumeniese samewerking. In hierdie verband sluit die profilering in die aanbod van Bybelskole in die NG Kerk aan by die planmatige gebruik van Bybellees.

<sup>109</sup> T J Frelinghuysen ontvang Hollands-piëtistiese predikanteopleiding. Hy emigreer teen 1670 na Amerika en vestig hom in die “Raritan Valley” in New Jersey. Frelinghuysen beklemtoon aanvanklik die religieuse gebruik van die uitsluiting van nie-bekeerlinge tydens die nagmaal, maar vervreem hom later van hierdie siening. Hy beywer hom in die stryd vir ‘n onafhanklike sinode vir die Hollands-Gereformeerde Kerk (Wallace 2008:339).

<sup>110</sup> Werke deur J Edwards: “*Faithful Narrative of the Surprising Works of God*” (1737) en “*Treatise Concerning Religious Affections*” (1746) (Hambrick-Stowe 2008a<sup>1</sup>:1496).

‘n *Tweede bron* van sending en missionêre beweging ontstaan met die vestiging van Metodisme deur twee broers, naamlik John Wesley (1703-1791) en Charles Wesley (1707-1788) teen 1735. Kenmerke van Metodisme was o.a. die volgende:

- (1) Klem op geestelike wedergeboorte
- (2) ‘n Metodies-christelik-etiese lewenswandel
- (3) Verbetering van sosiale omstandighede

‘n *Derde bron* van sending en missionêre beweging volgens Wrogemann (2013:36) is die sogenaamde *tweede groot bekerings-beweging* van 1787-1825 wat nie net in Noord-Amerika en Engeland ‘n uitwerking gehad het nie maar kontinentaal Europa bereik het. Talle sendinggenootskappe ontstaan.

Die Baptist Missionary Society<sup>111</sup> (BMS) word teen 1792 deur ‘n groep partikulêre (calvinistiese) Baptiste gestig. Sendeling William Carey (1761-1834) word dikwels as die vader van die moderne Protestantse sending en as hoofstigter van die BMS beskou.

In hierdie verband gee Petrich (1895:107) in sy boek oor die lewe en werk van Hermann T Wangemann<sup>112</sup> (1818-1894), besondere erkenning aan die ganse sendingbeweging van die afgelope 100 jaar (1790-1895). Petrich verwys na ‘n spesifieke dag op 31 Mei 1792, toe William Carey – ‘n eertydse skoenmaker wat lapwerk doen – in die Engelse stad Nottingham ‘n preek oor Jesaja 54<sup>2-3</sup> hou. Met die gebruik van hierdie Ou Testamentiese teks roep Carey die gelowige Christendom op tot sendingwerk. ‘n Gedeelte uit Carey se preek lui soos volg:

“Erwartet grosse Dinge von Gott und versucht grosse Dinge für Gott” (Petrich 1895:107)

Te danke aan die werksaamhede van die Herrnhut (Brüder-Unität) en belangstelling vir berigte oor die nie-Europese wêreld, wek dit by Carey groot belangstelling vir sy verstaan van die sendingopdrag. Carey skryf en versprei ‘n vlugskrif<sup>113</sup> om sy standpunt se stel jeens sy verstaan van die plig van Christene, naamlik die verspreiding van die evangelie oorsee. Hy

---

<sup>111</sup> Die oorspronklike naam van die BMS verwys: “The Particular-Baptist Society for Propagating the Gospel among the Heathen” (Stanley 2008a:1090).

<sup>112</sup> H T Wangemann studeer teologie, o.a. by J W August Neander [Neander se oorspronklike identiteit was: David Mendel 1789-1859. Neander konverteer in 1806 van die Jodedom tot die Christendom, studeer teologie en filosofie en habiliteer in Heidelberg (1811), Duitsland. In 1812 word hy professor in Kerk- en Dogmageskiedenis. Neander verstaan die *Aufklärung* en die daaruit ontstaande oriëntering van kritiese pragmatisme as ‘n “Zeit der Geistesverfinsterung”. Hy stig met J Müller en K I Nitzsch in 1859 die tydskrif: *Deutsche Zeitschrift für Christliche Wissenschaft und Christliches Leben*, wat standpunt inneem teen “neulutherische” konfessionalisme. Neander was alreeds vanaf 1839 lid van die Berlynse Akademie van Wetenskap (Christophersen (2008a<sup>1</sup>:164-165).]. Wangemann word direkteur van die Berlynse Sendinggenootskap in Duitsland teen 1865 en is dosent by die sendingseminaar. Alhoewel Wangemann deur die ontwakingsbeweging beïnvloed is, verteenwoordig hy ook die Lutherse belydenisse en was betrokke by die uitbouing van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika (vanaf 1834) en later ook in Deutsch-Ostafrika (Konde-, Kinga- en Heheland – tans Tanzanië) en China (Suid-China – Kanton provinsie en Noord-China – Schantung provinsie). Gedurende sy laaste lewensjare beywer Wangemann hom vir die emansipasie en ordening van inheemse (autochthone) Afrika-Christene in Suid-Afrika (Van der Heyden 2008b:1303, Merensky 1900:41-51). Wangemann se illustrasies van Berlynse sendingstasies in Suid-Afrika – in Duitse sendingpublikasies, o.a. in: *Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika* (1868) – word later deur J du Plessis van die NG Kerk gebruik. Vgl. Du Plessis, J 1965. *A History of Christian Missions in South Africa*. Cape Town: Struik.

<sup>113</sup> Vlugskrif van Carey (1792): *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (Stanley 2008b:64).

reis teen 1793 na Bengale in Indië. Hier leer Carey die tale Bengali en Hindi aan, praat later die inheemse tale en vertaal die Bybel in Hindi. Die territoriale grondgebied van die Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) in Bengale verbied die teenwoordigheid van Carey met die gevolg dat hy hom teen 1800 vestig in die Deense nedersetting in Serampore, noord van Kalkutta waar ander sendelinge soos Joshua Marshman (1768-1837) en William Ward (1764-1823) by hom aansluit. Alhoewel die Serampore-trio groot bewondering wek in Groot Brittanje, ontwikkel daar in latere jare onverkwiklike betrekkinge tussen Carey en die BMS. Van blywende betekenis is Carey se Bybelvertaling en taalvaardighede. Tesame met Indiese medewerkers word die Bybel in ses Indiese tale vertaal. Die bevordering van die Bengaalse taal gee aanleiding tot die kulturele Renaissance in Bengali (Stanley 2008b:64-65; Wrogemann 2013: 36-37).

Kenmerke vir die ontstaan van die BMS was die volgende:

- deur leke gevestig;
- dien as massa-basis vir die ondersteuning en finansiering van die BMS;
- ontstaan op eie inisiatief vir sending en missionêre werk, geen kerkbetrokkenheid nie;
- ontstaan deur leke-sendelinge sowel as latere goed opgeleide en geordende sendelinge.

In die vroeë 19de eeu ontstaan verskeie Protestantse Sendinggenootskappe in Noord-Amerika en Europa. Alhoewel die sending in Noord-Amerika allereers beskou word as *home missions*, ‘n gerigtheid op inheemse Indiane en setlaars, begin die sendinggerigtheid na buite opvallend toeneem. In hierdie verband noem Kloos (2008:399) dat die *American Home Missionary Society* in 1826 gestig was deur Presbiteriane en Kongregasionaliste uit Connecticut – om die Amerikaanse *weste* te evangeliseer. Tog, alreeds teen 1810 ontstaan die eerste oorsee gerigte sending in Noord-Amerika, naamlik die *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), wat deur vooraanstaande geestelike kongregasionaliste en professore van die “Andover Theological Seminary” gestig word (Shenk 2008c<sup>1</sup>:856). Rufus Anderson (1796-1880), ‘n sendingbestuurder en –teoretikus, kongregasionalis en ‘n invloedryke buitelandse sekretaris van die ABCFM, vestig die konsep van die inheemse Kerk (*indigenous church*) teen 1835, wat die eienskappe van selfstandige bestuur, uitbreiding en finansiering toon. Hierdie eienskappe word binne die Amerikaanse sending ‘n rigtinggewende idee. Anderson lê daarop klem dat die motief van evangelisasie en nie beskawing nie, as die sentrale missionêre opdrag moet geld (Shenk 2008a:468).

Enersyds is dit betekenisvol dat die *Student Volunteer Movement* (SVM) tussen 1886-1920 ongeveer 20 000 sendelinge oplewer, andersyds ontstaan teen 1890 toenemende spanning tussen liberale en konserwatiewe Protestante. Volgens Shenk (2008c<sup>1</sup>:857) het die reaksie op die ontwikkeling van liberale protestantisme tot gevolg dat nuwe nie-konfessionele *Faith Missions* ontstaan. Hierdie fenomeen van sogenaamde *Geloofs-sendings* of *Faith Missions*<sup>114</sup>, wat teen die einde van die 19de eeu ontwikkel, word nie deur Kerke en genootskappe, maar deur individue en vriende ondersteun – die sogenaamde “broederbeweging” volgens Fiedler

---

<sup>114</sup> Vgl. Duits: *Glaubensmissionen*.



(2008a<sup>1</sup>:1698). Die *China Inland Mission* dien as ‘n prototipe vir hierdie Geloofs-sending, wat deur sendeling J Hudson Taylor (1832-1905) in 1865 begin is.

Van belang is Pierce Beaver<sup>115</sup> se beklemtoning dat inisiatiewe vanuit leke-geledere ontstaan, maar dat genootskappe uitdruklik vanuit kerklike werk vorm aangeneem het. In hierdie verband noem Beaver in Wrogemann (2013:37) die volgende:

“Wenn sie sich auch Gesellschaften nannten, so waren sie doch von Kirchen gegründet worden, und die Wahrnehmung der missionarischen Funktion der Kirche durch einen offiziellen Ausschuss (Board) wurde die typisch amerikanische Form der Missionsarbeit” (Wrogemann 2013:37)

Die oorhoofse sendingbestuur was deeglik bewus van die betekenis van oorkoepelende konfessionele samewerking. Duidelike ekumeniese trekke is te vinde wat later tot die stigting van die Ekumeniese Beweging in die 20ste eeu bygedra het. Die “American Tract Society” (gestig in 1825) dien as voorbeeld van samewerking, veral in die Verenigde Sending-Konferensie van New York in 1854. Teen 1900 bestaan alreeds 52 sendinggenootskappe in Noord-Amerika.

Noemenswaardig is die rol van *Vroue-sending*. In 1890 bestaan alreeds 33 Vroue-sendinggrade in Noord-Amerika, wat met die stigting van die Women’s Union Missionary Society in 1861 begin het. Enkele vroue-sendelinge wat ‘n verskil in die Noord-Amerikaanse samelewing bewerkstellig het kan genoem word:

- Mary Lyon(1797-1849) stig in 1837 die vroueseminaar in Mount Holyoke in South Hadley, Massachusetts;
- Sarah Doremus (1802-1977) stig in 1861 die Women’s Union Missionary Society;
- Charlotte (Lotti) Moon (1840-1912) doen sendingwerk later in China.

Teen 1890 was 60% van alle sendingwerkers in Noord-Amerika vroue. Veral ongetroude vroue het as onderwysers, in sosiale dienste en as pionier-sendelinge werk verrig en hulle gevestig in sendinggebiede soos Indië en China (Wrogemann 2013:38).

Die samevoeging van al die sendinggenootskappe en organisasies word in 1893 organiseer in die *Foreign Missions Conference of North America*. Belangrike impulse kom vanuit die ekumeniese sendingkonferensie in New York (1900) na vore wat samewerking op nasionale en internasionale vlak versterk. ‘n Perspektief van belang is die 421 sendinggenootskappe teen 1961 in Noord-Amerika, wat as kerklike sendingentiteite bestaan (Wrogemann 2013:38-39).

Die veelvoud van sendingorganisasies wat ontstaan, kry in die bestek van hierdie werk nie verder aandag nie.

---

<sup>115</sup> Vgl. R P Beaver (1961), Der Anteil Nordamerikas, in: G Brenneche (Hg.), *Weltmission in ökumenischer Zeit*, Stuttgart:

### 2.5.2 Britse sending

Die Britse sendingbeweging blyk kleiner te wees as dié van die Noord-Amerikaanse sendingbeweging. Die vier oudste sendinggenootskappe in Groot Brittanje was:

- (1) United Society for the Propagation of the Gospel (1701)
- (2) Baptist Missionary Society (BMS) (1792)
- (3) London Missionary Society (LMS) (1795)
- (4) Church Missionary Society (CMS) (1799)

Die London Missionary Society ontstaan teen September 1795 in London met die titel: “The Missionary Society”. Alhoewel die LMS deur die BMS inspireer word, was die oogmerk van die LMS om alle evangeliese Christene in diens van die sending te verenig. Die eerste sendelinge was geaffilieerde Presbiteriane, Anglikane en Kongregasionaliste. Die *Fundamental Principle* van die LMS berus nie in enige vorm van kerklike organisasie nie maar as die “heerlike evangelie van die geseënde God”. Bekeerlinge kon eie diskresie uitoefen in watter Kerk hulle wou vestig. Hierdie *ekumeniese* droom was egter moeilik haalbaar en reeds in 1818 ontstaan ‘n vakature in die genootskap se bestuur wat daartoe aanleiding gee dat die missionêre arm onder die leiding van Engelse Kongregasionaliste ressorteer. Die eerste LMS sendelinge word teen 1797 na Tahiti gestuur. Die LMS speel in die Karibiese Eilande en Guyana ‘n belangrike rol in die stryd teen slawerny. In 1799 kom die eerste LMS-sendelinge in Kaapstad aan. Bekende sendeling-persoonlikhede soos J Philip (1775-1851) en D Livingston (1813-1873), bemoei hulle o.a. met die roeping om die belange van die inheemse bevolking teen die mag van setlaars te beskerm (Stanley 2008c:513; Ross 2008:474-475). Dit was Robert Moffat (1795-1883) wat in 1817 in Kaapstad aankom, hom later in Kuruman onder die Tswana-sprekers vestig en die Bybel in Tswana (Tlhaping-dialek) teen 1857 vertaal (Swanepoel 1979:55-56; Ross 2008a:1391). D Livingston – skoonseun van R Moffat – word eerder onthou en geag vir sy geografiese ekspedisies na die Afrika-hinterland.

Die Britse sending-euforie en sendinggenootskappe het ‘n beduidende invloed uitgeoefen op die Europese kontinent. Met die beginsel van *trial and error* bewys hulle groot buigsaamheid. Uit die Britse wêreld kom egter geen groot noemenswaardige sendingteologiese bydrae nie (Wrogemann 2013:40). Die Brits-missionêre-etos in Suid-Afrika vertoon eerder hoogs politieke, volgens Keegan (2004:xxii).

“The British missionaries tended to be proponents of imperial (rather than settler) rule and the incorporation of Africans into modern legal and administrative structures” (Keegan 2004:xxii)

en

“The British missionaries, once the optimism of the anti-slavery movement had worn off and been followed by disillusionment, were more likely to ascribe their converts’ failings to racial factors, and many ended up decidedly disenchanted with the innate aptitudes of Africans, mirroring a rise in ideological racism and social Darwinism in British society” (Keegan 2004:xxiii)

Die koloniale en Christelik-bybelse gevoel van meerderwaardigheid, kultuur-optimisme, gelowigheid, vooruitgang en filantropie was tekenende elemente van die Britse sending-

beweging wat hoegenaamd nie beperk was tot die sendinggedagte nie, maar eerder op die eenheid van “buite” en “binne”-sending gefokus het. Die afskaffing van slawerny, sendingwerk onder die “arm swart mens” en daarby ook die totstandkoming van Bybelgenootskappe<sup>116</sup>, staan sentraal in die Britse sendingbeweging. Humanitêre idealisme en sosiaal-religieuse filantropie was eerste-orde-beginsels van die Britse sendingbeweging, wat parallel tot die politieke en ekonomiese selfbelange-konstellasie van klasse emansipeer het (Gründer 1982:21, Webster 2008:1303-1306).

In die konteks van verskeie bekeringsbewegings wat uit die industriële revolusie ontstaan het, asook die imperiale ekspansionistiese strewe van Europese Nasies en die reaksionêr konserwatiewe post-Napoleontiese nuwe orde in Europa – ontstaan ook in Duitsland ‘n ryke veelvoud van Protestantse en Katolieke sendingaktiwiteite (Grundmann 2008:707).

### 2.5.3 Europa – Kontinentale sending

In die Skandinawiese lande ontstaan sendinggenootskappe en Kerksendings / *Kirchenmissionen*<sup>117</sup>, die Switserse Sendingraad met 12 sendings, die Nederlandse Sendingraad met 11 sendings en die Parys Evangeliese Sendinggenootskap<sup>118</sup> (PEvS).

---

<sup>116</sup> Die missionêre bewuswording vir die buiteland (globale suide / koloniale gebiede) het daartoe bygedra dat die “British and Foreign Bible Society” (BFBS) in Londen 1804 gestig word (Beyerhaus 1996:66). Meurer (2008:1449) beskryf die BFBS as die moeder van alle Bybelgenootskappe, wanneer dit ontstaan as gevolg van ‘n skaarste aan Bybels in die taal van die Walliesers. Tydens ‘n samekoms van die religieuse traktaatgeselskap in 1802, word dit duidelik gestel dat die skaarste nie net ‘n plaaslike of nasionale probleem was nie maar wêreldwyd ervaar is. Op 7 Maart 1804 word die BFBS in Londen gestig, waaraan 300 persone van die middelstand deelgeneem het en oorwegend ‘n evangeliese benadering gevolg het soos die “Clapham Sect” [“Clapham Sect”, ‘n evangelies-gesinde groep, figureer as ‘n sosiaal-konserwatiewe groepering wat geglo het dat die toepassing van evangeliese beginsels, die openbare lewe verbeter. Hulle ontstaan ook as ‘n reaksie op die Franse Revolusie. Hierdie groepering dra ook by tot die stigting van die “Church Missionary Society” en ondersteun die sondegskoolbeweging. Op die politieke terrein ondersteun die “Clapham Sect” die afskaffing van die slawehandel in 1833 (Bray 2008a:385-386).]. Die uitsluitlike doel van die BFBS was om Bybels te versprei – *without note and comment* – binne die Britse Ryk (op inisiatief van die BFBS ontstaan Bybelgenootskappe in Wes-Afrika 1807; Kanada 1811; Indië 1811; Australië 1817 en in Suid-Afrika 1820) en ander lande (hetsy Christelik, Islam of heidens). In koloniale gebiede was die vertaling van die Bybel gerig op inheemse tale en die taak van sendelinge [vgl. (1) Basoeto (Suid-Sotho) Bybel 1881/82 in Suid-Afrika en die (2) Ewe Bybel 1916 in Togo in Afrika: so ontstaan ‘n dubbele historiese datum: ‘n gebeurtenis vir die *Kerkgeskiedenis* en die *volksgeskiedenis*, volgens Beyerhaus (1996:87). ‘n Derde historiese datum verknoop ten nouste met die *Sendinggeskiedenis*.]. Die BFBS beskou hulleself as ‘n interkonnessionele beweging. Die Apokriewe stryd (1824-1826) binne die BFBS veroorsaak egter ‘n hewige interne stryd wanneer druk – vanuit Skots-Presbiteriane teen die insluiting van die Apokriewe – toeneem. Bybelgenootskappe wat die Apokriewe insluiting en druk goedkeur, verloor finansiële ondersteuning van die BFBS. So ontstaan ‘n breuk tussen die Europese Bybelgenootskappe en die BFBS. Die doelwit van *without note and comment* – die bereiking van Christene oor alle grense van konfessionaliteit – bewerkstellig eerder die teendeel. Dit het tot gevolg dat die totstandkoming van Bybelgenootskappe in oorwegend Ortodokse en Katolieke lande vir 150 jaar onmoontlik was (Meurer 2008:1451-1452).

<sup>117</sup> Die Protestantse Sendinggeskiedenis begin met Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) en sy vriend Heinrich Plütschau, wat as Luthers-geordende klerikale in die Deense handelskolonie, Tranquebar in Indië, in 1706 begin met missionêre aktiwiteite (Jeyaraj 2008a:1858). In Swede word die Sweedse Kerk en ontwakingsbewegings in die 19de eeu beïnvloed deur die toenadering tot sending. In 1835 ontstaan die stigting van die eerste sendingorganisasie, die *Svenska Missionssällskapet* en ‘n dekade later die Lutherse *Lunds Missionssällskapet* in 1845. Die *Svenska Kyrkans Mission* (Sweedse Kerksending) kom in 1874 totstand en was veral werksaam in

Die Nederlandse sending is eng verknop met die geskiedenis van die Nederlandse oorsese-uitbreiding, veral met betrekking tot die invloedseer van die VOC (1602) en die Westindische Compagnie (WIC, 1621) na verskeie lande soos Asië, Afrika, Noord-Amerika, Karibiese Eilande en Suid-Amerika, waar kerke gevestig word. Sedert die ontbinding van die WIC in 1791 en die VOC in 1799, die voltrekking van die skeiding van staat en Kerk teen 1796 in Nederland, asook die nuwe koloniale orde van die Koninkryk van die Nederlande sedert 1818, ontstaan individuele sendinggeleenthede. Langs, maar ook tesame met die ou handelskerke ontstaan sendinggenootskappe (Holtrop 2008:306). In Desember 1797 word – volgens die Engelse voorbeeld – die interdenominale Nederlandse Sendinggenootskap (NS)

---

Suid-Afrika en Indië. Van belang is die Sweedse sendeling Edvard V Sjöblom (1862-1903). Hy bemoei hom teen die koloniale politiek van die Belgiese Koning Leopold II (1835-1909) en ontvang daarvoor internasionale steun. Dit het tot gevolg dat Koning Leopold II sy heerskappy oor die Kongo (tot 1997 bekend as Zaïre) aan die Belgiese staat moes oorgee [Katolieke sendelinge daarenteen word deur Koning Leopold II ondersteun. Hierdie patronaat leef selfs voort na die oornam van die “Kongo-Vrystaat” deur die Belgiese Regering in 1908 (Wild-Wood 2008:15).]. Die Vry-Baptistegemeente begin in 1892 met sendingaktiwiteite in Suid-Afrika. Die eerste vroulike sendelinge – Amy Bull (1861-1957) en Matilda Gustafsson (1867-1931) – dra tot ‘n belangrike historiese waarde en perspektief by. Swede streef geen koloniaal-politieke belange na nie (Sarja 2008:1060). In hierdie verband kan drie sake genoem word: (1) Kongo kry sy onafhanklikheid van België in 1960 en drie provinsies of gebiede ontstaan, o.a. die Katanga-gebied; (2) In 1961 ontstaan die Kongo-krisis. Die Sweeds gebore tweede VN-Sekretaris-generaal, Dag Hammarskjöld, stort in ‘n vliegtuig na benede en sterf, terwyl hy vanaf Léopoldville (tans Kinshasa) na vredessamesprekinge in die grensgebied tussen die Kongo (tans die DRK) en Noord-Rhodesië (tans Zambië) op pad was (Bauer 2017:13); (3) Die bou van die Berlyn-muur neem sy aanvang in 1961, teen die agtergrond dat die Kuba-krisis reeds begin het. Sewe Finse sendinggenootskappe van die Fins Evangelies-Lutherse Kerk werk in 37 lande. Die Fins Evangelies-Lutherse Sendinggenootskap is die oudste (1859) en grootste wat teen 1870 in Ovamboland (Noord-Namibië) met sendingwerk begin. Die evangelie word bemiddel deur verkondiging, mediese versorging, onderwys en sosiale dienslewering, wat dit ten doel gehad het om “inheems” of plaaslik-onafhanklike Kerke te vestig en te versterk. Sendelinge van die “Evangelische Freikirchen in Finnland” en “Finnische Freien Auslandsmission” werk vandag in verskeie lande (Helander 2008:134).

<sup>118</sup> Die Parys Evangeliese Sendinggenootskap – *Société des Missions Évangéliques de Paris* – gestig in 1822, is ‘n versameling van sendinggroepe uit Frankryk, Switserland en Italië wat mekaar ondersteun. Kenmerkend is veral die samewerking met Lutherse en Gereformeerde Kerke, maar ook met Baptiste, Metodiste en ander Vry-Kerke. As gevolg van die ontoeganklikheid van Protestante in koloniaal Franse gebiede, stuur die Parys Sendinggenootskap sy eerste sendelinge in 1829 na Suid-Afrika. Die verandering in koloniale magstrukture het tot gevolg dat die Franse Protestantisme in nege gebiede sendingwerk verrig (sending in Zambië vanaf 1885, Senegal en Tahiti in 1863, Gabon 1888, Nieu-Kaledonië 1892, Madagaskar 1896 en na die voormalige Duitse kolonies soos Kameroen in 1916 en Togo teen 1929). Teen die einde van die 1950’s omvorm die PEvS in onafhanklike Protestantse Kerke. Die ontstaande onafhanklike Kerke in Afrika en die Oseanië vorm in 1977 met Protestantse Kerke van Frankryk, Switserland en Italië die CEVAA – *Communauté Évangélique d’Action Apostolique* – die “Evangeliese Gemeenskap van Apostoliese Aksie”. Hierdie post-missionêre organisasie berus op die beginsel van gelykberegtiging wanneer menslike, finansiële en spirituele sake van kerke van die Noorde en die Suide in ag geneem word (Zorn 2008a:89; Zorn 2008b:940). Basoetoland [Vanaf 1868 ‘n Britse protektoraat, sedert 1966 ‘n konstitusionele monargie onder koning Moshoeshoe II, volgens Ward (2008c<sup>1</sup>:283), tans bekend as die klein bergkoninkryk binne Suid-Afrika – Lesotho.] word die eerste sendingveld van die P.S. wanneer sendelinge: Eugene Casalis, Thomas Arbousset en Gosselin op 28 Junie 1833 in Basoetoland arriveer. So ontstaan die geboorte van die Kerk in Basoetoland deur sendingaktiwiteite. Koning Moshoeshoe I beskou die onderhandelingsvermoë van die sendelinge as positief wanneer die bedreiging van buite in ag geneem word. ‘n Reaksie teen die Christendom noodsaak sendeling Casalis egter om in 1855 na Frankryk terug te keer. Die toelating van die Katolieke Orde van die Oblate in 1862 het tot gevolg dat Christene verdeeld raak en mekaar vyandelik opponeer. So ontstaan die BaForo (Franse Protestante) en die BaRoma (Katolieke) groeperinge in Basoetoland. Volgens Ward toon ‘n opname in die jaar 2000 ‘n 95% christenbevolking in Lesotho. Die ontstaande Kerk uit die sendingaktiwiteite van die PEvS staan bekend as die *Kereke ea Evangelii Lesotho e Boroa ho Afrika / Lesotho Evangelical Church in Southern Africa (LECSA)*. Naas die aktiwiteite van die PEvS ontstaan teen 1872 ook AICs, as ‘n uitdukking van kulturele nasionalisme in Basoetoland. Hierdie tradisie is deur die gestigte *Moshoeshoe Berean Bible Readers* in 1909 voortgesit, terwyl Pinksterkerke as nuutste toevoeging in Lesotho ontstaan, soos in die res van Afrika (Berthoud 1949:156; Ward 2008c<sup>1</sup>:283).

deur Johannes Theodorus van der Kemp<sup>119</sup> gestig, wat tevore in diens van die LMS was (Van Butselaar 2008:206-207).

Die sendingveld teen die tweede helfte van die 19de eeu gaan voort in koloniale gebiede van Nederland soos Indonesië, Suriname en die Nederlandse Antille. Noemenswaardig was die geweldige toename in priester-sendelinge sedert die begin van die 20ste eeu na lande of gebiede soos Indonesië, Brasilië en Sentraal-Afrika. Teen 1963 was daar altesaam 8800 Rooms Katolieke Nederlandse sendelinge werksaam in hierdie gebiede. Dekolonialisering, die onafhanklikheidsdrang van kerke in voormalige kolonies, toenemende sekularisering en die koms van die Ekumeniese beweging het in die middel van die 20ste eeu daartoe aanleiding gegee dat ‘n ingrypende herbesinning en nadenke<sup>120</sup> in die Nederlandse sendinglandskap plaasvind (Holtrop 2008:306). Tog, alreeds teen die tweede helfte van die 19de eeu ontstaan in die NS ‘n identiteitskrisis wat met hulp van invloedryke liberale teoloë opgelos word. Die oorspronklike ontwakingsteologie word nie meer ondersteun deur gerespekteerde sendelinge soos N Adriani en A Ch. Kruyt nie. Die “Utrechtsche Zendingsvereniging” word met behulp van die NS omvorm tot die “Nederlandsche Zendingschool” in Rotterdam 1905 en vorm later die “Verenigde Nederlandsche Zendingscorporaties” (VNZ), maar hervorm weer teen 1950 onder H Kraemer se leiding na die “Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk”. Dit lui dan ook die einde van die NS in (Van Butselaar 2008:307).

Teen 1866 word in Bremen die eerste *Kontinentale* sendingkonferensie gehou waar agt Duitse sendinggenootskappe, sowel as sendinggenootskappe van Nederland, Noorweë, Swede, Denemarke en Parys deelneem. Praktiese vrae soos sendingopleiding, ekonomiese

---

<sup>119</sup> Die Nederlander, Johannes Theodorus van der Kemp (1747 Rotterdam - 1811 Kaapstad), is die seun van ‘n predikant uit die Lutherse Kerk. Hy studeer in Edinburgh en praktiseer as dokter in Nederland (1782-1795) en stig ná sy bekering die eerste Nederlandse *Sendinggenootskap* (1797). Hy werk as lid van die LMS en as bevestigde sendeling onder die Khoi-Khoi in Suid-Afrika (1799-1811) [vgl. George Schmidt van die Morawiese Sending – die eerste sendeling in die destydse Kaap-kolonie tussen 1737-1744, wat onder die verarmde en weesgelate Hessequa Khoi-Khoi te Baviaanskloof (later Genadendal) begin werk het – Hoofstuk 2], en beywer hom vir geregtigheid en sosio-ekonomiese gelykheid. Maar dit en sy tweede huwelik met ‘n Malgas-slavin veroorsaak konflik onder Nederlandse setlaars (Jongeneel 2008a:923-924, vgl. Hofmeyr 2002:69; Du Plessis 1965:100-102). Sabelo Ntwasa beskryf sendeling Van der Kemp as ‘n protagonis van slawe-emansipasie, wat tot die Groot Trek aanleiding gegee het. Volgens Ntwasa (1973:127) wou Van der Kemp hê dat die Christendom self tot die daaglikse lewenstyl van swart mense moes aanpas, in teenstelling met Robert Moffat se idee dat die hele lewenstyl van die inheemse bevolking so verander word dat dit ooreenstem met die sogenaamde *Christelike lewensvorm*. Kan die algemene Christelike lewensvorm verstaan word wanneer dit bedink (en mee rekening gehou) word vanuit die relatiewe vryheid van die mens – in die raamwerk van persoonlikheid en sosialisasie? Die Christendom was en word steeds met die probleem van universaliteit (en die hedendaagse tendens van globalisering), in terme van waardes (materieel en geestelik) en goedere gekonfronteer, wanneer in ag geneem word dat universaliteit nie as ‘n Christelike kategorie van rangskikking geld nie. Tog, die Christendom het nog altyd sy / haar God vir die hele wêreld “aanbeëid” en in terme van missionêre handelinge en verkondiging, die universele (absoluutheids-) aanspraak van God vir mense gebring. Sekerlik het universaliteit en globalisering in terme van sending en missionêre handelinge ‘n uitdaging begin word, problematies ook so, wanneer in ag geneem word dat ander godsdienste ook bestaan en die beywering van interreligieuse dialoog toeneem (Stolz 2008:195). Wanneer die aanpassingsbekwaamheid van die Christelike godsdiens bedink word, is Ntwana (1973:129) van mening dat die aard van universaliteit van die Christelike godsdiens geen uniformiteit insluit nie.

<sup>120</sup> Eksponeer in hierdie proses van herbesinning en nadenke, rakende die Nederlandse sending, verwys o.a. na persone soos: H Kraemer, H Bavinck, Johannes Blauw, Arnulf Camps, J Ch Hoekendijk en Johannes Verkuyil (1908-2001) (Holtrop 2008:306).

belange, die ontwikkeling en onderhoud van sendingskole en die ontwikkeling van ‘n sendingatlas<sup>121</sup>, was van wesentlike belang. Tot en met die stigting van die Internasionale Sendingraad (ISR) in 1921, vind 12 Kontinentale sendingkonferensies plaas (Wrogemann 2013:40-41).

#### 2.5.4 Duits-Protestantse sending – Kontinentale sending

Die vroeë ontstaan van sendingaktiwiteite kom vanuit die Herrnhuter Brüder-Unität, wat een van die eerste en beduidende Duits-Protestantse sendingbewegings in die 18de en 19de eeue was, wanneer in gedagte gehou word dat hierdie sendelinge nie as teoloëe nie, maar as leke (handwerkers) deur gemeentes (nie deur sendinggenootskappe nie) uitgestuur is (Wessel 2008:1797). Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf verenig vele titels soos “Pionier van geloof, outodidak, broer Ludwig” op homself, maar ook minder vleierende woorde soos “valse profeet” of “ketter” gedurende sy leeftyd. Zinzendorf se sendingverstaan vind binne die horison van die eskatologiese verwagting plaas, dus binne die aangesig van die ryk van God wat enige oomblik kan aanbreek. Zinzendorf verstaan die Kerk as die wesentlike som van enkele bekeerlinge, wat in die raamwerk van die kultuurprotestantisme eerder die gesig van opvoeding aanneem.

Die ontstaan van Duits-Protestantse sendingaktiwiteite aan die begin van 1800, word verknoop met die hulp van bekeerlinge in Berlyn, wat tot 1824 in die sendingskool van J Jänicke<sup>122</sup> (1748-1827) missionêre opleiding ontvang. Te danke aan die belangstelling vanuit

---

<sup>121</sup>Vgl. (1) Merensky, A A B 1900. *Missions-Atlas über die Arbeitsgebiete der Berliner evangelische Missionsgesellschaft - Südafrika, Deutsch-Ostafrika, Südchina (Provinz Kanton) und Nordchina (Kiautschou)*. Berlin: Berliner evangelischen Missionsgesellschaft. (2) Blumhardt, J Ch <sup>3</sup>1863. *Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie*. Calw: Calwer Verlagsverein. [Blumhardt se Sendinggeskiedenis beleef tussen 1840-1860 drie oplaes, wat vir ‘n sendingboek van sy tyd – weliswaar in ‘n tydperk waar min mense in Duitsland aan kolonies gedink het nie – van groot betekenis was. Blumhardt bestudeer Engelse en Franse sendingliteratuur wat aan hom ‘n deeglike oorsig van die sendinglewe in sy geheel gee. Die sukses van Blumhardt se boeke kan grotendeels toegeskryf word aan die groot sendingbelangstelling aan die begin van die 1800’s, wat sterk deur politieke agitatie beïnvloed is. Wanneer Bybelse tekste in die NT na heidennasies verwys (vgl. Handeling 28<sup>28</sup>), en deur sendelinge en die Kerk gebruik word, verwys Blumhardt ook na die “heidendom in Afrika”: “*Der heidnische Afrikaner freilich steht überall auf einer äußerst niedrigen Stufe. Er weiß wenig von dem lebendigen Gott, und denkt sich diesen meist in der Ferne, als einen Gott, der die Welt verlassen und unzähligen Geistern, die er sich als abgeschiedene Menschen denkt, übergeben habe. Diese Geister, Fetische genannt (vom portugiesischen feitiço Zaubere), betet er unter allerlei Gegenständen, denen sie sich anhängen sollen, an [...]. Viele Stämme, besonders im Süden, haben nicht einmal Götzen oder sonst religiöse Gebräuche. Alle Afrikaner aber haben das gemein, daß sie die bösen Geister mehr fürchten, als sie die guten lieben. [...]. Sie sind in einer ständigen Furcht*” (Blumhardt 1863:9-10). Blumhardt is van mening dat Afrika-stamme in die suide nie eens gode gehad of religieuse gebruike beoefen het nie – gegewe die feit dat Volkekunde nog nie bestaan het nie (Trott 1935:1). Die begrip, “heidendom”, is volgens die sistematiese Godsdienstwetenskap nie meer gepas nie, omdat ‘n polemiese konnotasie teenoor die religieuse vreemdheid en waarheidsaansprake van Christelike teologie impliseer word. Die gebruik van heidendom is bruikbaar as ‘n histories-deskriptiewe term vir antieke nie-Christelike en nie-Joodse Godsdienste. Die teologiese gebruik van die begrip “heiden”, is vandag verouderd aangesien die gebruik daarvan ‘n negatiewe beoordeling van vreemde godsdienste impliseer en nie meer aan die teenswoordige en dominante pluralistiese bewussyn voldoen nie. Vandag is die idee van die heiden en die nie-Christen verknoop met interreligieuse toleransie en die interreligieuse dialoog (Löhr 2008:1521).]

<sup>122</sup>J Jänicke beleef ‘n bekering en studeer teologie tussen 1774-1777 in Leipzig. Jänicke is predikant aan die Boheemse Kerk in Berlyn en Rixdorf en verrig diakoniese werk (rig sokombuis in). Met behulp van die LMS word hy in 1798 direkteur van sending in Duitsland en open ‘n sendingskool in 1800 waar hy 80 sendelinge

Brittanje en bemiddeling deur K F A Steinkopf<sup>123</sup> (1773-1859), ontstaan die eerste sendinggenootskap (Grundmann 2008:708-709).

Die ontstaan van Duitse sendinggenootskappe word volgens Wrogemann (2013:40) in meervoudige golwe ingedeel. Teen die begin van die 19de eeu ontstaan sendinggenootskappe met ‘n oorkoepelende konfessionele profiel – wat 5 sendinggenootskappe verteenwoordig:

- (1) Basler Missionsgesellschaft<sup>124</sup> (BM) (Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel - 1815)
- (2) Berliner Missionsgesellschaft<sup>125</sup> (BMG) (1824)

---

oplei vir die Deens-Halliese sending sowel as vir Engelse en Nederlandse sendinggenootskappe (Grundmann 2008a<sup>2</sup>:368).

<sup>123</sup> K F A Steinkopf beklee ‘n sleutelposisie in terme van Protestantse ontwaking oor kontinentale grense heen. Tussen 1795-1801 was hy hoofsekretaris van die Duits-Christendom-genootskap in Basel. Vanaf 1801 tot sy dood werk hy as leraar in die Duits-Lutherse gemeente by die “Savoy Chapel” in Londen met die opdrag: “Religious Tract Society” en handhaaf noue bande met die LMS en CMS (Jenkins 2008b:1704).

<sup>124</sup> Die Basler Sending word in 1815 gestig deur die piëtistiese Stads-elite van Basel. Die kortstondige begin in Kaukasus in 1820 word hoofsaaklik verder uitgebrei na gebiede soos suidoos-Ghana in 1828 (onder die taalgroepe Twi en Ga), Suidwes-Indië in 1834 (onder die taalgroep Kannada – die Tulu en Malayalam), in China sedert 1847 (Hong Kong) en die oostelike Kanton-provinsie, in Kameroen sedert 1885 – hoofsaaklik in die latere *Anglo-foon* provinsies onder die taalgroepe Duala, Basa en Mungaka. Ander gebiede het gevolg. Alreeds voor die Tweede Wêreldoorlog ontwikkel die ekumeniese beginsel van partnerskap in Suid-China, Ghana en Borneo, wat in verband staan met die groterwordende ontwikkeling van dekolonialisering. Die Basler sending ontwikkel in ‘n primêr piëtistiese organisasie in Suid-Duitsland en Duitssprekende Switserland wat deur Lutherse en Gereformeerde Christene ondersteun word. Na die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK, omvorm die Basler sending na die “Kooperation Evangelischer Kirchen der deutschen, italienischen und räto-romanischen Schweiz” en in die “Département Missionnaire des Eglises de la Suisse Romande” wat tot die GWATT-proses (1990-1995) aanleiding gegee het (Jenkins 2008a:1159-1161). Die Basler Sending is sedert 2000 geaffilieer by *Missio 21*, ‘n ekumeniese en interreligieus-gerigte en internasionaal-evangeliese “Missionswerk” (sien hoofstuk 8). In 2015 vier die Baslersending sy 200 jarige jubileum.

<http://www.mission-21.org> (Gelees: 18 September 2014)

<sup>125</sup> Die konfessionele gerigtheid van die Berlynse Sendinggenootskap is uiteenlopend identifiseer. David J Bosch verwys na die Berlynse Sendinggenootskap as “mildly confessional”, terwyl hy die Basler en Barmen Sendinggenootskappe as nie- of transdenominaal beskou (Bosch 1991:457). Anders as David J Bosch en Henning Wrogemann beskryf Kevin Ward die Berlynse Sendinggenootskap as, “Lutheran, in a confessional sense, even though it got major support from the churches of the Prussian Union” (Ward 2012:424). Die Hermannsburg Sending in Suid-Afrika het op ‘n gegewe tydstip die Lutherse konfessionele aard van die Berlynse Sendinggenootskap in twyfel getrek. Hierdie opinie moet teen die agtergrond van die stigting van die “Cooperation Work of the Lutheran Mission in Natal and Zululand”, later die “Co-operating Lutheran Missions” (CLM) in Natal 1912 beoordeel word. Wanneer die Lutherse Reformasie gedurende die Eerste Wêreldoorlog in 1917 herdenk word, vier swart en wit mense saam en waardig in Suid-Afrika die vierhonderdjarige eeuees op sendingstasies (Richter 1924:474, 487). Die lede van die gestigte CLM was die Berlynse- en Noorweegse Sendinggenootskappe en die Sweedse Kerksending, wat dit ten doel gehad het om ‘n “Evangelical Lutheran Zulu-Church” totstand te bring (vgl. Hoofstuk 8). Die Hermannsburg Sending sluit nie by die CLM aan nie (Voges 2000:258). Oor die konfessionele gerigtheid en belydenis van die Berlynse Sendinggenootskap, skryf professor D Julius Richter die volgende, “*In der Bekenntnisfrage hatte die Berliner Missionsgesellschaft gleich in ihrem grundlegenden Statut 1824 die Überzeugung ausgesprochen, »daß das brüderliche Zusammenwirken evangelischer Christen aller Konfessionen, welche das Wort der Wahrheit schriftgemäß ohne menschlichen Beisatz und ohne Zwist über unwesentliche Meinungsverschiedenheiten verkündigt haben, dem Christentum vielen fruchtbaren Boden unter den heidnischen Völkern abgewonnen hat«. Es haben deshalb sowohl im Komitee wie in den Hilfsvereinen von Anfang an Lutheraner und Reformierte friedlich und einträchtig nebeneinander gearbeitet. Dabei stellte sich aber doch das Bedürfnis heraus, für den Unterricht im Missionsseminar und für das amtliche Wirken der Missionare als einheitliche Norm das lutherische Bekenntnis festzuhalten*” (Richter 1924:67). Sedert Januarie 1842 is die Christelike geloofsleer van Berlynse sendingkandidate, op grond van die Augsburgs-Konfessie gereël. Sedert 1859 is voornemende Berlynse sendelinge vir Suid-Afrika gebonde aan die volgende: “*Alle eure Verkündigung hat sich zu gründen auf die*

- (3) Rheinische Missionsgesellschaft<sup>126</sup> (1828) (oorspronklik: Barmen Mission)
- (4) Norddeutsche Missionsgesellschaft (N.M.) (1836)
- (5) Gossner Missionsgesellschaft (1836)

‘n *Tweede golf* van sendingaktiwiteit ontstaan in die 1840s met ‘n *konfessionele profiel* (Wrogemann 2013:40). Die identiteit van die kerklik-konfessionele sending, *Kirchenmission*, staan volgens Meyer-Roscher (1984:23) nou verknoop met die Lutherse belydenis wat volgens Ludwig A Petri<sup>127</sup> verstaan moet word as die missionêre Kerk, waar sendingwerk as ‘n “vrye” vereniging waarneembaar is, maar figureer onder kerklike leiding. Twee voorbeelde:

- (1) Hermannsburger Missionsanstalt<sup>128</sup> (1849)
- (2) Neuedettelsauer Mission (1853)

Teen die einde van die 19de eeu vorm ‘n *derde golf* van sendingaktiwiteit wat beskryf word as: *Kultuur-Protestantse Sending*. Drie voorbeelde:

- (1) Deutschen Ostasienmission (1884)
- (2) Bethel Mission<sup>129</sup> (1886)

---

*heilige Schrift, und wir verpflichten euch auf die Lehre des alten und neuen Testaments nach dem Bekenntnis der lutherischen Kirche, namentlich nach der unveränderten Augsbургischen Konfession und dem Katechismus Luthers, [...]”* (Richter 1924:67).

<sup>126</sup> Vgl. met *Rhenish Mission Society* in Anglo-Saksiese literatuur. In Suid-Afrika vestig die Rynse Sendinggenootskap in 1829. Voor die aankoms van die sendelinge in Kaapstad is alreeds ‘n gedifferensieerde beskouing oor Engelse en Duitse sending identifiseer, naamlik die humanistiese benadering van die Engelse en die Duitse benadering van bid en werk. Die model wat die Morawiers te Baviaanskloof (later Genadendal) gevolg het, naamlik dat elke sendeling verantwoordelikheid neem vir skoolopleiding of die opleiding in ander vaardighede soos metaalwerk of akkerbou, is oorgeneem en herhaal op die eerste sendingstasie, die Sendinginstituut op Wupperthal in die Cederberge. Die Duitse metode van sendingwerk kry neerslag in die metode van *praktisches Christentum*. Nie net was die evangelie verkondig nie, onderrig, die instruksie in handeldrywing, harde werk en dissipline was aan die orde. Die Berlynse Sendinggenootskap, wat eers in 1834 in Kaapstad aangekom het, volg dieselfde voorbeeld van die Morawiers en die Rynse Sendinggenootskap. Dit is betekenisvol dat die Rynse sending in afgeleë areas gevestig het waar die gemeenskap feitlik geen toegang tot skole in groter areas gehad het nie (Hesse 2012:145-146).

<sup>127</sup> L A Petri doen afstand van ‘n akademiese aanstelling (habiliteer in Erlangen, 1843) en bevorder op energieke wyse die Lutherse konfessionalisme in die destydse Koninkryk van Hannover, Duitsland. Hy is mede-stigterslid van die sendingvereniging van Hannover (1834). Met sy tydskrif *Zeitblatt für die Angelegenheiten der luth. Kirche* (1848-1855) bewerkstellig hy wye ondersteuning vir sy konfessioneel-kerkpolitiese impetus (Christophersen 2008a<sup>2</sup>:1159).

<sup>128</sup> Ludwig G Harms (1808-1865) stig in 1849 die Hermannsburg Sending in Duitsland. Sy streng Lutherse en ontwakingspreke in landelike gebiede gee aanleiding tot eksponensiële groei binne die Hermannsburg Sending. In 1854 vestig die sending in Suid-Afrika (Günther 2008a:1647-1648).

<sup>129</sup> Die aanvanklike *Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika* (EMDOA) van 1886, word sterk deur Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) in 1890 beïnvloed. Die verskuiwing van die EMDOA in 1906 na die stad Bethel, het ‘n naamsverandering tot gevolg en verander na die Bethel-sending, met die gevolg dat dié sending met die plaaslike Zions-gemeente saamgroeï. Wanneer die werksaamhede van die Bethel-sending in Zanzibar, Dar es Salaam en omgewing met die aanbreek van die 20ste eeu afgestaan word aan die Berlynse Sendinggenootskap, verskuif die operasionele veld van die Bethel-sending na die binneland van Oos-Afrika, naamlik die Usambara-Bergland (in Tanzanië) en Ruanda. Bukoba, die eerste sendingstasie, word in 1910 gestig. Die Kerk van Usambara verkry gedurende die Eerste Wêreldoorlog selfstandigheid en voor die aanvang van die Tweede Wêreldoorlog het 20 sendingstasies, met 100 werkers, alreeds ontstaan.[In hoofstuk 9 is na Walther H Renning Hagens (1907-1980) verwys, wat in die wingerd van die Berlynse Sendinggenootskap gewerk het. Sy ouer suster, Anna-Marie Hagens werk vir die Bethel-sending in die Usambara-Bergland, in Bumbuli en Malibwi, Tanzanië, tussen 1933-1939 en help met die opbou van ‘n polikliniek en skole – in die



### (3) Liebenzeller Mission (1899)

Die “Liebenzeller Mission” funksioneer histories op die beginsel van die Amerikaanse “Faith Mission”, die Duitse vertakking van die Amerikaanse “China-Inland-Mission”.

Die “Norddeutsche Missionsgesellschaft” (N.M.), in Wes-Afrika bekend as die Bremen Mission, het alreeds in 1847 met ‘n bewoë Sendinggeskiedenis onder die Ewe stam / volk aan die Goudkus en Wes-Togo begin – die huidige Ghana en Togo. Dit is eers op 5 Julie 1884 dat konsul-generaal Gustav Nachtigal met stam-hoofmanne van Togo<sup>130</sup>, aan die kus van die

---

raamwerk van mediese sending en die diakonaat. Sy vervul op hierdie wyse ‘n eie leiersrol in die konteks van die Bethel-sending in die afgeleë Usambara-Bergland (Familiedokumente in privaatbesit).]. Skandinawiese en Amerikaanse sendinggenootskappe neem die Bethel-sending in hierdie tyd oor. Die reeds bestaande selfstandige Kerke tesame met ander kerke vorm die Noord-Oos Diocese van die Evangelies-Lutherse Kerk van Tanzanië. In Duitsland smelt die *Bethel Mission* (gestig in 1886) met die *Rheinische Mission* (gestig in 1828) in 1971 saam en vorm die *Vereinte Evangelische (Rheinische) Mission* (VEM). Die Zaïre sending integreer in 1978 met die VEM, wat in 1996 herstruureer en die *Vereinte Evangelische Mission* / “United Evangelical Mission” vorm (steeds VEM) (Feldkeller 2008d<sup>1</sup>:965; Van der Heyden 2008a<sup>2</sup>:1377). Die VEM is vandag ‘n kerkgemeenskap of *Missionswerk* op drie kontinente – Asië, Afrika (Botswana, Demokratiese Republiek van die Kongo, Kameroen, Namibië, Ruanda en Tanzanië) en in Europa. Die VEM in Duitsland fasiliteer o.a. die volgende: *Zentrum für Mission und Diakonie* / *Centre for Mission and Diaconia* (CMD) in Bielefeld en die *Centre for Mission and Leadership Studies* (CMLS) in Wuppertal. Hierdie ontwikkelingsgeskiedenis vanaf die EMDOA tot die vorming van die VEM en daarna, dien as ‘n uitstaande voorbeeld hoe sending as ekumeniese uitdaging daargestel word.

Dit is betekenisvol wanneer die familiële kontakte van Von Bodelschwingh met die Pruisiese adel in ag geneem word en hy ‘n groot invloed uitoefen. Terwyl Von Bodelschwingh teologie in Basel studeer, besoek hy ook die plaaslike sendinghuis waar hy invloedryke mense van die kerklike diakonaat ontmoet soos, Johann Ch Blumhardt (1805-1880) [Blumhardt was ‘n eksponent van die Württembergse Piëtisme wat teologie in Tübingen studeer het. Hy skryf o.a. twee volumes: *Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie* met ‘n derde uitgawe in 1863, beskryf Afrika en Suid-Afrika betekenisvol en voorsien beide volumes met kaarte.]. In 1859 sluit Von Bodelschwingh sy kerklike eksamen in Berlyn af. As hulp-predikant werk hy by ‘n arm Duitse gemeente in Parys (1858-1864). Hy neem as leierfiguur die Bielefeldinstansie in Bethel oor, maar die skielike dood van sy vier kinders in 1869 het tot gevolg dat hy vir die daaropvolgende vier dekades sy lewenstaak verder in Bethel verrig. Bethel was ‘n toevlugsoord vir epilepsie-lyers vanaf 1867 en die plek van die Diakonesse-huis *Sarepta* vanaf 1869. So staan Bethel, bekend as die “Stad van die Barmhartige” (Kaiser 2008:1658-1660).

<sup>130</sup> Die grootryk van Ashanti – Ghana, groot dele van die Ivoorkus en dele van die huidige Togo – was ‘n militêre bond van verskillende stamme (Pobee 2008:917). Die Islamgeloof het die gebied voor die Christendom alreeds bereik. Teen die 15de en 16de eeue bring Portugese – Rooms Katolieke sendelinge – die Christendom na Wes- en Oos-Afrika, in hierdie geval die Togo gebied (Kalu 1985:94). Die anneksasie van “Deutsch-Togo” in 1884/85 het tot gevolg dat Duitse sendingstasies op koloniale grondgebied van die Engelse lê. Eers met die inwerkingstelling van die Helgoland-Zanzibar-Verdrag van 1 Julie 1890 – wat veranderende grenslyne tussen die Engelse Goudkus (Wes-Togo, toekomstige Ghana) en Oos-Togo bewerkstelling – word geografiese sendingstasies soos Adakla, Ho, Kpandu, Amedschowe en die linker Volta-oewer deel van “Deutsch-Togo” / Togoland (Keta en Peki bly Engels). In 1902 kom ‘n gebiedsverdeling ter sprake. Die fokusgebiede vir die Bremen Mission / sending is nou gerig tot Suid-Togo (Ewe-sending) terwyl die Basler Mission / sending in die Noord-Togolese streek werk (Gründer 1982:28,170). Met die aanbreek van die Eerste Wêreldoorlog in 1914 kom die aanspraak van die Duitse Ryk op Togo – as ‘n Duitse kolonie – in gedrang en in 1919 word die aanspraak op Togo deur die Versaille Vredesverdrag opgehef. Togo word geografies verdeel in Wes- en Oos-Togo wat respektiewelik onder die Volkebond-mandaat van Brittanje en Frankryk val tot in 1946 [Die Volkebond, wat handelingsonbevoegd was gedurende die Tweede Wêreldoorlog, omvorm in 1946 tot die VVO, vandag die VN (Reuter 2008b<sup>2</sup>:1154).]. Wes-Togo is later by Ghana [Dié Engelse kolonie, kry op 6 Maart 1957 as eerste Afrikaland onafhanklikheid (Pobee 2008:917).] ingelyf en Oos-Togo – ‘n Franse kolonie, is in 1960 as die onafhanklike Republiek van Togo verklaar. Alemjrodo (2008:456) stel Togo se godsdienstoprofiel vir 2004 soos volg voor: Christene (42,6%), Islam (18,9%) en die animisme (37,7%). Die begrip, animisme, is van die Latynse woord *anima* afgelei, wat siel beteken (Thiel 2008:504). Sonder om na die godsdiensteorie van E B Tylor (1832-1917) in besonderhede te verwys, o.a. sy tesis in die werk *Primitive Culture* van 1871 en sy teorie oor animisme, naamlik die “geloof in die geestelike wese”, volgens Maier (2008:676) – gee Klaus Nürnberger die volgende perspektief. Nürnberger (2007:9) maak ‘n duidelike onderskeid tussen die krag van animisme en

Golf van Benin – tot op daardie tydstip ‘n naamlose gebied tussen die Goud- en Slawekus – die protektoraatsverdrag / *Schutzvertrag* onderteken (Gründer 1982:169).

Die geskiedenis van die N.M. sedert 1836 weerspieël volgens Ustorf (2008b:383) die verskillende fases van die *Europese sending-idee*:

- ‘n Kombinasie van ’n *aufklärerisch-humanistischer* en piëtistiese motivering;
- ‘n Afkeur teenoor eng Lutherse konfessionalisme (die Gereformeerde takverband in Bremen neem die N.M. bestuur oor);
- Die verweefdheid van sending en oorsese handelsbedrywe<sup>131</sup>;
- ‘n Ambivalente houding jeens imperialisme<sup>132</sup>;
- Die pedagogiese omgaan met sending, sien Franz Michael Zahn<sup>133</sup> (1833-1900);
- Die vorming van selfstandige Afrika Kerke na die inhegtenisname en internering van duitse sendelinge tydens die Eerste Wêreldoorlog;
- ‘n Veeljarige verbod op die terugkeer van sendelinge<sup>134</sup> (Versaille Vredesverdrag van 1919);
- Die toenemende betekenisloosheid van die N.M. vir die Kerk in Afrika na 1945;
- Die omskakeling van dié sendingentiteit na ‘n ontwikkelingsagentskap en die verlening van interkerklike hulp;
- ‘n Pentakostalistiese (pinksterbeweging) rebellie van Afrika-Christene (kerkskeuring) teen die nuwe teologiese ortodoksie van afrikanisering.

---

dinamisme, wanneer hy glo dat realiteit óf deur animisme óf deur dinamisme bepaal word. In hierdie verband kan gesê word dat beide hierdie terme nie met die praktyk van voorvaderverering te make het nie, maar dat beide met die samestelling en ingewikkelde vervlegting van realiteit verknoop. Die realiteit van animisme word begryp in terme van spirituele wesens, terwyl dinamisme in terme van nie-persoonlike kragte vergestalt word. In Wes-Afrika is animisme meer prominent terwyl dinamisme in Suider Afrika onder die “bantoe-sprekers” profileer.

<sup>131</sup> Vgl. hoofstuk 9 se voetnota verwysing na Walther Hagens (1878-1940).

<sup>132</sup> Die “Norddeutsche Missionsgesellschaft” was onder die leiding van F M Zahn enersyds daarteen gekant dat die sending verknoop staan met die aansien van die Duitse Ryk en dat hierdie Ryk aan Duitse sendelinge toestemming sou verleen om in Duitse kolonies te werk. Andersyds is ‘n komiteebesluit in 1884 geneem wat bepaal dat sendelinge van Duitse skepe gebruik sal maak. Teen die einde van 1888 stel die Pruisiese Kultuurministerie ‘n eis aan die sendinggenootskap om ‘n Duitse “inheemse skool” in die Togosending te begin. Die Bremer Mission keur hierdie staatlke toesig af (Gründer 1982:28-30). In hierdie verband noem Njue (1988:11) dat Zahn een van die min sendelinge was wat prinsipieel teen kolonialisme standpunt ingeneem het.

<sup>133</sup> Franz M Zahn bestuur die “Norddeutsche Missionsgesellschaft” vanaf 1862 tot 1900. Hy is ‘n medestigterslid van die Kontinentale Sendingkonferensie (1866) en eng verbonde met G Warneck, wat saam die *Allgemeine Missions-Zeitschrift* in 1874 stig en saam as toonaangewende eerste-generasie-sendingteoretici – gedurende die koloniale tydperk – tot die Duitse Protestantisme hoort. Zahn was polities liberaal en ‘n kritikus van die pro-koloniale diskoers asook die volkskerkgedagte / *Kulturmission* (‘n spesifieke taal en kultuurgroep is aan ‘n Kerk / sending verbonde) in die sending. Teologies was hy ‘n aanhanger van die Erlangen skool en deel J H Pestalozzi (1746-1827) se pedagogiese insigte. Hy toon eie sendingteoretiese en -praktiese aksente (Ustorf 2008c<sup>3</sup>:1778, Gründer 1982:29). Die invloed van Pestalozzi se pedagogiese insigte op die vorming van Duitse sendelinge, diakonessesusters en sendingdokters wat in Afrika (Togo, Kameroen, Deutsch-Ostafrika [tans Tanzanië], Suid-Afrika en Duits-Suidwes-Afrika [tans Namibië]) gewerk het, sou ‘n interessante studieveld wees wanneer sendingskole, sendingstasies en algemene opleiding van sendelinge en evangeliste in gedagte gehou word.

<sup>134</sup> Vgl. die verset van die Unie van Suid-Afrika (1910-1961) teen die uitsetting van Duitse sendelinge (Schlunk 1926:9), maar die internering en / of inperking van Duitse sendelinge en / of families tydens die Eerste en Tweede Wêreldoorloë.

### 2.5.4.1 Lutheranisme en Duitse sendinggenootskappe in Suid-Afrika

Wanneer Lutheranisme na Suid-Afrika kom kan daar nie gesê word dat dit eksklusief Duits was nie<sup>135</sup>. Lutherse sendinggenootskappe en *Kirchenmissionen* – uit Swede, Noorweë, Finland en die Luthers-Amerikaanse sending – bring ‘n mosaïek-voorstelling van Lutheranisme na Suid-Afrika.

Duitse sendinggenootskappe / sendings in Suider-Afrika word oorspronklik in gebiede soos die Kaapkolonie, die Boere Republieke<sup>136</sup>, Kaffraria (tans die provinsie Oos Kaap), die Natalkolonie (tans die provinsie KwaZulu-Natal) en Duits-Suidwes-Afrika (tans Namibië) verteenwoordig. Twee van hierdie Duitse sendings, die Berlynse Sendinggenootskap en Hermannsburg Sending, verteenwoordig volgens Ward (2012:424) by verre die mees belangrike sendinginstellings gedurende die 19de eeu in die Zuid-Afrikaansche Republiek<sup>137</sup>. Volgens Ward begin die Berlynse Sendinggenootskap (BSG) alreeds in 1837 met sendingwerk onder die isiXhosa<sup>138</sup> sprekers, nog voor die besetting van die groter Xhosa

---

<sup>135</sup> In Mortiz (1938:1, 19) word uitvoerig berig dat Duitsers sedert die ontstaan van die Verenigde Oos-Indiese Kompanjie (VOC) in 1602 deel uitmaak. Alreeds in 1657 word die eerste Duitse vryburgers aan die Kaap vrygelaat. Die latere ontstaande Lutherse gemeente in *Cabo de Goede Hoop*, Kaapstad, ervaar vanaf die begin teenstand van die Kaapse Kerk met ‘n Gereformeerde gerigtheid, ook bekend as die Nederlandse Gereformeerde Staatskerk. Hierdie onverdraagsaamheid kan o.a. ook vertolk word as ‘n gevolg van die reformasie, naamlik die skisma van konfessies. Die groeiende inwonertal van Duitssprekendes in Kaapstad, in die 18de eeu, het tot gevolg dat die behoefte vir ‘n eie predikant ontstaan. In hierdie verband noem Bauch & Mertens (1964, 29-30) en Moritz (1937:293) dat Lutherane (Duitssprekende meerderheid, ander was Nederlanders en Skandenawiërs) alreeds in 1742 toestemming vir ‘n eie predikant vra, maar geweier word. In 1779 versoek die Lutherse gemeente ‘n Nederlands-sprekende predikant. Die Lutherse Konsistorie in Amsterdam neem volgens Moritz (1937:297) op 15 Maart 1780 die besluit “*den Lutheranern die freie Ausübung ihres Glaubens zu gestatten*”, maar dring daarop aan dat die predikant ‘n Nederlander moet wees. Andreas Lutgerus Kolver van Zwolle, Nederland, kom in November 1790 in Kaapstad aan en hou sy eerste erediens in Desember 1790. Die Lutherse Kerk in Strandstraat, Kaapstad, is die eerste en oudste *outonome* Kerk in die Kaap-kolonie en in Suid-Afrika. Lutheranisme in die vroeë koloniale tydperk kry in die bestek van hierdie studie nie verder aandag nie.

<sup>136</sup> Sien: Oranje-Vrijstaat (Oranje-Vrystaat of OVS, tans Vrystaat / *Foreistata* in Suid-Sotho) en die Zuid-Afrikaansche Republiek of ZAR (Transvaal-Republiek) wat in die tweede helfte in 1800 ontstaan het.

<sup>137</sup> In 1852 erken die Engels-Koloniale owerheid die onafhanklikheid van die Zuid-Afrikaansche Republiek wat 50 jaar lank bestaan en net na die Tweede Anglo-Boereoorlog (Suid-Afrikaanse Oorlog) in 1902 tot ‘n einde kom. In 1910 ontstaan die Unie van Suid-Afrika met Transvaal as een van die vier provinsies. Na 1961 bly Transvaal steeds een van die vier provinsies van die Republiek van Suid-Afrika. Na die 1994 verkiesing word Transvaal in vier provinsies opgedeel: Limpopo, Mpumalanga, Gauteng en Noord-Wes, terwyl die voormalige tuislande soos Transkei, Ciskei, Bophuthatswana, Lebowa, KwaNdebele, QwaQwa, KaNgwane, Venda en KwaZulu ontbind en deel van Suid-Afrika in 1994 vorm.

<sup>138</sup> Die eerste Berlynse sendeling in “Kaffraria” – Xhosaland (vandag bekend as die Oos-Kaap provinsie) was J Ludwig Döhne (1811-1879), wat in 1836 in Kaapstad aankom. [Döhne reis met C L T Radloff (1808-1872) en C F Wuras (1809-1981) en nog twee sendelinge – die tweede groep Berlynse sendelinge – na Suid-Afrika]. Nadat Ludwig Döhne raad ontvang het, begin hy met sy werksaamhede onder die plaaswerkers in Franschoek. Wanneer vrae oor die leer en die erediens onenigheid teweegbring met die Nederduits Gereformeerde predikant van Paarl, wek dit by Döhne die begeerte om ‘n ander plek vir sy werk te vind. [Alreeds in 1737-1744 gebeur iets soortgelyks: Wanneer die eerste sendeling, die Morawier – Georg Schmidt – in Kaapstad 1737 aankom en onder die Hessequa Khoi-Khoi in Baviaanskloof werk (later Genadendal), beskryf Keegan (2004:xix) die verdere gebeure soos volg: “*The Dutch East India Company forced Schmidt out of South Africa in 1744 under pressure from the Dutch Reformed ministers who objected to his baptism of five Khoi*”. Die dinamiese uitbreiding van die Morawiese sendingwerk in die 18de en 19de eeue was ‘n absolute beginselsaak. Volgens David J Bosch werk en identifiseer die Morawiers met die gemarginaliseerde en minderbevoorregte inheemse mense, woon saam met hulle en dra dieselfde klere - “*mostly to the utter disgust of the European colonizers*” (Bosch 1991:287).] Twee swart opperhoofde aan die Oosgrens en die Duitse sendeling Kayser – wat in diens van die LMS was en onder die isiXhosa-sprekende samelewing gewerk het by hoofman Maqomo – rig ‘n

versoek om bykomende hulp. Döhne gryp hierdie oomblik aan en reis per skip na die hawestad van Port Elizabeth en stig op 15 Februarie 1837 die Bethel-sendingstasie (distrik Stutterheim), aan die voet van die Amatolaberge – in British Kaffraria (Die Brücke 1966a:20-22; Merensky 1900:15). In ‘n opeenvolgende artikel oor die 100-jarige jubileum vieringe van die oudste Berlynse sendingstasie, Bethanien (gestig in 1834), word daar na Döhne se aanvanklike omstandighede verwys: “*In seiner Anfangsarbeit hinderte ihn seine Kränklichkeit nicht bedeutend. Die schlechten Speisen seines Junggesellen-Haushaltes, verbunden mit ungesunder Wohnung, [...] Er hat längere Zeit in einer Strohhütte zugebracht, welche weder gegen den Regen, noch gegen die Kälte Schutz bot. Ohne Schornstein und Licht, litt er vom Rauch und von unzähligen Raupen, Ameisen, Würmern [...]. » Allein der Herr stärkte ihn durch innerliche Tröstungen und ermunterte ihn durch die Lernbegierigkeit und Freundlichkeit der Kaffern«*” (Hoffmann 1935:3). Döhne begin sy werk by hoofman Gasela of Gwazela (ortografie onbekend) en leer die isiXhosa-taal vinnig aan. Hy verstaan reeds vroeg die waarde van onderig [Döhne vertel Bybelverhale en leer deur hierdie metode die isiXhosa-taal aan. Hy leer die kinders lees en skryf, asook rekeninge en sing saam met hulle.] en sosiale werk. Döhne besef dat die verarmde en werksku bevolking gehelp moet word. Die natlei van landerye het tot gevolg dat leivore gegrawe en hef aan die hand gesit moes word. Sonder sy insette was die bevolking hulpeloos. Sedert 1844 werk hy aan die isiXhosa-Bybelvertaling, terwyl die BFBS aan hom 50 bale papier verskaf. Die Psalms word vertaal. Saam met sendeling C W Posselt (1815-1885) werk hulle aan die vertaling van die Pentateug. Op ‘n algemene sendelingebyeenkoms in die Kaffraria / Xhosa streek, is besluit dat die vertaling gesamentlik aangepak word. Hy vertaal die NT Bybelboeke van 1 Korintiërs en Hebreërs. Die Xhosa grensoorloë, gevegte tussen setlaars en Afrikane, noodsaak vir Döhne om die gebied in 1846 te verlaat. Generaal von Gerlach maak ‘n voorstel aan die BSG komitee: Begin opnuut in Natal. Theophilus Shepstone (1817-1893), die seun van die Wesleyaanse sendeling John William Shepstone (1797-1873), sedert 1846 ‘n diplomatieke agent vir die “naturellestamme” en in 1853 die sekretaris vir naturellesake (inheemse sake) in Natal, rig al vroeër ‘n versoek dat sendelinge in Natal benodig word (Die Brücke 1966b:15-18; Swanepoel 1979:56; Manson 2007a:148). Teen 1858/59 is die Bybel in isiXhosa gedruk by Mount Coke, waaraan medewerkers van verskillende sendinggenootskappe en kerke deelgeneem het. Die Wesleyaan, J W Appleyard (1814-1874) – as ‘n Metodis in ander literatuur voorgestel – hersien die vertaling tussen 1860-1864, maar dit is wyd gekritiseer. Onder die voorsitterskap van die Berlynse sendeling, dr J H Albert Kropf (1822-1910), en hy deur die algemene sendingkonferensie in 1869 in British Kaffraria aangewys is, is op ‘n meer gesaghebbende vertaling aangedring wat in 1889 gepubliseer is (Keegan 2004:53). Döhne lewer ‘n groot bydra tot die isiZoeloe-leksikografie wanneer hy in 1858 ‘n isiZoeloe-Engels woordeboek saamstel, wat eintlik al in 1857 voltooi is. Hy lewer ook ‘n bydra tot die isiZoeloe-Bybelvertaling wanneer die NT tot Romeine, by die drukpers lê, en die manuskrip tot aan die einde van die Paulusbriewe beskikbaar is. Die hoë verwagtinge gekoester deur die BSG oorweldig Döhne en hy tree in 1871 finaal uit die diens van die BSG (Die Brücke 1966b:15-21). Wanneer Werner W M Eiselen (1899-1977) in 1948 en 1949 verskillende lesings lewer en publiseer, wat verband hou met ‘n plan vir die oplossing van die ingewikkelde inheemse vraagstuk, is die vraag gevra: “*Welche Lösungen werden nun in Südafrika für die sich immer mehr verwickelnde Rassenfrage empfohlen?*” Op drieledige wyse is ‘n antwoord aangebied: Assimilasie, Parallelisme en Segregasie. Wanneer slegs segregasie aandag geniet is Eiselen dit eens dat Theophilus Shepstone alreeds 100 jaar gelede (alreeds in die 1840’s) die politiek wat hy beoefen het, “segregation” in Natal genoem het (Die Eiche 1949:41,43; vgl. Manson 2007a:148; Giliomee 2007a:186). Die kritiese vraag moet in 2019, aan die vooraand van die 3de dekade van die 21ste eeu, gevra word: Wat het sedert Theophilus Shepstone se leeftyd – rondom die 1850’s in Natal – in Suid-Afrika verander? Waar en hoe pas Werner W M Eiselen se drieledige model in die politieke landskap gedurende die afgelope 170 jaar in? Sonder ‘n streng omynde definisie te koppel aan elkeen van die drie terme, assimilasie, parallelisme en segregasie, behoort daar op ‘n sosiologiese en politieke vlak bepaal te kan word wat na 1994 in Suid-Afrika aan die gebeur is. Nadat die politieke sisteem van Apartheid sedert 1994 afgeskaf is, moet indringend in 2019 en daarna gevra word wat het in die plek van Apartheid gekom – sonder om na die gerieflike diskoers van demokrasie te verwys. [Sien voetnota-aantekeninge in Hoofstuk 9, met verwysing na die begrip, *homokrasie*. Demokratiese waardes is lank reeds in Suid-Afrika uitgedaag.]. Is die politieke meerderheids-samelewing verdraagsaam, respekvol en akkommoderend teenoor minderhede soos Afrikaanssprekende burgers en migrante, wanneer in ag geneem word dat die taal soos Afrikaans – ‘n wetenskaps- en akademiese taal – ingeperk word aan Suid-Afrikaanse Universiteite of daarmee respekloos in die Parlement omgegaan word of die tendens van sporadiese xenofobiese / afrofobiese geweld in verskillende woonbuurtes en stede voorkom? Segregasie-tendense in 2019, enersyds uitgedruk as xenofobiese / afrofobiese gedrag en geweld teenoor wettige / onwettige migrante of vreemdelinge, andersyds uitgedruk as geweld en moorde gepleeg teenoor Suid-Afrikane – plaasmorde en -aanvalle, moorde gepleeg teenoor mense in etniese kolonies soos townships of stede en geweld teenoor vroue – besit nie slegs kulturele, etniese, ekonomiese of religieuse oorsake nie, maar is die gevolg van ‘n wisselende spel tussen die meerderheids-samelewing aan die een kant en die migrante en minderhede aan die ander kant. Met omsigtigheid word waargeneem dat Suid-Afrikaanse Universiteite aan dieselfde spel deelneem wanneer Engels as ‘n (etno) politieke en kollektiewe

landstreek deur Britse en Anglikaanse sendings. Die uitbreiding van Britse hegemonie het wel tot gevolg dat al meer geografiese streke later onder Britse beheer kom. Volgens Grosskopf (1934:9) begin die pad van die Christelike geloof onder die “Bantoe” – ‘n eerste en dinamiese Christelike uitbreiding van die geloof in Kaffraria / Xhosaland – in die gebied van hoofman Gasela, deur die bemiddeling van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika.

Die BSG vestig reeds in 1834<sup>139</sup> in Suid-Afrika, wat geografies meer verspreid as dié van ander Lutherse sendinggenootskappe in Suid-Afrika was. Met die ontdekking van diamante<sup>140</sup> en goud<sup>141</sup> gedurende die tweede helfde van die 1800’s en die snelle ontwikkeling en groei van stede, vestig die BSG ook hier. Volgens die goed gedetailleerde beskrywing van sendingstasies en geografies-geïllustreerde landstreke in die sendingatlas van Alexander A B Merensky<sup>142</sup>, was daar teen 1900 alreeds 34 anker-sendingstasies<sup>143</sup> in die

---

identiteitsargitektuur van meerderheid en meerderwaardigheid aangebied word teenoor Afrikaans as ‘n minderheidstaal – ‘n moontlike ideologiese program van kulturele uniformiteit en intoleransie. Assimilasie kan o.a. verstaan word as die aanpassing tot die heersende of meerderheid van ‘n kulturele argitektuur van ‘n groep, byvoorbeeld die aanpassing en voorkeur tot die taal Engels. Die heersende of meerderheids-samelewing toon min of moeilik belangstelling, om minderhede of migrante in die samelewing of stelsels te integreer, erkenning te gee of te akkommodeer. In die Suid-Afrikaanse samelewing van 2019 en daarna, verknoop die tendens van parallelisme met die onvermoë om migrante en vreemdelinge voldoende te integreer en sluit die moontlike einde van die idee van ‘n meertalige en multikulturele samelewing nie uit nie. Die realiteit van pluralisme en probleme moet eerlik en gedifferensieerd aangespreek en met ernstigheid bejeen word. Oplossings met aanvaarbare uitkomst moet gesoek word.

<sup>139</sup> Wanneer die sogenaamde “uitvoer” van slawe van Afrika na Amerika in 1807 verbied is, word slawerny in alle Britse Kolonies in 1834 verbied (Richter 1920:211; Kretz 2014:70).

<sup>140</sup> Diamante (C), gekristalliseerde koolstofedelstene, word suid van die Oranjerivier in 1867, in die distrik Hopetown ontdek (Manson 2007b:158). Volgens Merensky (1900:12) is vanaf 1867 tot 1897 op die sogenaamde Diamantvelde en digby die Vaalrivier, ongeveer ‘n waarde van 13 000 miljoen Mark diamante ontgin. Die geskiedenis van die BSG in Suid-Afrika is ook deur die minerale voorkoms beïnvloed. In die omgewing aan die Vaalrivier, waar Pniel gevestig was, ‘n sendingstasie van die BSG, is grond in 1857 vir 1500 Mark gekoop, van die Griekwa (Khoi-Khoi-stam) stamhoof, Cornelius Kok. In 1870 word diamante op die grond van Pniel ontdek. Dit het nie net eindelose konflikte vir die BSG in Suid-Afrika beteken nie, maar het ook grootliks tot finansiële voordeel aanleiding gegee (Schultze 2005:121; Merensky 1900:20).

<sup>141</sup> Goud (Au), ‘n edelmetaal, is aan die Witwatersrand (Johannesburg) in 1886 ontdek (Callinicos 2007:200). [Al in die tyd van Mesopotamië neem goud ‘n belangrike funksie en waarde in. In die ontstaansgeskiedenis van Israel neem goud ‘n belangrike simboliese betekenis aan wanneer die twee gerubs van goud זָהָב (zāhāv) bo op die ark – oor die versoendeksel (genadetroon) in die Hebreuse Tanak (Eksodus 37<sup>1-9</sup>) – die heerlikheid / δόξα van God (vgl. Hebreërs 9<sup>5</sup>) weerspieël]. Die ontdekking van goud en die ontstaande goudmyne, lê die fundamente vir die *Johannesburgs Exchange & Chambers Company* (die latere *Johannesburg Securities Exchange/JSE*, die Johannesburgse Effektebeurs) en grondstof / minerale kapitalisme in Suid-Afrika, in die laat 19de en 20ste eeu. In die 21ste eeu beur die tendens van minerale kapitalisme voort en moet twee uitdagende vrae gestel word. Eerstens, of hierdie tendens steeds ‘n goeie ekonomiese orde is of nie. Die vraag beantwoord homself reeds gedeeltelik wanneer lande soos Zimbabwe, die DRK of Venezuela en hul ryk minerale hulpbronne soos (bloed)diamante, Coltan of olie en politieke diskoere deur regeringsleiers in ag geneem word. Tweedens, watter soort mense word in die samelewing “geproduseer” (karakterontwikkeling), in die raamwerk van mark-kapitalisme of *Caring Economics*? Hierdie twee vrae geld ook vir Suid-Afrika en al haar inwoners, in die raamwerk van etiese leierskap (beskeidenheid, respek en verantwoordbaarheid), vreedsame konflikbeslegting en pluralisme.

<sup>142</sup> In Alexander A B Merensky se 1900 Sendingatlas – met inagnam van sy politieke verstaan van Suid-Afrika en tradisionele sendinggeskiedskrywing – word geografiese kaarte daargestel en beskrywings van streke en Berlynse anker-sendingstasies weergegee. Alexander Merensky se voorstelling en indeling van Suid-Afrika is soos volg (naas sy ander voorstellings van Duits-Oos-Afrika en China): Kaapkolonie met Kaffraria (kaart no. 2), Oranje-Vrystaat met Diamantvelde (kaart no. 3), Engelse kolonie van Natal (kaart no. 4) en hy differensieer tussen Noord-Transvaal met Maschonaland (kaart no 5.) en Suid-Transvaal (kaart no. 6) (Merensky 1900:9-38).

destydse ZAR (Transvaal-Republiek) – gevestig, bedryf en beskryf – terwyl twee sendingstasies ten noorde van die Limpoporivier in Rhodesië (tans Zimbabwe) en kleiner getalle ook in die ander provinsies<sup>144</sup> van Suid-Afrika bestaan het (Merensky 1900:27-37; Zöllner & Heese 1984:9-10; vgl. Wangemann 1872:371; Kratzenstein 1893:444-445).

Die geskiedenis van die BSG in die destydse ZAR (Transvaal-Republiek) verknoop ten nouste met die staatsbestel wat ontstaan, wanneer die Britte met behulp van die “Sandriver-Convention” in 1852, erkenning aan die onafhanklikheidstrewende van Boere (later bekend as Afrikaners) gee – wat vier kleiner republieke verteenwoordig (Richter 1924:226). Volgens Merensky (1900:28) begin die BSG met werksaamhede in die ZAR (Transvaal-Republiek) vanaf 1860. Die BSG vestig op twee geografiese plekke in dieselfde jaar: Pretoria op 4 Augustus 1865 en Botšhabelo (hedendaagse skryfwyse is Botshabelo) op 5 Februarie 1865. Die vestiging van die BSG in die ZAR en die stigting van die sendingstasie Botšhabelo<sup>145</sup>, vind plaas teen die agtergrond van drie gebeure: (1) Swazi-krygers maak oorlog met die Maleo-stam, (2) die verwoesting van die Berlynse sendingstasie Gerlachshoop<sup>146</sup> en (3) die vervolging van Christene deur Sekukuni. Botšhabelo word tussen 1865-1882 gevestig as ‘n plek vir ‘n Christelike gemeenskapslewe, wat deur ‘n kerkgemeenskapsorde gekenmerk is. In hierdie verband is Julius Richter van mening dat Alexander Merensky se elf-puntplan van “Platzordnung”, met die sogenaamde Botšhabelo-ontwerp<sup>147</sup> verknoop:

---

<sup>143</sup> Die verwysing na Berlynse sendingstasies sluit die talle ander kleiner buitestasies - *Ausenstationen* - uit.

<sup>144</sup> Vgl. 6 in Natal (tans KwaZulu-Natal), 7 in Sinodale Kaapland van die Kaapkolonie (tans Wes-Kaap), 5 in Sinodale British Kaffraria (Xhosa land, tans Oos-Kaap), 5 in die Oranje-Vrystaat (OVS) (tans Vrystaat) en 3 verdere sendingstasies wat ook onder die OVS ressorteer (maar deel was van die Kaapkolonie: tans Noord-Kaap, naamlik Kimberley, Beaconfield en Douglas) – soos uiteengesit in Merensky (1900:13-26). Volgens Manson (2007b:159) was die diamantvelde soos Kimberley en ander, tussen riviere wat die Vrystaat afgebaken het. Die Kaapkolonie en Imperiale Brittanje het hier aanvanklik geen verteenwoordiging of aanspraak gehad nie.

<sup>145</sup> Naas die tradisioneel-Christelike sendingaktiwiteite dien Botšhabelo as die plek vir “transkulturellen Wissensaneignungen und – vermittlung, wie es wohl kaum eine andere zum Ende des 19./zum Anfang des 20. Jahrhunderts im nördlichen Teil der heutigen Republik Südafrika – der damaligen Südafrikanischen Republik (Transvaal) –, vielleicht sogar im gesamten südlichen Afrika gegeben hat” (Van der Heyden 2012:173). Dit was nie net Botšhabelo waar die transkulturele toe-eiening en bemiddeling van kennis plaasgevind het nie. In 1907 word die helper / opleiding-seminare in Emmaus (aan die voet van die Drakensberg, digby Cathedral Peak) vir die Zoeloe-sending van die BSG verwesentlik. Ander sentra vir Lutherse opleidings verknoop met die Noorweegse sending in Oskarsberg en die Sweede Kerksending in Umpumulu. In 1912 is daar oor ‘n werkgemeenskap tussen die drie Lutherse sending-entiteite ooreengekom, naamlik die gesamentlike gebruik van die onderskeie seminare. Emmaus bly die helper-seminaar, Oskarsberg word die prediker-seminaar en Umpumulo die onderwys-seminaar (Gründler 1924:29-30). Umpumulo word later die Lutherse Teologiese seminaar, in die tydperk van die ontstaan van Swart-bewussyn / *Black consciousness*.

<sup>146</sup> Gerlachshoop (distrik Middelburg, tans Mashishing) is die eerste Berlynse sendingstasie in die ZAR (Transvaal-Republiek), gestig op 14 Augustus 1860. In die omgewing was die stam van Bakopa woonagtig, onder die leiding van hoofman: Maléo (in ouer literatuur word na Boleo verwys). In Desember 1861 doop sendeling C Heinrich T Grützner (1834-1910) Andries Sekoto. Oorloë dwing sendelinge Heinrich Grützner en Alexander A B Merensky (1837-1918) in 1863, om die sendingstasie te verlaat maar hulle keer in 1864 terug. Op 10 Mei 1864 word die stat van Maléo vernietig deur ‘n Swazi inval. Maléo word doodgemaak (Merensky 1900:31, Grosskopf 1934:9).

<sup>147</sup> Die ontwerp van Botšhabelo (toevlugsoord), waar ‘n patriargale orde geheers het, het die Christelike lewe bevoordeel, volgens Richter (1924:235). Aangesien Alexander Merensky se uitgebreide punte van “Platzordnung” nie die primêre fokus van hierdie studie vorm nie, word daar nie verder hieraan aandag gegee nie. Vir verdere leeswerk in hierdie verband, vgl. Richter (1924:234-235) en Schultze (2005:111-118) se verwysing na “Stationsordnung”.

“Eine Platzordnung, die später auch für andere ähnliche Institute der Berliner Mission vorbildlich geworden ist” (Richter 1924:234)

### 2.5.5 Ontstaan van Studente organisasies

Onder studente van verskillende nasies ontstaan ook ‘n missionêre ontwaking, wat daartoe aanleiding gee dat die “Student Volunteer Movement for Foreign Mission” (SVM) onder leiding van die Amerikaner, John R Mott (1865-1955), gestig word. Die YMCA<sup>148</sup> ondersteun hierdie groot beweging wat aan verskeie kolleges en universiteite in die VSA en Brittanje verteenwoordig word (Zoh 2008: 1793-1794).

Die “World Student Christian Federation” word in Vådstena, Swede gedurende Augustus 1895 deur John R Mott in die lewe geroep, wat alle Christelike studentebewegings uit alle lande verenig (Müller-Römheld 1971:66). In hierdie verband noem Guder (2008a:262) drie doele vir die stigting van hiêrdie Christelike Studente Wêreldbond:

- (1) Die samevoeging van wêreldwye Christelike studentebewegings.
- (2) Om informasie te versamel betreffende die situasie van studente.
- (3) Om studente aan te spoor om “dissipels” te word van die “enigste redder en van God, Jesus Christus”, om hul geestelike lewe te verdiep en die verpligting van wêreldwye evangelistiese uitbreiding van God se ryk op te neem.

Die strategie: “evangeliseer die wêreld in een generasie” deur John R Mott, was gefokus op studente, van die sendingbeweging, aan moderne universiteite in wording. Die werk van die Christelike Studente Wêreldbond word volgens Guder (2008a:263) ondersteun deur:

- Die tydskrif : “Student World”
- Uitbreiding van die eerste ekumeniese gesangboek: “Cantate Domino”
- Materiaal vir die erediens: “Venite adoremus”

Gereelde algemene vergaderings, byeenkomste van die uitvoerende komitee, studentekommissies asook projekte bevoordeel toekomstige leiers soos WA Visser’t Hooft, D Th Niles en Philip Potter, wat toenemend by die ontstaansprosesse van die ekumeniese beweging betrokke raak. Tydens die globale krisis van die 20ste eeu staan medewerkers bankvas agter die Christelike Studente Wêreldbond wat ‘n dringendheid laat ontstaan om deel te neem aan die oplossing van probleme soos eenheid, oorlog, versoening, geregtigheid en vrede. Die betrokkenheid van sending en evangelisasie verskuif op internasionale vlak al hoe meer na die strewe vir sosiale en ekonomiese geregtigheid, terwyl ander groepe verder onder studente evangeliseer (Guder 2008a:263).

---

<sup>148</sup>“Young Men’s Christian Associations” (YMCA) en “Young Women’s Christian Associations” (YWCA) ontstaan teen die einde van die eerste helfte van die 19de eeu as antwoord op die ontwakings-beweging van die veranderde sosiale voorwaardes tydens die opkomende industrialiserings-tydperk. Hierdie interkonfessionele bewegings bied Bybel- en gebedsgroepe, opleidingsprogramme en nuut-ontstaande ruimtes vir sosiale milieu aan. In 1855 omvorm YMCA as eerste ekumeniese beweging in Parys en stig die YMCA-Wêreldbond. Teen 1894 kom die YWCA-Wêreldbond in Londen tot stand (Roll 2008:263).

Die Christelike Studente Wêreldbond sowel as die reeds genoemde sendingkonferensies was wesentlike voorlopers in die byeenroeping van die Eerste Wêreldsendingkonferensie wat teen 1910 in Edinburgh sou plaasvind (Wrogemann 2013:42).

## **2.6 Wisselwerking van perspektiewe – sendeling en inheemse Christelike getuienis**

‘n Terugblik op die bloeitydperk van die Protestantse sending gedurende die 19de en vroeë 20ste eeue kan maklik die indruk skep dat kerkplanting in Afrika, Asië, Oseanië en ander wêrelddele grotendeels verknoop staan met die werksaamhede van wit sendelinge. Die realiteit is egter anders. Dié indruk onderskat die waarde en bydra van die Christelike inheemse getuienis. Dit was die Westerse sending wat inisiatiewe begin het om vele Christelike gemeentes, en later ook Kerke tot stand te bring. Impulse as gevolg van hierdie wye uitbreiding kan egter nie sonder die sending en missionêre getuienis van duisende en seker miljoene inheemse Christene negeer word nie.

In vele huise van westerse sendelinge was werkende en meelewende jong inheemse mense van die eerstes wat hulle laat doop het nadat hulle leer lees en skryf het, dus die missionêre begin-impuls-deurbraak in die eie samelewing, stam of familieverband. Sendelinge en hul eggenotes het omgekeerd weer die plaaslike taal by inheemse mense aangeleer, soos dit die praktyk in die Berlynse sending in Suid-Afrika was (Roser 2005:108-128). So ontstaan duisende sendelinge in die onderskeie inheemse kontekste wat as kategete, evangeliste, Bybel- of gebedsvroue begin funksioneer.

Die samehang van begin- en deurbraakgebeure, eie-maak-prosesse, asook om op die uitwerking ag te slaan, soos sending- en missionêre inisiatiewe op die gebiede van die vestiging van sendingstasies, versorging, bemiddelings- en verstaansprosesse in samehang met die kommunikatiewe met-mekaar-wees van sendelinge en inheemse mense, is almal belangrike gebeure vir die gedeeltelike nuwe vertolking van die Christelike boodskap van die inheemse mense en die daaropvolgende uitwerking van hul verkondiging onder eie stamgenote. In hierdie verband verstaan Wrogemann sending as:

“Das Phänomen »Mission« ist daher durchaus schwer abgrenzbar, es geht doch über das, was an Aktivitäten ausdrücklich unter »Mission« firmiert, weit hinaus” (Wrogemann 2013:43)

## **2.7 Van Johannesburg, Suid-Afrika (1904) na Edinburgh, Skotland (1910)**

Die tydperk van konfessionalisme aan die begin van die 20ste eeu begin toenemend om die gedaante van ‘n gesamentlike ekumeniese perspektief binne die Christendom aan te neem<sup>149</sup>. ‘n resultaat van hierdie omwenteling van Christelike vanselfsprekendheid kan eerstens

---

<sup>149</sup> ‘n Veelvoud van ekumeniese vorme tree alreeds in die tweede helfte van die 19de eeu na vore. (1) Lambeth-Konferensie in 1876; (2) Wêreldbond van Gereformeerde Kerke in 1877; (3) Ekumeniese Metodiste-Konferensie in 1881; (4) Internasionale Raad vir Kongregasionalistiese Kerke in 1891. Eers in die begin van die 20ste EEU (5) Wêreldbond van Baptiste in 1905; (6) Lutherse Wêreldbond in 1923 (Rehse 1972:27). In Duitsland ontstaan in 1885 die “Ausschuß der Deutschen Missionsgesellschaften” (Karlström 1962:23).



waargeneem word in die transformasieprosesse in sendingaktiwiteite en toenemende sendingkonferensies aan die begin van die 20ste eeu. Tweedens kan die proses van toenemende partikulêre konfessionaliteit in versoenende verskeidenheid van die onderskeie konfessies teen die einde van die 20ste eeu waargeneem word. Die vraag ontstaan of dit voortgesit kan word. Dit hang sekerlik daarvan af of Christelike Kerke oor die vermoë beskik om die *tekens van die tyd* te erken, die uitdagings in taal te artikuleer en hoe daar met die onderskeie tradisies en kulture omgegaan moet word.

Aan die suidpunt van Afrika reageer sendelinge, evangeliste en predikante op verskillende wyses op die verskeidenheid van uitdagings soos sendingpraktyk, familiebande, eksistensie, kultuur, vooruitgang, wetenskap, samelewing en die politieke bestel. Die bemoeienis in die lig van vroeë, verskillende en uitdagings was almal belangrike impulse vir perspektiewe, ontwikkeling en die formulering daarvan. In die spanningswydte van sendingkonferensies kom hierdie uitdagings en perspektiewe na vore.

Die “Wêreldsendingkonferensie vir die oorweging van missionêre probleme in die verhouding tot die nie-christelike wêreld” vind vanaf 14 – 23 Junie 1910 in die vergadersaal van die “United Free Church of Scotland” in Edinburgh plaas. Wanneer die konferensies van London en New York in die 19de eeu opgevolg word deur die konferensie in Edinburgh, verwerf laasgenoemde groot betekenis (Walls 2008: 1058).

Vervolgens ‘n oorsig van die eerste algemene Suid-Afrikaanse Sendingkonferensie in 1904 en die eerste Internasionale Wêreldsendingkonferensie in 1910.

### **2.7.1 Eerste Suid-Afrikaanse Sendingkonferensie – Johannesburg (1904)**

Die ontstaan van die eerste algemene Suid-Afrikaanse sendingkonferensie kan tweeledig verstaan word. (1) Dit was die besef van ‘n al groter wordende onafhanklikheidsbeweging, die groeiende Ethiopisme, aan die begin van die 1900’s; (2) Vir die eerste keer in Suid-Afrika kom evangeliese sendinggenootskappe en kerksendings met ‘n intensie van eensgesindheid bymekaar in Johannesburg (Berliner Missionsberichte 1904:427).

Nils Karlström gee sy neming te kenne met betrekking tot die eerste samewerking op die sendingveld in Suid-Afrika – aan die begin van die 20ste eeu:

In Südafrika kam es erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu entsprechenden Konferenzen. Diese Generalkonferenzen besaßen wohl keine formalen Rechte, aber sie vermittelten doch bedeutsame Anregungen für eine lebendigere christliche Gemeinschaft und für neue Ansätze in der Missionsarbeit (Karlström 1962:21)

Volgens Trittelvitz (1962:13) kom ongeveer 80 sendelingvertegenwoordigers, asook vroue, in die saal van die “South African General Mission” (SAGM), wat o.a. deur Andrew Murray (1828-1917) gestig is, op 13 Julie 1904 byeen. Die sendingkonferensie verteenwoordig 19

sendinggenootskappe<sup>150</sup>. Die mees *aktiewe* verteenwoordiging op die konferensie kom volgens Walther Trittelvitz uit die geleedere van die Parys sendelinge van Basoetoland (tans Lesotho) en Switserse sendelinge van die Romande Sending, terwyl die Engelssprekende en Amerikaanse sending die grootste vertoon (Berliner Missionsberichte 1904:427).

Die aanvang van hierdie eerste sendingkonferensie in Suid-Afrika, kan kortliks as volg beskryf word: Die konferensie word geopen met gesang en gebed, waarna die waarnemende voorsitter, die aartsdeken van Johannesburg, temas bekend maak wat aandag verg soos: evangelisasie, elemente wat die samehorigheid en skeiding tussen die onderskeie sendinggenootskappe bepaal en die inheemse vraagstuk (geag as die belangrikste tema in Suid-Afrika). Na die lewering van verskeie groetboodskappe maak dr. Meiring van die NG Kerk verskoning dat so min van sy sendelinge teenwoordig is en verdedig sy Kerk teen die verwyte van sending-traagheid. Hy gee toe dat sending in die verlede swak was, maar beklemtoon dat al die ander Kerke dienste en personeel buite die grense van Suid-Afrika bekom en sy Kerk aangewese is op dienste binne die landsgrense van Suid-Afrika en op hierdie wyse die meeste doen. Wanneer dr. J Stewart tot die president van die sendingkonferensie verkies word, gebeur dit teen die agtergrond dat hy gedurende die Anglo-Boereoorlog (1899-1902)<sup>151</sup> 'n uitgesproke posisie ten gunste van die Engelse ingeneem het. Vir konferensiegangers skep hierdie wete aanvanklik groot ongelukkigheid. Onderskeie sendinggenootskappe word die geleentheid gegun om konferensiegangers toe te spreek (Trittelvitz 1962:14).

Dag twee van die konferensie begin met 'n oggendoordenking wat opgevolg is deur Stewart se intreerede: "Dit is die *eenheid van die Kerk* wat ons hierheen gebring het". In sy rede verwys Stewart daarna dat verskille onbeduidend is en dat die nuwe eeu vir 'n nuwe Afrika, nuwe geleenthede daarstel. Die ontwikkeling gebeur nou vanaf die suide na die noorde en hy stel voor dat 'n jaarboek, wat betrekking het op Suid-Afrikaanse sending, uitgegee word (Trittelvitz 1962:15).

---

<sup>150</sup> Vgl. 21 Sendinggenootskappe, volgens Berliner Missionsberichte (1904:427), o.a. die Parys Evangeliese Sendinggenootskap, die Berlynse Sendinggenootskap die en Hermannsburg Sending, die Skotse Sending in Lovedale, die Switserse Romande Sending, die American Board Missions, die LMS, die South African General Mission, die Compound Mission, die Noorweegse Kerksending in Zoeloeland (Lutherse Kerk) en verteenwoordigers van Kerke van die Morawiese Broedergemeente van Genadendal, NG Kerk, Presbiteriane, Church of the Province of South Africa (Anglikaanse Kerk) en Wesleyaanse Kerk – om 'n paar te noem.

<sup>151</sup> Sedert die laat 1980's toon die nuwe politieke geskiedskrywing van Suid-Afrika 'n afwyking van die tradisionele vertolking of verwysing na die Anglo-Boereoorlog, wanneer in gedagte gehou word dat swart mense ook 'n militêre rol vervul het. Daarom word na 1994 verwys na die "Suid-Afrikaanse Oorlog", eerder as die "Anglo-Boereoorlog" (Nasson 2007:223, vgl. Giliomee & Mbenga 2007:x). In die proloog van Bossenbroek se boek "Die Boereoorlog", ook 'n variasie, word na 'n verdere naam-variasie verwys, naamlik die "Anglo-Boere-Suid-Afrikaanse Oorlog", wat Jacob G Zuma (President van Suid-Afrika sedert 2009) in 1999 tydens 'n rede gebruik het om alle uiteenlopende ervarings van wit en swart te laat saamkom in een geïntegreerde verhaal (Bossenbroek 2014:xiv). In die konteks van die Anglo-Boereoorlog (Suid-Afrikaanse Oorlog), verwys Giliomee (2004:632-633) na Afrikaners wat nie net koloniseerders was nie, maar dat hulle ook deur die Britte gekoloniseer is. Teen hierdie agtergrond was die "Boere van die heel eerste burgerlike bevolking in die wêreld wat aan die lyding, leed en vernedering van konsentrasiekampe blootgestel is", volgens Giliomee (2004:633), tydens die Anglo-Boereoorlog – die eerste anti-koloniale oorlog van die 20ste eeu.

Verskeie standpunte van referate gelewer word vervolgens voorgestel, naamlik hoe die onderskeie Suid-Afrikaanse sendinggenootskappe en Kerke met plaaslike uitdagings gekonfronteer word aan die begin van die 20ste eeu.

<b>Persoon en instansie</b>	<b>Standpunt of tema</b>
<b>Ds. A J Wookey LMS</b>	Hoe nie-geevangeliseerde gebiede bereik kan word: Wookey gee advies hoe om byvoorbeeld sendingwerk te begin in Betschuanaland en beklemtoon die belangrikste saak: Leer die taal aan. Trittelvitz het egter ander belangrike insette van die spreker verwag (Trittelvitz 1962:15).
<b>Ds. Wilcox American Board of Missions</b>	Die fokus van sy standpunt is op Portugees-Oos-Afrika gerig, naamlik hoe die gebied benader moet word. Wilcox verwys na die reeds geevangeliseerde gebiede soos Natal waar baie wedywering tussen die onderskeie sendinggenootskappe bestaan. Die Switserse verteenwoordiging neem hier aan 'n intensiewe debat deel weens hul sterk teenwoordigheid in die Delagoabaai (tans Maputo) streek (Trittelvitz 1962:15).
<b>Ds. Morris Compound Mission</b>	Sendingwerk in groot stede: Morris woon vroeër in Kimberley en ken die lewe onder mynwerkers. Omdat 'n groot aantal mense op 'n gegewe plek woon is dit vir Morris belangrik om onderrig in inheemse tale te bevorder en meer eensgesindheid na te streef binne die sendingpraktyk, met betrekking tot "heidense" gebruike, soos die verskynsel van poligamie. Hy beywer hom ook vir die skep van beter "compound"- ruimtes (kampong verwys na die behuising van arbeiders) vir inwoners, waar sosiale interaksie met mekaar en onderrig bevorder kan word (Trittelvitz 1962:15).
<b>Ds. J Lennox &amp; Dr. Stewart Lovedale sending (United Free Church of Scotland)</b>	Bevordering van inheemse tale of meer en meer Engels? Lennox lewer sy referaat met die tema: "Opvoeding van die inheemse mense" Stewart is enersyds van mening dat die tye verby is om Grieks, Hebreeus en Latyn te leer. Andersyds is hy daarvoor besorg dat intelligente swart mense, met 'n behoefte vir beroepsopleiding, Suid-Afrika sou verlaat om in Amerika aan die beroemde Booker Washington in Tuskegee te gaan studeer. Die invloed van Amerikaanse Afrikane op Suid-Afrikane sou die vryheids- en gelykheidsstrewes in Suid-Afrika beïnvloed. Stewart stel voor dat 'n Kollege vir ander rasse gestig word in Suid-Afrika (Berliner Missionsberichte 1904:430-431).
<b>Sendeling: Junod Switserse Romande sending (Franssprekende Mission de la Suisse Romande)</b>	Junod se referaat het betrekking op: "Onderrig van inheemse mense". Die gebruik van Engels of die inheemse taal kom aan die orde wanneer Junod hierdie uitdaging aanspreek: Hy gaan tweeledig te werk. Enersyds word inheemse kinders in Engels onderrig, met Engelse boeke ondersteun en eksames in Engels geskryf, soos in Engeland. Al die drama hieromtrent is verby. Met 'n ander metode maak Junod van 'n pedagogiese benadering gebruik, wanneer die inheemse taal eers bevorder word, Engels kry later aandag. Vir Junod is hierdie benadering eerder 'n seën vir die inheemse bevolking en kry die leerder betekenis in sy of haar denke. So word die kinders nie maar net marionette van die Britte nie. Tereg kan Engels as onderrig-taal-medium in die hoërskool toegepas word. Laasgenoemde alternatief verkry goeie ondersteuning van Duitse, Franse en die meeste Skotse verteenwoordigers asook uit die geledere van vele denominasies teenwoordig. Die eerste opvoeding in die eie taal was vir Junod fundamenteel: "Vernacular at the base and English at the top" (Moedertaal as basis en Engels aan die boonste ent) – en verknoop hierdie perspektief met verstandige pedagogiek (Trittelvitz 1962:16, Berliner Missionsberichte 1904:428-429).
<b>Mnr. Wilder American Board of Missions (Zoeloe-sending)</b>	Die betekenis van tegniese onderrig vir sendingskole (Trittelvitz 1962:16). Wilder lê 'n betekenisvolle verslag voor wat die waarde van ekonomiese en tegniese opvoeding belig. Op elke sendingstasie behoort 'n Kindergarten te wees. Meisies moet opgevoed word in kindersorg, naaldwerk en ander huishoudelike pligte en seuns in praktiese handvaardighede soos skrynwerkery en smedery. Eweveel tyd moet aan hierdie aktiwiteite en aan skoolonderrig gegee word (Berliner Missionsberichte 1904:431).
<b>Ds. Goodwin Church of the Province of South Africa (Anglikaans)</b>	Gebruike van inheemse volke soos poligamie en lobola (koop van 'n vrou – die bruidegom moet aan sy skoonpa 'n aantal beeste gee as koopprys) is sentraal: Goodwin noem vier punte van belang: (1) Poligame huwelike moet erken word; (2) Vroue wat in poligame huweliks-verhoudings leef mag gedoop word. Die betrokke vroue het net een man; (3) Poligame mans moet nie aangemoedig word om hulle vroue te laat gaan nie; (4) 'n Man met een vrou moet gedoop word. Poligame mans moet toegelaat word tot kategese. Goodwin is van mening dat

	Lobola geduld behoort te word (Trittelvitz 1962:16-17).
<p>Sendeling: E Jacottet</p> <p><b>Switserse Romande sending (Franssprekende Mission de la Suisse Romande)</b></p>	Inheemse Kerke en hulle organisasie: Jacottet beklemtoon dat sendelinge daarna moet streef om die inheemse mense selfstandig te maak. Dit lei tot selfstandige Kerke. Om dit te bewerkstelling is dit belangrik om vir die Afrikaan, 'n mede-Afrikaan te bring en voor te stel, nie as 'n Martin Luther, 'n Johannes Calvyn of 'n John Knox nie, maar as Christus. Jacottet sien die groeiende Ethiopisme as 'n straf vir al die sendingfoute begaan. Volgens Trittelvitz (1962:18) het etlike verteenwoordigers Jacottet nie verstaan nie, as sou hy verkeerde onafhanklikheid voorstaan, wat so dikwels deur die LMS beoefen is en tot gevolg gehad het dat gemeentes gestig en later aan hul eie lot oorgelaat is. Nee, Jacottet ondersteun 'n opvoeding wat tot selfstandigheid lei. Jacottet verstaan dat ontevredenheid en vooruitgang in 'n samehang tot mekaar staan. Daarom is Jacottet van mening dat die Ethiopiese beweging teëgegaan moet word, nie omdat die beweging vanuit die "swart" konteks ontstaan nie maar omdat daar geen dissipline of gehoorsaamheid aan gesag getoon word nie <sup>152</sup> (Trittelvitz 1962:18, Berliner Missionsberichte 1904:436). Vergelyk Bengt G M Sundkler <sup>153</sup> se siening dat sending in nuwe omstandighede (die ontstaan van Ethiopisme) aanpasbaarheid moet toon (Sundkler 1964:31).
<p>Ds. Blake</p> <p><b>NG Kerk</b></p>	Kerk tug vraagstuk: Party kerke sluit mense uit wanneer alkohol gedrink of sigare gerook word. Vir Blake is die toevoeging van lidmate vanuit ander kerke nie gewens as daar geen ontslag dokumente bestaan nie. Die Kerk in Nyassaland (tans Malawi) is nie gelukkig wanneer mense in Johannesburg Christene word, terugkeer na Nyassaland en hier eie kerke stig sonder die toesig van 'n wit sendeling nie (Trittelvitz 1963:14).

**Tabel 2:** Standpunte – Eerste Sendingkonferensie in Johannesburg 1904

Die regering (Britse owerheid) se houding teenoor sendingaktiwiteite in Suid-Afrika kry ook aandag. Die Natal regering (Britse kolonie) lê byvoorbeeld 'n besluit ter tafel wat die teenwoordigheid van inheemse onderwysers op sendingstasies of by skole verbied, indien geen Europese sendeling teenwoordig is nie. Dit is 'n moontlikheid dat die regering enige verder uitbreiding van Ethiopisme wou verhoed. Dit impliseer egter dat die regering inheemse predikante en evangeliste nie toelaat om selfstandig te ontwikkel nie. Hierdie besluit het die teenoorgestelde effek tot gevolg wanneer swart mense en sendelinge hul misnoeë te kenne gee. Volgens Trittelvitz (1962:17) toon die res van Suid-Afrika in hierdie opsig eerder vryhede en identifiseer hy uit gesprekke hoe behoedsaam die Engelse regering van Natal teenoor sy eie gebied optree, en teenoor die "vreemde regering" (ZAR) eerder 'n ontspanne houding inneem. Die Wesleyaanse predikant Burnett was in hierdie verband van mening dat hy die Natalse regering nie wou kritiseer nie.

<sup>152</sup> Meer as 'n eeu later berig die dagkoerant, *Sowetan*, op 16 April 2015, van 'n bitter geveg wat verband hou met die leierskap van die Nazareth Baptiste, ook populêr bekend as die Shembe Kerk – een van Suid-Afrika se grootste Afrika Onafhanklike Kerke (AICs) – wat die Ethiopiese kerkbeweging versinnebeeld. Verskeie lede van twee faksies van die Nazareth Kerk, die Ebuhleni faksie met Mduduzi Shembe as leier en die Thembezinhle faksie met Vela Shembe as leier, takel mekaar met vuiste in April 2015 in die Durban Hooggeregshof, waar die jarelange leierskapstryd besleg word ná die afsterwe van die Shembe kerkleier, Vimbeni Shembe in 2011 (Motha 2015:1-2).

<sup>153</sup> Vir Bengt G M Sundkler (1909-1995) is dit belangrik om in nuwe omstandighede (soos die ontstaan van Ethiopisme), sending so te stuur dat aanpasbaarheid getoon word. "*Let us take what is good in the programme of Ethiopianism, and be truer to it than the Ethiopians themselves*" in Sundkler (1964:31). Sundkler, 'n boorling van Swede, was in sy leeftyd 'n Biskop en 'n Afrikanis. Hy werk as 'n sendeling vir die Sweeds Lutherse Kerk-sending tussen 1937-1942 in Suid-Afrika en vanaf 1942-1945 in Tanganjika (tans Tanzanië). Sundkler was vanaf 1949-1974 professor in Kerk- en Sendinggeskiedenis in Uppsala en uitgewer van die tydskrif: *Svensk Missionstidkrift*. Sy rigtinggewende navorsing het betrekking op die "Bantu Separatist Churches" (benaming vandag: AICs) wat aansluiting vind in sy opus magnum: "*A History of the Church in Africa*". Sundkler se studie verknoop met Afrika-inisiatiewe binne die proses van kerstening en toon sterk tendense van ekumeniese toenadering jeens die Rooms Katolieke Kerk. Gedurende die 1950's was hy aktief betrokke by die ISR en dra by tot teologiese onderrig in Afrika (Steed 2008:1903; Sundkler 1964:4; vgl. Oduro 2008:6).

### 2.7.1.1 Die Ethiopiese beweging

Volgens Koschorke (2010:119) is dit betekenisvol wanneer die “African Methodist Episcopal Church”<sup>154</sup> (A.M.E.C.) in die laat 1800’s aktief in Amerika en in Suid-Afrika word en as ‘n brug tussen die emansipasie-strewe van swart Christene in Noord-Amerika en in Suidelike Afrika verstaan kan word. In hierdie verband het hierdie geldigheid betrekking op die “Ethiopian Church” van Mangena Maake Makone, ‘n Metodiste geestelike (ander bronne verwys na Makone as ‘n Wesleyaan) wat teen 1892 in Pretoria die eerste onafhanklike swart Kerk in Suid-Afrika stig. In 1896 sluit hierdie gemeente by die A.M.E.C. aan. In verskillende streke in Afrika ontstaan daar spanning tussen die emansipasie-strewe van die inheems elite en westerse sendelinge. Rondom die 1890’s ontstaan “sendingonafhanklike Kerke” onder die beheer van Afrikane. Gebiede hierdeur geraak was Wes- en Suid-Afrika, Sentraal Afrika en ander gebiede. Die semiotiek van die woord: “Ethiopië”, speel telkens ‘n sentrale rol. Tog is die “Ethiopiese diskoers” volgens Koschorke (2010:120) nie in Afrika self te vinde nie, maar moet terugverwys word na die Afro-Amerikaanse diaspora in die Karibiese Eilande en die VSA, sedert die einde van die 18de eeu.

’n Opvallende kenmerk van die eerste sendingkonferensie in Johannesburg in byna elke bespreking is die verwysing na die Ethiopiese beweging. In hierdie verband voer Berliner Missionsberichte (1904:432) redes aan vir hierdie tendens. Aan die begin van die 20ste eeu was die Ethiopiese beweging oorwegend bekend in missionêre kringe as die kerkbeweging wat selfstandigheid bevorder. Sedert die Anglo-Boereoorlog (1899-1902), trek die Ethiopiese beweging ‘n politiek-sosiale identiteit nader, wat aan ander onafhanklike Kerke geen einde laat sien het nie. In Berliner Missionsberichte (1904:433) word na die *Transvaal Native Vigilance Association* verwys, wat uitdruklik te kenne gee dat die Ethiopiese beweging met geen kerkgemeenskap en met geen godsdiens geassosieer wil wees nie. Lede van die Ethiopiese beweging sluit heidene en Christene, asook alle swart mense in sonder die ondeskeiding van stam-affiliasie of geloof. Wanneer die tweetalige koerant, die *Leihlo La Babathso* – in Afrikaans *die oog van swart mense* – staan vir die leuse:

“Swart is ek gebore. Swart sal ek lewe en sterwe. My wens is nie om opdringerig teenoor die wit samelewing te wees nie; maar ek eis my regte op as ‘n Britse onderdaan” Berliner Missionsberichte (1904:433)

bemiddel dit enersyds ‘n swart selfbewussyn, lank voor die program van die *Black Consciousness Movement* van die 1960’s in Suid-Afrika. Andersyds verraai die kort programmatiese leuse, die keuse van lojaliteit. Maar hierdie lojaliteit veronderstel nie dat alle swart mense of dan “gekleurdes”, onderworpe aan onderdanigheid gestaan het nie, veral nie wanneer eens op ‘n keer die glans van vryheid van hul vaders soos vuur onder die as vertoon het nie. Die indrukke van die Anglo-Boereoorlog, die nie-nakoming van beloftes deur die Regering van die dag<sup>155</sup> en die ekonomiese nood na die oorlog, kon nie aan hierdie lojaliteit genoegsame steun verleen nie (Berliner Missionsberichte 1904:433).

<sup>154</sup> Vgl. met die skryfwyse: “American Methodist Episcopal Church” in Berliner Missionsberichte (1905:67).

<sup>155</sup> Volgens die Berlynse sendeling Christian G Bauling (1843-1912), is in Februarie 1904 te Pietersburg (tans Polokwane), ‘n stamhoof-vergadering gehou waar eise o.a. bespreek was: (1) Land word opgeëis wat aan hulle

Die tradisionele sendingwerk in Suid-Afrika het met die ontstaan van die Ethiopiese beweging, te kampe gehad met duidelike uitdagings<sup>156</sup>. Sendinggebeure vind nou binne die milieu van opruiende uitsprake deur swart mense en die opstokery onder die wit mense plaas. In hierdie opsig was sendingvertegenwoordigers dit eens dat hierdie uitdaging oorkom moet word deur onderlinge begrip, wat ten doel het om op 'n eenheidbasis voort te bou (Berliner Missionsberichte 1904:434).

In die literatuur word waargeneem dat die onderskeie deelnemers hul eie ervaring oor die verskynsel van Ethiopisme artikuleer. Dit kan gesê word dat die beoordeling op grond van elke deelnemer se eie ervaring tot die *vreemde* gebeur, weliswaar in die konteks van elkeen se eie sendingaffiliasie en handeling in 'n reeds vreemde Afrika-konteks. Die vreemdheid van Ethiopisme kondig 'n wederkerige spanning aan, wat weer die verhouding tot hierdie vreemdheid bepaal. Dit is dus moontlik dat gesê kan word dat vreemdheid sosiaal gekonstrueerd is.

### 2.7.2 Eerste Internasionale Wêreldsendingkonferensie – Edinburgh (1910)

Edinburgh as voorkeurstad, vir die hou van die konferensie, was te danke aan die groot belang wat Skotland getoon het in wêreldsending. In Engelse literatuur word dikwels persoonlikhede soos Robert Moffat, sy skoonseun David Livingstone, Alexander Duff, of

---

tydens die oorlog belowe was; (2) Stemreg word opgeëis soos in die Kaapkolonie; (3) Vergoeding en voorwaardes moet wees soos voor die oorlog, vir werk wat in myne verrig is (Berliner Missionsberichte 1905:66-67).

<sup>156</sup> Die ontstaan van Ethiopisme teen die einde van die 19de eeu in Suid-Afrika, het die Berlynse Sendinggenootskap (BSG) nie ontsnap nie. Wanneer sekere reeds opgeleide Afrika-helpers hulself losmaak van die BSG, soos Martinus Sewushane, word 'n eie Kerk gestig wat as een van die eerste Afrika Onafhanklike Kerke (AICs) in die ZAR (Transvaal-Republiek) beskou kan word, naamlik die *Lutheran Bapedi Church*. Volgens Kratzenstein (1893:291) is Martinus Sewushane op 22 Maart 1885 tot die preekamp georden deur H T Wangemann, Sending-direkteur van die BSG. Maart 1885 was ook 'n moeilike tyd wanneer stamhoofde dit vir Christengemeentes moeilik gemaak het. So byvoorbeeld het die suster van Sekukuni, stamhoof Letholane en stamhoof Marishane daarop aangedring dat oorblyfsels van die heidendom, poligamie, toordery en bierverbruik geduld moet word in die ontstaande Christengemeentes. Oor en weer stamgevegte en oorloë – insgelyks die Eerste Vryheidsoorlog tussen die Engelse en Afrikaner-boere – vind gedurende die tweede helfte van die 19de eeu in die destydse ZAR plaas. Johannes August Winter (1847-1921), die seun van die Berlynse sendeling, August W Winter (1813-1889), volg sy eie idees betreffende sendingwerk nadat hy sy teologiese opleiding aan die Universiteit in Berlyn ontvang het (Zöllner & Heese 1984:467). Sy terugkeer na Suid-Afrika en die sending sorg later vir verwarring wanneer hy sy idee vorm om 'n eie Nasionale Kerk te stig. In die raamwerk van die ontstaan van die *Lutheran Bapedi Church*, is Van der Heyden (2012:191-192) eerder van mening dat die *tydelike* mislukking van Afrikane-opleiding aan die *Lehrerbildungsseminar* in Botshabelo, vir die kerklik-missionêre elite in Suid-Afrika, tot een van die belangrikste gebeure in die geskiedenis van die Berlynse sendinggenootskap gereken word. Wanneer na die eerste Afrika-helpers in die Berlynse sendinggenootskap verwys word, onderskei Van der Heyden (2012:190) vyf belangrike indelings, naamlik (1) evangeliste wat lekepredikers veronderstel en wat sonder wetenskaplike opleiding, en teen 'n minimale vergoeding of vrywillig, aan sogenaamde "heidene" die evangelie bring; (2) opsieners en verkose lidmate wat op afspraak en in opdrag van die Europese sendeling, administratiewe sake verrig; (3) skoolonderwysers wat kinders in spesifieke vakke onderrig; (4) hulpondersteuners vir die sending en wat in die taalgebruik van die sending verstaan is as preekamp-kandidate; (5) geordende predikante. Dit bly steeds 'n ope navorsingsvraagstuk of ander bykomende faktore of omstandighede daartoe aanleiding gegee het, of invloed gehad het, om tot die stigting van die *Lutheran Bapedi Church* oor te gaan.

John Philip aangehaal en na hoogstaande sendingstasies verwys soos Lovedale<sup>157</sup> in Suid-Afrika, Livingstonia in Malawi of Skots-opvoedkundige instansies in Indië (Kerr & Ross 2009:5; Wiersinga 1959:139).

### 2.7.2.1 Agtergrond en voorbereiding

Edinburgh 1910 word dikwels begroet as die “eerste” Wêreldsendingkonferensie. Inderdaad was dit die “Eerste Internasionale Wêreldsendingkonferensie” onder hierdie titel, wat opeenvolgende wêreldsendingkonferensies in die loop van die 20ste eeu inisieer het.<sup>158</sup> Die sameroeping van hierdie konferensie was egter nie sonder voorafgaande inisiatiewe nie. Meer as ‘n eeu tevore het die pionier Baptiste sendeling in Indië, W Carey, ‘n tienjarige inter-konfessionele wêreldsendingkonferensie voorgestel en geopper dat die eerste konferensie in Kaapstad in 1810 gehou word<sup>159</sup> (Rouse 1949:181-182; Koschorke 2008d<sup>3</sup>:520; Karlstöm 1962:23).

---

<sup>157</sup> Nadat die eerste Skotse sendingstasie “Chumie” of Gwali in 1820 in die Oos Kaap deur John Brownlee, (Goewerment sendeling) gestig is, word besluit om ‘n nuwe sendingstasie aan die Nchera-stroom aan te lê. Die eerste drukpers word in 1823 deur Rev. John Ross in Brittanje aangekoop en na Kaapstad verskeep en per ossewa na “Chumie” of Gwali geneem. [Volgens Tyali (2019:20) is die Lovedale drukpers in 1832, aan die oewer van die Tyume rivier, in gebruik geneem, wat nie slegs “Xhosa literary royalty” opgelewer het nie, maar ook “the country’s most revered black newspapers” die lig laat sien het. Siyasanga Tyali skryf in sy artikel, “The Lovedale Press is dying, and with it a priceless piece of black intellectual history” die volgende: “*If indeed the business closes before the end of this year, the loss will be felt not only by the current owners of the press. The seemingly imminent closure of the Lovedale Press will touch any South African who understands the impact of this press on the modern development of the black intellectual traditions of the country*” (Tyali 2019:20). Onteenseglik kan hieruit o.a. afgelei word dat die sendingaktiwiteite en koloniale diskoers in Suid-Afrika (van sy tyd, gedurende die 1800’s en daarna), ‘n betekenisvolle bydra gelewer het tot die ontwikkeling van swart mense, die toekomstige intellektuele elite.] Teen 1824 begin die werksaamhede, maar na die dood van die predikant dr. John Love (sekretaris van die “Glasgow Mission Society”) in 1825, word die sendingstasie in 1826, Lovedale genoem. Gedurende 1834-1835, weens die oorlog tussen koloniste en die inheemse Xhosa bevolkingsgroep, word die sendingstasie verwoes. In 1836, na ‘n tweede verskuiwing wat nou deel vorm van die Kaap-kolonie, word die naam Lovedale weer eens aan die sendingstasie toegeken. In 1844 neem die “Free Church of Scotland” die sendingstasie oor en ontwikkel dit onder die leiding van William Govan tot een van die vernaamste opleidingsinstansies in Afrika vir swart en wit mense. Tiyo Soga was die eerste isiXhosa persoon wat in ‘n geestelike amp georden is. Die eerste swart inheemse koerant, die “Imvo Zabazundo” onder leiding van John Tengo Jabavu, sien in 1886 die lig (Oosthuizen 1970:39, 140; Ward 2008c<sup>2</sup>:526-527; vgl. Richter 1920:271).

<sup>158</sup> Alhoewel Edinburgh nie die eerste nie, maar die eerste goed georganiseerde Wêreldsendingkonferensie was, is alreeds twee soortgelyke byeenkomste gehou. Vanaf 9-19 Junie 1888 vind die *Centenary Conference of the Protestant Missions of the World* in die Exeter-saal in London plaas, met ‘n duidelike Angel-Saksiese meerderheidsprofiel. Twaalf jaar later word die Ekumeniese Sendingkonferensie tussen 21 April – 1 Mei 1900 in die Carnegie-saal in New York gehou (Ludwig 2012:340). Albei konferensies bespreek die rol van die Afro-Amerikaanse bydrae tot sending in Afrika. Tydens die London-konferensie word erkenning aan die bydrae van die vrou in sending duidelik geartikuleer, terwyl die New York-konferensie nie die imperialistiese strukture van die tyd juis bevraagteken het nie. Sommige sprekers tydens die New York-konferensie spreek ook die tendens van rassisme in Suid-Afrika aan en druk hul begrip teenoor Ethiopisme uit (Ludwig 2012:341).

<sup>159</sup> Vgl. “*The most startling missionary proposal of all time was made by William Carey in 1806. He calmly proposed to Andrew Fuller, Secretary of the Baptist Missionary Society, that they should summon a meeting of all denominations of Christians at The Cape of Good Hope somewhere about 1810*’, [...] ‘*Capetown, 1810*’, *would have given the first of a thousand demonstrations that conferences which bring together men on fire for the same missionary object lead not to dissension but to understanding*” (Rouse 1949:182,188).

Die proses ter voorbereiding vir die konferensie kry akkumulerende momentum deur twee aanvanklike rolspelers, naamlik: die “UK General Committee” en die “US Committee on Reference and Council”, maar integreer en vorm die “International Committee”. Die nuutgestigte internasionale komitee vorm in Oxford 1907, en bestaan uit 10 Britse, 5 Noord-Amerikaanse en 5 Kontinentale verteenwoordigers. Die doel voor oë was om die beoogde wêreldsendingkonferensie in die daaropvolgende drie jare te beplan. Vyf kommissies word deur Britse voorsitters verteenwoordig en ondersteun deur Noord-Amerikaanse en Kontinentale visievoorsitters. Die voorsitterskap van die orige drie kommissies word aan Noord-Amerikaners toegeken met Britse en kontinentale visevoorsitters. Dit was die taak van Joseph H Oldham om oorsigtelike ondersteuning aan al agt kommissies te lewer. Onder sy leierskap stel die Internasionale komitee ‘n vraelys op wat gerig is aan elk van die agt kommissies, wat teen 1909 aan sendelinge in die onderskeie sendinggebiede oor die wêreld heen gestuur is. Hierdie terugvoer van ongeveer een-duisend berigte, uit vele streke van die wêreld, dien as basis-vertrekpunt vir die konferensie se agt verslae, wat gesamentlike perspektiewe daarstel van sendelinge se standpunte, refleksies van kommissarisse en laastens aanbevelings van die agt kommissies (Kerr & Ross 2009:5, 8; Wrogemann 2013:44; vgl. Walls 2008: 1058).

### 2.7.2.2 Idealistiese visie

Die ontstaan van die Edinburgh Wêreldsendingkonferensie kan nie sonder die Amerikaansgebore Metodiste lekeprediker, John R Mott bedink word nie. Sy gelyke in die Skotse sendingwêreld was Joseph H Oldham<sup>160</sup> (1874-1969), wat die voltydse beplanning van die konferensie behartig. Mott se fokus en visie vir die sendingkonferensie verknoop met die idealistiese gedagte – *evangeliseer die hele wêreld in hierdie generasie* – wat deur die meeste internasionale komiteelede by die konferensie aanvaar word. Daar was egter opposisie van leiers van die Kontinentale sending wat nie eenstemmig was ten opsigte van hierdie visie nie. Gustav Warneck (1834-1910), die Duitse stigter van die moderne Sendingwetenskap, gee sy misnoeë te kenne dat kwalitatiewe bekommernisse vir die konsolidasie van die Christendom in Afrika en Asië, nie ondergeskik aan kwantitatiewe uitbreidingsdoelwitte moet staan nie. Warneck het so ‘n probleem met Mott se visie gehad dat hy homself in ‘n brief aan Mott soos volg verwoord:

“[...] can easily miss the most hopefull opportunities. [...] The great lesson which the foreign missionary enterprise of our time has to learn from the history of the expansion of Christianity during the first three centuries is that the principal strenght of missions lies in the native congregation. [...] We are at present in that stage of modern missions when the watchword must be the self-propagation of Christianity” (Kerr & Ross 2009:6)

---

<sup>160</sup> Joseph H Oldham, gebore in Bombaai (tans Moembaai) – Indië, word gedurende sy studiejare in Oxford beïnvloed deur die evangelikale studente-sending. Hy werk aansluitend drie jaar vir die YMCA in Lahore (Punjab, Indië). Na sy teologiese studies te Edinburgh en Halle (Duitsland), werk hy vir die “Free Church of Scotland” se sendingopleiding. J R Mott benoem hom as sekretaris vir organisatoriese werksaamhede vir die Edinburgh Wêreldsendingkonferensie en stig die tydskrif: *International Review of Missions*. Tydens en ná die Eerste Wêreldoorlog beywer hy homself teen die beslagname van Duitse sendingstasies in Britse territoriale-gebiede, sowel as die voortsetting van sendingwerk deur Duitsers na die oorlog (Clements 2008: 547).



Hierdie kritiek was vir die Internasionale komitee ‘n sensitiewe aangeleentheid. ‘n Meer oordeelkundige tema vir die konferensie word aanvaar: “*World Missionary Conference: to Consider Missionary Problems [...]*” (Kerr & Ross 2009: 6).

‘n Tweede probleem ontstaan met Mott se visie, [...] *die hele wêreld [...]* wat impliseer dat die Christelike sending gerig is op universele trefwydte. In hierdie verband was die doel van die komitee se fokus op Protestantse sendings en laat die vraag ontstaan wat van die gebiede waar die Rooms Katolieke Kerk alreeds gevestig was. Vir die komitee word dit duidelik: Missionêre- en sendingprobleme is alleenlik gerig op die nie-Christelike wêreld. Die groot geografiese agenda vir die konferensie sluit dus die Amerikas, Europa en Russiese Ryk uit. Die finale tema vir die konferensie ontstaan: “*World Missionary Conference: to Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World*” (Kerr & Ross 2009:7). Oldham se diplomatieke vaardighede word getoets in hierdie formulering wat ten doel het om die Anglo-Katolieke vleuel van die “Church of England” tevrede te stel en te laat deelneem. Die wydste moontlike konfessionele spektrum moes betrek word, dit het alle takke van die Anglikaanse Kerk ingesluit, aangesien tot op daardie tydstip slegs evangelikale Anglikane aan interdenominale aktiwiteite deelgeneem het. Debatte betreffende vroeë leer- of kerkordes is belet volgens die reëls van die konferensie (Walls 2008:1058).

Die Internasionale komitee lê ook ‘n beperking op ten opsigte van die konferensie-agenda wat ten doel het:

“to confine the purview of the Conference to work of the kind in which all were united [...] No expression of opinion should be sought from the Conference on any matter involving any ecclesiastical or doctrinal question on which those taking part in the Conference differed among themselves” (Kerr & Ross 2009:6-7)

Hierdie beperking konstateer om deelnemende sendinggenootskappe en rade in lyn te bring met die agenda, om onderlinge vrees te verminder en respek vir die eie-identiteit van sendinggenootskappe en rade te kan bewys.

### 2.7.2.3 Agt kommissies en temas

Agt temas word deur die Internasionale komitee geformuleer, wat elkeen aan ‘n kommissie toegeken is. Hiernaas volg ‘n voorstelling van die agt kommissies en opdrag-temas.

<b>Kommissie &amp; Voorsitter</b>	<b>Tema</b>
<b>Eerste kommissie</b> Voorsitter: John R Mott Amerikaans Metodiste leek. Sekretaris-generaal van: “World’s Student Christian Federation”	“Die uitdra van die evangelie na die ganse nie-Christelike wêreld” (Kerr & Ross 2009:23).
<b>Tweede kommissie</b> Voorsitter: Campbell Gibson “English Presbyterian Mission”	“Die Kerk in die sendingveld” (Kerr & Ross 2009:56).
<b>Derde kommissie</b> Voorsitter: Biskop Gore	“Die verhouding van onderwys tot die verchristeliking van die nasionale lewe” (Kerr & Ross 2009:87).

Birmingham	
<p><b>Vierde kommissie</b> Twee voorsitters: Sameroeper: Prof David Cairns Skotse teoloog Visevoorsitter: Dr Robert Speer “Presbyterian Church USA” Eerder ‘n sending-administrateur as ‘n teoloog</p>	<p>“Missionêre boodskap in verhouding tot nie-christelike godsdienste (Kerr &amp; Ross 2009:121).</p> <p>Speer konkludeer vier punte van belang: (1) Die Christendom is die finale en absolute godsdiens. (2) Die vraag ontstaan hoe punt (1) geloofwaardig vir die wêreld gemaak kan word? (3) Gegewe die eie persoonlike komprehensiewe- en ervaringswêreld, ontstaan die vraag hoe die Christendom aanspraak op die waarheid kan maak? (4) Die dringende en spoedige verdieping van die Christelike huislike lewe (Kerr &amp; Ross 2009:122-123).</p>
<p><b>Vyfde kommissie</b> Voorsitter: John MacKenzie “Hartford Seminary Foundation”</p>	<p>“Voorbereiding van sendelinge” (Kerr &amp; Ross 2009:155).</p>
<p><b>Sesde kommissie</b> Voorsitter: James Levi Barton ABCFM</p>	<p>“Verantwoordelikheid van die <i>Basiskerk</i> in die evangelisering van die wêreld” (Kerr &amp; Ross 2009:181). Dit behels ook die wetenskap van sendinggenootskappe soos missionêre indiensneming, finansiering, leierskap en administrasie.</p>
<p><b>Sewende kommissie</b> Voorsitter: Lord Balfour of Burleigh Presbiteriaanse ouderling, Skotse politikus en kabinet minister</p>	<p>“Verhouding tussen sending en die owerheid soos nasionale regerings, koloniale regeringsowerhede of inheemse kaptein-regeerders of opperhoofde” (Kerr &amp; Ross 2009:201).</p>
<p><b>Agtste kommissie</b> Voorsitter: Sir Andrew Fraser Skots-koloniale administrateur en voormalige goewerneur van Bengale</p>	<p>“Samewerking en bevordering van eenheid” (Kerr &amp; Ross 2009:233). Hierdie tema verteenwoordig een van twee sentrale Edinburgh gedagtes, naamlik dat: “Die uitdra van die evangelie na die ganse nie-christelike wêreld” die “samewerking en die beywering van eenheid” noodsaaklik maak.</p>

**Tabel 3:** Agt kommissies en temas – Edinburgh 1910

In die Angel-Saksiese wêreld word groot sendingkonferensies in Liverpool (1860), London (1878 en 1888) en New York (1900) gehou, wat as voorlopers vir die konferensie in Edinburgh beskou word. Twaalfhonderd sendelinge en sendingleiers kom as offisiële afgevaardigdes van 176 sendinggenootskappe en missionêre rade van Kerke – 59 van Noord Amerika, 58 van die Europese kontinent, 47 van die Verenigde Koninkryk en 12 van Suid Afrika en Australië – in Edinburgh byeen (Kerr & Ross 2009:4, 7; vgl. Karlström 1962:28).

Edinburgh bemoei hom grotendeels met Christene van Afrika en Asië, wat juis as verteenwoordigers in diens staan van Westerse sending-entiteite. Slegs 17 afgevaardigdes van die suidelike halfgrond, maar 500 Britse, 500 Noord-Amerikaanse en 170 Kontinentaal-Europese afgevaardigdes neem in Edinburgh deel, wat aan die konferensie ‘n eensydige en westerse gesig verleen. Van al die afgevaardigdes, maak slegs 15% vroue verteenwoordiging uit, die res was manlik. Dit is nie vreemd dat Wrogemann (2013:44) die verteenwoordiging van groepe en gemeenskappe krities beoordeel, wanneer hy waarneem dat die Angel-Saksiese sendingpersoneel, ‘n krasse misplaaste verhouding verteenwoordig. Die totale sendingpersoneel van die Verenigde State van Amerika en Kanada is saamgestel uit 60% vroue.

Die gerigtheid van hierdie konferensie fokus op die nie-Christelike wêreld wat hoofsaaklik deur westerse sendelinge verteenwoordig word. Teen hierdie agtergrond was die wêreld dan

in terme van hoë en lae beskawings geïnterpreteer. Geen enkele inheemse Afrikaan woon die Edinburgh sendingkonferensie by nie, alhoewel ‘n Afro-Amerikaanse sendeling van Liberië, Alexander P Camphor, as afgevaardigde deelneem (Maluleke 2009:204-205). Die konferensie word verder gekenmerk deur die uitsluiting van inheemse mense van kontinente of streke soos Suid-Amerika en die Stille Oseaan, tog verskyn vyftien name van verteenwoordigers van Asiatiese lande soos China, Japan, Indië, Korea en Burma in die geskiedenis en rekords van die konferensie (Kerr & Ross 2009:8).

Naas die offisiële konferensieprogram vind ook ‘n openbare program ter aanvulling van die konferensie plaas. In hierdie verband verwys Walls (2008:1059) na een beroemde rede, die missionêr-paternalistiese klaagrede van Vedanayakam S Azariah<sup>161</sup> (1874-1945), ‘n Indiese kerkleier en markante verteenwoordiger van die vroeë Asiatiese sending- en ekumeniese beweging en een van die weinige nie-westerse verteenwoordigers by die konferensie.

Die epog rondom die Edinburgh Wêreldsendingkonferensie was histories die hoogtepunt in die ontvouing van koloniale mag van die westerse wêreld. ‘n Bestek oor gelewerde en nog uitstaande sendingwerk vanuit die perspektief van organisasies wat sendelinge uitstuur, word gemaak op die konferensie. Die westerse meerderwaardigheid was op hierdie tydstip nog nie prinsipiële bevestiging nie<sup>162</sup>. Edinburgh was ‘n betekenisvolle en historiese gebeurtenis op daardie tydstip, gegewe die daaropvolgende dekade van wending in die wêreldgeskiedenis sowel as die geestelike ontwikkeling van die mensdom (Wrogemann 2013:44-45).

Die gees in hierdie tyd rondom die sendingkonferensie word deur die Duitse sendingteoloog, Walter Freytag (1899-1959), verstaan as ‘n konferensie wat eerder aan die einde van die 19de eeu plaasvind, as sou dit aan die begin van die 20ste eeu plaasvind. Dit was die tydstip waar ekonomiese en koloniaal-Europese uitbreiding op sy hoogtepunt was. Die wêreld is so verstaan dat dit tot ‘n eenheid emansipeer onder westerse oorheersing. Die inhoudelikheid van die Edinburgh konferensie word gekenmerk deur ‘n pragmatiese karakter, veral wanneer dit betrekking het op die “hoe” van sending en verknoop met die vroeë rondom samewerking, opleiding en wanneer oor ander temas reflekteer word. Daar word nie debatteer oor vroeë rondom die begroning van Christelike sending, dit wil sê, teologiese vroeë en watter doel dit nastreef nie. ‘n Tweede probleemveld kom na vore, naamlik die verhouding tussen sending en kerke in lande soos Afrika en Asië. Gemeentes word deur die Westerse sending, onder leiding van wit sendelinge gevestig. Alhoewel die vraag na selfstandige kerke alreeds bekend was, ontstaan by afgevaardigdes geen akute probleem daarvoor nie. Dit blyk duidelik dat die konferensie gerig was op praktiese sake. ‘n Voortsettingskomitee vir hierdie konferensie

---

<sup>161</sup> Vedanayakam S Azariah was stigterslid van die “National Missionary Society in India” (1905), wat as Indiese Genootskap onder Indiese leierskap – “*Indian men, Indian money, Indian leadership*” – hulself van die paternalisme van sendelinge wou emansipeer. In 1912 word Azariah as eerste Asiaat gewy tot die amp van Anglikaanse Biskop met bisdom: Dornakal. Volle verantwoordelikheid word aan Indiese pastore oorgedra wat aanleiding gee tot geweldige groei. As medeskrywer aan die Tranquebar-Manifes van 1919 en as eerste president van die Indiese Nasionale Christenraad tussen 1923-1945, was Azariah ‘n leidende figuur vir die Wêreldsendingkonferensie van Tambaran (1938) (Koschorke 2008a<sup>2</sup>:1030).

<sup>162</sup> Vgl. die London (1900) konferensie met ‘n duidelike Angel-Saksiese meerderheid. Volgens Ludwig (2012:341) was die imperialistiese strukture van die tyd tydens hierdie konferensie nie juis bevestiging nie.

word in die lewe geroep, maar transformeer en stig die Internasionale Sendingraad<sup>163</sup> (ISR) (Wrogemann 2013:45-46).

In 1928 fasiliteer die ISR 'n groot internasionale konferensie in Jerusalem. Dit gee aanleiding tot die ontstaan van die "Committee on the Christian Approach to the Jews"<sup>164</sup> in 1929 en die ontstaan van 'n kantoor vir sosiale en ekonomiese navorsing in 1930 (Yates 2008:202-203).

Die ISR funksioneer eerstens as 'n oorkoepelende organisasie, wat dit ten doel gehad het om samewerking, met betrekking tot internasionale sending moontlik te maak. Tweedens bring die ISR 'n tydskrif: *International Review of Missions* tot stand, wat ten doel gehad het om praktiese en teologiese stimulasie te bemiddel. John Mott funksioneer as voorsitter van die ISR en reis na verskeie lande in die wêreld, om Nasionale Christenrade te help vestig, wat onderlinge sendingsamewerking help bevorder (Koschorke 2010:124).

## 2.8 Christenraad van Suid-Afrika in wording

Dit is gepas dat Suid-Afrika figureer wanneer die wêreldwye ontwikkeling in Afrika, Asië en Europa voortgesit word. In April 1934 ontvang die Skotsgebore en Suid-Afrikaanse Presbiteriaanse sendeling, dr. R H W Shepherd, die besoekende voorsitter van die ISR, dr. John Mott met sy twee sekretarisse in Kaapstad. In hierdie verband berig Oosthuizen die volgende:

"Shepherd holds that his companionship with Mott was one of the most educative experiences of his life. He was a new vision of what far-sighted, disciplined, Christian leadership, with its attention to present detail while not losing of far-distant ends, could effect on the life of the Christian Church" (Oosthuizen 1970:107)

---

<sup>163</sup> Die ISR word teen 1921 as opvolgorganisasie van die voortsettingskomitee in Lake Mohonk (New York) gestig deur verteenwoordigers van die Noord-Amerikaanse, Britse en Kontinentaal-Europese sendinggenootskappe. Twee persone dien as verteenwoordiger en sekretaris vir die ISR: A L Warnshuis (1877-1958), sendeling in China (1900-1921), lei predikante op en ontwikkel die ekumeniese "South Fukien Theological Seminary" in die hawestad Amoy in China. Warnshuis word nasionale sendingsekreteraris van die Chinese sendingraad (1916-1921) en sekretaris van die ISR (1921-1943) in New York en bly betrokke by die "Reformed Church of America" (Jackson 2008b:1308). William Paton (1886-1943) is sekretaris van die ISR (1927-1943) in Londen (Jackson 2008a:1006) en tegelyk met Visser t' Hooft, mede sekretaris-generaal van die Voorlopige Komitee van die Ekumeniese Raad van Kerke (Newbiggin 1962:207).

<sup>164</sup> Op grond van aanbevelings tydens twee konferensies in Budapest en Warschau in 1927, met die tema: "Der christliche Zugang zu den Juden", word onder Mott se leiding die "Committee on the Christian Approach to the Jews" in 1929 gestig. Die komitee word die oorhoofse organisasie vir onafhanklike en kerkvriendelike organisasies, wat evangelisasie onder Jode as hul opdrag verstaan. Gedurende die Tweede Wêreldoorlog lewer die komitee ook reddingshulp aan Jode en Christen-Jode. Op grond van gemeentes se toenadering tot Jode deur evangelisasie, ontwikkel die teologie stapsgewys van konfrontasie na 'n Joods-Christelike dialoog. Hierdie ontwikkeling het tot gevolg dat die komitee herdefinieer word as die "Consultation on the Church and the Jewish People", met die samesmelting in 1961 van die ISR in die struktuur van die Ekumeniese Raad van Kerke (Brockway 2008:429). Die tydperk ná die Shoah en die stigting van die Staat van Israel dui 'n nuwe oriëntasie aan ten opsigte van Joods-Christelike verhoudinge sowel as die nuwe herverwerking en besinning van historiese foutiewe-ontwikkelinge van sending onder die Jode (herverstaan van: anti-semitisme, anti-Judaïsme, onterf-leer, die verlies van Joodse wortels in die Christendom *et al.*) (Rymatzki 2008:609-610).

### 2.8.1 “The Christian Council of South Africa” - Bloemfontein (1934)<sup>165</sup>

Tussen 9 April - 17 Mei 1934 besoek John Mott Suid-Afrika, reis deur stede en dorpe – soos Kaapstad, Lovedale, Fort Hare, Durban, Johannesburg en Bloemfontein – en hou konferensies, toesprake en preke. Volgens die sendingtydskrif: *Die Brücke*<sup>166</sup>, is die doel van Mott se besoek duidelik wanneer hy verskillende werksaamhede van kerke en sendinggenootskappe in een georganiseerde eenheid groepeer. Die afsluitingskonferensie van 15-16 Mei 1934, in die Bloemfonteinse Hotel, vind as die resultaat van alle voorafgaande Algemene Sendingkonferensies (General Missionary Conference), onder die voorlopige naam: “The Christian Council of South Africa” plaas (Jäckel 1934:5).

As gasheer was John Mott verantwoordelik vir die afsluitingskonferensie, waartydens meer as 100 gaste verteenwoordig was soos professore, onderwysers, sendingdokters, predikante en sendelinge. ‘n Leer-mekaar-ken atmosfeer tydens maaltye kenmerk die byeenkoms. Die opening van die konferensie word deur dr. A F Louw van Stellenbosch met gebed waargeneem en opgevolg deur Mott se verslaggewing oor besluite geneem tydens die onderskeie streekskonferensies en besoeke aan stede en dorpe. Mott roep sy konferensiegangers op om keuses te maak: of ons werk gesamentlik vorentoe of ons volhard in agteruitgang. Mott maak dit aan konferensiegangers duidelik dat daar uit die foute van kerke in die verlede, voordeel getrek moet word. Dit kan bewerkstellig word indien die voorgestelde program met Christus se daede vergelyk word (Jäckel 1934:5). Mott stel die vraag:

“Wollen wir uns auf den Höhen aufhalten oder in den Niederungen?” (Jäckel 1934:6)

en gee antwoorde:

“Christus führt uns auf freie Berghöhe. Wir müssen heut zur Entscheidung kommen, ob wir eine Politik der Einheit und Einigkeit verantworten wollen oder eine Politik der Zerteiltheit? Wir müssen geführt werden in engeres gemeinsames Denken und zu gemeinsamer Tätigkeit. Wo wir nicht zusammenstehen, so beeinträchtigen wir die Führerschaft der Kirchen. Wenn wir nicht jetzt einen Plan schmieden, wie wir die Führerschaft stark machen können, dann werden unsere Probleme ungelöst bleiben und die Türen geschlossen” (Jäckel 1934:6).

---

<sup>165</sup> Soms verwys na die “Mott Konferensie”.

<sup>166</sup> *Die Brücke* is ‘n Duitse sendingtydskrif wat teen 1924 in Suid-Afrika ontstaan het. Dit is ‘n “*Zeitschrift für Evangelische Mission in Südafrika, verbunden mit Mitteilungen des Bundes von Nachkommen Berliner Missionare*”. Die ontstaansgeskiedenis: Wanneer die Eerste Wêreldoorlog alle brúe verbreek, bly sendelinge en hul families van die Berlynse Sendinggenootskap eensaam agter op hul sendingstasies. Die verlange na onderlinge wisselwerking, uitruiling van kennis en kontak met ander, het na ‘n gemeenskaplike platform gehunker. Die beskeie ontstaan van die tydskrif in 1924 het tot gevolg dat inligting vir sendelinge en hul families, sendingstasies en sinodale kringe beskikbaar word, selfs vir die leserskring in Duitsland. Interaktiewe kontak tussen lede van die Berlynse Sendinggenootskap is hierdeur bevorder. Die doelstelling van die tydskrif was om ‘n brug tussen Duitse sendingwerkers te fasiliteer: enersyds om in die verstaan van kontekstuele vraagstukke te bemiddel, andersyds om weer nuwe verstaanhorisonne in Suid-Afrika te bevorder. *Die Brücke*, wat kort artikels bevat en betrekking het op inheemse en volkseie gebruike, sending- en sendingkerk praktyk, preeksetse, die inheemse tale en spreektaal, verskyn vier keer per jaar. Dit gee ook aandag aan wêreldsending en die vraagstukke oor “inheemse” opvoeding – om ‘n paar aspekte te noem. *Die Brücke* is in die algemeen ‘n tydskrif uit die praktyk, vir die praktyk. Die voortsetting en eie identiteit van *Die Brücke* – vir 65 jaar – kom in 1989 tot ‘n einde. Die *Wissenschaftliche Beilage*, wat twee keer per jaar verskyn het (vir ‘n gegewe tydperk), reflekteer etnologiese en taalkundige navorsing – uit die pen van verskillende sendelinge en predikante.

John Mott stel sy gehoor duidelik voor ‘n keuse en gebruik begrippe soos “politiek van eenheid en eensgesindheid” en “politiek van verdeeldheid”, wanneer sending-werksaamhede en die Kerk impliseer word<sup>167</sup> (wat verseker ook implikasies vir Suid-Afrika inhou). Hierdie woorde is betekenisvol aangesien dit volstruispolitiek aan die kant van Suid-Afrika sou wees, om te dink dat mede-Afrikane(rs), almal Suid-Afrikanners, se gevoelens nie beïnvloed sou word deur Afrika se verwagtinge met die aanbreek van dekolonialisme. Hierdie gebeure word in 1957 in Ghana ingelui. John Mott gebruik alreeds die begrip: “saamstaan / gesamentlik” – ‘n belangrike tema in Sendingwetenskap<sup>168</sup> wat Theo Sundermeier later verder meer genuanseerd ontwikkel in sy *Konvivenz* teologie.

John Mott benadruk dat gemeenskaplike denke oor sake, samewerking en leierskap die Kerk bevoordeel. Die kommissie maak die volgende temas aan die vergadering bekend, wat later in komitees bespreek is:

- Opvoeding
- Christelike literatuur
- Missionale sendingdokterspraktyke
- Onderlinge verhoudinge tussen swart en wit mense
- Samewerking
- Inheemse (indigenous) Kerke en evangelisasie.

### 2.8.1.1 Kommissie-komitee vir “inheemse” Kerke

Sendeling E H Martin Jäckel<sup>169</sup> neem deel aan die kommissie-komitee vir inheemse Kerke, tesame met ander lede<sup>170</sup>. Vir Jäckel en sommige lede kom die benaming: “Indigenous Church” nie tot sy reg nie en gee so hul ongelukkigheid daarmee te kenne. Die mening word gehuldig dat die verknoping van “Indigenous Church” met die Ethiopiese Kerke, as ‘n te eng omskrywing beskou is. Afrikane se opletendheid bemiddel juis dat “Bantoe” Kerke (nuut ontstaande *jong Kerke*) nie Ethiopiese Kerke veronderstel nie. Die hegemonie tussen “Bantoe” Kerke en hul Europese moederkerke kan nie negeer word nie. Met hierdie insigte huldig die NG Kerk in Afrika (Sendingkerk in Afrika) die standpunt dat haar Kerk wel

<sup>167</sup> Wanneer John Mott op die sogenaamde “Mott Konferensie” van 1934 in Bloemfontein na idees verwys soos: “politiek van eenheid en eensgesindheid” en “politiek van verdeeldheid”, is dit gepas om hier aansluiting te vind uit die geskiedenis. Twee dekades gelede, in 1913 en in Bloemfontein volgens Brits & Spies (2007b:251), word die Nasionale Party deur J B M Hertzog gestig [In dieselfde boek: “Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika” verwys die outeurs Hermann Giliomee & Bernard Mbenga op bladsy 184, in die kassie met die opskrif: “Chronologie”, dat die Nasionale Party in 1914 deur J B M Hertzog gestig is – die Suid-Afrikaanse geskiedenis word verskillende deur historici vertolk]. In hierdie verband beskryf De Gruchy (2004:28) die volgende oor die Nasionale Party: “with the conviction that the way to regain what had been lost by conquest was through the development of a separate nation (volk) within the Union, stressing its own distinct language, traditions, religion, and institutions. [...]. The story of this struggle is a relatively complex one” (De Gruchy 2004:28)

<sup>168</sup> Sendingwetenskap ontwikkel vanuit die sendingpraktyk (Knoetze 2017:4).

<sup>169</sup> E H Martin Jäckel (1888-1957) kom as ‘n Berlynse sendeling in 1913 na Suid-Afrika en leer Noord Sotho (Sepedi) by sendeling Carl A G Hoffmann op Mphome-Kratzenstein.

<sup>170</sup> Ander lede: Die voorsitter: Dr J Dexter Taylor, die notulehouer: Rev. Junod, Biskop A Glieder van Kimberley, Biskop Sime van die A.M.E.C., predikante van die NG Kerk en ‘n Wesleyaanse predikant.

“inheems” is – ‘n geldige standpunt – aangesien geen befondsing of ondersteuning uit Europa ontvang is nie. Volgens Jäckel (1934:6) stem van die komiteedele eenparig saam wanneer nuwe insigte op die tafel geplaas word en oor ‘n ander benaming ooreengekom word: “Afrika Christendom: Wortels en ontwikkeling”. Vir Jäckel staan hierdie bewoording ten nouste verknoop met Duitse sendingdoelstellinge. Hy is van mening dat Duitse insigte en perspektiewe vir die eerste keer op ‘n nasionale konferensie-platvorm gesaghebbend aanvaar is. Martin Jäckel verwoord homself soos volg:

“Recht merkwürdig, ja beinahe unwürdig war es, dass einzelne Eingeborne von dem Vorhandensein christlicher Anknüpfungspunkte in afrikanischem Heidentum nichts wissen wollten. Das zeigt, wie wenig sie von ihrem eignen Volkstum wissen. Sie sind durch ihre englische Erziehung so einseitig auf das Ziel gedrängt, Sprache, Sitte und Art des Europäers als zu kopierende Vollendung anzusehen, dass es ihnen unvollziehbar schien, Christentum dem Afrikaner artverwandt zu machen, als eine Erfüllung des Besten, das er kennt” (Jäckel 1934:7)

Die besprekingsdokument oor “Inheemse Kerke” plaas etlike probleme en uitdagings op die tafel. As voorbeeld word kortliks na een verwys. Wanneer die formulering in die dokument verwys na die finansiële ondersteuning van wit sendelinge uit Europa, mag dit nie die oppergesag oor “Bantoe” Kerke impliseer nie. Vir Jäckel was hierdie insig ‘n voortydige insig wanneer in gedagte gehou word dat elke onderneming, wat sy saak op ‘n geestelike of finansiële wyse ondersteun, die reg het om deeglike beheer oor woord en daad te mag uitoefen.

### **2.8.1.2 Christelike literatuur – Berlynse Sendinggenootskap**

Wanneer die kommissie-tema vir *Christelike literatuur* onder bespreking kom tydens die “Mott Konferensie”, kan Christelike literatuur<sup>171</sup> wat deur Berlynse sendelinge al geskep is, nie negeer word nie. Uit die geleedere van die Berlynse Sendinggenootskap ontstaan ‘n veelvoud van Christelike literatuur tot en met 1934, ‘n organiese ontwikkeling. Die verskeidenheid van literatuur-genres vertoon soos ‘n mosaïek van veelvoud, vóór en ná 1934, wat in hierdie studie nie verder aandag geniet nie.

Julius Richter verwys na die skeppers van Christelike literatuur en gee aan sendelinge en inheemse evangeliste en predikante erkenning:

---

<sup>171</sup>C E Wilson verwys in die IRM-tydskrif in die bydrae “The Provision of a Christian Literature for Africa”, na die groot verantwoordelikheid wat die Christelike sending op hulself geneem het om die mense van die Afrika-kontinent te leer lees. Hierdie prestasie dien as ‘n belangrike handeling in die Christendom. Wilson vra egter of Afrikane voldoende hoeveelheid leesmateriaal ontvang het om die prestasie te regverdig, gegewe dat die Christelike sending begin het om Afrikane op die pad van geletertheid te plaas (Wilson 1926:508-509). In die verbeteringsproses van die beskawing, sou die produksie van literatuur die oorlewing van tale wat ‘n struktuur en uitgebreide woordeskat besit, in die Afrika-kultuur verseker. Sendelinge, Bybelgenootskappe en uitgewers dra ‘n groot verantwoordelikheid in die bevordering van publikasies in nuwe tale. Wilson gee erkenning dat taalprobleme op die Afrika-vasteland deur die politieke oorheersing van Europese magte beïnvloed is. Wanneer tale soos Engels, Frans en Portugees op Afrikane eerder afgedwing was, ontstaan in hierdie problematiek ‘n dringendheid om literatuur in Afrika-tale se publiseer (Wilson 1926:510-511).

“Auch an guter lutherischer Literatur in Zulu ist eifrig gearbeitet worden, und besonders das gemeinsame herausgeben lutherische Kirche- und Gemeindeblatt “*Izwe la Kiti*” hat weit über den Kreis der lutherischen Gemeinden hinaus einen festen Leserkreis gefunden” (Richter 1924:487).

en

“Die Literatur-Kommission steht in voller Arbeit; eben ist eine starke, verbesserte und vermehrte Neuauflage des Sotho-Gesangbuches in der Vollendung bei Schulz in Middelburg. Die Arbeit, die unzähligen Fehler und Fehlerchen in Grammatik und Syntax [...] Serote<sup>172</sup> war dabei ein unschätzbare Helfer” (Richter 1924:496).

Christian Endemann (1873-1926), die seun van sendeling Karl H J Endemann<sup>173</sup> (1836-1919), verwys na kerklike literatuur wat fokus op die Bybel, die gesangboek en die kategismus – die drie belangrikste pilare van Lutherse identiteit. Wanneer Endemann nadink hoe die kerklied in die sending aan die “Bantoe<sup>174</sup>”-Christen gebring moet word, neem hy die kerklied van Oos-Afrika kerke en sommige ander kerke in Suid-Afrika as ‘n voorbeeld. Pogings wat in die verlede aangewend was om die proses van kerkliedvorming aan die swart mense oor te laat, naamlik ‘n geleentheid om eie volkswysies in te sluit, het misluk. Wanneer die eerste pogings aangewend is om die kerklied vir die Sotho<sup>175</sup>-gemeentes te ontwikkel, het prosa in rymvorm ook misluk, omdat die vormreëls van “Bantoe”-poësie nie in ag geneem is nie<sup>176</sup>. Endemann gebruik die metodologie van Paul E Schweltnus<sup>177</sup> (1877-1946), die tweede

---

<sup>172</sup> Abraham Serote (1865-1930) is ‘n stamlid van die Bakopa. Hy kry skoolopleiding op Botshabelo se sendingstasie (tans Mpumalanga provinsie) en woon die seminaar by. As ‘n 21-jarige onderwyser, raak hy betrokke by die kinderskool en kom in gereelde kontak met jong sendelinge wat Botshabelo besoek. Hy leer self die Duitse taal aan en is later ‘n evangelis by Mmitsi. In 1902 vertrek hy met sendeling R F Gustav Trümpelmann na Berlyn, waar hy verdere opleiding by die Sendinginstituut van die Berlynse Sendinggenootskap in Berlin-Friedrichshain ontvang. Die vermoë van die begaafde Serote, om nuwe tale aan te leer, het tot gevolg dat hy meewerk aan die Bybelvertaling vir Noord-Sotho (Sepedi) sprekers en word in die Bartholomäus Kerk in Berlyn georden. Terug in Suid-Afrika 1904, het Serote literêre bydraes gelewer in die tydskrif: “Mogoera” (betekenis: vriend), in die kalender en in die gesangboek. As ‘n predikant het Serote die gawe van ‘n orator besit (Eiselen 1930:8; Zöllner & Heese 1984:449). Vgl. hoofstuk 9.

<sup>173</sup> Karl H J Endemann stel twee werke bekend: (1) “Versuch einer Grammatik des Sotho” – Berlyn 1876 en (2) “Wörterbuch der Sotho-sprache” – Hamburg 1911 – met ongeveer 25 000 trefwoorde (Zöllner & Heese 1984:77)

<sup>174</sup> Wanneer die term “Bantoe” in hierdie studie gebruik word, is die oorspronklike vorm, soos dit in (Duitse) sendingliteratuur gebruik was, oorgeneem. Die term “Bantoe” verwys na “swart mense” of na Afrikaner. Wanneer vandag met die vertolking van die Sendinggeskiedenis in Suid-Afrika omgegaan word, is die gebruik van woordkeuses ‘n uitdaging as gevolg van ‘n verskeidenheid van redes soos: die tendens van politieke korrektheid en die sensitiwiteit vir die ervaring in die gebruik van moontlike rassistiese terme. Die tendens van politieke korrektheid beteken of impliseer deesdae dan ook dat daar nie meer met goeie of slegte argumente omgegaan mag word nie – in die raamwerk van ‘n pluralistiese aanskoulikheid. In plaas van die idee van goeie of slegte argumente, is die gerigtheid op goeie of slegte mense. Vrae moet gevra word: Praat die mens vandag nasionalisme, fascisme, die reaksionêre en populisme goed? Wat is die mens se wêreldbeskouing, is dit oop of toon dit tendens van geslotenheid? Dit het vandag belangriker geword om te strew na samehorigheid, sosiale kohesie en respek.

<sup>175</sup> Omdat die gebruik van die woord “Sotho”, wat dikwels in ouer sendingliteratuur voorkom, tot verwarring aanleiding gee, bied Kriel die volgende belangrike verduideliking vir die hedendaagse leser aan: “Already with the Bible translation of 1904 distinct reference is made to “Sepedi” – Northern Sotho – as a language. Yet, Berlin missionary writings of the early twentieth century at times simply referred to “Sotho”. It was assumed, but by then not yet always articulated, that their host communities were ‘Northern Sotho’, distinguished from communities speaking Setswana (to the west) and Sesotho (to the south)” (Kriel 2015:18).

<sup>176</sup> Vgl. hoofstuk 9 en W H Renning Hagens se 1960 notas vir die jong ontstaande Lutherse sendingkerk.

<sup>177</sup> Paul E Schweltnus word in die milieu van die Tshakhuma-sendingstasie in Venda groot. Hy is die eerste lektor vir Afrika-tale aan die Universiteit van Pretoria (Zöllner & Heese 1984:434-436).



seun van die Berlynse sendeling E Schwellnus (1841-1910), wanneer kerkliedvorming of die herverwerking van liedere aangepak word. In die proses van kerkliedvorming maak Paul Schwellnus van sterk en musikale klanke gebruik, wat met die ritme en die melodie ooreen moet stem. Dit het tot gevolg dat die teks duidelik verstaanbaar gemaak is. Die voordra van tekste aan die gemeente, help om 'n ritme van die melodie te vind. Hierdie metode van kerkliedvorming is as 'n goeie vertrekpunt beskou om beter liedere vir sendingkerke saam te stel en gesangboekvorming te bespoedig (Endemann 1925:10-11).

Sendeling Carl A G Hoffmann,<sup>178</sup> voorsitter van die literatuurkommissie van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika – in die tydperk van die eerste helfte van die 20ste eeu –

---

<sup>178</sup> Carl A G Hoffmann (1868-1962) sluit in 1890 by die Berlynse Sendinggenootskap (BSG) in Berlyn aan en ontvang sendingopleiding. Teen 1894 word hy na Gutu in die Masjonaalprovinsie in Suid-Rhodesië (tans Zimbabwe) gestuur waar sendelinge F W Johannes Wedepohl (1863-1956) in 1892 en Johannes H C W Neitz (1866-1942) in 1893 alreeds met pionier-sendingwerk begin het. Hoffmann leer die Noord-Sotho (Sepedi) taal by sendeling Otto R Kahl (1846-1926) op Neuhalle (Schilpadfontein / Skilpadfontein, distrik Pretoria; tans Marapyane – Mpumalanga provinsie) en was werksaam op sendingstasies soos Arkona in Sekukuni [ander (ouer) ortografies-geografiese gebruik, sien Sekhukhune-land] (distrik Lydenburg, tans Mashishing) en op Mphome-Kratzenstein (distrik Duiwelskloof, tans Modjadjiskloof) vanaf 1904-1934. Hoffmann lewer 'n groot bydrae tot die ontsluiting van die Sotho inheemse stamme se kulture, geskiedenis, legendes, mites, sprokies en fabels. (Zöllner & Heese 1984:165-166). Hoffmann dien nie net as 'n voorbeeld van 'n sendeling nie maar ook as 'n etnoloog, wat insigte van volkekundige lewensvorme oor nie-Europese volke en kulture – in hierdie geval (Noord-)Sotho sprekende Afrikane – aan mede-sendelinge van die BSG in Suid-Afrika beskikbaar stel. In hierdie verband is Hoffmann se werk as sendeling deur Tscheuschner soos volg opgesom: “*Carl Hoffmann schrieb nicht nur für die Eingeborenen. Er wußte sich auch der sendenden Kirche verpflichtet. Vom Jahre 1905 an hat er Aufsätze in deutschen Missionszeitschriften und kleinere und größere Missionschriften veröffentlicht, um die Missionsfreude in der Heimat in das lebendige Geschehen auf dem Missionsfelde einzubeziehen, sie aus drohender Gleichgültigkeit aufzuwecken und sie aufs neue ihres Glaubens froh zu machen. Hoffmanns erster Aufsatz mit dem Thema: »Götter und Heilande der heidnischen Afrikaner« erschien 1905 in der »Allgemeinen Missionszeitschrift«*” (Tscheuschner 1963:9). Hoffmann lewer 'n waardevolle en wetenskaplike bydra tot die ontsluiting van die Noord-Sotho taal. Vanaf 1914 was dit sy opdrag om taalonderrig aan nuwe sendelinge te gee en skryf 'n Sotho grammatika: “Deutsch-Sotho”. Vanaf 1912/13 skryf hy etnografiese artikels in die *Zeitschrift für Kolonialsprachen*, wat later, in 1927, as 'n titel verander na, *Zeitschrift für Eingeborenensprachen*, met professor Carl F M Meinhof (1857-1944) as uitgewer in Hamburg (Tscheuschner 1963:10). Kennisproduksie in die missionêre konteks is na die Tweede Wêreldoorlog weer bevorder in 'n verdere tydskrif-naamsverandering, *Afrika und Übersee*. Volgens Kriel (2015:16) is die drie tydskrif-naamsveranderinge toe te skryf aan “Germany’s changing relationship with Africa”. Die naamsveranderinge kan egter nie uitsluitlik bedink word vanuit die verlies-scenario van Duitse kolonies in Afrika nie. 'n Uitbreiding op Kriel se standpunt, naamlik dat Duitsland 'n veranderende verhouding jeens Afrika inneem, verknoop inderdaad op 'n betekenisvolle wyse met Suid-Afrikaanse impulse – gegewe die feit dat Suid-Afrika geen kolonie van Duitsland was nie. Drie impulse kan genoem word, die (1) oorheersende Anglo-Saksiese tendens in die gebruik van Engels; (2) John Mott se besoeke aan verskillende lande in sy pogings om Christenrade in die lande te vestig, ook in Suid-Afrika; (3) Die ontstaan en vestiging van Ethiopiese Kerke in Suid-Afrika. Laasgenoemde punt hou verder verband met die kommissie-komitee oor “inheemse” Kerke in 1934 – soos reeds identifiseer –, wat na die gebruiklike Engelse term “Indigenous Church” verwys. Die gebruik van hierdie term was volgens Martin Jäckel nie betekenisvol nie, wanneer die konteks in berekening gebring word. Die praktykgerigte Berlynse sendinginsigte vir dié komitee, onder die leiding van Martin Jäckel, besluit om voortaan nie meer na die “Indigenous Church” te verwys nie, maar na “Afrika Christendom: wortels en ontwikkeling”. Hoffmann lewer o.a. 'n bydra tot die etnologie van die sending en die historiese apologetiek van die Christendom. In hierdie verband gee apologetiek volgens McGrath (2011:103) redes vir die geloof. Om 'n Christen te word beteken nie om die intellektuele prys te gee nie, of om die beste in 'n kultuur of bestaande wêreldbeeld weg te doen nie. Apologetiek help ons om met die hindernisse wat bestaan, om tot geloof te kom, mee om te gaan. Teologie help die apologetiek om 'n redelike greep op die volheid van die evangelie te bekom (McGrath 2011:106). Volgens McGrath (2011:108) is dit 'n uitdaging om die Evangelie en kulturele realiteite, in 'n wedersydse betrekking tot mekaar, by mekaar uit te bring. In Julie 2015 verskyn die boek: “*Ethnography from the Mission Field – The Hoffmann Collection of Cultural Knowledge*”.

verwys in verskeie artikels soos: (1) *Schafft Literatur für unsere Eingebornen* en (2) *Jahres-Bericht der Literatur-Kommission 1933/34*, na Christelike en opvoedkundige literatuur wat Berlynse sendelinge teen 1934 al die lig laat sien het.

Hoffmann lê klem op die feit dat die verspreiding van Sotho-literatuur, ‘n hoë prioriteit in die Berlynse sending geniet. Predikante, evangeliste en onderwysers kan alleenlik verder opvoedkundig ontwikkel, wanneer die nodige literatuur beskikbaar is. Dit geld vir kerkouderlinge wat tegelykertyd ook vrywillige evangeliste was en die woord verkondig het. Gemeentelede en jong mense was volgens Hoffmann ‘n wesentlike teikengroep.

Vervolgens ‘n verwysing na enkele kerklike en Christelike (sending-)literatuur<sup>179</sup> van Berlynse sendelinge – of hulle nageslag – tot en met 1934.

<b>Berlynse sendeling in Suid-Afrika</b>	<b>Enkele kerklike en Christelike (sending-)literatuur tot en met 1934</b>
Georg C Windisch (1870-1944)	Windisch skryf ‘n Motette Gesangboek: <i>Thêtô-Kxêthwa, Dikoša le Difela tša Baopedi kêrêkeng</i> (Hoffmann 1934:8).
Paul E Schweltnus (1877-1946)	Die vertaling van die Bybel in TsiVenda teen 1933, die eerste TsiVenda Bybel <sup>180</sup> . Schweltnus staan vier jaar later as hoof en medevertaler van die Bybel in Sepedi (Noord-Sotho) en vertaal die Lutherse Gesangboek uit Duits in TsiVenda (Hoffmann 1934:8).
Johannes E F Baumbach (1875-1961),	Seun van Johannes M Baumbach (1841-1891), skryf en publiseer ‘n Afrikaans-Lutherse Gesangboek in 1934, naamlik <i>Cantate</i> – talle jare voor die Afrikaanse uitgawe van die Psalms en Gesange van die NG Kerk. Die Afrikaanse gesangboek dien as ‘n voorlegging vir die beoogde gesangboek vir die Berlynse Sending en die Morawiese Kerk in Suid-Afrika (Hoffmann 1934:8; Zöllner & Hesse 1984:36).
Carl A G Hoffmann (1868-1962)	Hoffmann skryf twee boeke vir aanneming en die doop: <i>Thuto ya Konfirmaši</i> en <i>Thuto ya kolobetše</i> en gee ‘n daaglikse Sotho-kerkalmannak: <i>Mphaxo</i> , ‘n Sotho-maandblad: <i>Moxwêra wa Babaso</i> en die Kerkkalender / Jaarboek: <i>Thšupa-mabaka-a kêrêkê</i> uit (Hoffmann 1934:9).
Carl Beuster (1844-1901)	Beuster stig in 1872 die sendingstasie Ha Tshivase (ook “Beuster” genoem), digby Sibasa in Venda. Julius Richter beskryf Beuster as: “ <i>Er wurde der Schöpfer einer, wenn auch bescheidenen Literatur in Tsewenda</i> ” (Richter 1924:279). Beuster vertaal die kategismus, Sondag- en kerklike-feesdae perikope, Bybelgedeeltes soos die geboorte-, lydens- en opstandingverhale en sommige Psalms in Tshivenda. Kinderliedjies is ook opgeneem in: <i>Nijimbodza Vatendi na dza Vana</i> (Zöllner & Heese 1984:39).

<sup>179</sup> Die ortografiese versorging van die antieke inheemse Afrika-tale, in die nuwe geskrewe vorm in Suid-Afrika, is in die onderskeie voorbeelde van Christelike sendingliteratuur nie in ag geneem nie.

<sup>180</sup> Farisani (2012:203) verwys in ‘n artikel na die 1936 uitgawe van die TsiVenda-vertaling en bespreek vertalingsideologie, geskiedenis en vertalingsteorieë – aan die hand van 1 Konings 21<sup>1-16</sup>. Volgens Farisani is P E Schweltnus se vertalings van die Evangelies en Handeling in TsiVenda – met behulp van sy assistente Isaak Mulaudzi en Fineas Mutsila – gepubliseer in 1920 en die NT in 1925 deur die BFBS in London. Die Tweede vertaling van die Bybel, behartig deur Jacobus A van Rooy (sendeling, teoloog en professor van die Gereformeerde Kerk), is in 1998 gepubliseer, met behulp van sy laaste twee assistente F C Raulinga en A R Mbuwe (Farisani 2012:204).

E B Grosskopf* (1888-1949) & O G P Grosskopf* (1891-1960)	In 1925 gee die <i>Berliner Missionsgesellschaft</i> 'n boekie met die titel: <i>Klein Kinderbybel</i> , in Afrikaans uit.
---	--

**Tabel 4:** Christelike (sending-)literatuur<sup>181</sup> tot en met 1934 – Berlynse Sendinggenootskap

\* Seuns van sendeling J G Grosskopf (1851-1881)

Die relevansie van Christelike literatuur en tekste in Afrika-tale (insluitend Afrikaans), deur Berlynse sendelinge, verknoop ten nouste met die sogenaamde “literatuur-teologie” binne die Protestantisme. Die ontwikkeling van literatuur en tekste vir Afrikane in Suid-Afrika, gee aan die gebruiker toegang tot kommunikatiewe handeling, wat vroeër nie bestaan het nie. Die ontstaan van sendingskole en sendingkerke in die teenwoordigheid van sendelinge het tot die toename en produksie van Christelike literatuur aanleiding gegee, waar die fokus op die sogenaamde “Volksmission” en ‘n bewussyn van kulturele pluralisme bestaan het of algaande toegeneem het.

In die breë raamwerk van sendingbewegings en sendinggenootskappe het sendingskole ‘n katalisator-funksie vervul vir nasionale emansipasie en wesentlike vooruitgang vir betrokke gemeenskappe beteken, volgens Koschorke (2008c<sup>2</sup>:1499).

### 2.8.1.3 Besprekings en besluite geneem – (15-17 Mei 1934)

Die aandbespreking op 15 Mei word beduidend deur die NG Kerk verteenwoordig, terwyl prof. J du Plessis afwesig is. NG Kerkleiers neem hierdie gulde geleendheid waar.

“den extremen Engländern gründlich und in aller Freundschaft bittere Wahrheiten zu sagen” (Jäckel 1934:7)

In die voltallige vergadering van 16 Mei word slegs formele gesprekke gevoer. Dit was egter in die aandvergadering waar John Mott die voorstel van die kommissie ter tafel lê, wat verwys na *samewerking* en hy pleit vir die stigting van ‘n “Christian National Council”. Mott se pleitdooi ontlok besware by prof. J du Plessis en hy vra wat met die “Algemene Sendingkonferensie” gaan gebeur? Mott se repliek stel dit onomwonde: Die uitvoerende liggaam van die “Algemene Sendingkonferensie” bly twee jaar voortbestaan totdat die *Continuation Committee of the National Council* sy voorbereidingswerk afgehandel het. Eers op hierdie tydstip sal die nuwe “raad” na vore tree en die “Algemene Sendingkonferensie” daarmee laat integreer (Jäckel 1934:7; vgl. The South African Outlook 1936:174).

<sup>181</sup> Die verwysing na titels van literatuur in die tabel, in Suid-Afrikaanse Afrika-tale, is in hierdie studie nie orthografies versorg nie.

## 2.8.2 “The Christian Council of South Africa” - Bloemfontein (1936)

Voordat die stigtingskonferensie van die “Christian Council of South Africa” (CCSA) in Junie 1936 gehou is, skryf R H W Shepherd programmatiese in die tydskrif: “The South African Outlook” op 1 Januarie 1936, ‘n artikel met die tema: “Why create one in South Africa?”.

Wanneer sendingkonferensies vir sendinggenootskappe en kerke sedert die algemene Suid-Afrikaanse sendingkonferensie in 1904 gehou is – agt sendingkonferensies word gehou oor ‘n tydperk van drie dekades –, word hierdie sendingkonferensie gesubstitueer met ‘n raad. In hierdie verband is Shepherd van mening dat die algemene Suid-Afrikaanse sendingkonferensie / *General Missionary Conference*, ‘n byeenkoms van individue was, wat sonder ‘n mandaat of ‘n beleid – van hul onderskeie kerke of genootskappe – bymekaargekom het. Volgens Shephard:

“have met for fellowship and the mutual discussion of common interests and problems. When the conference is over, an executive and other committees may be charged with certain tasks, but in the absence of mandates [...], and in the absence of permanent headquarters and a full-time officer or officers [...]” (Shephard 1936:9)

‘n Duitse perspektief vanuit die Berlynse Sendinggenootskap gee egter ‘n ander insig oor die Algemene Suid-Afrikaanse sendingkonferensie, wanneer die standpunt gehuldig word dat:

“die Missionars-Konferenz an innerem Gehalt reicher gewesen ist und dass dort die gründliche Erörterung von Problemen mehr im Vordergrund stand, während der »Christenrat« in Kommissionsberichten zersplittert, die notwendigerweise der gründlichen Vorbereitung entbehren und nicht genügend wissenschaftlich untermauert ist” (Jäckel 1937:15)

Wanneer die Engelse mentaliteit ‘n tendens van “fellowship” – sogenaamde gemeenskaplike belange en probleme tydens sendingkonferensie belig – en die saak van die afwesigheid van nie-permanente hoofkantore aanraak, is die klem vanuit ‘n Duitse perspektief, wat eerder gerig is op deeglike besprekings en diskussies oor probleme, voorbereiding en ‘n genoegsame wetenskaplike onderbou van wesentlike waarde.

Shephard (1936:9) voorsien dat die toekomstige Christenraad tot ‘n verteenwoordigende liggaam ontwikkel met ‘n beperkte ledetal. Die afgevaardigde lid word deur sy of haar Kerk of genootskap verteenwoordig<sup>182</sup>. Beperkings is ook op hierdie raad se mandaat van toepassing: (1) Die raad kan geen deelnemende Kerk of agent tot enige beleid of finansiële verantwoordelikheid verplig nie; (2) Die raad besit geen mandaat om die “eklesiologiese geloof” te bevraagteken nie; (3) Kerkfederasie is nie ‘n plan van voorneme in hierdie raad nie; (4) Die raad erken die verskeidenheid van kerkorganisasie. Eenheid van Christene geskied deur spirituele gemeenskap; (5) Die raad is by magte om te beïnvloed, veral waar ‘n groot nie-christelike element bestaan.

---

<sup>182</sup> Wanneer die Christelike Instituut van Suidelike Afrika (CISA) 27 jaar later gestig word in 1963, is CISA ‘n vereniging wat bestaan uit Christene van verskillende kerke. Dit is nie soos die Christenraad van Suid-Afrika, ‘n gemeenskaplike orgaan van kerke nie, maar ‘n vereniging van individue, waar die leek sy mening self kan formuleer. CISA figureer as ‘n informatiewe entiteit vir die ekumene, die sosiologie en die politiek.

Aan die vooraand van die konstituering van die Christenraad van Suid-Afrika, word dominee W Nicol van die NG Kerk, as die eerste president verkies. Nicol lewer op 24 Junie sy rede: “What we Envisage for the Christian Council”, wat na samewerking, internasionale verhoudinge en die moderne ekklesiologiese geskiedenis verwys. Nicol verstaan die stigting van die Christenraad as ‘n daad wat ten nouste verknoop met die tydsgees. In sy rede stel hy twee vrae: Is so ‘n raad nodig en is dit moontlik? – en gee daarop antwoorde. Volgens Nicol kan die raad nie wette vir die Kerk neerlê nie. Die raad se funksies is suiwer raadgewend en adviserend van aard. Nicol se verwagtinge van samewerking in die raad verknoop met onderlinge nuwe verhoudinge tussen Kerke, wat respek en vertroue teenoor mekaar moet bevorder. Sending kry in Nicol se rede nie veel aandag nie. Hy spreek die behoefte uit om die posisie van Christelike sending in Suid-Afrika te bepaal en ‘n handboek saam te stel wat die Christelike sending in Suidelike Afrika beskryf<sup>183</sup>. Nicol is van mening dat hierdie behoefte alleenlik deur die Christelike raad uitgevoer kan word. Op 25 Junie 1936 word die Christenraad van Suid-Afrika in Bloemfontein gekonstitueer (Nicol 1936:203-208).

Die daaropvolgende sitting van die Christenraad van Suid-Afrika vind tussen 21-22 Januarie 1937 in die “Central Hall” van die Metodiste in Johannesburg plaas.

## 2.9 Samevatting

Hierdie algemene inleidende oorsig bevestig dat sending-historiese navorsing, langtermyn tydsverlope in ag moet neem, om samehange duideliker te maak. Anders gestel, sending-historiese navorsing behoort ‘n historiese ruimheid te besit om sendingontwikkeling oor ‘n lang tydsbestek en met wye horison te kan bepaal, te analiseer, te verstaan en om samehange te vind. In hierdie verband is die Christelike sending, uitbreiding en periodisering ondersoek.

Sendinggeskiedenis is in hierdie hoofstuk nie alleenlik op ‘n kliniese wyse ondersoek en benader nie. Daar is gepoog om die sending-historiese navorsing te verknoop met die waarde van sendingteologiese navorsing en teologies-hermeneutiese analise – ‘n uitdagende metode.

Die uitbreiding van die Kerk begin dáár waar die Christelike geloof ontstaan. Die ontstaan van hierdie geloof verknoop met die vorming en ontstaan van die “nuwe” of “jong” Kerk, die Kerk van die Suide, soos daar in hierdie hoofstuk na verwys is. Dit verteenwoordig die nominaal-selfstandige Kerk(e) wat uit die sendingaktiwiteite ontstaan het, sedert die 19de eeu.

In hierdie hoofstuk, maar ook in verdere hoofstukke is merendeels na die Berlynse sendingkerk verwys, wat as ‘n wordende selfstandige Kerk ontstaan het uit die sendingaktiwiteite van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika en vandag ‘n lid van die ELCSA struktuur – ‘n lidkerk van die ERK – vorm. Die aktiwiteite van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika pas by uitstek, as ‘n voorbeeld, in die verstaan van die ontwikkeling van Sendinggeskiedenis, kolonialisme, imperialisme, die tydperk van konfessionalisme aan die begin van die 20ste eeu, sendingkonferensies, die Christenraad van

---

<sup>183</sup> J du Plessis publiseer in 1911, *A History of Christian Mission in South Africa*.

Suid-Afrika, die Internasionale Sendingraad, die Ekumeniese beweging en die Ekumeniese Raad van Kerke. In die poging om nie 'n verengde perspektief te hê of vas te val nie, word telkens 'n boog na ander konfessionele Kerke en kerksendings gemaak, verwys en ondersoek, om historiese samehange weier te span en by verstaans-samehange uit te kom – in die raamwerk en met die idee van die interkulturele, in die Protestantisme.

Die Christelike godsdiensformasie wat in hierdie hoofstuk ondersoek is, verknoop met die Protestantse sendinggeskiedskrywing, wat nie alleenlik op een konfessionele gerigtheid betrekking het nie. Daar is ook na die Apostoliese Kerk, die Nestoriaanse sending en die Katolieke Kerk en AICs verwys, waar nodig, om periodisering in die Sendinggeskiedenis aan te toon.

In die sending-historiese navorsing is dit van wesentlike belang om by die verstaan van pluraliteit en pluralisme, wat as 'n vertrekpunt van die religieuse dien, uit te kom. Die geskiedenis van die missionêre Christendom konstitueer nie alleen die tussenmenslike gemeenskapslewe, waar etnisiteit behoort en verskillende kulture bestaan nie, maar verknoop ook met die gemeenskapslewe van mense met verskillende godsdienste.

Verskeie wêreldgebeure lê ingebed in die verloop van die 20ste eeu, terwyl die uitbreiding van Protestantse sendingkerke in sekere dele van die wêreld met 'n versnelde tempo gekenmerk is, veral die oorproporsionele groei van die Christendom na die Tweede Wêreldoorlog in die globale Suide. Die aanvang van dekolonialisasie in Afrika – veral sedert die 1960's – is gekenmerk deur 'n massiewe kwantitatiewe tendens van uitbreiding in die Christendom. Dit het ook gepaard gegaan met die ontstaan van Afrika teologieë, soos die Swart Teologie, wat in die raamwerk van die *Black Consciousness Movement* in Suid-Afrika verstaan moet word. Volgens die Lutherse sendingteoloog, Theo Sundermeier, is Swart Teologie 'n poging om aan diegene, wat as gevolg van die Suid-Afrikaanse rasseproblematiek aan die Christendom twyfel, 'n geestelike tuiste te bied. In plaas van gehoorsaamheid en nederigheid, is emansipasie en die diskoers van vryheid nou op die agenda geplaas. Wanneer die mens as die beeld van God geskep is, veronderstel dit ook waardigheid. Hierdie nuwe teologiese ontwerp en nadenke gee aan die begrip, *Imago Dei*, 'n vertrekpunt van vryheid en is betekenisvol vir die Christelike onderbou in die waardigheid van die mens.

Wêreldgebeure lê veral histories ingebed in die verloop van die 20ste eeu. Dit is die Christelike teologie wat op hierdie uitdagings reageer en die diskoers van Christelike sending beïnvloed.

Die samekoms van die onderskeie sendingaktiwiteite, plaaslike stam-owerhede, bevolkings- en koloniale owerhede vertoon veelvoudig, maar enkel-mosaïeke tree telkens na vore wat die gesamentlike mosaïek van veelvoud telkens in spanning bring. Daarom is die vestiging van kerke en sendinggenootskappe gedurende die 19e en vroeë 20ste eeue nie alleenlik die werksaamhede van wit sendelinge gewees nie. Die waarde en bydra van die Christelike inheemse getuienis mag nooit uit die oog verloor word nie. Anders gestel: Die Westerse sending wat inisiatiewe in Suid-Afrika en elders in die wêreld begin het, het vele Christelike

gemeentes en kerke tot stand gebring. Hierdie wye uitbreiding kan egter nie sonder die missionêre getuienis van duisende en sekerlik ook miljoene inheemse Christene negeer word nie.

Dit is nie moeilik om in hierdie hoofstuk nie te kan identifiseer, naamlik dat die Sendinggeskiedenis sonder die invloed van die politieke en sosiale geskiedenis, nie moontlik is nie. Suid-Afrikaanse sendinggenootskappe en kerke is met plaaslike uitdagings gekonfronteer, wat in die Eerste Suid-Afrikaanse Sendingkonferensie in 1904 te berde gebring is. Die veelvoud van standpunte en insigte op hierdie konferensie dui aan dat 'n spanning tussen politieke belange en religieuse identiteit bestaan, wat op kulturele grense afpyl.

## Hoofstuk 3. Die ontstaan van Sendingwetenskap – Gustav Warneck

### 3.1 Inleiding

Die begrip sendingwetenskap kom gedurende die sendingeu in 1832 vir die eerste keer na vore, tog was die verstaan daarvan alreeds sedert 1800 aan universiteite bekend, veral in die konteks van die Praktiese Teologie en Kerkgeskiedenis, waar begrippe soos apostolies, keryktik, matheteutik en sendingteorie voorkom. Charles Breckenridge was die eerste professor vir Praktiese teologie en Missionêre onderrig (1836-1839) aan die *Princeton Theological Seminary* in die VSA<sup>1</sup> (Ustorf 2008a:1327).

In Engeland tree Alexander Duff (1806-1878) as eerste sendeling (1829) van die “Church of Scotland” na vore en open teen 1831 ‘n Engelssprekende skool in Kalkutta, wat Christelike ortodoksie en verligte onderrig aanbied. Na die skeuring van die “Church of Scotland”<sup>2</sup> in 1843, sluit Duff en al sy sendelinge by die “Free Church of Scotland” aan. Die verlamende effek van die skeuring het Duff genoodsaak om in 1850 na Skotland terug te keer, maar in 1855 keer hy weer terug na Indië. Hy verlaat Kalkutta finaal in 1863. Duff word professor vir *Evangelistic Theology* aan die “New College”<sup>3</sup> in Edinburgh teen 1867, die eerste leerstoel vir Sendingwetenskap in Brittanje en Europa (Walls 2008:1012).

Die sendingwetenskap lê ingebed in die missionêre en sendingontstaan, asook die veranderende kerklike landskap van die 19e eeu. Sendingopgang was nie die gevolg van die bloeitydperk van imperialisme binne die epog van kolonialisme nie. Christelike sending in onbekende sowel as moeilik toeganklike gebiede word egter bevoordeel deur die imperiaal-koloniale politiek (Gründer 1982:323).

---

<sup>1</sup> In die tweede dekade van die 21ste eeu is die idee by die Universiteit van Pretoria, Fakulteit Teologie bekend, om Praktiese Teologie en Sendingwetenskap – in watter vorm / struktuur ook al – saam te voeg (vgl. hoofstuk 2, voetnota 21 )

<sup>2</sup> Die “Church of Scotland” is ‘n Skotse Nasionale Kerk, wat verplig staan tot die Protestantse en trinitariese-kerktradisie en wat die etos van die Reformasie onderskryf. Die Bybel (OT en NT) dien as hoogste norm vir geloof en lewe, terwyl die “Westminster Confession” ‘n ondergeskikte betekenis vervul. Die Presbiter-organisasie word parogiaal bestuur. Opposisie teen die patronaat (die reg van ‘n leke-beskermhellige, gewoonlik die hoogste gesag van adelikes om die gemeentepredikant te benoem), het sedert 1733 ‘n skeuring in die Kerk veroorsaak, wat tot in die 1830’s duur. Die finale breuk in Mei 1843 gee daartoe aanleiding dat die Kerk ‘n derde van haar klerikale amptenare verloor en die helfte van die lidmate die Kerk verlaat. Teen die laat 19e eeu herstel die Kerk wat intussen ‘n leidende rol vervul in die Social Gospel-beweging en die verbetering van lewensomstandighede van werkers bemiddel. Die afskaffing van die leke-patronaatstelsel in 1874 deur die Parlement, ondersteun die Kerk. Gedurende die laat 19e eeu ontstaan die unie van Presbiteriaanse Kerke in Skotland. In 1921 keur die Parlement die “Articles Declaratory” goed wat aan die Kerk van Skotland ‘n nuwe “grondwet” betreffende geloofsake daarstel, geloofsinhoud definieer, onafhanklikheid tussen staat en Kerk bevestig en vryheid tesame met hervorming in die kerkleierskap waarborg. Die unie-beweging van kerke in 1929 bereik ‘n hoogtepunt met die vereniging van die Kerk van Skotland met die “United Free Church”. Hierdie verloop het tot gevolg dat die Kerk van Skotland opnuut daarop aanspraak maak om as die nasionale Kerk van Skotland geag te word (Brown 2008:373-275).

<sup>3</sup> Die “New College” ondergaan verskeie naamsveranderinge. Die voorlaaste naamsverandering lui: “The Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World” in 1982, maar staan sedert 2009 bekend as: “The Centre for the Study of World Christianity”.



In hierdie verband is Balz (2010:25) van mening dat die verknoping van sending met militêre en politieke geweld, gedurende die epog van kolonialisme, een van die swaar laste in die sendinggeskiedenis is en deur die sendingwetenskap nie bestry kan word nie. Dit is egter omstrede of die wese van Christelike sending verstaan kan word vanuit die perspektief van geweld en of hierdie geweld, waar ookal dit plaasgevind het, met die *Wirkungsgeschichte* van Matteus 28<sup>18-20</sup> te make het. Die wese van Christelike sending neem eerder 'n sekere vorm van geloof aan – 'n “voertuig” om lewe bekend te maak –, wat lewe aan *ander* mense bekend maak, naamlik aan *vreemde* mense. Dáár waar die impuls van verandering plaasvind om deelgenote met vreemde mense te word – om die lewe met ander te deel en te ervaar – beteken vir Feldtkeller (1999:33) 'n soort revolusie. Die grensverskuivende praktyk dat mense onder stamgodsdienste geleef en gefunksioneer het in die raamwerk van biologiese afstamming vir vele eeue, skielik met Christene en Europeërs in kontak kom – met vreemdelinge –, moet bedink word.

Wanneer kolonialisme en imperialisme tesame met die sendingbewussyn van die Weste in 'n krisis gedompel word, divergeer die Christelik-missionêre bewussyn al meer na die problematiese. In hierdie verband is dit vir Wrogemann (2013:48) 'n belangrike vereiste om deeglike besinning en navorsing in die teologie te onderneem, wat volgens hom alreeds in die 1920's begin het.

Die stigter van die Duitse Sendingwetenskap<sup>4</sup> in die Protestantse wêreld word sendingteologies met Gustav Warneck (1834-1910) verknop, wat in 1896 vir die eerste keer Sendinggeskiedenis en Sendingkunde aan die Universiteit van Halle doseer. Eers in 1908 kom die leerstoel vir Sendingwetenskap in Halle tot stand (Ustorf 2008a:1328).

In hierdie hoofstuk is daar agtergrond oor die persoon Gustav Warneck gegee. Aan die hand van Warneck se omvattende werk, die *Evangelische Missionslehre*, is sy sendingverstaan ondersoek wanneer hy drie temas onderskei. Warneck definieer Christelike sending meervoudig en motiveer hierdie sending wanneer hy vyf uitgangspunte of beginsels aantoon. Die begrip *Volkschristianisierung*, in Afrikaans vertaal met volkskerstening, word ondersoek na aanleiding van sy derde volume. Hoe hierdie beginsel in die sendingpraktyk ontvang is, word kortliks na verwys.

### **3.2 Historiese oriëntasie tot die persoon Gustav Warneck**

Gustav Warneck is op 6 Maart 1834 te Naumburg an der Saale gebore. Gedurende die eeuwending van die 19e tot die 20ste eeu, terwyl die sendinggenootskappe in Afrika en Asië 'n hoogtepunt bereik, bly hierdie gebeure vanuit 'n kerklike sowel as 'n politieke oogpunt in Duitsland, omstrede. Nietemin, Warneck lewer 'n beslissende bydrae tot die wetenskaplike beoefening van sending binne die teologie en verleen daaraan 'n erkende plek, asook toegang vir predikante en leke. Daarbenewens verteenwoordig hy ook die ontwakingsformasie binne

---

<sup>4</sup> Joseph Schmidlin (1876-1944) is die pionier van Katolieke Sendingwetenskap in Duitsland. Hy beklee die eerste leerstoel vir Katolieke Sendingwetenskap in 1914 (Collet 2006:179-180).

die sendingbeweging en bemiddel gelyktydig sendingervarings op 'n teologies-wetenskaplike vlak. Warneck was tussen 1858-1871 werksaam as onderwyser te Elberfeld en hulppredikant te Domnitzsch, promoveer in 1871 aan die filosofiese Fakulteit van Jena en word in dieselfde jaar 'n reisende predikant vir die "Rheinische Mission"<sup>5</sup> (Feldkeller 2008d<sup>2</sup>:1307).

In sy hoedanigheid as predikant in die gemeente van Rothenschirnbach in 1874 word Warneck nie verhinder om sy sendingwetenskaplike belangstelling na te streef nie en hy stig die *Allgemeine Missions-Zeitschrift*<sup>6</sup> wat tot die belangrikste kommunikasiemiddel in die Evangelies Duitse Sendingwetenskap ontwikkel. Omdat Warneck die potensiaal van "opvoeders tot die sending" in predikante raakgesien het, probeer hy om die wêreldwye sending aan hulle tuis te bring. Tydens die *Sächsische Missionskonferenz* in 1897 word aan predikante die geleentheid gebied om eerstehandse sendingkennis op te doen, gedagtewisseling oor die behoeftes van sending te kommunikeer en ondersteuning vir die onderskeie sendingentiteite te organiseer. Opvolgende provinsiale-konferensies ontstaan. Gustav Warneck skryf sy *Evangelische Missionslehre* in drie volumes gedurende 1892-1903, wat vir die daaropvolgende 50 jaar dien as invloedryke onderrigdokument vir sending en sendingteologie in die Duitsprekende wêreld, volgens Wrogemann (2013:48-49).

### 3.3 Warneck karakteriseer sy sendingverstaan

In Gustav Warneck se *Evangelische Missionslehre* kan drie hoofemas onderskei word, naamlik: motivering<sup>7</sup>, organisasie (bestuur en konferensies) en die bedryf van sending. In

---

<sup>5</sup> Die "Rheinische Mission" ontstaan in Duitsland (1828), wat uit drie afsonderlike sendinggenootskappe in Barmen, Elberfeld en in Keulen (Köln) gevorm en totstand gekom het (Feldkeller 2008d<sup>1</sup>:965).

<sup>6</sup> Die ontstaan van die *Allgemeine Missions-Zeitschrift* in 1874 word as die eerste periodieke tydskrif in Protestantse missiologie beskou en is in 1891 opgevolg met die Deense uitgawe, die *Nordisk Missions-Tidsskrift*. Teenoor die Duitse en Deense onderneming bestaan daar onder die Engels-sprekende Protestante geen gelyke onderneming nie (Stanley 2012:302). Die Rooms Katolieke Kerk in Duitsland begin in 1911 met die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* – Joseph Schmidlin (1876-1944) beklee sedert 1914 die eerste leerstoel vir Katolieke Sendingwetenskap (Collet 2006). Sedert 1880 ontstaan in Indië *The Harvest Field*, wat 'n soortgelyke rol vervul maar met 'n spesifieke denominale sending verbind word, naamlik die *English Wesleyan Methodists*. In die VSA stig A T Pierson in 1898 die *Missionary Review of the World*, die eerste Anglo-foon periodieke tydskrif wat eerder verknop met die etos van tradisioneel-ondersteunende sendingtydskrifte – in teenstelling met die Duitse konsep van sendingwetenskap. Hierdie gaping in die Engels-sprekende Protestantse wêreld word gevul met die publikasie van *The International Review of Missions* in 1912, wat deur die Edinburgh 1910, Wêreld Sendingkonferensie gestimuleer was (Stanley 2012:304). Die primêre doel van die IRM word in die eerste uitgawe in 1912 soos volg uiteengesit, wanneer in gedagte gehou word dat die amptelike jaarnaam van die voortsettings-komitee van die eerste Sendingkonferensie in Edinburgh in 1910, die *Review* was. "The primary purpose of the Review is to further the serious study of facts and problems of missionary work among non-Christian peoples, and to contribute to the building up of a science of missions. The term "science" is not used in any sense which would limit the freedom either of God or of man. The whole missionally enterprise rests on faith in a God with whom all things are possible. But the truth does not absolve us from learning from the past and from one another" (The International Review of Missions 1912:1). Die bydra en rol van die IRM kan nie hier verder bespreek word nie. Twee hoofstukke, naamlik "Editor's notes" en "The Continuation Committee" in die eerste uitgawe (1912) van die IRM, behoort geïntegreerd gelees en benader te word. Dit kan gesê word dat die IRM dit ten doel gehad het om 'n onderlinge ekumeniese gees onder sendelinge te help bevorder.

<sup>7</sup> Die motivering van sending, in die raamwerk van God se heerskappy, is baie oud. Nikolaus L Graf von Zinzendorf (1700-1760), die stigter van die "Herrnhuter Brudergemeine" (vgl. met die Morawiese Kerk en sending), het vanuit hierdie benadering geargumenteer. Hieruit ontwikkel die motivering van sending van die

hierdie verband is Balz (2010:33) van mening dat Warneck se sendingdoel ondergeskik staan aan die sogenaamde bedryf of onderneming van sending, maar dat dit ten nouste verknop met die uitkoms van sending, naamlik die probleme en werklikhede van sogenaamde inheemse Kerke wat ontstaan het.

Die motivering van sending kan slegs verwesentlik word indien die sendingdoel in ag geneem word. In die sendingopdrag verstaan die Kerk haar boodskap in Matteus 28<sup>19</sup> as πάντα τὰ ἔθνη / *panta ta ethne*, aan alle volke en nasies<sup>8</sup>. Wanneer hierdie opdrag of begripsvorm telkens gebruik word, ontstaan ook vele vrae. In die vroeë Duitse Sendingwetenskap word hierdie begrip 'n sentrale tema. Volgens Vicedom lê Gustav Warneck se sendingopdrag daarin, in teenstelling met die piëtistiese verstaan van die sendingopdrag tot die individu. Gustav Warneck volg die idee van volksindividualisme:

“[...] nur solche zu sammeln, die sich bekehren ließen, zum Missionsziel erklärt. Nicht die Einzelnen sollen gewonnen werden, sondern die Völker.” (Vicedom 1958:73)

Wanneer leerlinge van Gustav Warneck, soos Julius Richter<sup>9</sup> en die sendeling Bruno Gutmann<sup>10</sup>, in hierdie tradisie staan, verstaan hulle volke nie as die toevallige som van 'n besondere groep mense met een taal of een spesifieke staat nie. Volke is verstaan in terme van die volkskarakter en die religieus-gerigte organiese grootte en gemeenskap, wat 'n vaste sosiologiese samestelling openbaar en 'n bepaalde etnisiteit toon.

Volgens Wrogemann (2013:49) ontwikkel Warneck in sy klassieke *Evangelische Missionslehre* 'n betekenisvolle sendingverstaan vir die leser van sy tyd. Warneck se wetenskaplike en sistematiese sendingteologiese verstaan dien as eerste werk op hierdie gebied en definieer Christelike sending soos volg:

“Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Thätigkeit der Christenheit. Diese Thätigkeit trägt den Namen Mission, weil sie auf einem Sendungsauftrag des Hauptes der christlichen Kirche beruht, durch Sendboten (Apostel, Missionare) ausgeführt wird und ihr Ziel erreicht hat, sobald die Sendung nicht mehr nötig ist” (Warneck 1897:1)

Gustav Warneck het tereg die samehorigheid van bekering<sup>11</sup> van individuele mense en die ontstaan van die Kerk, in die raamwerk van sending, verstaan. Dit blyk verder uit

---

piëtisme tot by Gustav Warneck. Vir Warneck was God se heerskappy slegs 'n gedagte en hy motiveer vanuit hierdie verstaan sy sending. Dit was Warneck se versugting om sending uit die enge piëtisme te haal, wat die gedagte-wêreld van die Ryk van God individualisties geïnterpreteer het. Omdat die gedagte oor die Ryk van God toenemend in die Amerikaanse teologie gerepsepteer is en deur die plaaslike sending in die sosiale diens verwerklik moes word, ontstaan eerder versigtigheid in die Duitse sendingwetenskap (Vicedom 1958:17).

<sup>8</sup> Vgl. Markus 16<sup>15</sup> wanneer die sendingopdrag, die verkondiging van die evangelie, vir πάση τῇ κτίσει / die ganse skepping geld.

<sup>9</sup> Vgl. hoofstuk 2.

<sup>10</sup> Vgl. hoofstuk 2.

<sup>11</sup> Bekering is 'n proses wat 'n persoonlike keuse insluit en individueel of in 'n groep voltrek word. Die aanname bestaan om aan die mens 'n nuwe sentrifugale punt te gee waar meer vryheid bewerkstellig en die waarheid bemiddel word. Dit sluit die verandering van die selfbeeld in, kontakte wat in 'n nuwe gemeenskap ontstaan en veranderinge wat in die interaktiewe verhouding met ander en in die religieuse praktyk ontwikkel. Die Sendingwetenskaplike benadering op die vraag of bekering van wesentlik waarde is, is betekenisvol. (1) Die vraag of die toename in lidmaatgetalle binne die Kerk, deur bekering, die middelpuntvlietende krag vir die

bogenoemde twee aanhalings dat Warneck vashou aan sy kerkbegrip, naamlik die Kerk met ‘n sterk volksgerigtheid.

Kensketsend kan Warneck se sendingverstaan soos volg beskryf word:

Sending word *geografies* gedefinieer (1). Sending is ‘n “*Nichtchristen gerichtete Thätigkeit der Christenheit*”, dus ‘n aksie wat gerig is van ‘n Christen na ‘n nie-Christen, met die veronderstelling dat hierdie aksie op ‘n plek plaasvind waar geen of byna geen Christene of Christelike gemeentes of kerke aanwesig is nie. Hierdie plekke of wêrelddele veronderstel dan die sogenaamde gebiede buite die grense van Europa (en Noord-Amerika), of anders gestel, buite die sogenaamde *corpus christianum*. ‘n Belangrike gedagte by Warneck is die missionêre werk binne Europa (en Noord-Amerika), wat verknoop met die “terugwen”-gedagte van afvallinge Christene. Warneck gaan in hierdie verband nie met die begrip sending verder om nie, maar gebruik dan begrippe soos “*innere Mission*” of evangelisasie, wat ‘n duidelike aanduiding gee dat sending as ‘n geografiese begrip aangewend word. Teen die einde van die 19e eeu en rondom die eeuwending, is die getal Christene in Afrika minder as tien persent (Wrogemann 2013:49-52).

Sending word as *oorkoepelend-konfessioneel* gedefinieer (2). Die wyse waarop Warneck uitdruklik Christelike sending verstaan, word in die eerste reël van die aanhaling weergegee. Hy bring sending in verband met die oorkoepelend-konfessionele asook ekumeniese gebeure.

---

missionêre opdrag is, is geldig. Die Kerk is immers die liggaam waar Jood en Griek, slaaf en vry mens, almal één in Christus is. Die kultureel grensoorskrydende Kerk behoort tot die Evangelie. Dit is nie lidmaatgetalle, maar die karakter van die Kerk wat bepalend is. Enige aanmatigende houding op grond van herkoms, kultuur of ras, moet prysgegee word. (2) ‘n Ander vraag ontstaan of bekering die wesentlike keuse van enkelinge of families en groepe is. (3) Verder kan gevra word hoe godsdienste en kultuur in een bekeringsnarratief met mekaar verknoop staan. In hierdie verband is dit betekenisvol om te bepaal wat prysgegee moet word, omdat dit met die nuwe geloof onversoenbaar is en as deel van die kultuur behou kan word, soos om van poligame verhoudings afstand te doen en die behoud van kultuurgoedere soos die praktyk van *Lobolo* (onderlinge bruidskat betaling of vergoeding) in ‘n Suider-Afrikaanse konteks te steun. Dit kan ook nuwe naamgewing, nuwe klere en simbole impliseer. (4) Die vraag kan ook gevra word of die doop en kerklike bekering onontbeerlik is. (5) Kan iemand hom of haarself tot Christus bekeer en in die oorspronklike religieuse Hindoe-gemeenskap bly? (Wingate 2008:1237-1238). Die benadering van Joodse denkers en wetsgeleerdes wat van die Jodedom na die Christendom “oorgeloop” het, word in etlike juristiese en etiese werke bespreek. Die stap van bekering was as die ergste daad van verraad beskou, wat nooit vergewe kon word nie (Dan 2008:1240). Dit is vandag bekend dat die Joods-Messiaanse beweging enersyds ‘n waardevolle skakel tussen die Jodedom en die Christendom is, andersyds deur die Jodedom as kwaadwillig beskou word. In die Duitse uitgawe, *Die Weisheit Ruft: Zeugnisse von Rabbinern* – uitgewer, Harald Fölsch – word na verskillende Rabbynse outobiografieë met motiverings verwys, wat Jesus Christus as die Messias erken. Ander leesmateriaal: (1) “What about the Jews?” van dr. Arnold Frank (die Duitse uitgawe, “Was Geschieht unter den Juden?”) en (2) “Zeugen aus Israel” van Fritz Majer-Leonhard. Harald Fölsch studeer argitektuur as ‘n jong man en later teologie in Beatenberg, Switserland. Hy werk gedurende die 1950’s – 1990’s as ‘n sendeling onder die Joodse gemeenskap in Johannesburg, Suid-Afrika. In die somer van 2018 neem ek aan eredienste in die Evangelies Lutherse Kerk – *Kreuzkirche* – in Bonn, Duitsland deel. Tydens een van die eredienste is ‘n jong Iranese vrou – wat intussen die Duitse taal aangeleer het – gedoop, aangesien sy haarself op ‘n vrywillig basis tot die Christelike geloof bely het – die voltrekking van die Christelike geloof –, sonder enige intensiewe missionêre dwang of bearbeiding, maar haarself vir ‘n gegewe tydverloop in die Christelike lering laat onderrig het. Die profiel van kerkgangers tydens die spesifieke eredienste was merendeels middeljarig tot ouer, terwyl jong Iranese Christene – mans en vrouens – as kollektante gehelp het met die insameling van offergawes / kollekte. Dit het ‘n aangrypende indruk gelaat, aangesien sulke gebeure in tipies Protestantse Kerke in Suid-Afrika eerder selde waargeneem word. Vergelyk Sendingwetenskaplike aantekeninge en insigte oor bekering in Hoofstukke 2, 8 en 9.

Sending word verder as *ekkesiosentries* gedefinieer (3). Die uiteindelijke doel van sending is die vestiging van die Kerk, waar voorheen nog geen Kerk was nie. Om kerke te vestig en te organiseer was die doel van die Christendom se sendingidee.

Sending word *temporêr* gedefinieer (4). Die tweede deel van Warneck se definisie het betrekking op die gebeure nadat die sendingdoel bereik is. Die vraag is dan wanneer die doel bereik is? Volgens Warneck is die sendingdoel bereik sodra 'n Kerk dáár waar dit voorheen nie was nie, ontstaan en selfstandig word<sup>12</sup>. Dit veronderstel dan ook dat geen sendelinge meer nodig is vanuit die buiteland nie.

Sending is "*stuur*"-gesentreerd (5). Die gestuurdes word as subjekte van Christelike sending verstaan, tog is die eintlike subjek die opgestane Christus self. Dié wat geadresseer word, dit wil sê, inheemse mense (plaaslike mense) op 'n gegewe plek, wat die Christelike geloof nie ken nie, word as sending (missionêre-)objekte<sup>13</sup> verstaan. Anders gestel, sending kom vanuit die Noorde en word na die Suidelike halfgrond gebring<sup>14</sup>, uit die rigting van die ou Kerk na gebiede waar die jong Kerk moet ontstaan.

Laastens word sending deur Warneck as *pragmaties* gedefinieer (6). Hierdie verstaan word deur Wrogemann (2013:52) soos volg uiteengesit. Sending word op 'n planmatige wyse uitgevoer. Sendingaksies word beplan en daarna in die praktyk omgesit. Warneck se sendingteologie verteenwoordig 'n werkswyse met 'n tipiese Duitse karakter. Die werklike gebeure soos spontaneïteit, onvoorsiene hindernisse, verrassende wendings of die bedrieglike gevoel van triomfantelikeid wat al te dikwels kenmerkend was, is nie eie aan hierdie verstaan nie.

Sendinggebeure benodig 'n wetenskaplike begeleiding, daarom is dit vir Warneck van belang om sendingwetenskap te ontwikkel. Warneck verstaan die wetenskap as:

“die über sich selbst reflektierende, sich selbst begründende, sich selbst normierende, sich selbst beschreibende Praxis. Die Wissenschaft systematisiert die Praxis und klärt, vertieft, fördert sie dadurch; aber die Praxis, das Leben, ist die große Materiallieferantin der Wissenschaft” (Warneck 1897:9)

---

<sup>12</sup> Warneck sluit by 'n drieledige formule van twee sendelinge aan. Henry Venn (1796-1873), 'n Britse sendingleier en sendingteoretikus en Rufus Anderson (1796-1880), 'n Amerikaanse sendingadministrateur en sendingteoretikus wat die teorie van die verinheemsing van kerke (indigenous church) ontwikkel. In 1843 ontstaan kerke in Afrika en Asië wat alreeds 30 jaar of langer bestaan, maar wat uniek vertoon en geen lewensvatbaarheid het nie. Venn en Anderson stel voor dat die inheemse Kerk volgens drie kriteria beoordeel word naamlik: (1) Selfbestuur; (2) Selfuitbreiding en (3) Self-finansiering. 'n Kerk wat nie aan hierdie selfstandige kriteria voldoen nie, was nie gewortel in 'n kultuur nie (Shenk 2008a:468; 2008c<sup>2</sup>:930-931). Met ander woorde, sodra 'n jong Kerk selfversorgend geword het, het sending in sy doel geslaag en het sy voorgedyskap tot 'n einde gekom en die Kerk het selfstandig geword (Wrogemann 2013:51).

<sup>13</sup> Terminologie soos “Sendingobjekte” blyk vandag 'n sensitiewe begrip te wees en word min of nooit meer gebruik nie. Geen noemenswaardige rol word aan die geadresseerdes (sendingobjekte) in die sendinggebeure toegeken nie. Die gestuurde bring 'n boodskap wat deur die geadresseerde eenvoudig ontvang is (Wrogemann 2013:51-52).

<sup>14</sup> Vandag kan die Noorde of dan die sogenaamde Weste beskou word as die blánke Weste en dat die bewussyn van die aanwesigheid van ander etnisiteite en velkleur gemarginaliseer word. So ontstaan vanuit die Suide weer ondertone dat die sogenaamde Weste as 'n konstruksie van homogene eenheid vertoon en die konsep van rassitiese ondertone onderhou. Die dekonstruksie van die Noorde (weste) en die Suide (gekolonialiseerde, of die homolitiese konsep van swart Afrika) word vandag geëis.

### 3.4 Warneck motiveer Christelike sending meervoudig

In Warneck se eerste volume van sy *Evangelischen Missionslehre*, gebruik hy vyf gedagtegange om te kenne te gee wat as grondslag dien vir Christelike sending. Hy verwys na dogmatiese en etiese beginsels, asook kerklike, historiese en etnologiese uitgangspunte (Wrogemann 2013:52-54)

Warneck se beginsels en uitgangspunte vir sending het duidelik ten doel om Christelike sending nie bekend te stel as 'n besondere opdrag van die Kerk nie, maar dat dit die kern van die Christelike boodskap veronderstel.

Die *dogmatiese* beginsel toon aan dat Christelike sending voortspruit uit die gehoorsaamheid teenoor die sendingbevel<sup>15</sup> in Matteus 28<sup>18-20</sup>. Die dieper waarneming is egter dat Christelike lering eintlik deur 'n "universele Heilsgedagte" gekenmerk word. Hierdie universalisme is eintlik die substansie van die Christelike leer.

"Das Christentum ist nicht eine Religion neben anderen Religionen, sondern es beansprucht die *absolute* Religion zu sein. Es erhebt diesen Anspruch auf Grund der Thatsache, dass es ebenso wohl die *vollkommene* wie die *vollendete Offenbarung* Gottes ist; die vollkommene, weil sie durch und durch dem Wesen der unsichtbaren Dinge entspricht, und die vollendete, weil sie die Heilsthatsachen Gottes zum Abschluss gebracht hat" (Warneck 1897:92)

Dis van genoegsame betekenis om Warneck se dogmatiese styl van argumentasie aan te toon.

Warneck se *Christelike etiek* argumenteer ook met die gedagte van universaliteit.

"Die christliche Ethik ist zunächst in dem Sinne eine universale, dass sie den Menschen aller Nationalitäten, Kulturstufen, Stände und Zeiten ihr sittliches Verhalten normiert. Ihre Prinzipien und Gebote haben allgemeine menschliche Geltung für das Leben der Individuen wie für das der Gemeinschaften; sie sind so geartet, dass sie sowohl der allgemeinen menschlichen Naturanlage entsprechen, wie das allgemeine sittliche Menschenideal aufstellen" (Warneck 1897:121-122)

Wanneer 'n fyn ontleding van bogenoemde aanhaling gemaak word, toon Wrogemann (2013:53) aan dat die etiese onderbou 'n ononderbroke optimistiese voorstelling openbaar, naamlik van 'n Europees-Westerse beskawing wat meerderwaardig teenoor ander kulture vertoon.

Wanneer die vraag gevra word waarom Christelike sending verrig word, verknoop Warneck sy etiese sendingverstaan aan gehoorsaamheid<sup>16</sup>. Sending is nie 'n saak van romantiese

---

<sup>15</sup> In Warneck se dogmatiese nadenke oor die sendingopdrag, vra hy twee vrae: (1) Waarom word daar sending gedoen? Die algemene kort en populêre antwoord is: Omdat Jesus Christus die opdrag gegee het. Vir Warneck kan hierdie antwoord nie in twyfel getrek word nie, tog bestaan daar 'n dieper betekenis. Vir Warneck is dit van belang om eerder die vraag te vra (2) waarom daar in die Evangelie van Jesus Christus 'n sendingopdrag voorkom. Sy antwoord hierop is: Omdat die hele heilsleer van Jesus Christus bestaan uit die universele heilsgedagte en as 'n wêreldgodsdienst karakteriseer word (Warneck 1897:91).

<sup>16</sup> Die Bybelse verstaan van gehoorsaamheid lê ten nouste verknoop in die verhouding van die mens tot God. Alreeds in die OT se oergeskiedenis eis God gehoorsaamheid van die eerste mense ten opsigte van die daargestelde gebod (vgl. Genesis 3<sup>17</sup>, sien Romeine 5<sup>19</sup>). In die NT vertoon Jesus self as beelddraer en voorbeeld van gehoorsaamheid teenoor God. Die sinoptiese Evangelies bring hierdie verstaan as narratief tot uitdrukking, soos in die versoekingsvertelling (vgl. Matteus 4<sup>1-11</sup>; Lukas 4<sup>1-13</sup>), wat drievoudig terugryp na Deuteronomium. Paulus tematiseer gehoorsaamheid op sy sterkste (vgl. Romeine 1<sup>5</sup>; Galasiërs 3<sup>2</sup>) deur gebruik te maak van die

geesdrif of ‘n eksentrieke vroom ywer nie, maar die algemene en nugtere plig van gehoorsaamheid. In hierdie verband verstaan hy sending nie as ‘n *opus supererogationis*<sup>17</sup> nie, wanneer gedink word in terme van die uitbreiding van die Christendom onder die nie-Christen volke, maar as ‘n algemeen Christelike plig wat met genoegdoening uitgevoer word. Die versoek in die Onse Vader, “laat u koninkryk kom<sup>18</sup>”, besit inherent ‘n algemene verpligting soos die gebod, “jy mag naas my geen ander gode hê nie<sup>19</sup>”. Warneck verstaan Christelike etiek nie as ‘n esoteriese heiligheid nie. Die sendinggebed en sendinggebod word enersyds as vereiste aan die dissipels gerig, andersyds is gehoorsaamheid tot die sendinggebed en sendinggebod ‘n algemeen Christelike ideaal (Warneck 1897:123).

Die *kerklike* uitgangspunt van Warneck vertoon ook ‘n universele karakter wanneer hy die volgende konstateer:

“Die als Haus Gottes und Leib Christi charakterisierte christliche Ekklesia ist eine über allen menschlichen Naturverbänden stehende soziale Neubildung von universalem Charakter” (Warneck 1897:240)

Die nadenke oor die wese van die Kerk dien as dryfveer vir sending. Kerk en sending (missionêr-wees) behoort saam. Warneck verwys duidelik na die wese van die Kerk en nie na haar kessionele gerigtheid nie. In wese is die Kerk ‘n gemeenskap, andersyds ‘n instelling wat tot mekaar hoort. Warneck verstaan Kerk as ‘n huisgenootskap of koöperatiewe vereniging wat as geloofsgemeenskap verenig is, dus ‘n lewende “skepping” wat groei en nie net aangewese is op eie geleedere nie, maar mense aantrek uit die nie-kerklike sfeer. Kerk is die “versamelaar” van die “verstrooide kinders” van God oor die ganse wêreld. Hierdie groei-verlange bring die Kerk in ‘n voortdurende beweging. Totdat alle volke en nasies tot die Kerk toegetree het, bly die geestelike lewe van gelowiges immanent (Warneck 1897:240, 243-244).

Bogenoemde drie punte, die dogmatiese en etiese beginsels asook die kerklike uitgangspunt, is teologies van aard. Warneck verknoop sending verder met ‘n *historiese* uitgangspunt. In hierdie verband verstaan Warneck (1897:260) dat die aksie van sending nie as ‘n geïsoleerde fenomeen verskyn in die wêreldgeskiedenis nie, “*sondern die Weltgeschichte ist auf sie veranlagt*”. Die wêreldwye verspreiding van die Christendom verstaan Warneck aan die hand van die ontwikkeling van die sendingbeweging.

“Es ist doch gewiss keine zufällige Erscheinung, dass die christlich gewordenen Nationen die Träger der Kultur und die Führer der Weltgeschichte geworden sind” (Warneck 1897:261)

---

begrip: geloofsgehoorsaamheid. Betekenisvol is die samehang tussen geloof, gehoorsaamheid en deursettingsvermoë (Beutler 2008:550). In hierdie verband sien: Davies, G N (1990) se “Faith and Obedience in Romans” en Garlington, D B (1991) se “The Obedience of Faith”.

<sup>17</sup> Die Kantiaanse etiek kan soos volg aan hand van ‘n voorbeeld verstaan word. Ouers is verplig om hulle kinders op te voed en te onderrig tot by die punt waar hulle self verantwoordelikheid neem – dit noem Kant *opus supererogationis*. “Die Erziehung der Kinder aber bis zu ihrer Selbstversorgung, d.i. eine so geordnete Bildung, dadurch Kinder mit ihrem Zustande Zufriedenheit und Wohlgefallen an ihrer Existenz erhalten, ist ein *opus supererogationis* der Eltern”(Baron 1999:47).

<sup>18</sup> Vgl. Matteus 6<sup>10</sup> en die bespreking van die Negende Wêreldsendingkonferensie te Melbourne 1980 in hoofstuk 10.

<sup>19</sup> Vgl. Die Dekaloog in Deuteronomium 5

Warneck se teologiese insigte kom na vore wanneer hy nadink oor watter oënskynlike invloed daar op die wêreldgekiedenis was en hy differensieer tussen twee invloedsefers, enersyds die invloed van Christelike sending, andersyds hoe God betrokke was en steeds bly in wêreldgebeure, en daardeur stel hy die voorwaarde vir Christelike sending daar. Sendinggeskiedenis bring ‘n wêreld- en kultuurhistoriese element van eminente betekenis na vore, tog wil Warneck ook bewys dat die wêreld- en kultuurgeskiedenis net so ‘n sendinghistoriese betekenis van eminensie besit (Warneck 1897:261).

Volgens Warneck se verstaan, is die Christendom se universalisme teen die einde van die 18de eeu, op ‘n praktiese wyse gelegitimeer as gemeengoed onder alle volke en hy verknoop hierdie verstaan met die verhaal van Jesus se diepsinninge gesprek met die Samaritaanse<sup>20</sup> vrou. Jesus se woorde was nie net tot die skape van sy kudde in Israel gerig nie, maar het wyer gestrek wanneer hy gesê het: “hulle sal na my stem luister<sup>21</sup>”, ongeag watter volk of opvoedingspeil. Die apostels se eerste jong gemeentes het bestaan uit Grieke en barbare, vrymense en slawe, geleerdes en ongeletterde mense (Warneck 1897:278). Hierdie laaste vorm van universalisme verknoop met Warneck se *etnologiese* uitgangspunt wanneer hy verstaan dat die Christendom ‘n universeel aanpasbare vermoë openbaar.

Warneck se historiese verstaan, dat die Europees-Christelike beskawing as hoogste kulturele vlak figureer, staan volgens Wrogemann (2013:54) nie in lyn met sy etnologiese uitgangspunt dat die Christendom nie in ‘n spesifieke kultuurvlak, staatsvorm of samelewingsvorm inpas nie.

“Mit aller Energie protestiert die christliche Mission gegen die bewusste oder unbewusste Vereinerleung von Christianisierung und Europäisierung (Anglisierung, Germanisierung u. dgl.) oder selbst Christianisierung und Zivilisierung. Die Ausnahme in das Himmelreich setzt innere Qualitäten, aber nicht die äusseren Formen des Europäertums in Sprache, Sitte u. dgl. voraus” (Warneck 1897:279-280)

Warneck verstaan die doel van Jesus se sending na die wêreld in terme van die daarstelling van waarheid, vergifnis, versoening, sondevergifnis en Goddelike geregtigheid. Alle uiterlike beroepshoedanighede soos politici, ekonome of wetenskaponderwysers ens. is vir Jesus onbelangrik, uitsluitend en neutraal (Warneck 1897:280-281; Wrogemann 2013:54).

Warneck het nie die verhouding tussen sending en kultuur ontdek nie. Eerstens verwys hy na kultuur in ‘n globale konteks, en verknoop dit met die uitsig op die ganse wêreld, wat enersyds bestaan uit heidense samelewings, andersyds, die relatief “beskaafde” nasies. Dit is nie te betwyfel dat die vraag na kultuur eintlik ‘n eminente missionêre tema by Warneck word. Tweedens is Warneck se kulturbegrip *ganzheitlich*. Kultuur bestaan egter uit ‘n meervoudige konstellasie van elemente, onder andere byvoorbeeld die materiële, die geestelike en deugsame wat nie net ‘n eng verstaan van beskawing (civilisation) beteken nie (Gensichen 1984:57). Warneck se nadenke oor kultuur, koloniaal-ekonomiese dogma,

---

<sup>20</sup> Vgl. Johannes 4<sup>7vv</sup>

<sup>21</sup> Vgl. Johannes 10<sup>16</sup>



werksetiek, opvoeding en ander belangrike oorwegings, kan in hierdie studiewerk nie verder bespreek word nie. Bykomende leeswerk<sup>22</sup> word aanbeveel.

### 3.5 Sendingopdrag – volkskerstening<sup>23</sup>

In Warneck se derde volume van sy *Evangelische Missionslehre* word enersyds die sendingveld se uiteenlopende karaktertrekke beskryf, andersyds, gee hy aandag aan die sendingdoel. In hierdie verband verstaan hy die sendingdoel as verchristeliking sowel as die verchristeliking van die volk<sup>24</sup> (Warneck 1902:210, 243).

Die sendingbevel: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη in Matteus 28<sup>18-20</sup> omskryf die totaliteit van die Nuwe Testamentiese opdrag. Vir Warneck lê die verstaan van spesifieke sendingwerk nie in ‘n besondere opdrag nie maar is beide, *Missionsdienst* en *Kirchendienst*, wat ten nouste verknoop met die uitbreiding van die Kerk. Sendingwerk word verstaan in die lig van kerkvestiging, terwyl die kerkpraktyk verstaan word as kerkuitbreiding (Warneck 1902:211-212).

In Warneck se derde volume van sy *Evangelische Missionslehre*, maak hy ‘n duidelike gevolgtrekking wanneer hy die doel van die Christelike sending in verband bring met die verchristeliking van ‘n volk of nasie en noem dit “*Volkschristianisierung*”.

“Missionsaufgabe [...] darin bestehe, die einzelnen Heiden gläubig und durch den Glauben selig zu machen und diese gläubig gewordenen Heiden in ecclesiolae zu sammeln; oder ob sie nicht aufgehe an neben der auf die einzelnen gerichteten Missionsarbeit auf eine missionarische Volkserziehung und auf die Sammlung einer einheimischen volkstümlichen Christenheit anzulegen habe” (Warneck 1902:244)

Vir Warneck gaan dit juis om ‘n tweeledige beskouing van die vraag: Is die sendingopdrag ‘n individualistiese of tegelyk ook ‘n pedagogiesgerigte aktiwiteit, gerig op die hele volk? Die tweede gedeelte kan ook anders gestel word, naamlik om deur die evangelie wat soos die werking van suurdeeg, die samelewing binnedring en op hierdie wyse verchristeliking teweeg bring. Die hele volkslewe word deur die Christelike lewenswyse so beïnvloed dat nie net *ecclesiola*, maar ook volkskerke die produk van sendingwerk word (Warneck 1902:244-245).

---

<sup>22</sup> Sien Warneck, A 1885. *Welche Pflichten legen uns unsere Kolonien auf?: Ein Appell an das christliche deutsche Gewissen*. Heilbron: Verlag von Gebr. Henninger.

<sup>23</sup> In Duitse literatuur kom die woord: “Volksmission” algemeen voor. In die raamwerk van hierdie werk word die Afrikaanse woord: volkskerstening gebruik.

<sup>24</sup> Gustaf Warneck propageer die konsep van *Volkschristianisierung* of volkskerstening en die vorming van volkskerke met inagneming van die volkskarakter (om taal en kultuur te beskerm). Dis ‘n poging van Warneck om die “ware” volkslewe daar te stel. Tydens die spesiale verklaring van die Tambaram Wêreld Sendingkonferensie (1938) noem Duitse teoloë dat volke nie historiese verskynsels is nie, maar dat hulle deur God daargestel is. Die tendens om in die sending in terme van “volk” te dink, eindig nie in 1945 nie, maar word op ‘n beeldryke wyse voorgesit, dit wil sê van Donald A McGavran (1897-1990) se groeiteorie van die Kerk tot die inkulturasie- en etnoteologieë van Afrika en Asië. Sendingteologies staan die verchristelike volk nie aan die einde van hierdie ontwikkeling nie, maar wel die Kerk in al haar verskillende fasette. In hierdie verstaan, kan die Kerk egter nie die laaste woord hê nie (Ustorf 2008c<sup>2</sup>:1151-1152).

Maar wat beteken hierdie opvatting? Warneck illustreer die opvatting deur te sê dat daar nog altyd 'n stryd bestaan het tussen diegene wat die individuele bekering as enigste en legitieme sendingdoel ag, en ander wat die doel sien in die verchristeliking van 'n volk of nasie. Tussen hierdie twee metodes soek Warneck 'n middeweg. Die sendingteologie van Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760), wat die tradisie van die *Herrnhuter Brüdergemeine* staan, dien as voorbeeld vir die model van die bekering van die individu tot in die 19e eeu van die Protestantse sendingbeweging. Zinzendorf se uitgangspunt word verknoop met sy verstaan dat Christus spoedig sal terugkeer, ook dat sy eie sendingwerk verstaan moet word teen die agtergrond van die voorbereiding op die wederkoms. Hierdie eskatologiese horison verdwyn egter teen die tweede helfte van die 19e eeu en word deur die bespreking van *Volkschristianisierung* ingelui. Sending rig die oë tot volke en nasies in hul totaliteit. Vir Wrogemann (2013:55) was dit nie vreemd dat daar ná so vele dekades van sendingwerk, met min bekeerlinge, wel in ander gebiede massa-bekering plaasgevind het en hele etniese gemeenskappe die Christendom aangeneem het.

Om weer terug te keer na Zinzendorf. Wanneer Zinzendorf se sendinggedagte verstaan word as eskatologies, ontwikkel die gedagte rondom sending later vanuit 'n ekklesiologiese perspektief. Die Kerk groei geleidelik en ordelik binne die wêreldnasies. Warneck poog enersyds om 'n middeweg te vind tussen persoonlike individuele bekering, andersyds om die rigting van *Volkschristianisierung* in te slaan. Tog is dit die individuele bekering waar die proses begin, terwyl die ononderbroke proses tot verchristeliking aanleiding gee. Warneck span die boog tussen individuele bekering en volkskerstening, in die raamwerk van sending soos volg:

“Es ist selbverständlich, daß das, was man Einzelbekehrung nennt, den Anfang aller Missionsarbeit bilden muß und nicht bloß den Anfang. Immerfort lösen sich die Volksmassen für den Missionsbetrieb in einzelne Menschen auf. Das Volk ist ein Abstraktum, das aus Individuen besteht, und der Weg zur Volkschristianisierung kann gar nicht anders gehen als durch treue Kleinarbeit an den einzelnen” (Warneck 1902:254)

Volgens Warneck vermy die mens nie eenvoudig die stryd tussen individuele bekering en volkskerstening wanneer die sendingdoel gerig word op die Kerk nie. Dan ontstaan die vraag weer of daar hoegenaamd gepraat kan word van 'n egte *ecclesiola*. Die konsep van Warneck se *Volkschristianisierung* verknoop egter aan die gedagte van die instandhouding van volkstale, die versorging van samelewingstrukture en uitdrukkingsvorme. Dit staan ook in 'n noue relasie tot die Christelike skoolonderrig (Wrogemann 2013:56-57; Warneck 1902:250).

In die stigtingsproses van volkskerke, span Warneck die boog tussen die volksgemeenskap en die volkskerk soos volg:

“Und zwar nicht nur da, wo kleine Volksgemeinschaften entweder bereits völlig christianisiert sind (wie z. B. in Grönland, [...]), oder auf dem Wege sich befinden, christianisiert zu werden (wie z. B. in Südafrika, [...]), sondern auch da, wo die gesammelten Christengemeinden erst noch kleine und kleinste Bruchstücke von größeren Volksgemeinschaften umfassen: so klein sie immer sein mögen der Quantität nach, qualitativ sind sie nicht anderes als Bruchstücke von Volkskirchen” (Warneck 1902:267)

Wanneer Warneck teoretiseer oor *Volkschristianisierung* of volkskerstening, blyk die praktyk egter anders daaruit te sien. So byvoorbeeld ontstaan spanning in die 19e eeu tussen Berlynse sendelinge in Suid-Afrika en die sendingleierskap in Berlyn. Terwyl die Berlynse Sendingleierskap in Duitsland sy orientasie vind in die aktuele sendingwetenskaplike insigte van Gustav Warneck, keur Berlynse sendelinge in Suid Afrika soos Alexander Merensky (1837-1918), die teoriemodel van volkskerstening af<sup>25</sup>. Die gaping tussen teorie en die praktykervaring was volgens Merensky te groot. Gegewe die kolonialiseringproses in Suid-Afrika in die 19e eeu, verstaan Merensky dat volkskerstening nie 'n toepaslike model vir verchristeliking is nie (Schultze 2005:119-200).

### 3.6 Die betekenis van Warneck se bydrae

Teen die wending van die 19e eeu beywer Warneck hom vir die resepsie van die groot aantal sendingberigte, dokumente, korrespondensie of gesprekke met sendelinge. Dit het tot gevolg dat die vroeë vanuit die sendingpraktyk omvattend en sistematies beskryf en tematies georden word en as vertrekpunt dien. Die sendingbegrip as veld is ook afgebaken.

Gelyktydig hou Warneck se sendingbegrip 'n verskeidenheid van normatiewe implikasies in wat tot vandag toe geldige aanspraak bevat. 'n Voorbeeld kan aan die hand van die onderskeid tussen sending en proselitisme<sup>26</sup> geïllustreer word. Tot vandag sien ons vorme van

---

<sup>25</sup> Volgens Schultze (2005:118) wysig die model van sendinginstitute die herhalende bewering dat Duitse sendinggenootskappe *Volkschristianisierung* of *Volksmision*, in goeie Afrikaans, volkskerstening nagestreef het. Bronne in die argiewe van die Berlynse sending weerlê egter die bewering van *Volkschristianisierung* of *Volksmision*. Suid-Afrikaanse sendelinge van die BSG gee in die reël eerder voorkeur aan die model van sendinginstitute, bo die model van *grants* of sendingstasies, in gebiede wat deur Afrika-stamhoofde regeer was. Die ervaring wat gemaak is deur hierdie Suid-Afrikaanse sendelinge het tot gevolg dat daar eerder vestiging plaasgevind het in gebroke sosiale strukture. Dit beteken dat ontwortelde individue makliker op 'n missionêr-geestelike wyse bearbei kon word as in intakte Afrika-gemeenskappe. In hierdie verband kan Botshabelo se vlugteling as 'n voorbeeld genoem word. Sendingwerk verrig deur hierdie sendelinge was dáár betekenisvol, waar gedoopte vrouens en mans van hul Afrika-konteks vervreem was. Om hierdie doel te bereik was dit volgens Alexander Merensky van belang dat die BSG op eie (grond)landbesit aangewese was. Dit oefen uiteraard 'n invloed uit op die (grond)landpolitiek van die BSG. Die BSG in Suid-Afrika ontwikkel geen *eksplisiete* teologie van (grond)landbesit nie, alhoewel 'n *implisiete* teologie van die (grond)landbesit gevolg is, met betrekking tot die woordgebruik van sendingstasies, anders gestel, van die ontwakingstopografie. Grondbesit was gerig op sendingwerk, dit beteken 'n "Christelike" (grond)landbesit op Suid-Afrikaanse grondgebied en wat teologies regverdig kan word (Schultze 2005:118, 125, 128). Schultze (2005:537) konkludeer dat daar 'n groot diskrepansie tussen die praktiese betekenis van land in die raamwerk van sendinginstitute bestaan en die tekortkoming in die teologiese refleksie daaroor – gegewe die enorme hoeveelheid (grond)landbesit van die BSG. Die model van sendinginstitute kan nie wesentlik van ander kerke en sendinggenootskappe onderskei word nie. Die Hermannsburg sending en die Herrnhuter Broederkerk (Morawiese Kerk) maak ook van sendinginstitute gebruik. Ander kerke soos die Metodiste en Anglikane, daarenteen, onderhou sendingstasies eerder op kleiner grondoppervlaktes, as sogenaamde *grants in mission reserves* (Schultze 2005:539). Albert Luthuli verwys in sy boek: *Let my people go*, na die Engelse term "reserve". In hierdie verband verwys hy na die "Umvoti Mission Reserve", gevestig deur rev. Aldin Grout, van die ABCFM (Luthuli 1962:19).

<sup>26</sup> Proselitisme bemoei homself met die binne-Christelike verandering tussen konfessies. Om hierdie toenemende konflik van "sheep stealing" te vermy, bereik sendinggenootskappe ooreenkomste tydens Internasionale Sendingkonferensies (London 1888, New York 1900 en Edinburgh 1910). Vrydenkende sendelinge en die vroom individualisme van Pinksterbewegings, Charismatiese bewegings of Evangelikale groeperinge voel hulle nooit hieraan gebonde nie. Proselitisme as fenomeen van die moderne Christengeskiedenis, vertoon 'n proselitisme-problematiek wat enersyds as 'n lewendige stimulus dien vir her-evangelisasie, andersyds, 'n vraagstuk word vir ekumeniese etiket. Proselitisme is die uitdrukkingsvorm van 'n

sending wat ten doel het om Christene uit ander kerke te werf. Argumente aan die kant van die Protestante kom dikwels na vore wanneer na lidmate van Ortodokse of Rooms-Katolieke Kerke verwys word as naam-Christene en nie as wedergebore Christene nie. Daarteenoor laat geld die twee laasgenoemde kerke weer teenoor die Protestantse Kerk en Missionêre Konfessies dat hulle slegs in die moederskoot van die Ware Kerk deel word van die volle heil. Missionêre aktiwiteite onder die Pinksterbeweging argumenteer weer oor die charisma van die Gees wat by vele ander kerke nie teenwoordig is nie.

‘n Duidelike onderskeid word tot vandag toe gemaak tussen *ekumeniese* sending aan die een kant, en proselitisme aan die ander kant en word verstaan as die weglok van ‘n aanhanger van een Kerk na ‘n ander Kerk. Warneck verstaan sending as ‘n daad van die Christendom, van die Christengelowige wat nie tot sy eie voordeel ‘n toename in lidmaatgetalle veronderstel nie. Ook die stelling dat sending as ‘n tydgegewe gebeurtenis verstaan moet word, behoort as korrekatief op hierdie nadenke te wees, alhoewel die geografiese verstaan van sending deur die loop van die tydsgeskiedenis ‘n uitgediene saak is (Wrogemann 2013:58-59).

### 3.7 Samevatting

Sendingwetenskap ontstaan as ‘n akademiese dissipline binne die raamwerk van die geskiedenis van die Christendom. Alhoewel Sendingwetenskap as ‘n jong vakdissipline beskou word, begelei en oefen dié wetenskap kritiek uit op die Westerse uitbreiding, dit wil sê op die uitbreiding van wêreldbeskawing en wêreldverchristeliking.

Wanneer die idee van Sendingwetenskap ontstaan aan die begin van die 19 eeu, lê die idee aanvanklik ingebed in vakdissiplines soos Praktiese Teologie of Kerkgeskiedenis. Die akademiese gesig van Sendingwetenskap, wat in die Duitssprekende Protestantse wêreld deur Gustav Warneck aanskoulik beskryf is in sy *Evangelische Missionlehre* (1892-1903), verteenwoordig in die algemeen die belange van die onderskeie sendinggenootskappe wat in die sogenaamde nie-Christelike wêreld of gekolonialiseerde nuwe wêreld werksaam was.

Voor die ontstaan van Warneck se *Evangelische Missionslehre*, was sendingentiteite, soos die *Herrnhuter Brüdergemeine* (Morawiese Kerk), die *Rheinische Missionsgesellschaft*, die *Berliner Missionsgesellschaft* en die *Hermannsburg Mission*, reeds in Suid-Afrika gevestig.

---

gerespekteerde gewetenskeuse aan diegene, wat deur hierdie breuk ‘n individueel outentieke antwoord op die evangelieverkondiging soek (Grundmann 2008c:1719). Die ekumeniese betekenis van proselitisme is ‘n probleem, veral waar missionêre aktiwiteite onder ander konfessionele Christene of nie-Christene van tradisioneel ander konfessies in ‘n gegewe plek plaasvind. Die ontwikkeling tot hierdie houding kan gevind word in die leerprosesse van die Ekumeniese beweging. Sien dokumente van die Ekumeniese Raad van Kerke – “Christelike getuienis, Proselitisme en Geloofsvryheid” (1961), tekste van die gesamentlike werksgroep van die Ekumeniese Raad van Kerke / Rooms-Katolieke Kerk – “Gemeenskaplike getuienis en Proselitisme” (1970/1981), “Charta Oecumenica” van Europese Kerke (2001) en ander. Die ekumeniese doel is te vinde in die gemeenskaplike doel, naamlik dat alle kerke in ‘n groeiende *communio* staan en so hulle verskeidenheid as *susterkerke* erken. Die algemene menseregtebegrip: Godsdiensvryheid – sluit die vryheid van verandering van konfessie in. Die Westerse begriperspektief verknop slegs met die individuele geloofspad en sluit die sosiale gevolge uit, soos byvoorbeeld die verdeeldheid binne families of volksgroepe en kulturele vervreemding (Voss 2008:1719-1720).

Warneck beklemtoon dat sending die funksie van kerkvestiging besit, wat ten nouste met die doel van sending verknoop, naamlik die vestiging en organisering van die Christelike Kerk in die nie-Christelike topografie. In teenstelling met Warneck se nouer begrip van sending, word tydens die Sewende Wêreldsendingkonferensie in Mexico-stad (1963), word programmaties verklaar dat sending reeds oral in ses kontinente plaasvind.

Sending word deur Warneck veelvoudig gedefinieer in terme van geografie, oorkoepelend-konfessioneel, ekklesiosentries, temporêr, “stuur”- gesentreerd en pragmaties.

Op ‘n teologiese vlak beskou Warneck Christelike sending as die kern van die Christelike boodskap en nie as die besondere opdrag van die Kerk is nie. Die Christelike lering word deur ‘n “universele heilsgedagte” gekenmerk. Warneck se etiese sendingverstaan verknoop met gehoorsaamheid. In hierdie verband kan gesê word dat daar ‘n samehang tussen geloof, gehoorsaamheid en deursettingsvermoë bestaan. Die nadenke oor die wese van die Kerk, dien as die dryfveer vir sending, nie die konfessionele gerigtheid nie. In hierdie verband is die Kerk nie alleen gerig op haar eie geleedere nie, maar trek mense aan uit die nie-kerklike sfeer.

Die bedryf van sending is vir Warneck missionêre handeling, wat later as die praktyk van die sending verstaan word. Die essensie van missionêre handeling het te make met die verhouding tussen Sendingteologie en Sendingwetenskap.

Gustav Warneck se *Missionslehre* maak dit duidelik dat verchristeliking begin by die individuele bekering. Dit is die eintlike opdrag van sending. Die idee van *Volkschristianisierung*, oftewel volkskerstening, is volgens Warneck nie ‘n konsekwente intensie wat deurgevoer kan word, tesame met die sigbare kerkorganisasie nie, maar verknoop eerder met die sendingdoel.

In hoofstuk 4 word vervolgens na aksentverskuiwings in die Sendingteologie gekyk.

## Hoofstuk 4. Heilsgeskiedenis as ‘n Sendingteologiese model

### 4.1 Inleiding

Gegewe die raamwerk van ‘n laat piëtistiese heilsgeskiedenissteologie, ontwikkel Gustav Warneck die sistematiese en historiese fundamente vir sendingwerk. Die afbakening van sy verstaan van sendingwerk staan aan die einde van die sending-epogge en sy deurleefde begrip van sending kom tot ‘n einde vóór die ophandesynde Eerste Wêreldoorlog.

Die Eerste Wêreldoorlog aan die begin van die 20ste eeu, verknoop met die ontnugtering van die Westerse sendingbewussyn. Die opkoms van die idee van kultuurprotestantisme is deur die leuens van die Eerste Wêreldoorlog bestraf – alles in die naam van die vooruitgang in die geskiedenis. Met hierdie gegewe konteks in gedagte word die leer van die laaste dinge, in die raamwerk van eskatologie, asook nuwe aksentpunte in die heilsgeskiedenis beskryf. Op hierdie wyse word daar opnuut na die rol van Christelike sending in die raamwerk van die geskiedenis gesoek.

### 4.2 Kultuurprotestantisme en Westerse sendingbewussyn

Teen die einde van die 19e en vroeë 20ste eeue, tree verteenwoordigers van die kultuurprotestantisme<sup>1</sup> na vore, wat die teorie verteenwoordig dat Christelike geloof homself as media van kultuur en beskawing manifesteer. Anders gestel, die Christelik Westerse-beskawing moet as ‘n uitdrukkingsvorm van die Christelike geloof verstaan word (Wrogemann 2013:59).

Gedurende genoemde tydperk ontstaan ‘n krisisgevoel teenoor die moderne wat verknoop is met die kultuurpessimisme en relatiewe gevolge van probleme vir die burgerlike samelewing. Hierdie probleme van moderne revolusionêre denke oor die historiese, daag eintlik alle

---

<sup>1</sup> Kultuurprotestantisme as ‘n begrip word intensief en histories nagevors weens sy vreemde en polemiese aard. Kultuurprotestantisme verknoop aan die einde van die 19e en die vroeë 20ste eeu met kultuursemantiek. In hierdie verband noem Graf (2008b<sup>3</sup>:1850) dat daar ‘n algemene krisisgevoel ontstaan het ten opsigte van die moderne, dat daar in die Europese samelewing ‘n sogenaamde kultuurpessimisme beoefen was en dat die relatiewe probleme van gevolge oor die moderniteits-denke van *historisme*, debatte in die Europese samelewings laat ontvlam het met betrekking tot die etiese fundamente van samehörigheid. Kultuurprotestantisme is as ‘n tipe strydbegrip verstaan wat teen die bourgeoise vroomheidspraktyk opstaan, wanneer die erns van die geloof as ‘n soort vervlakking gesien is, in die vorm van wêreldvroomheid. Kultuurprotestantisme is ook teen die *liberale* teologie, wat voorskriftelik teenoor die relatiewe outonomie van die individu in die Kerk en haar leer optree. Met behulp van die diskoersteorie, konstruktivisme en die moderne idee-geskiedenis, word liberale teologie volgens Graf (2008c:311), as religieuse emansipasie van individue en groepe se dogmatiese afhanklikheid, op ‘n intellektuele wyse legitimeer. Die diskoersteorie streef na universele norme en die regte handeling, wat begrond word op die formele basis van rasionele veralgemening, volgens Moxter (2008:872). Vergelyk ook Jürgen Habermas se regs- en demokasieteorie, as ‘n formeel-pragmatiese rekonstruksie (Moxter 2008:873). Op ‘n Sendingteologiese vlak beklemtoon liberale teologie die sogenaamde “kultuurwerk” van Christelike sending en word die sendeling as die draer van modernistiese idees van kultuur, die politiek en van die religieuse aangetoon (Blaser 2008:314). HAT (2015:457) omskryf historisme as die “opvatting wat alle kultuurverskynsels bloot as produkte van historiese ontwikkeling en dus as verandering” sien.

Europese samelewings uit om met intensiewe debatte oor etiese beginsels van gemene-wese te reflekteer (Graf 2008b<sup>3</sup>:1850).

Hierdie krisisgevoel kan geïllustreer word aan die hand van ‘n voorbeeld: In Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) se drama: “Nathan der Weise”<sup>2</sup> van 1779, word die bewussyn van die sogenaamde Westerse Wêreld se absolute waarheidsaanspraak van die Evangelie omgegooi en veroorsaak dit ‘n aangrypende ontroering. In die drama mag die Jodendom, die Christendom en die Islam nie meer as teenoormekaarstaande beskouinge geld nie. Moses, Jesus en Mohammed verteenwoordig gelykberegtigde religieuse kwaliteite en waardes. Lessing se voorstelling daag die 19e eeuse siening uit met sy vergelykende godsdienswetenskaplike voorstelling. Die piëtistiese sending en missionêre gerigtheid van die 18e eeu, wat deur Halle en Herrnhut na die wêreld geneem word, is verstaan in terme van beskeidenheid en die nie-reflektiewe omgaan met sendinggerigtheid, wanneer die heilsvervulde Evangelie teenoor ‘n heilsbehoefte heidendom in ag geneem word. Na die algaande vertroutheid met waardes van sogenaamde vreemde godsdienste, ontstaan egter toenemend ‘n afkeur in hierdie bewussyn. (Köberle 1973:68, Kronauer 2008a<sup>1</sup>:284-285).

In Lessing se werke word die soeke na waarheid versinnebeeld en die bekamping van vooroordele geïllustreer. Dit wil ook toleransie teenoor andersdenkendes aanmoedig en tot selfstandige denke aanspoor. Wanneer Lessing in die 19e eeu as ‘n gondlegger van die sogenaamde “nasionale kultuur” beskou is, geld hy volgens Kronauer (2008a<sup>1</sup>:286), in die 20ste eeu, as ‘n wegbereider van die moderne<sup>3</sup>.

Die evolusionêre skema wat in die sogenaamde Westerse Wêreld uitgedruk was deur Georg W F Hegel (1770-1831) en Charles Darwin (1809-1882), bied homself as hulpverlener aan om orde in die opbou van godsdienste te bewerkstellig, wanneer in ag geneem word dat sogenaamde “primitiewe” godsdienste<sup>4</sup> die onderste vlak verteenwoordig teenoor die hoër

---

<sup>2</sup> Die volgende karakters in “Nathan der Weise” word in Jerusalem voorgestel: (1) Sultan Saladin – die historiese Salah-ed-Din (1138-1193) is ‘n afstammeling van ‘n Koerdiese familie wat in Sirië en Egipte hoë agting geniet het in die militêre milieu; (2) Sittah – Saladin se suster; (3) Nathan – ‘n Welgestelde Jood in Jerusalem; (4) Recha – Nathan se aangenome dogter; (5) Daja – ‘n Christenvrou wat in die huis van Nathan woon en ‘n geselskapsdame vir Recha is; (6) ‘n Jong tempelheer; (7) Derwisch – ‘n bedelaar. Die Mohammedaanse monnik leef van vrywillige gawes; (8) Die Patriarg van Jerusalem; (9) ‘n Kloosterbroer; (10) ‘n Emir en verskeie Mammelukke (oorspronklik slawe van Turkse en Tsjerkessiese herkoms).

<sup>3</sup> Die term modern, is in hierdie konteks ‘n epogge-begrip wat nie met die Engelse uitdrukking van *modern times* vergelyk nie. Aangesien die moderne / moderniteit verskeie uitgangspunte van beskouing besit, soos datering en die ervaring van tyd as ‘n kloof, kan aangeneem word dat die *tydsverskil* as ‘n uitdaging en tegelyk ‘n bedreiging vir die teenswoordige verstaan word. Die teenswoordige gee aan die moderne / moderniteit oneindige betekenis, wanneer vandag, die môre van gister is en die teenswoordige homself telkens weer verloor. Die proses van die moderne / moderniteit vertoon ambivalent. Enersyds verknoop dit met begrippe soos vooruitgang en innovasie – die vernuwing van rede en die realisering daarvan. In hierdie verband word na die *Aufklärung* verwys. Andersyds besit innovasie ook ‘n keersy wanneer prinsipiële twyfel bestaan in die ontstaande verpligtinge van die nuwe. In plaas van die dinamika van vertroue in die proses, kan ook regressie van die gegewe as ‘n gevolg van die moderne ontstaan. Dít bring die dialektiek van die moderne en van die *Aufklärung* duidelik na vore. In die proses van die wetenskaplike en tegniese innovasie van die moderne, verloor tradisionele instellings, lewensvorme en riglyne hul eertydse oortuigingskrag (Figal 2008b:1376-1377).

<sup>4</sup> In ouer sendingliteratuur word begrippe en woorde soos primitief of primitiewe godsdiens, dikwels gebruik. In hierdie studie word die gebruik van die woord of die verbuiging daarvan in aanhalingstekens (“...”) geplaas. Vandag word woordkeuses beduidend bevraagteken, ook in die Suid-Afrikaanse konteks, waar respek, samehorigheid en gemeenskapsin (Duits: *Gemeinsinn* / Engels: *public spirit*) met en teenoor die ander mens

vlak van wettiese godsdienste soos die Judaïsme en die Islam en die boonste vlak van verlossingsgodsdienste soos die Hindoeïsme en die Christendom. Karl Heim<sup>5</sup> (1874-1958) bemoei homself met hierdie denkskema maar keur dit af wanneer hy insien dat sogenaamde “primitiewe” godsdienste ook positiewe kenmerke besit wat afwesig vertoon in die hoër nie-Christelike mistiek. Heim neem twee belangrike beginselstandpunte in wanneer hy van mening is dat die samelewingsgevoel in terme van wedersydse verantwoordbaarheid tot mekaar, en die hoë agting vir die liggaamlike as ‘n skeppingsgawe, nie verag mag word nie (Köberle 1973:69).

Die voortdurende ontwikkeling van die geskiedenis van die mens tydens die moderne en (post-)koloniale era, beteken ook dat dit ‘n permanente proses van kultuurtegniese progressiewe ontwikkeling veronderstel. So word die biologiese evolusie, beskryf deur Charles Darwin, in die kultuur-geestelike, die wetenskaplik-tegniese sowel as die etiese ontwikkeling van kulture herontdek. Hierdie tendens van Westerse uitnemendheid veroorsaak die gevoel dat ander kulture en godsdienste deur “die Weste tegnies uitoorlê” is. Vooruitgang op die gebied van onderwys en medisyne, dus op etiese terreine, word eintlik deur die gruwelike gebeure van die Eerste Wêreldoorlog gestuit. Op die slagveld word die negatiewe sy van tegniese vooruitgang, soos die ontwikkeling van bomme, chemiese wapens en masjiengewere gesien. So val die idee van ‘n voortdurende vooruitgang in die geskiedenis plat, asook die eties-morele meerderwaardigheid van die Christelike Westerse beskawing. Die idee om met die wêreld op ‘n rasonale wyse om te gaan word onstabiel, want die waansin van die Wêreldoorlog kan nie meer op ‘n rasonale wyse regverdig word nie (Wrogemann 2013:59-60).

Gedurende die 19e eeu neem Kierkegaard (1813-1855) die optimistiese vooruitgang en die filosofie daarvan, asook die dialektiek van emansipasie<sup>6</sup> in die samelewing waar, naamlik dat

---

verwag word. Die vertaling en begripsdefinisie vir “primitiewe” godsdienste is moeilik. Hierdie begrip word verstaan as die oorspronklike godsdiens, inheemse godsdiens of natuur-godsdiens. Etniese godsdiens kan as ‘n moontlike neutrale woordkeuse of variant gebruik word.

<sup>5</sup> Karl Heim (1874-1958) word in ‘n piëtisties georiënteerde predikante-familie groot. Hy studeer teologie in die klassieke Württembergse tradisie (“Ritschlschen” Theologie) te Tübingen en is reis-sekretaris van die Duits-Christelike Studentevereniging in Berlyn vanaf 1899-1903. Heim publiseer sy boek: *Das Weltbild der Zukunft* in 1904 en habiliteer te Halle in 1907. ‘n Tweede boek: *Das Gewißheitsproblem in der Systematischen Theologie bis Schleiermacher* in 1911, word deur Adolf von Harnack in die *Theologischen Literaturzeitung* met bejeëning ontvang. As professor in Sistematiese Teologie in Münster (1914) en Tübingen (1920), figureer hy in die gees van die “schwäbisch pietistisch-theosophischem”. Heim se teologiese uitkyk word gekenmerk deur die ontwikkeling van ‘n insigteoretiese afgebakende en spekulatief-teologies-filosofiese sisteem met christologiese gerigtheid. Hy het ‘n intense strewe na ‘n wêreldaanskoulike apologetiese en missionêre belangstelling teenoor die sekularisme van die moderne wêreld. Hy begryp ook die konteksgerigte uiteensetting van die natuurwetenskaplike- en fisikagerigte wêreldbeeld. Sy teologiese fase-ontwikkeling is deurgaans gebaseer op ‘n aktuele natuurwetenskaplike grondslag van teorieë wat poog om die eietydse subjek- / objekskewing te oorkom en te substitueer met ‘n rasonale ontologie (dimensiebegrip) wat die mens op ‘n radikale wyse as ‘n wêreldtydgebonde wese probeer begryp. Heim verknoop ‘n bevredigende self- en wêreldsekerheid allereers met geloof, naamlik die in Christus geopenbaarde Skeppergod. Karl Heim se insigte oor die uitbreiding van die Bese in die ganse skepping, onderskei hom van tydgenote soos Karl Barth, Rudolf Bultmann en Adolf Schlatter (Pfleiderer 2008:1592, vgl. Köberle 1973:103-104). Volgens Jongeneel (1997:341) kan Karl Heim as die bekendste kontemporêre Duitse teoloog beskou word wat die missionêre apologetiek verteenwoordig.

<sup>6</sup> Emansipasie word oorspronklik in die 17e en 18e eeu verstaan as ‘n regsbegrip in terme van selfstandigheid, maar omvorm tot die begrip van selfbevryding. Die uitbreiding van hierdie regsbegrip tot ‘n politieke begrip, is tot vandag geldig. Emansipasie beteken nie alleen die bevryding van onderdrukking nie. In Jürgen Habermas se



die “verligte” mens, as subjek, tegelykertyd in die historiese triomf verlore gaan, wanneer hy / sy vlug na sekerheid in strukture van onverantwoordelikheid (Kodalle 2008:1814). Hierdie *Existenz*<sup>7</sup>-filosofie bied ‘n alternatief vir die universeel-historiese. In hierdie verband staan die totale historiese debat nie meer sentraal nie, maar die konsentrasie van elke bestaan is op sy eie. In die teologie word beginsels van die *Existenz*-filosofie in die vorm van die dialektiese<sup>8</sup> teologie oorgeneem. Die kultuurprotestantse sintese van evangelie en kultuur word verplaas deur dialektiese teologie en verwys dus na die streng skeiding tussen Evangelie en kultuur, tussen God en wêreld en tussen openbaring en skepping. Wanneer Karl Barth (1886-1968) dialektiese teologie formuleer<sup>9</sup>, word sy verstaan daarvan deur

---

»Erkenntnis und Interesse«, beskryf hy emansipasie as: “*Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation*” (Habermas 1979:256) en “*in der Vernunft selbst wirksames Interesse an der Selbständigkeit des Ich*” (Habermas 1979:257). Emansipasie verwys na die vaardigheid van krities ideologiese objektivering met die doel om paternalistiese toestande te oorkom (Schieder 2008a<sup>1</sup>:1245-1246). Naas emansipasie, in die sin van gelykberegtiging, ontstaan ook die teruggawe van selfbevryding. Die bevryding van ander sowel as selfbevryding word toenemend verstaan as ‘n komplimentêre proses. Karl Marx (1818-1883) formuleer toepaslik: “*Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können*” (Schieder 2008a<sup>2</sup>:1246). Die godsdienspedagogiek van die 1968’s vereis die kerklike- en godsdienskritiese potensiaal van die begrip: emansipasie en dien as posisiebestemmende faktor vir die kritiese teorie en politiese teologie-verpligte wetenskap. Die herverskyning van godsdiens- en ervaringsbegrippe in die 1980’s gee daartoe aanleiding dat godsdienspedagogiek plek maak vir antropologiese en sosiologiese konsepte en religie nie net as ‘n samelewingsepifenomeen verstaan word nie (Schieder 2008a<sup>3</sup>:1249).

<sup>7</sup> Volgens Willaschek (2008:1812) dui die Duits filosofiese kuns-uitdrukking “*Existenz*” (latyn: *existentia*) sedert die Middeleeue enersyds op die (eintlike) “*Seins*”, andersyds op die “*Essenz*” (Afrikaanse: essensie; Latyn: *essentia*) van ‘n “*Seienden*”, met ander woorde wat “*Seiende*” eintlik is (substansie) teenoor “*Existenz*” – dat dit is. Nieteenstaande hierdie onderskeid word volgens Willaschek in die filosofie drie wesentlike verskillende betekenisse aan die begrip “*Existenz*” gegee. Een van hierdie betekenisse verknoop met S A Kierkegaard se *Existenz*-filosofie. As uitgangspunt noem Kodalle (2008:1814) o.a. dat die enkeling hoër geag word as die kollektief. Die selfverwesentliking veronderstel dat die voltrekking van die subjektiewe hoër prioriteit geniet as die objektiwiteit van simbole, waar die waarheid meer persoonlik daargestel word. Kierkegaard neem die optimistiese vooruitgang van die samelewing en dié se filosofie met agterdog waar. Sy waarnemingsvermoë geld ook vir die dialektiek van emansipasie wanneer die verligte verlore gaan en hierdie verligte, wat na sekerheid smag, na strukture van nie-verantwoordbaarheid vlug. Kierkegaard se stryd teenoor die staatskerk en alle vorme van mediokriteit (middelmatigheid) verduidelik tot watter mate die radikale kritiek van die *Existenz*-filosofie betreffende die enkeling teenoor die sogenaamde morele magte van ‘n *Establishment* aanmoedig. Verteenwoordigers van hierdie *Existenz*-filosofie was in die reel sterk polities geëksponeer, aldus blootgestel.

<sup>8</sup> Dialektiese teologie verwys na die teologiese beweging tussen 1919 en 1933 van Karl Barth (1886-1968), Eduard Thurneysen (1888-1974), Friedrich Gogarten (1887-1967), Rudolf Bultman (1884-1976) en Emil Brunner (1889-1966). Dialektiese teologie dien as ‘n spesifieke variant van die dogmatiese denke wat as ‘n toevoeging van die Christelike teologie tot die samelewingskultuur, geweier word. Dialektiese teologie het ook as die “Teologie van die Krisis” bekend gestaan (Korsch 2008:809). Dialektiese teologie is ‘n belangrike teologiese reaksie op die krisis van die moderne aan die begin van die 20ste eeu. Die doel was om die samelewingskrisis te verknoop met ‘n verdieping van die Christelike godsdiens en om die selfstandigheid van godsdiens teenoor die burgerlike samelewing weer terug te wen (Korsch 2008:814). Dialektiese teologie het aan die begin van die 20ste eeu die *Woord van God*, as die krisis van alle religieus-subjektiewe begroning van die Kerk se verkondiging en van die Teologie, beskou in terme van merkwaardigheid. Die *Woord van God* is in die raamwerk van dialektiese teologie verstaan as betekenisvol en merkwaardig (Krötke 2008:1704).

<sup>9</sup> Tydens die somer van 1922 neem Karl Barth die geleentheid waar en lewer drie lesings. Hierin artikuleer hy sy teologie. Die derde voordrag is twyfellos as die hoogtepunt beskou met die tema: “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”. Hierin kom Barth se “Dialektiese Teologie” die duidelikste na vore, met sy tesis: “*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben*” (Busch 1975:153). Volgens Beintker (2008:1138) lewer Barth volledige kommentaar tot die Brief aan die Romeine teen 1922. Op ‘n hermeneutiese werkswyse lewer Barth ‘n nuwe teologiese begroning betreffende die aanspreekvorm van God. Die konstitusie van teologie moes met ‘n algemene godsbegrip vervang word.

sendingteoloë, onder andere deur Karl Hartenstein en Walter Freytag omarm (Wrogemann 2013:60).

Die vraag na die regverdiging van Christelike sending ontstaan, as die tydperke van kolonialisme en imperialisme in ag geneem word, asook hoe die gevolge van die Eerste en Tweede Wêreldoorloë die Christelike sending gediskrediteer het. Is die tekens van die tyd verkeerdelik verstaan? Die gevoel van eenheid tydens die Wêreldsendingkonferensie in 1910 is deur die Westerse beskawing gedryf. Is hierdie visioen nie as vals bewys nie? Vervolgens word na 'n nuwe verstaan van die geskiedenis gesoek en word die leer van die laaste tye in eskatologie, ondersoek.

### 4.3 Interaksie tussen eskatologie en sending

Die sistematiese teologie, wat Ernst Troeltsch (1865-1923) tot 'n kultuurwetenskap van die Christendom ontwikkel het en deur Blaser (2008:314) as die belangrikste teoretikus van die kultuurpropaganda beskryf is, vertoon fassette van metodologiese refleksie op die moderniteitsverstaanbare gestalte van Christelike teologie. Troeltsch, 'n sosioloog en historiese teoloog, wend die metode van sosiologie aan om die oorsprong van die Christendom te bestudeer. Met ander woorde, die historiese dogma word as 'n model in sosiologiese interpretasies aangewend om die interafhanklikheid tussen die getransformeerde sosio-etiese lering van die Kerk en die veranderende sosio-politiese konteks aan te toon (Roberts 2008:374). Troeltsch konstateer dus die teenswoordige ten gunste van 'n eties verantwoordelike en konstruktiewe toekomsvormgewing. Hiervoor moet die kultuurbetekenis van die Christelike geloof verstaan word, en Troeltsch besef dat die ontstaan van teologiese-, filosofiese-, kultuurhistoriese- en geskiedsteoretiese- werk in 'n probleemsamehang bestaan (Graf 2008c<sup>1</sup>:628, 630-631).

Teen hierdie agtergrond van Troeltsch se kultuurprotestantse denke, kan gepraat word van die *geskieds-immanente eskatologie*. Hierdie verstaan kan soos volg verduidelik word: Wanneer die geskiedenis volgens die wil van God verloop en 'n rol vervul in die heilsproses, word die algehele geskiedenis as 'n geskiedkundige eskatologiese ontwikkelingsproses beskou.

Die geskiedkundige maatstaf word dan gevind in elemente van meer *vryheid* en *gewetenssamehange*, asook in 'n meer *verinnerlikte Godsbesef* en *etiese praktyk*. Nie net word genoemde elemente as maatstawwe in die geskiedkundige aangedui nie maar word hulle ook verstaan as waardebepalende maatstawwe van magte, soos kulture, volke<sup>10</sup>, godsdienste en

---

<sup>10</sup> Volgens Graf (2008c<sup>2</sup>:1148) ontstaan sedert die 1970's 'n histories-wetenskaplike selfrefleksie wat die insig opeis, dat die vakdissipline van Volkekunde, asook die vakdissiplines van Entologie en Kultuurantropologie sedert die 19e eeu, met die geskiedenis van Nasionalisme, Imperialisme en die kultuurstryd binne die Godsdienstgeskiedenis, sedert die 18e eeu verstrik is. [Nasionalisme word deur Koschorke (2008d<sup>1</sup>:68) in die breë beskryf as integrasie-ideologie, waar lojaliteit aan die groep, in hierdie verband die "nasie" of "volk", voorrang verleen word bo alle ander entiteite. So byvoorbeeld ontstaan 'n teëwig tot Europese kolonialisasie en hegemonisme in Afrika, Suid-Amerika en in Asië, teen die einde van die 19e en vroeë 20ste eeu, wanneer nasionalistiese bewegings ontstaan. In Suid-Afrika ontstaan die sogenaamde sendingonafhanklike Kerke, die "African Independent Churches" (AICs). Ongeag die bestaan of ontstaan van die Christelike en kerklike elitisme, wat draers van nasionale aspirasies was, ontstaan omgekeerd ook in Suid-Afrika die nasionale

die wêreldbeskouing, wat figureer in die verloop van die geskiedenis. Die beskouing van die Christusgebeure kom in die uitbreiding van die Christelike boodskap en die uitwerking daarvan op alle volke of nasies en kulture tot voleinding. *Norman Goodall*, wat sekretaris van die ISR was, is ‘n eksponent vir hierdie model in die Anglo-Saksiese wêreld. Daar is egter ook ander *geskieds-immanente* verklarings wat hulself minder orienteer tot die kulturele en etiese uitwerking van die Christelike boodskap en eerder sterker klem plaas op die redding van die mens. Dit impliseer dat die immanente proses minder as ‘n kulturele ontwikkeling waargeneem word, maar dat die toename van die Christendom deur bekering, die vestiging van gemeentes en die uitbreiding daarvan, na vore tree. So word die uiteindelijke heil eers by die Wederkoms van Christus verwag (Wrogemann 2013:61).

Daar bestaan uiteenlopende menings in die verstaan of Christus se wederkoms deur gelowiges se handeling bespoedig word, al dan nie. Wanneer die argument in Markus 13<sup>10</sup> “En die evangelie moet eers aan al die nasies verkondig word”, verstaan word as sou missionêre werk en die uitbreiding daarvan die Wederkoms van Christus bespoedig, word die missionêre werksaamhede in ‘n mate van dringendheid uitgevoer.

In teenstelling met die geskiedsimmanente verwysing, staan sulke sending- of missionêre teologiese ontwerpe, wat ‘n keuse tot geloof aan die enkeling gee, sentraal. Die oë word hier nie na die verlede of op die toekoms gerig nie, maar die mens kyk letterlik gesproke na bo, in afwagting op ‘n goddelike handeling vir die mens. Hier dien die geskiedenis van die mens nie as vertrekpunt van God se Heilshandeling nie, maar wel sy bestaan, dit wil sê die *Existenz* van die enkeling. Die beslissende einde van die “onheilsgeskiedenis” lê nie in die verlede of

---

bevrydingsbeweging, die “African National Congress”, beter bekend as die ANC in 1912, wat in sy Partyprogram van 1926 ‘n *Nasionale Kerk* opeis wat bevry is van missionêre invloede en konfessionele grense oorwin (Koschorke 2008d<sup>2</sup>:76).] Die vaag omlynde beskrywing en interpretasie-oope begrippe soos volk, volksgemeenskap of volkstaat – om ‘n paar te noem – gee binne die raamwerk van analitiese metodes te kenne dat die kultuurwetenskappe met die gerigte fokus op etnisiteit, volksgroepe, stamme of die volk se gebruike, geloofsoorlewering of politieke orde, dikwels deur aggressiewe konflikte oor identiteit, landbesit en die konstitusie van die volk, gekenmerk word. Wanneer die Sendingwetenskap in ag geneem word, is Ustorf (2008c<sup>2</sup>:1152) van mening dat die sendingtendens, naamlik om in terme van die volksraamwerk te dink, nie na die Tweede Wêreldoorlog (1945) beëindig is nie. Hierdie denke is voortgesit, van die groeiteorie van die Kerk van Donald A McGavran (1897-1990) tot by die inkulturasie- en etnoteologie van Afrika en Asië. [Die *Church-Growth*-beweging word verknoop met die stigter Donald A McGavran, die seun uit ‘n Amerikaans-gebore sendelingfamilie in Indië. In 1960 ontstaan aan die *Northwest Christian College* die *Institute of Church-Growth*, wat McGavran ook lei vanaf 1960-1965. Sy gestigte instituut skuif na die *Fuller Theological Seminary* in Pasadena, Kalifornië en stig die *School of World Mission*. In 1970 publiseer hy sy werk: *Understanding Church Growth*. Twee dekades, die 1970’s en 1980’s, dien as bloeityd vir die Kerk groei-beweging. Die betekenis van hierdie beweging en program moet teen die agtergrond van die beginsel van *Church-growth* verstaan word, wat op ‘n breë basis geskied (Wrogemann 2013:214-215). Die numeriese groei van kerke en gemeentes staan sentraal. Algemene kenmerke van die beweging kan in drie punte saamgevat word. (1) Oor-konfessionele gerigtheid: met minimale dogmatiese uitsprake. Dié program vertoon sterk pragmatiese tendense; (2) Universele gerigtheid: die onbereikte mense dien as ‘n sterk motivering; (3) ‘n Optimistiese gerigtheid: Suksesvolle sending is moontlik: groeiende gemeentes beteken dat sending suksesvol aangewend word in die sin van die vermeerdering van gelowiges (Wrogemann 2013:216). Binne die *Church-Growth*-beweging is die bekering van die individu, maar ook die bekering van groepe mense belangrik. Hierdie belangrike beginsel verknoop met die groeigeleenthede binne *homogenius units*, dit wil sê binne kultureel homogeen eenhede. Hierdie tendens herinner aan Gustav Warneck se idee van volkskerstening (Wrogemann 2013:217).] Sendingteologies is dit nie die sogenaamde verchristelike volk nie, maar die Kerk in haar veelkleurige vergestaltung. In hierdie verband kan daar na die onderskeie omgangstale en aanbiddingstyle binne die Suid-Afrikaanse Lutherse Kerke, onder die ELCSA-struktuur, verwys word. Maar die Kerk kan ook hier nie die laaste woord wees nie.

toekoms van die geskiedenis van die mens nie, maar in die individu as gelowige se hier en nou. Die Heilsgeskiedenis is van geen betekenis nie, maar die persoonlike *Existenz*-geskiedenis tree nou na vore (Wrogemann 2013:61-62).

Wanneer die gebruik van die begrip: heilsgeskiedenis<sup>11</sup> *vandag* ondersoek word, differensieer Mildenerger (2008:1585) hierdie begrip driedig. Dit is eerstens opvallend dat hierdie begrip veral in konserwatief-eksegetiese literatuur voorkom. Die Bybelse uitsprake oor die heilsgeskiedenis staan in die OT verknop met God se heilsdade in die geskiedenis, terwyl die Nuwe Testamentiese uitsprake te vinde is in God se handeling deur Jesus Christus. In hierdie verband word bykans geen nadenke van die teenswoordige geskiedenisverstaan, in verband gebring met Bybeltekste, wat onderskei tussen die ontstaande en kontinue verloop en die vertelde geskiedenis.

Tweedens verg hierdie begrip aandag wanneer die Evangelikale Beweging betrek word. Die voorstelling van 'n streng verbale-inspirasie<sup>12</sup> is ten nouste verweef met die moderne verstaan van historiese feite. Bybelse vertelling het ten doel om in 'n kontinue volgorde, God se

---

<sup>11</sup> Heilsgeskiedenis verknop o.a. met die piëtistiese teologie van J A Bengel (1687-1752) en F Ch. Oetinger (1702-1782). Bengel lewer 'n bydrae tot die eksegeese, Nuwe Testamentiese-tekstiekritiek asook sy *Chiliasmus*-teorie (duisendjarige messiaanse vredesryk), ondersteun die verbale-inspirasie en gebruik die metode om die skrif deur middel van die skrif te verklaar. In sy werke: *Erklärten Offenbarung Johannis* in 1740 en *60 erbaulichen Reden über die Offenbarung Johannis* in 1747, ontwikkel Bengel sy heilsgeskiedenis-teologie in samehang met Handeling 20. In hierdie verband vorm Bengel sy *dichaliatische* (twee opeenvolgende millenium tydperke) en postmillenia eskatologie (Jung 2008:1299-1300).

Oetinger streef die idee van lewe na, wat alle wetenskap motiveer. Belangrik is sy praktykgerigte vroomheid asook sy teoretiese- en empiriese- natuurwetenskapkennis. Hy streef na Pan-sofisme »Philosophia sacra« of Teosofie [θεοσοφία as begrip word verstaan as die “wysheid van goddelike dinge”. Intellektualiste van die 16e / 17e eeue ondersteun die integrasie van “ou” en “nuwe” kennis en bevorder die verbreding van potensiele insigte. Teen die 18e en vroeë 19e eeue word Christelike teosofie enersyds gesien as die toenadering tot piëtisme, andersyds, as die begrensing van piëtisme. Tussen teosofie en kerklike teologie ontstaan ook 'n gespanne verhouding, wat deur die optrede van kerklike uitsluiting teweeggebring word (Frenschkowski 2008:348-349).]. Oetinger verstaan dat God se verbondenheid met die wêreld te vinde is in die gedagte “*Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*”. Die Teosofie van Oetinger beïnvloed die Württembergse piëtisme, en moontlik ook G W F. Hegel (1770-1831) (Ehmer 2008:460). Gedurende die tweede helfte van die 18e eeu veronderstel heilsgeskiedenis dat werklikheid as geskiedenis begryp word. Die begripsinhoud van »historie« as geskiedkunde word ingetrek wanneer geskiedenis (kollektief-enkelvoud) verknop met samehangende ontwikkeling en vooruitgang. Die voorstelling van geskiedenis as 'n voordurende proses word insgelyk weer beïnvloed van hoe daar met die bybelse geskiedenisvertelling en toekomsverwachting omgegaan word en die dogmatisering daarvan ontvang word. Die dogmatiek het 'n onderskeid gemaak tussen die metafisiese God van die skepping en die God van voorsienigheid, enersyds, en die bybelse Christologie en Soteriologie (verlossing) andersyds. Die bybelse bewys van die voltooiing van God se handeling word die geordende beginsel vir 'n alomvattende geloofsinhoud. Heilsgeskiedenis moes dus die dogmatiese samehang van metafisika aflos (Metafisika is die leer wat die uiteindelijke aard van die bestaan en die werklikheid wil verklaar; fisika sluit by die primêre filosofie aan) (Mildenerger 2008:1584).

<sup>12</sup>Verbale-inspirasie verwys na die goddelike openbaringskarakter van sakrale tekste (Skrif, Bybel, en Heilige Tekste ) wat in die totstandkoming van sulke geskrifte deur menslike samewerking uitgesluit word. Dele is óf reeds preëksistent die Woord van God, óf word direk deur God in profete se monde gelê en verstaan as inspirasie of teopneustie. Sien Eksodus 24<sup>12</sup> - Moses se ontvangs van die kliptafels word verstaan as die skriftelike ontvangs van die Tora op die berg. Daardeur is die Tora preëksistent (Prenner 2008:934; Deist 1990:432).

uitsprake en sy heilsdade te konstrueer, wat die konstruksies van die historiese kritiek teenwerk<sup>13</sup>.

Derdens maak Friedrich Mildener van 'n dogmatiese idee gebruik om die heilsgeskiedenis voor te stel. Hy gebruik Wolfhart Pannenberg (1928-2014) se openbarings-historiese ontwerp en die Jesuïet, Karl Rahner (1904-1984), se heilshistoriese-dogmatiek, die *Mysterium salutis*, en ontwikkel vanuit die Christologie 'n geskiedenis van aanskoulik en allesomvattende geloofswaarheid. As argument moet die partikulêre Bybelse geskiedenis begryp word om sodoende die algehele werklikheid van God se heilshandeling te besef. Dit gebeur (transendentiaal)-antropologies, in sover as wat die mens se Godsverhouding bewysbaar is.

#### 4.4 Klassieke sendingteologie – Heilsgeskiedenis van Karl Hartenstein

Die komplekse Duitse sendingteoloog, Karl Hartenstein<sup>14</sup> (1894-1952), moet verstaan word vanuit die perspektief van eskatologie gedurende 'n era wat negatief gekenmerk is deur katastrofes soos die twee Wêreldoorloë gedurende die eerste helfte van die 20ste eeu en die magsvergrype van brutale totalitêre ideologie wat manifesteer in Marxisme-Leninisme, Nasionaal-Sosialisme en Maoïsme. In 1933 definieer Hartenstein sending soos volg:

“Mission ist der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche, sofern sich diese an die Heidenwelt wendet, im Glauben an die Kirche und in der Erwartung des Reiches Gottes” (Hartenstein 1933: 13)

Hierdie betekenisvolle definisie verg egter 'n verduideliking, naamlik dat Christelike sending 'n *gehoorsame daad*<sup>15</sup> van getuienis is en in die verwagting van die Ryk van God staan. Die

---

<sup>13</sup> Vergelyk die Chicago-Verklaring van 1978 deur Evangelikale teoloë, wat o.a. na die onaantasbaarheid van die Bybel verwys (Mildener 2008:1585).

<sup>14</sup> Karl Hartenstein se kinder- en jeugjare is deur die *schwäbischen* piëtisme beïnvloed. Sy moeder was die suster van sendinginspekteur Hermann Prätorius van die *Basler Mission* / Basel sending. Die sendinggerigtheid vertoon dus biografies (Wrogemann 2013:62). Hartenstein studeer teologie in Tübingen (1913-1921) en soek teologiese toenadering by Karl Barth weens die Eerste Wêreldoorlogkrisis. Hy kom in noue kontak met die religieuse sosialisme wat gewortel is in Bybel-sosiale-norme, Christelike tradisies van die middeleeue, die reformasie en moderne sosiale idees sedert die Aufklärung en Franse Revolusie (Ruddies 2008a:409). Tussen 1926-1939 bestuur Hartenstein die Basel sending en is gelyktydig dosent in Sendingwetenskap aan die Universiteit van Basel. Hy promoveer in 1933 aan die Universiteit van Tübingen met die tesis: “*Die Mission als theologisches Problem*”. Sy studieleiers was o.a. Karl Heim (1874-1958) en Adolf Schlatter (1852-1938). Hy oefen tydens die *Kirchenkampf* en tot sy dood toe groot invloed uit op kerklike gebeure en bemoei hom in 'n sekere mate met die verwerping van *Deutsche Christen* se eis, dat sendinggenootskappe geïnkorporeer moet word in die Rykskerk van Duitsland, ook bekend as die “*Deutschen Evangelischen Kirchen*” (DEK). [*Kirchenkampf* verwys na die Kerk in Duitsland, wat gekonfronteer was met die verskerpte en wêreldaanskoulike stryd van Nasionaal-sosialisme teen die Christendom en die Kerk (Nicolaisen 2008a:84). Vergelyk met die kort *Kirchenkampf* voetnota-aantekening in Hoofstuk 9.] Hy bemoei hom ná die oorlog ook met die stigting van die “*Evangelischen Kirche in Deutschland*” (EKD) (1945-1948), asook met die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) in 1948 (Rennstich 2008:1461-1462).

<sup>15</sup> Volgens Slenczka (2008:551) ontstaan daar na die Eerste Wêreldoorlog, in die Duitssprekende teologie van die twee hoofstroom konfessies, 'n afkeer in die outonomie-konsep en 'n sogenaamde herontstaan of hervestiging (in Engels met *re-establishment* vertaal) van die deug: gehoorsaamheid – in die vorm van die outoritêre verstaan in die verhouding tussen God en die mens. Hierdie dialektiese teologie kan uitgedruk word in terme van die verhouding van goddelike liefde en menslike vertroue.

eintlike horison waarin sending verstaan moet word, is die verwagting van die Ryk van God. Hartenstein verstaan dat sending en die Einde na aan mekaar staan (Wrogemann 2013:63). Christelike sending vind dus in die heilsgeskiedenis tussen-tydperk plaas, tussen die opstanding en hemelvaart van Jesus Christus wat alreeds plaasgevind het en die wederkoms wat nog sal plaasvind aan die einde van die tyd. In hierdie spanning moet Christelike sending, volgens Hartenstein, verstaan word. Tussen hierdie “alreeds” en die “nog nie” van die tussen-tydperk vind sending plaas, met die fokus op getuienisdiens: (1) Omdat die getuienisdiens verknoop met die gebeure van die Eindtyd; (2) Omdat die getuienisdiens te make het met die proklamasie van aansprake op die opgestane Christus; (3) Omdat die getuienisdiens te make het met die aankondiging van en voorbereiding vir die wederkoms van Jesus Christus en die bymekaar bring van sy Gemeente (Wrogemann 2013:63).

Christelike sending word vir Hartenstein nou die gehoorsame getuienisdiens van die Belydende Kerk in soverre as wat dit die getuienisdiens na die heidenwêreld uitdra, in geloof aan die Kerk en in afwagting op die Ryk van God (Wrogemann 2013:66).

Hartenstein se verstaan van die heilsgeskiedenis vertoon soos ‘n teologies-eskatologiese beskouing van die geskiedenis van die mens. In Tebbe (1960:252) word Hartenstein, wat die tussen-tydperk en die tyd van die vrug van die Woord en die vrug van ongelof uitlig, soos volg aangehaal:

“Der Herr bindet das Ende dieser Weltzeit und die Mission unlöslich zusammen. Die Mission ist das letzte Vorzeichen für den kommenden Herrn. Das ungebundene, unverbundene Wort wird und muß durch alle Zeiten und Völker der ganzen Welt verkündigt werden. Erst dann, aber dann sicher, wird das Ende kommen. Von Jerusalem bis an das Ende der Erde führt der Weg der Mission. Darum gewinnt unsere Zeit, ohne daß wird irgendwie das Kommen des Herrn errechnen wollen, den Charakter einer erregenden Dringlichkeit, weil der Tag nicht mehr fern zu sein scheint, da das Wort vom Reich allen Völkern verkündigt ist. Dieses Wort bedeutet ja keinesfalls, bis sich alle bekehrt haben. Im Gegenteil, diese furchtbare Zwischenzeit gewinnt ja auch darin ihren Charakter, daß sie Reifezeit des Bösen ist. Die Ernte Gottes umfaßt immer beides, die Frucht des Wortes und die Frucht des Unglaubens. Immer leidenschaftlicher und tiefer wird die Scheidung. Immer mehr beginnt sich das Böse auszuwirken, bis in der Gestalt des Widerchristen, den Antichrist, das letzte Zeichen vor dem Ende erscheint. Das Evangelium treibt immer beides heraus, das Ja und das Nein zu Christus” (Tebbe 1960:252)

Dit is nie die heilsvlange van volke en nasies wat Christelike sending motiveer, soos Gustav Warneck dit verstaan nie. Volgens Wrogemann (2013:63) ontstaan ‘n missionêre ontwaking ook teen die einde van die 19e eeu onder die Hindoe-Godsdienste, asook in die Buddhisme en die Islam. In hierdie verband dateer Adrian Hastings die missionêre ontwaking van die Islam in die Kaapkolonie, van ‘n nog nie bestaande Suid-Afrikaanse eenheid, al in die eerste helfte van die 19e eeu, wanneer hy konkludeer dat:

“Overwhelmingly the impression that a careful observer would have gained of the Africa of 1820 was that Islam was substantially a missionary religion, and an effective one, while Christianity was not. The white Protestant presence in Cape Town for an century and half had led to no significant advance beyond the ranks of the settlers” (Hastings 1994:193)

Daarom is dit nie ‘n etiese kenmerk om te sê dat die motivering van Christelike sending in die toename van sukses wat behaal is, lê nie, en as sodanig tot ‘n waarheidsteken van die

Christelike sending kan wees nie. Gedagtig aan die Russiese revolusie van Oktober 1917, word ons daaraan herinner dat die algehele kerklewe en teologiese refleksie op geweldadige wyse onderdruk is (Plank 2008:701). Dit het ook aanleiding gegee dat Christelike sending in vele lande verbied is. Dit was nie die politieke leierskap van Christelike volke en nasies wat in die bresse getree het vir Christelike sending nie.

Die *sin* van die heilsgeskiedenis vir Hartenstein verknoop met Oscar Cullmann<sup>16</sup> (1902-1999) se Nuwe Testamentiese studies oor o.a. 2 Tessalonisense 2<sup>6-7vv</sup>, wanneer Cullmann skryf:

“[...] das Evangelium müsse den Heiden gepredigt werden, ehe das Ende kommen kann.” (Cullmann 1963:37)

In die raamwerk van die *sin* van die heilsgeskiedenis, staan sending dus sentraal.

#### 4.4.1 Heilsgeskiedenis en eskatologie by Oscar Cullmann

Die Heilsgeskiedenis is ‘n onderwerp van belangstelling wat bygedra het tot ‘n lewendige debat, nie net in die sendingteologie nie. Gedurende die 1960’s ontwikkel in die sistematiese teologie ‘n nuwe oriëntering, wanneer Wolfhart Pannenberg<sup>17</sup> (1928-2014) en Jürgen Moltmann<sup>18</sup> die begroning en die gevolge van Christelike eskatologie weer opneem.

---

<sup>16</sup> Oscar Cullmann (1902-1999) was die direkteur van die Thomas-Stigting tussen 1926-1930, opvolger van Albert Schweitzer en word professor in NT en Geskiedenis van die Ou Kerk (Patrologie) vanaf 1938-1972 in Basel. Hy begelei terselfdertyd professore in Straatsburg (1945-1948) en Parys (1948-1968). Die Suid-Afrikaner en sendingwetenskaplike / missioloog, David J Bosch (1929-1992), het as direkte student in die NT by Cullmann studeer (Balz 2010:147). In hierdie verband, vergelyk Bosch se 1957 dissertasie: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*. In 1972 word Cullmann verkies tot lid van die *Académie des sciences morales et politiques*. Cullmann beklemtoon in sy werke die geskiedkundige karakter van Christelike openbaring en ontwikkel vanuit die NT tekste ‘n liniêre tydsvestaan sowel as ‘n skema van die heils-epogge-geskiedenis. In die stryd tussen aanhangers van die futuristiese en teenswoordige eskatologie, verwyf Cullmann die siening van Rudolf Bultmann dat eskatologie in die teenswoordige eksistensie ontbind word. Cullmann toon groot belangstelling in die esoteriese en mistieke strominge van die Jodedom, sowel as die Qumran-tekste. Sy navorsing oor Petrus en die tradisies wat daaraan gekoppel is, het tot gevolg dat Cullmann hom laat geld as voorkeurgespreksgenoot onder Rooms Katolieke teoloë. Hy is as persoonlike gas van die Pous uitgenooi en geniet waarnemerstatus tydens die ekumeniese Vatikanum II Konsilie in Rome (1962-1965). Hy versinnebeeld ‘n duidelike en uitgebreide ekumene, sonder om sy eie kofessionele identiteit prys te gee (Prigent 2008: 503-504; Cullmann 1960:2).

<sup>17</sup> In Wolfhart Pannenberg se sistematiese teologie, is dit nie sending nie, maar godsdienste in die geskiedenis wat bepalend is. In hierdie verband is Pannenberg se werk: *Offenbarung als Geschichte* (Openbaring as Geskiedenis) in 1961 van belang. Wêreldversoening is dié evangelie wat aan alle mense gebring moet word. Dit gebeur deur die missionêre boodskap van apostels en die Kerk. Voortvloeiend uit die verkondiging van die Kerk, is die Kerk nou *creatura verbi*. Die Kerk as die liggaam van Christus is deel in Jesus Christus se geopenbaarde heilsmisterie en heilsplan van God.

<sup>18</sup> Christelike eskatologie praat volgens Moltmann (1969:13) nie oor die toekoms nie. Christelike eskatologie moet vanuit ‘n sekere werklikheid in die geskiedenis verstaan word wat die toekoms en toekomsmoontlikheid aankondig. Jesus Christus en sy toekoms is verknoop met Christelike eskatologie. Christelike verkondiging verknoop met die universele missionêre gerigtheid. In die opwekking van Jesus deur God, word Jesus as die heerser en as gesoener van die hele wêreld ingespan. Christus se universeel-inklusiewe eienskap van verkondiging en die eskatologies-geantisipeerde oriëntering moet in die lig van die universele heerskappy van Christus verstaan word. Christelike tradisie is die verkondiging van die evangelie. Dít word moontlik en noodsaaklik gemaak deur die opwekking van die gekruisigde Christus, in verre die hoop op die universele toekoms van die heil van die wêreld bestaan. In hierdie verband is Christelike tradisie en die verkondiging van die evangelie identies met missionêre eskatologie (Moltmann 1969:277-278).

Cullmann se heilsgeskiedenis in sy boek: *Heil als Geschichte* van 1965, vertoon egter heel anders as sy eksegetiese ondersoek in sy eerste boek: *Christus und die Zeit*<sup>19</sup> van 1946. Cullmann ontdek reeds vroeg as ‘n dosent in die NT, dat die Ryk van God nie slegs gerig is op die toekoms nie, soos Albert Schweitzer<sup>20</sup> dit geleer het, maar gelyktydig ook vir die teenswoordige geld (Balz 2010:144).

Dit is gepas om na Cullmann se begrip van tyd en ewigheid te verwys. Vir Cullmann is die gemene faktor van tyd en ewigheid, die temporele. Die tydelike is nie iets mensliks nie. Tyd is ook nie aan die skepping gebonde nie. Vir Cullmann is dit belangrik om die vroeë-Christelike voorstelling van ewigheid te verstaan, sonder die inagneming van filosofiese denke. Aan die *periferie* en aan die *uiterste grens* van die NT, ontstaan respektiewelik die oer-begin wat uitgedruk is in die Johannesproloog van “In die begin was [...]”<sup>21</sup> en die “Sabbatsrus van God [...]”<sup>22</sup>, waar “God alles in alles”<sup>23</sup> sal wees. Vir Cullmann is die periferie en die uiterste grens respektiewelik dan die openbaringsgebeure wat nog nie bestaan het nie, en die bybelse openbaringsgebeure wat tot ‘n einde kom (Cullmann 1962:70-71). In hierdie verband druk Oscar Cullmann sy begrip van tyd en ewigheid, die hede en die toekoms soos volg uit:

“Der »gegenwärtige« wird nämlich gern mit der »Zeit«, der »zukünftige« mit der »Ewigkeit« gleichgesetzt. Dem ist aber schon entgegenzuhalten, daß der zukünftige Aion im Neuen Testament wirkliche, d.h. *zeitliche* Zukunft ist. Alles Reden vom kommenden Aion, das diese Temporalität nicht voll ernst nimmt, ist philosophische Umdeutung” (Cullmann 1962:72)

Vir Cullmann sou dit ‘n dwaalleer wees om tot die slotsom te kom dat die sogenaamde “uitstel” of “uitrek” van die tydsduur tot by die tyd van die heilshandeling, nie in die NT ervaar sou word nie. Die ewigheid verknoop met die grensloosheid en word anders as tyd verstaan. Gevolglik is die ewigheid verstaan in terme van tyd. Dit beteken egter nie dat hierdie ewigheid as die oneindige tyd vir die vroeë-Christendom, slegs by God moontlik is en deur die mens net geverbaliseer word maar nie deur die mens aangegryp word nie<sup>24</sup> (Cullmann 1962:75).

---

<sup>19</sup> Die 1ste Duitse uitgawe (1946), met die voorwoord gedateer Desember 1945, verskyn ook in Engels, Frans en Japanees, die 2e uitgawe in 1948 en die 3e uitgawe in 1962. Die 1962 uitgawe gee ‘n terugblik op die uitwerking van die boek in die teologie van die na-oorlogse tydperk, dus na die Tweede Wêreldoorlog. Die aanloop tot die 1948 uitgawe kan enersyds in die raamwerk van die nuutste diskoers-navorsing in die “historiese Jesus” gesien word (Cullmann 1962:9). Die 1962 uitgawe stel die teologies-historiese studie van die Albert Schweitzer-skool van konsekwente eskatologie en “onteskatologisering” en die Bultmann-skool van “ontmitologisering” (1941) daar, teenoor Cullmann se heilsgeskiedenis-verstaan van die algehele NT. Andersyds maak Cullmann duidelik dat diegene, wat teologies nader aan hom staan, sy insigte dikwels verkeerd verstaan het ten opsigte van die “liniêre tydsbegrip” (Cullmann 1962:21, 22). In sy boek gebruik hy sy Nuwe Testamentiese teologie om die spanning tussen die “nog nie vervulde” en die “nog nie voltooië” in die heilsgeskiedenisbeweging enersyds aan te toon, andersyds, stel hy ‘n nuwe oriëntering van heilsgeskiedenisperiodes daar en laat dit verknoop met die wesentlike Christusgebeure (Cullmann 1962:9).

<sup>20</sup> Albert Schweitzer verteenwoordig die sogenaamde konsekwente eskatologie (Cullmann 1962:44).

<sup>21</sup> Vgl. Johannes 1<sup>1</sup>. Die imperfektum Ἐν ἀρχῇ ἦν toon aan dat die openbaringsgebeure nog nie bestaan het nie (Cullmann 1962:71).

<sup>22</sup> Vgl. Hebreërs 4<sup>9</sup>

<sup>23</sup> Vgl. 1 Korintiërs 15<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Die skrywer van 2 Petrus ontleen uit Psalm 90<sup>4</sup> die woorde “Duisend jaar is vir U soos gister”, en herinner die ongeduldige spotters daaraan dat: “vir die Here is een dag soos duisend jaar en duisend jaar soos een dag” (2



Die sogenaamde tussen-tydperk verwys na Jesus se heil-ontstaande-versoendood en sy parousie<sup>25</sup> (Cullmann 1962:139). Oor die eerste gemeente kan gesê word dat die teenswoordige heilsgeskiedenis, die tyd van die Kerk, die aardse liggaam van Christus, is. Die teenswoordige en die verlede gebeure in die wêreld, staan ten nouste verknoop met die heilsgebeure. In die NT is *alleenlik die Kerk* die liggaam van Christus op aarde en vind die later begrip van “corpus christianum” in die Kerkgeskiedenis, as die liggaam van Christus, geen ondersteuning nie (Cullmann 1962:171).

In die hoofstuk: “Heilsgeschiede und Christlicher Universalismus” in *Christus und die Zeit* (1962), word die begrip van die vroeë-Christelike universalisme voorgestel vanaf ‘n breë basis na ‘n meer progressiewe sentrum, wat Cullmann (1962:164) soos volg voorstel: “Skepping – mensdom – Israel – die res – die Een – die apostel – die Kerk – mensdom – nuwe skepping”. Hierdie voorstelling verknoop met die Nuwe Testamentiese heilslyn van openbarings-eenheid, naamlik die lyn van Christus in sy ganse omvang. Met hierdie agtergrond in gedagte, maak Cullmann ‘n verdere stelling: Volgens die NT bestaan daar ‘n Christelike universalisme. ‘n Mate van paradoks is aanwesig, wanneer Cullmann “Christelik” verstaan as die beperktheid van die Christus-lyn. Wanneer die algemene gebeure deel vorm van die heilsgebeure, verknoop dit volgens Cullmann (1962:165) met drie gebiede van die Christus heilslyn. (1) In die skepping: alles is deur Christus geskape; (2) In Christus se dood en opstanding: alles is deur Hom versoen; (3) In die eskatologiese voltooiing: alles is aan God onderworpe, God is in alles. Tussen hierdie drie gebeure van die lyn, kan die algemene gebeure nie uit die oog van die heilsgeskiedenis verloor word nie.

Volgens Balz (2010:144) verknoop Cullmann se eskatologiese verstaan van 1936 met die eskatologiese karakter van sending en die apostoliese bewussyn van Paulus in Nuwe Testamentiese tekste<sup>26</sup>.

Die groot opdrag van die Kerk vir haar tyd, verstaan Cullmann as die missionêre verkondiging van die evangelie, wat tegelykertyd ook as die voorteken van die einde aandui. Die Kerk se missionêre verkondiging, haar evangelie, gee sin aan die heilsgeskiedenis

---

Petrus 3<sup>8</sup>). Die tydloosheid van God is nie die sentrale boodskap nie maar die oneindigheid van God se tyd, wat geen mens kan bedink nie. In hierdie verband ken God alleen Sy Kairos, die dag en uur (vgl. Markus 13<sup>32</sup>).

<sup>25</sup> Vgl. Matteus 24<sup>3, 27, 30</sup>. Parousie is die begrip wat te kenne gee dat Christus vanuit die hemelruimte sal verskyn en neerdaal, om die eskatologiese doelwitte te volbring wat deur sy aardse lewe, sy dood en sy opstanding voorafgegaan en voorberei is. In vroeë Christelike tekste word die terugkeer van die Messias in verband gebring met die voleinding en van God se oordeel. In hierdie verband toon die Christelike geloof aan dat die wêreld tans in ‘n tussenperiode verkeer, tussen die ou en die nuwe Aion, terwyl Christus intussen verborge bly totdat hy na die wêreld sal terugkeer en heers. Die eskatologiese gebeurtenis van die wederkoms van Christus is ‘n toekomsgerigte saak (vgl. Markus 13<sup>26</sup>, Handeling 1<sup>7</sup>, 1 Tessalonisense 5<sup>23</sup>, 2 Petrus 1<sup>16</sup>). Maar die koms van Christus kan ook dien as ‘n beproewing vir die Christelike gemeente en haar loutering in die teenswoordige Aion (vgl. Handeling 2<sup>5, 16</sup>) [Brague (2008:235) beskryf die Aion o.a. as die “Gesamtheit der unendlichen Zeit”, en “Die Zeit ist die Lebensweise der Seele, die Aion”]. Die verwagting van die wederkoms van die Messias verknoop met die vroegste Aramese taal van Christelike gemeentes (vgl. 1 Korintiërs 16<sup>22</sup>, “Kom, Here”, die Maranata-formule het betrekking op God of op Christus). Jesus se toekomstige teenwoordigheid, as deel van sy vervulling van sy sending (vgl. Handeling 1<sup>7</sup>), is ‘n diep Jesus-gewortelde tradisie wat in ‘n groter eskatologiese konteks ingebed is (vgl. Matteus 24 en 25, Markus 13 en Lukas 21). Die eskatologiese voorstelling in die NT vertoon egter ook gefragmenteerd, wat pastorale probleme tot gevolg het (Rowland 2008:962-963; Deist 1990:362).

<sup>26</sup> Vgl. Matteus 24<sup>14</sup> / Markus 13<sup>10</sup>; Handeling 1<sup>6-8</sup>; Openbaring 6<sup>1-8</sup>

wanneer die tyd tussen die opstanding en die parousie van Christus in ag geneem word (Cullmann 1962:145).

In Cullmann se *Heil als Geschichte* van 1965, korrigeer hy sy temas in *Christus und die Zeit* van 1946. Die heilsgeskiedenis is verder die norm van gebeure in die teenswoordige. Die sin in die voortgaande heilsgeskiedenis, berus nou in die preek, in die getuienis, wat deur die verkondiging en in die lewenswandel plaasvind. In hierdie verband beskryf Cullmann sy sendingverstaan van 1946, nie meer in 1965 nie, maar verwys wel na die preek en verkondiging. Terwyl Cullmann in *Christus und die Zeit* na 2 Tessalonisense 2<sup>6v</sup> en die kairos / καιρός verwys, word in *Heil als Geschichte* geen kommentaar verder daarvoor gegee nie.

#### 4.4.2 Christelike sending, verkondiging, die Belydende Kerk en ekumene

Die woord “eers” in Markus 13<sup>10</sup>: “En die evangelie moet *eers* aan al die nasies verkondig word<sup>27</sup>” en die woord “dan” in Matteus 24<sup>14</sup>: “En die evangelie van die koninkryk sal in die hele wêreld verkondig word, sodat al die nasies die getuienis kan hoor. En *dan* sal die einde kom<sup>28</sup>”, baken die heilsgeskiedenis af. In hierdie verband noem Wrogemann (2013:64) dat Christelike sending ‘n geweldige teologiese gewig dra.

Die evangelis Markus verstaan Jesus Christus nie net as ‘n geskiedkundige figuur nie, maar ook as die gekruisigde en opgestane Seun van God. Die evangelie as boodskap van verkondiging staan nie los van Jesus Christus se handeling in die verlede en die hede nie (Schnelle 2007:176). Hierdie evangelie is gerig aan geadresseerdes.

Vir Bosch (1991:64) is die begrip: πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethe*) in Matteus 24<sup>9, 14</sup>, 25<sup>32</sup> en 28<sup>19</sup> ‘n verwysing na alle sogenaamde “heiden volke”, alhoewel in die meeste gevalle aanhalings uit die OT gebruik word of van materiaal gebruik gemaak word wat nie eie aan Matteus is nie. Bosch noem ook verdere Bybelse sinonieme soos: ὅλη τῆ οἰκουμένη (*hole he oikoumene*) – die ganze bewoonde wêreld; (*holos ho kosmos*) – die ganze menslike wêreld en (*pasa he ktisis*) – die ganze menslike skepping.

In aansluiting by Bosch, vertaal Grundmann die teks van Matteus 24<sup>14</sup> soos volg:

“Und dies Evangelium vom Reich wird verkündigt werden in der ganzen Ökumene zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen” (Grundmann 1968:501)

Grundmann (1968:504) verstaan dat die verkondiging van die evangelie as God se werk, voltrek word in die ganze ekumene. Dit beteken die hele bewoonde aarde, wat vir die mense van die geografies wêreldbeeld van die Middellandse See, veral betrekking gehad het op die *Imperium Romanum*. Die verkondiging gebeur universeel<sup>29</sup>, aan die ganze ekumene, aan alle

<sup>27</sup> Markus 13<sup>10</sup> καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

<sup>28</sup> Matteus 24<sup>14</sup> καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλη τῆ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος.

<sup>29</sup> Matteus gebruik Markus as *Vorlage*, maar gebruik eie aksente uit die *Logienquelle* en *Sondergut* (Schnelle 2007:212). Die skrywer van Matteus plaas, in teenstelling met Markus, ‘n besondere aksent op die universele aard van sending: “Die Mission in ihrer Universalität ist im Gang, die Kirche ist bedrängt und verfolgt, sie ist

volke en nasies, soos dit opnuut deur Grundmann beklemtoon word. Die universele karakter van Christelike sending word deur die skrywer van Matteus verknoop met die Kerk.

Hierdie teologiese sendingperspektief, wat dien as die *sin* van die mens se geskiedenis, word verstaan teen die agtergrond dat God veroorsaak dat die wederkoms van Christus uitgestel word.

Maar wat is nou eintlik nuut met hierdie perspektief? Volgens Wrogemann (2013:64) oriënteer die skepping van kultuur-Protestantisme dikwels rondom die empiries bewysbare, die opwaartse ontwikkeling, omdat die geskiedenis in 'n sekere mate as 'n openbaringsmedium verstaan is. Die heilsgeskiedenis van Hartenstein staan daarenteen in die perspektief van God se ontwerp van heilisdade. Die raamwerk van die geskiedenis, dit wil sê die begin en die doel van die heilsgeskiedenis, word geopenbaar. Die geskiedenis word nóg as 'n opwaarts- gebaseerde ontwikkeling, nóg as 'n afwaarts(terugval)-gebaseerde ontwikkeling aangedui, in terme van die moontlike ondergang van Europa na die Eerste Wêreldoorlog.

Dit bring ons tot by die tyd van die geskiedenis, wat onafhanklik is van immanente gebeure, wat onafhanklik is in die vooruitgang of terugval-gebaseerde *geskiedenisontwikkeling*, maar wat gerig is op God se heilsplan self. Met hierdie heilsplan as 'n tese stelling, besit sending as 'n getuienisdien, 'n sentrale plek. Daar is nie plek vir die missionêr triomfantlike of missionêre moegheid en gelatenheid nie. Wrogemann konkludeer dat die herbesinning van die sendingdefinisie opnuut die volgende perspektief kry: “die *gehoorsame* getuienis van die Belydende Kerk” (Wrogemann 2013:65).

Die geldigheid van die Christendom as die ware godsdiens, is volgens Martin Kähler<sup>30</sup> (1835-1912) daarin geleë, dat God self uitdrukking in die geskiedenis van Jesus Christus gee en aan

---

durch falsche Propheten, die aus ihr selbst aufstehen, in der Gefahr, verführt zu werden, die Gesetzlosigkeit nimmt zu, und die Liebe der Christenheit erkaltet; deshalb wird die Heilsvollendung nur von dem erreicht werden, der bis an das Ende zu beharren vermag” (Grundmann 1968:1).

<sup>30</sup> Martin Kähler ervaar sy kinderjare as predikanteseun vanaf 1841 in Pruise-Holland en studeer eers (vader se wens) Regswetenskap te Königsberg. In 1853 besluit hy om Teologie in Heidelberg te studeer en skryf later sy dissertasie: “*Christliche Lehre vom Gewissen*”. Sedert 1864 was Kähler professor in NT en Sistematiese Teologie en ontwikkel hy sy Bybelse teologie wat die Bybel verstaan as “das Buch der Menschheit”. In die afbakening van die Jesus-Lewe-Navorsing (Historiese Jesus-navorsing en gekoppelde teologieë teen die tweede helfde van die 18e eeu en in samehang met die ontstaan van die historiese Bybel-kritiek (Schröder 2008:147).), beklemtoon Kähler sy oortuiging dat God se openbaring nie prinsipieel afhang van historiese kritiese uitkomstes of resultate nie en selfs nie afhanklik daarvan is nie. Die rede hiervoor is die voortdurende veranderlikheid van uitkomstes en resultate. Die gebruik van die historiese-kritiese metode maak tegelyk duidelik dat die outoriteit van die Skrif nie afhang van inspirasie nie [kontak tussen die nie-menslike sfeer en die mens self. Inspirasie / teopneustie as begrip ontstaan in die NT, sien: 2 Petrus 1<sup>21</sup>, die inasem (latyn: »inspiratio«) van die goddelike gees in die mens of 2 Timoteus 3<sup>16</sup> waar staan dat die Skrif deur God geïnspireer (grieks: θεόπνευστος) is (Beinhauer-Köhler 2008:167).]. Skrif-outoriteit is te vinde in die inhoud, naamlik die selfopenbaring van God in die geskiedenis van Jesus Christus as Mens. In Kähler se werk: “*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich, biblische Christus*” (1892), maak hy in sy tesis duidelik dat die ewangelies geen “biografiese” Jesus wil weergee nie en die historiese Jesus en die lewe van Jesus as Christus wil verdoesel. Kähler het Albert Schweitzer (1875-1965) se kritiese beskouing van die Jesus-Lewe-Navorsing vooruitgevoel, Rudolf Bultmann (1884-1976) steun Kähler se oordeel en ontwikkel verder sy insigte, terwyl van Karl Barth (1886-1968) se idees alreeds deur Kähler geformuleer is. Vele verteenwoordigers tydens die Belydenis-sinode van Barmen (1934) was leerlinge van Kähler (Nüssel 2008:734-736).

die mens se religieuse behoefte, vervulling gee. Deur die nuwe verbond in Jesus Christus, besit die Christelike godsdiens die reg en vaardigheid om uit te brei. Vanuit hierdie perspektief is dit duidelik waarom Kähler, Christelike sending as ‘n konstitusionele betekenis vir teologie en die Christendom verstaan. Kähler verstaan Christelike sending as ‘n religieus-geskiedkundige bewys van geloof en daad, dat God teenwoordig is en dat Christus en sy Evangelie daartoe in staat is om deur dié godsdiens te bemiddel, in die mens se verlange na God. Die noodsaaklikheid van Christelike sending spruit uit die universalisme van die heilsopenbaring. Daarom behoort die sendingopdrag as ‘n basisbeginsel vir die Kerk te geld (Nüssel 2008:735).

#### 4.5 Sendingblik gerig op die Einde – Walter Freytag

Die meer verstaanbare en minder komplekse Duitse sendingteoloog, Walter Freytag<sup>31</sup> (1899-1959), verstaan Christelike sending slegs vanuit die perspektief van die eskatologie. In hierdie verband verwys Balz (2010:136) na twee geskrifte wat Freytag se begrip van sending saamvat. Op sigself beskou, maak die titel: *Mission im Blick aufs Ende* van 1942 geskiedenis en toon Freytag aan die hand van voorbeelde uit die sending, hoe die boodskap van die Einde as die eskatologiese hede en as toekomstige verkondiging van die heil, ‘n wesentlike gees van missionêre verkondiging bly. Meer nog, is dit ook ‘n beslissende begroning vir sending, dat die wederkoms van Jesus Christus nie van wêreldwye evangelisasie sou afhang nie, maar dat die gerigtheid op die Einde, die wese van die Kerk in haar geheel bepaal. Die ervaring van oorlog en die diktatuur in Duitsland, belig vir Freytag die apokaliptiese visioen van die mondigwording van boosheid in hierdie wêreld.

Freytag se ander belangrike geskrif: *Vom Sinn der Weltmission* van 1950, maak duidelik dat die aard en betekenis van sending te vinde is in die *motivering* sowel as die wesentlike *motiewe* daarvan. Freytag tipeer die Protestantse Sendinggeskiedenis van die laaste twee eeue (1800-1900), volgens vier belangrike historiese sendingmotiewe (Balz 2010:137; vgl. Bockmühl 1974:26).

- (1) piëtistiese sending wat die enkeling (die siel) tot redding aanspoor;
- (2) “kerklike” sending wat die vermeerdering en voortplanting van die Kerk op ‘n gegewe plek bewerkstellig en daardeur die Ryk van God met die Kerk laat identifiseer;

---

<sup>31</sup> Walter Freytag studeer vanaf 1917 Teologie en Filosofie in Tübingen, maar word opgeroep vir diensplig tot aan die einde van die Eerste Wêreldoorlog. Na die oorlog studeer hy verder in Marburg en Halle en promoveer in 1925 aan die Universiteit in Hamburg. Sedert 1926 word Freytag sekretaris, en in 1928 direkteur van die *Deutschen Evangelischen Missionshilfe* en verteenwoordig o.a. saam met Martin Schlunk (1874-1958) en Karl Heim (1874-1958) Duitsland, by die Wêreldsendingkonferensie in Jerusalem. Ná die Tweede Wêreldoorlog word Freytag vanaf 1947 honorêre professor aan die Universiteit van Hamburg en Kiel en later professor aan die nuutgestigte leerstoel vir *Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen* (1952). Freytag is die stigter van die Sendingakademie aan die Universiteit van Hamburg (1954) en bemoei hom o.a. breedvoerig met die nadenke oor sending- en ekumeniese-waarneming, vrae oor die eskatologiese begroning van sending, prosesse in die nie-christelike wêreld, die interpretasie van kerkwording in die kontekste van sosiale en kulturele transformasies en die konsekwensies hiervan vir die struktuurverandering van sending en Kerk (Ahrens 2008:357-358 vgl. Wrogemann 2013:66-67).

- (3) “filantropiese” sending of anders gestel: humanitêr-sosiaal-etiese sending wat die kultivering van die inheemse bevolkings verstaan in terme van voorspoed en welvaart, dit wil sê die Ryk van God is dus in die hede;
- (4) apokaliptiese sending wat in noue verband staan met die redding van mense voordat die eindoordeel aanbreek, met ander woorde die Ryk van God lê nog in die toekoms.

Die redding van mense staan dus nie apart nie maar naas ander erkende sendingmotiewe. Hierdie onderskeie sendingmotiewe besit egter ‘n beperkte reg en moet hulself losmaak van die sogenaamde Eerste Wêreld meerderwaardigheidsmentaliteit en -bewussyn, veral wanneer daar bemark word dat die jong kerke tereg daarteen protesteer.

Freytag definieer sending dus soos volg in Wrogemann (2013:67).

“Mission heißt Teilnahme an der Aktion Gottes, in der er seinen Plan auf das Kommen des Reiches durchführt dadurch, dass der Gehorsam des Glaubens an unseren Herrn Christus unter den Heiden aufgerichtet wird” (Wrogemann 2013:67)

Die betekenis van Freytag se sendingverstaan lê daarin dat die fokus gerig is op die Einde, met ander woorde: die Wederkoms van Christus. Om sending te kan verstaan moet Christologie en Eskatologie langs mekaar staan. Die agteruitgang van baie kerke en die verval van vele Christene is volgens Freytag toe te skryf aan die feit dat die mens nie meer weet wat God se plan is nie. Jesus Christus is die Sendingmiddelaar wat deur God gestuur is, wat weer mense uitstuur om sy getuies te wees. Die doel van God se sending, *Missio Dei*, is die Ryk van God. Die essensie van die geskiedenis rig self die sending. Die heilsgeskiedenismodel impliseer dat sending nie ‘n aanhangsel van die Kerk is nie, maar dat dit die wese van die Kerk self is. Sending is dus daar om in hierdie wêreld gelêf te word en sy missionêre opdrag in hierdie wêreld ooreenkomstig uit te laat leef. (Wrogemann 2013:67).

Maar wat is die betekenis van die Ryk van God wanneer Freytag die Ryk van God as ‘n sendingdoel verstaan? Freytag baken hierdie begrip af en noem vier misverstande in Wrogemann (2013:67-69):

- (1) ‘n Mens sou kon verstaan dat die Ryk van God plaasvind waar mense tot geloof kom. Anders uitgedruk: die somtotaal van bekeerlinge sou die Ryk van God veronderstel. Hierdie beskouing gee volgens Freytag aanleiding tot misverstande, wat dikwels in piëtistiese kringe waargeneem is. Freytag kritiseer die elitistiese denke dat Jesus Christus volgens die NT verstaan word as die Here van gelowiges. Jesus Christus is immers die soewereine Here van die wêreld en die geskiedenis, wat aanspraak maak op die ganse kosmos. Om hierdie rede is die afbakening van die Ryk van God op die bekeerlinge van gemeentes ook nie houdbaar nie.
- (2) ‘n Ander verstaan is dat die Ryk van God aan die einde van alle tye verwag word. Ná die einde, rig Christus, wat weer kom, ‘n vredesryk op. Hierdie verstaan verknoop met die fenomeen van: “aan die *anderkant*”. Voordat hierdie Ryk egter aanbreek, geld dit dat soveel mense moontlik gered word uit die sogenaamde gebroke ongeredde wêreld. Dit het tot gevolg dat die eskatologiese rangskikking van hierdie model, aanleiding

gee dat die huidige wêreld verwaarloos word. Geduld en wag in moeilike omstandighede, die klein skare gelowiges wat as die uitverkorenes beskou word, is eie aan hierdie verstaan. Volgens Freytag word die feit verontagsaam dat die sondige wêreld in die hede ook God se skepping is en bly en dat die skepping inherent 'n eie reg besit en in God se plan 'n eie rol vervul. Dit kan egter hier nie oorgesien word dat die Ryk van God ook “aan *hierdie kant*” is en in die hier en nou gevolge inhou, wat die wêreld beïnvloed en 'n uitwerking daarop kan en behoort te hê.

- (3) 'n Derde misverstand bestaan dat die Ryk van God met die Kerk geïdentifiseer word. Hierdie model impliseer dat missionêre handeling uitsluitlik verstaan word as die uitbreiding van die Kerk of anders gestel: 'n ekklesiologies-ekspansionistiese verstaan van sending. Die Rooms Katolieke Kerk verstaan sending as kerkuitbreiding, terwyl die Protestantisme sending as kerkplanting formuleer. Hierdie model negeer egter dat die Ryk van God nie as 'n statiese, maar as 'n *dinamiese* gegewe verstaan moet word. Dit is ook nie blywend nie, maar *voorlopig*. Die Ryk van God is ook nie definieerbaar nie, maar vertoon as 'n *terugkerende* en *binnekomende* gegewe.
- (4) Die laaste misverstand verknoop Freytag met die identifisering van die Ryk van God in 'n verbeterde wêreld. Alhoewel die Amerikaanse *social gospel* beweging die naaste aan hierdie model staan, draai die wêreld volgens Freytag nie net rondom die verbetering van sosiale en samelewingsomstandighede nie. Vandag sou 'n mens ekologiese samehange byvoeg. Freytag maak dit baie duidelik dat gehoorsaamheid 'n duidelike dimensie inneem, soos alreeds in laasgenoemde sitaat voorgestel word.

Christelike sending beteken dat die mens deelneem aan God se *Missio Dei*; dat God self sy plan deurvoer; dat dit nie betrekking het op 'n evolusionêre geskiedenis nie, maar gerig is op die Ryk wat op ons betrekking het – dus nie 'n wêreld in wording nie, maar die Ryk van God wat reeds gekom het.

Christelike sending beteken verder dat hierdie plan van God, in gehoorsaamheid gelowig aan Jesus Christus opgerig moet word, sodat alle uitsprake van die Christelike geloof verstaan word as uitdrukking van geloof, uitdrukking van geloof in Jesus Christus en as uitdrukking van gehoorsaamheid in geloof (Wrogemann 2013:69). In hierdie verband noem Bosch (1968:15) dat sending “ten diepste stukwerk, stamelende antwoord op en gehoorsaamheid aan die *Missio Dei*” is.

Wanneer mense in gemeentes teenwoordig is en 'n Christelike lewensgetuienis in diens aan die wêreld soek, vind sending plaas.

#### **4.6 Samevatting**

In hierdie hoofstuk word daar aandag aan die algemene klassieke Duitse verstaan van die heilsgeskiedenis en aan eskatologie-perspektiewe in die sendingteologie gegee. Perspektiewe oor die heilsgeskiedenis en eskatologie word aangevul vanuit die Nuwe Testamentiese benadering van Oscar Cullmann.

Die voorstelling dat die Christelik Westerse-beskawing as 'n uitdrukkingsvorm van die Christelike geloof verstaan word, word met behulp van die begrip van kultuurprotestantisme belig. *Existenz*-filosofie dien as 'n alternatief vir die universeel-historiese gebeure van onverantwoordelikheid aan die begin van die 20ste eeu. Wanneer die kultuurprotestantse sintese van Evangelie en kultuur nie meer volhoubaar vertoon nie, help die teologie ons wanneer die beginsels van die *Existenz*-filosofie in die vorm van dialektiese teologie oorgeneem word. Hierdie dialektiese teologie is 'n belangrike teologiese reaksie op die krisis van die moderne. Dialektiese teologie dien as 'n hulpmiddel om die ervaring van die samelewingskrisis te verknoop met die verdieping in die Christelike godsdiens.

In die raamwerk van Troeltsch se kultuurprotestantse denke, kom geskiedis-immanente eskatologie ter sprake. In die verloop van die geskiedenis, wat volgens die wil van God verloop en 'n rol vervul in die heilsproses, word die algehele geskiedenis as 'n geskiedkundige eskatologiese ontwikkelingsproses verstaan. Sending- of missionêr-teologiese programme staan in teenstelling met geskiedis-immanente eskatologie, eerder sentraal.

Die sendingteoloog, Karl Hartenstein, formuleer sy heilsgeskiedenis as 'n sendingbegrip soos volg: Christelike sending is die gehoorsame daad van getuienis van die belydende Kerk, wat in die verwagting van die Ryk van God staan. Sending en die Eindtyd staan dig bymekaar. Tussen die "alreeds" en die "nog nie" van die tussentydperk, vind sending plaas. Hartenstein se heilsgeskiedenis staan in die perspektief van God se plan van heilisdade.

Die Nuwe Testamentikus, Oscar Cullmann, verstaan die Ryk van God nie net in terme van die toekoms nie, maar volgens hom behoort dit ook tot die hede. Die gemene faktor van tyd en ewigheid is by Cullmann die temporele, terwyl die sogenaamde tussen-tydperk na die heils-ontstaande-versoendood van Jesus Christus en die parousie verwys. In hierdie verband gee die Kerk se missionêre verkondiging sin aan die heilsgeskiedenis wanneer die tyd tussen die opstanding en die parousie van Christus in ag geneem word.

Cullmann se vroeë eskatologiese verstaan verknoop met die eskatologiese karakter van sending en die apostoliese bewussyn van Paulus in die Nuwe Testament. In sy werk: *Heil als Geschichte* van 1965, word sy vroeë teologiese temas in *Christus und die Zeit* van 1946 gekorrigeer.

Wanneer Cullmann met behulp van sy ekumeniese *engagement* met die Katolieke Kerk in dialoog tree, is dit betekenisvol om te weet hoe sending, as die sogenaamde voorganger van die Kerk, as 'n teken van die Eindtyd op 'n teologiese wyse ernstig opgeneem sou word. Dit is betekenisvol dat die Suid-Afrikaanse sendingwetenskaplike, David J Bosch, wat onder Oscar Cullmann studeer het, aan die verwagting van 'n konfessie-ekumeniese paradigma van sending vashou.

Dit sal van wesentlike waarde wees om 'n deeglike en vergelykende studie te doen oor Cullmann se vroeë en latere eskatologiese denke, sy veranderende heilsgeskiedenis- en sendingstandpunte. Alhoewel dit in die omvang van hierdie werk nie gedoen kan word nie, word dit aanbeveel.

Walter Freytag verstaan Christelike sending vanuit die perspektief van die eskatologie. Freytag vind die aard en betekenis van sending in die motivering en in die wesentlike motiewe van sending, wanneer hy vier sendingmotiewe identifiseer. Wanneer Christologie en Eskatologie naas mekaar staan, kan sending verstaan word. Freytag verstaan dat die doel van God se sending, naamlik *Missio Dei*, die Ryk van God self is. Die essensie van die geskiedenis rig self die sending. Die heilsgeskiedenismodel van Freytag impliseer dat sending nie as 'n aanhangsel van die Kerk funksioneer nie, maar dat dit die wese van die Kerk self is. Uitsprake van die Christelike geloof word verstaan as uitdrukking van geloof in Jesus Christus en as uitdrukking van gelowige gehoorsaamheid.

In hierdie hoofstuk word daar na verskillende aksentverskuiwings in die Sendingteologie gekyk.



## Hoofstuk 5. Internasionale Wêreldsendingkonferensies vanaf 1910-1958

### 5.1 Inleiding

Tereg word Edinburgh 1910<sup>1</sup> as die plek en tydstop van die moderne Ekumeniese Beweging beskou. In hierdie verband verwys Bosch (1991:336) na Edinburgh as die betekenisvolle “ecumenical evangelical” konferensie. Alhoewel Edinburgh nie as die eerste internasionale konferensie van hierdie aard beskou is nie, is die konferensie in terme van grootte en verteenwoordiging betekenisvol. Vanuit Edinburgh ontstaan verskeie impulse wat deur die wêreld met die begrip: Ekumeniese Beweging verknoop en wat deur verskeie tussen-stadiums gekenmerk word tot en met die stigting van die Ekumeniese Raad van Kerke in 1948. Dit is verseker ook nie toevallig dat die sendingkonferensie daartoe aanleiding sou gee dat nuwe kwaliteite van samewerking tussen die onderskeie – geografies en kessioneel afsonderlike – kerke binne die sogenaamde wêreldbeeld ontstaan. Tog is dit nie tydens hierdie konferensie nie, maar op die sogenaamde sendingvelde waar rolspelers van kerke en sendinggenootskappe mekaar ontmoet en *langs mekaar* mededingend wedywer in ‘n geskakeerde veelkleurigheid.

Die Westerse sending-protestantisme is egter toenemend gekonfronteer met beslommernisse en uitdagings wanneer in gedagte gehou word dat die koloniale geskiedenis, soos in die wêreld en in Suider Afrika, ‘n nuwe identiteit aan state en die Christelike sending gegee het<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. aantekeninge in hoofstuk 2 wat betrekking het op Edinburgh 1910. Volgens Ludwig (2012:342) word Edinburgh 1910 as ‘n unieke en historiese geleentheid, maar ook in die konteks van politieke veranderingsprosesse in groter Asiatische volke verstaan. Met die ontstaan van die *Indian Nasional Congress* in Pune in 1885, vervul Indiese Christene maar veral Kali Charan Banerjee ‘n belangrike rol in die eerste ontstaansfase van die *Indian Nasional Congress*.

<sup>2</sup> Christelike sending het nie te alle tye bestaan nie. Die moderne sendingbeweging tree in die raamwerk van Protestantisme, as ‘n godsdiensthistoriese beweging ongeveer teen 1800 en eers na die Franse Revolusie (1789-1799), in die ekonomies vooruitstrewende en daardeur kapitaal lewensvatbare streke in Wes-Europa en die VSA, na vore. Die kerklike lewe in Wes-Europa, asook die tradisioneel Christelike religiositeit verloor stadig aan trefkrag as gevolg van die *Aufklärung*, politieke veranderinge en die ontstaan van industrialisasie (Ustorf 1983:22). Voordat die Westerse sending-protestantisme in die (Nederlandse) Kaapkolonie (vorm later deel van die geopolitieke “Unie van Suid-Afrika” in 1910) vir die eerste keer onder die inheemse bevolking van die Hessequa Khoi-Khoi in Baviaanskloof (tans Genadendal), deur die Morawiese sendeling Georg Schmidt in 1737 begin is, verwys Nieuwoudt (2002:36), Sleigh (2002:34), Hofmeyr (2002:30) en ander, uitdruklik na die *gereformeerde geloof* (vgl. Calvinisme) wat in 1652 vestig en onder die VOC toegelaat is. [Die vraag kan gevra word of die gebruik van die begrip: *gereformeerde geloof*, nie misverstande tot gevolg het nie. Eduard Moritz beskryf die geestelike lewe in die Kaapkolonie soos volg: “*Die Kirchengemeinden in der holländischen Zeit [...] gehörten dem reformierten Bekenntnis an*” (Moritz 1938:122-123). Moritz verwys na die *gereformeerde belydenis*. Om te kan onderskei ontstaan die gedifferensieerde vraag, of die Kaapse Kerk ‘n gereformeerde geloof of ‘n gereformeerde belydenis vervolg het.] Wanneer Schmidt die eerste Hessequa Khoi-Khoi gedoopt het, was hierdie doop dus die kritiese grenslyn-uitdaging vir die Kaapse Kerk in die Kaapkolonie. Schmidt moes die Kaapkolonie in 1744 verlaat. In hierdie verband skryf J Christiaan Hoekendijk (1912-1975) op hiërdie gebeure rondom die doop, die volgende: “*Die Mission, die zur Taufe führte, mußte verboten werden*” (Hoekendijk 1964:191) en Georg Friedrich Vicedom (1903-1974) beskryf die betekenis van die doop vir die sending soos volg: “*Sie ist das Zeichen des Reiches unter den Völkern und dieses macht sie zu einem Bekenntnisakt zu Christus vor der Welt*” (Vicedom 1958:92). Die besluite van die Kaapse Kerk, met ‘n jong gereformeerde identiteit en onder die paternalistiese toesig van die Nederlandse Kerk, was onderworpe aan die Politieke Raad en is die “patronaatsreg tot aan die einde van die Kompanjiesbewind in 1795 voortgesit” (Van der Watt 2002:28). Met die eerste Britse anneksasie van die (Nederlandse) Kaapkolonie in 1795, die Bataafse

Die betekenis van Edinburgh kan teen die agtergrond van die uitdaging van realisme verstaan word. Hierdie realisme verknoop te nouste met die toenemende ontstaan van Sendingkerke in Afrika en in Asië. Edinburgh konfronteer egter ook die kerke en sendinggenootskappe in die Christenlande van oorsprong, en hierdie sogenaamde Christendom word gekonfronteer met verwagtinge wanneer die insigte van veranderende verhoudinge in streke vanuit die suidelike halfrond hierop invloed uitoefen.

Gedurende die Eerste Wêreldsendingkonferensie in Edinburgh (1910) word 'n voortsettingskomitee<sup>3</sup> onder leiding van J R Mott as voorsittende beampte en J H Oldham as sekretaris in die lewe geroep. Hierdie komitee handhaaf persoonlike en saaklike samewerking met lede van die Ekumeniese Beweging<sup>4</sup> en stig in 1921 die Internasionale Sendingraad (ISR). Die doel van die eerste ISR-vergadering in Lake Mohonk, New York, rig homself daarop om onderlinge samewerking van die onderskeie sendinggenootskappe uit te brei, volgens Yates (2008:202), wanneer in gedagte gehou word dat die Eerste Wêreldoorlog in 1918 tot 'n einde gekom het. Deelnemende partye, behorende tot die ISR, was die gestigte Nasionale Sendingrade en Nasionale Christenrade. Asiatiese lande was beter verteenwoordig (Ludwig 2012:348). Sewe jaar na die stigting van die ISR<sup>5</sup>, word die tweede Sendingkonferensie in 1928 in Jerusalem gehou.

---

bewind tussen 1803-1806, asook die tweede Britse anneksasie in 1806, was verder gesag oor die Kaapse Kerk uitgeoefen (Van der Watt 2002:28-29). Met die koms van die Nederlander, Johannes Th van der Kemp en drie ander sendelinge van die LMS (een Nederlander en twee Engelse), kan afgelei word dat 'n tweede fase van Westerse sending-protestantisme, in 'n wordende Suid-Afrika, met hul aankoms in Tafelbaai in 1799, ingelui is. Die praktiese gevolg met die koms van die LMS na die Kaapkolonie, verknoop met die stigting van die *South African Society for Promoting the Extention of Christ's Kingdom*. Wanneer Du Plessis (1965:102) verwys na: "The Dutch ministers of Cape Town read from their pulpits the letter which the Directors of the Society in London had addressed to the Christians of South Africa", gee dit 'n aanduiding dat die gevestigde gereformeerde geloof algaande plek moes maak vir 'n meer houdbare gebruik van uitdrukking, naamlik die *Christelike geloof*, van en vir die mense in 'n wordende Suid-Afrika. Dit baan die weg vir die 1800's, wat later sou bekend staan as die sendinggeeu in die Sendingwetenskap en -geskiedenis van Suid-Afrika (en in die wêreld), wanneer die NG Kerk, maar veral verskillende ander Kerke en sendinggenootskappe in 'n wordende Suid-Afrika, vestig en deelneem aan die uitbreiding van die *Christelike geloof*. Met die koms van die Europeërs na Suid-Afrika en die vestiging van Kerke en sendinggenootskappe, het hierdie gebeure daartoe bygedra dat die Afrika-identiteit aan die suidpunt van Afrika onherroeplik verander het. Die onderlinge vreemdheidservaring tussen volke en kultuurgroepe, in terme van ras, taal, konfessie en territoriaalgrense, om 'n paar te noem, is algaande uitgedaag om saam aan 'n gemeenskaplike herinnering van die kollektief en samehorigheid te werk.

<sup>3</sup> Vgl. met die *Edinburgh Continuation Committee*.

<sup>4</sup> Vgl. hoofstuk 6. In die 20ste eeu ontstaan die moderne Ekumeniese Beweging as 'n omvattende gebeurtenis waaraan feitlik alle Kerke deelneem. Die profiel vertoon multi- en bilateraal in die raamwerk van 'n wêreldwye, regionale, nasionale en plaaslike wydte, wat uit inisiatiewe van Reformatoriese Kerke ontstaan (Wendebour 2008:521). Sendinggenootskappe, Jeug- en Studenteorganisasies (Christelike Studente Wêreldbond) en die Evangeliese Alliansie begelei en dra grotendeels by tot die vorming van die Ekumeniese Beweging, asook die Anglikaanse Kerk (Geldbach 2008:530). In die Ekumeniese Beweging is drie groot formasies ter sprake: (1) Wêreldsendingkonferensies, (2) Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie (Faith and Order), (3) Beweging vir die Praktiese Christendom (*Life and Work*) (Döring 2008:1395).

<sup>5</sup> Die ISR stig in 1929 die *Committee on the Christian Approach to the Jews* en in 1930 die "Buro vir Sosiale en Ekonomiese navorsing en berading" (Yates 2008:203). Die "Buro vir Sosiale en Ekonomiese navorsing en berading" moes twee probleemvelde ondersoek: (1) Die sosio-ekonomiese probleme op landelike gebiede en die snelle industrialisering van lande onderworpe aan gesag. (2) Die dringende gevoel van noodsaaklikheid naamlik, om die ontstaande "jong" Kerke voor te berei op die totale onafhanklikheid van ondersteuning van sendingentiteite. In hierdie verband doen J M Davies (1875 Kyoto, Japan – 1960 Palo Alto, Kalifornië) studies in (i) Afrika, suid van die Sahara: "Modern Industry and Social Environment" in 1933, in (ii) Oos-Asië: "The Economic and Social Environment of the Younger Churches" in 1939 en in (iii) die Karibiese Eilande, Latyns-

In Suid Afrika word die eerste dekade van die 20ste eeu ingelui met die mees vernietigende Anglo-Boereoorlog (Suid-Afrikaanse Oorlog) tussen 1899-1902. Alhoewel die politiek in Suid-Afrika vanaf die vroeë 1890's toenemend polariseer, noem Nasson (2007:206) dat die oorlog diep gewortel lê in voorafgaande gebeure, wanneer die voortvarende Britse imperialisme in gedagte gehou word en ten nouste verknoop met die ontdekking van die diamantvelde by Kimberley en omgewing en die goudvelde aan die Witwatersrand in 1886, van die destydse Zuid-Afrikaanse Republiek. 'n Belangrike politieke gebeurtenis vind in Suid-Afrika plaas, naamlik die stigting van die Unie van Suid Afrika op 31 Mei 1910. Volgens Scholtz (1964:46) ontstaan daar by sommige staatsmanne 'n dringende besef en noodsaaklikheid om 'n oplossing te vind vir die al groterwordende rassevraagstuk in Suid-Afrika. Met hierdie kontekstuele agtergrond in gedagte, vind die eerste algemene Suid-Afrikaanse Sendingkonferensie<sup>6</sup> tussen 13 – 20 Julie 1904 in Johannesburg plaas (Trittelvitz 1962:13; vgl. Du Plessis 1965:405).

Vervolgens 'n oorsig van aktuele kenmerke, gebeure en sendingteologiese ontwikkeling tydens die verskillende sendingkonferensies vanaf 1910 tot 1958.

## 5.2 Eerste Wêreldsendingkonferensie – Edinburgh (1910)

Kerngedagte: Eskatologie.

Dit is toepaslik om net weer na hoofstuk 2 te verwys. Edinburgh was 'n betekenisvolle en historiese tydskop, gegewe die daaropvolgende dekade van wending in die wêreldgeskiedenis sowel as die geestelike ontwikkeling van die mensdom. Die idealistiese tema-gedagte formulering – *evangeliseer die hele wêreld in hierdie generasie* – is nie betekenisvol as daarmee rekening gehou word, dat die wêreld nie binne dertig jaar gekersten sou wees nie. Om hierdie tema-gedagte aan sendelinge toe te dig, wat vanuit die onderskeie praktykgerigte sendingvelde teenwoordig was te Edinburgh, grens verseker aan 'n onrealistiese fantasie.

Dit is van veel meer betekenis wanneer die mening gehuldig word, naamlik wat hierdie formulering wil bemiddel. Dit is die geleentheid wat bestaan dat die evangelie verkondig word aan alle mense:

“En hierdie evangelie van die koninkryk sal in die hele wêreld (οἰκουμένη) verkondig word, sodat al die nasies die getuienis kan hoor. Eers dan sal die einde kom” (Matteus 24<sup>14</sup>; Die Bybel 1985)

Toepaslik verwys Wrogemann (2013:71) na 'n “*Aklamatorisches Missionsverständnis*”, dus die evangelisering in die konteks van verkondiging. Die jaar 1910 sou nie die verskriklike gebeure van die Eerste Wêreldoorlog kon antisipeer nie, en Edinburgh bly bekend vir die pragmatiese gerigtheid en die besondere eskatologiese atmosfeer.

---

Amerika en Mexico: “New Buildings on Old Foundations” in 1947 (Shenk 2008b<sup>1</sup>:441). Davies, die seun van 'n Amerikaans-Kongregasionalis-sendeling, gebruik die metode van toegepaste navorsing en dui aan dat “jong” Kerke nie kan voortbestaan as 'n aanhangsel van Westerse Kerke nie in hul eie kontekste. In hierdie verband noem Shenk (2008b<sup>2</sup>:603) dat “New Buildings on Old Foundations” die denke van Davies saamvat.

<sup>6</sup> Vgl. hoofstuk 2.

Edinburgh bly verder bekend as die geleentheid waar daar gesamentlike Bybelstudie, Bybeloordenking en gebed onderneem is. Gelyktydig was daar ook 'n grens gestel: die konferensie kon konferensiegangers nie uitnooi na 'n gesamentlike viering van die nagmaal nie (Karlström 1962:29). Juis in die middelpunt van die kerklike lewe, om aan die tafel van die Here te sit, dáár belewe Christene apartheid / skeiding die pynvolste!

Die plek wat Christelike sending tydens die ekumeniese karakter van die Edinburgh-konferensie ingeneem het was 'n sentrale een, weliswaar in aartsbiskop van Carterbury, Randall Davidson<sup>7</sup> – Anglikaanse Kerk – se slotwoorde:

The place of mission in the life of the Church must be the central place, and none other. That is what matters” (Karlström 1962:29-30)

Edinburgh 1910 word in 1912/13 opgevolg met die stigting van Nasionale Sendingrade in Indië en ander lande wat as 'n belangrike tree verstaan word in die opbou van sommige kerklike strukture. In Suid Amerika het die Panama-Kongres (1916) daartoe aanleiding gegee dat Nasionale Sendingrade saamwerk, wat koördinerend en beradend, maar met geen wetgewende outoriteit funksioneer. In 1921 word die meeste Nasionale Sendingrade in die Internasionale Sendingraad (ISR) geïntegreer (Weber 2008:67-68).

### 5.3 Tweede Wêreldsendingkonferensie – Jerusalem (1928)

Kerngedagte: Sekularisasie<sup>8</sup>

Die verloop vanaf 1910 tot 1928 kan volgens Wrogemann (2013:72) deur vier belangrike waarnemings opgesom word. Eerstens, die werklikheid van die Eerste Wêreldoorlog ontroer en skok die Weste se bewysyn oor sending en hulle bedagsaamheid. Tweedens ontstaan binne koloniaalgebiede die begin van onafhanklikheids-bewegings wat vervleg vertoon met die Renaissance van inheems-kulturele en religieuse tradisies. Derdens ontwikkel in groot godsdienste, veral die Boeddhisme- (Kraemer 1963:139), die Islam-<sup>9</sup> en Hindu godsdiensttradisies, 'n eie missionêre gerigtheid waarmee jong Christelike Kerke konfronteer

<sup>7</sup> Randall T Davidson (1848-1930) was nie slegs 'n deelnemer aan die Edinburgh-konferensie nie, maar het 'n onderskeidende rol vervul tydens die opening van die konferensie (Karlström 1962:29).

<sup>8</sup> Sekularisasie word verstaan as 'n bedreiging vir alle godsdienste (Smith 2008a:1595). Ehrenberg (1941:363) konkludeer dat die Christelike missionêre beweging 'n nuwe gees sedert 1928 in die wêreld ervaar, naamlik die gees van “sekularisasie” wat 'n nuwe situasie vir die Christendom inhou. Dit was die opkoms van politieke en sosiale liberalisme en die latere post-liberale sisteme van fascisme en nasionale sosialisme, wat die nodigheid van die Christendom en Christelike sending ongedaan gemaak het in sogenaamde Christelike lande. Hierdie ontwikkeling het tot gevolg dat alle lande probeer om terug te val na 'n meer “primitiewe” fase van hul oorspronklike godsdienste, maar nie voordat hul posisie in die moderne samelewing verseker is nie. In hierdie periode van die wêreldgeskiedenis kom fenomene na vore soos modernisme, intense primitiwiteit en argaïsme, emansipasie, siniese weerstand (teen die tradisionele owerheid). Ehrenberg vergelyk die aanvanklike Christelike missionêre beweging met die ISR-konferensie in Jerusalem 1928, wanneer hy die volgende mening huldig: “[...] *the Nazi religion, which is also the soul of Nazi politics, gains in importance as playing a very special rôle in the whole development of secularization, namely that of pushing matters to extremes*” (Ehrenberg 1941:364).

<sup>9</sup> Joseph Hell (1875-1950) verwys na islamisering soos volg: “*So kommt es, dass der Islam überall, wo er mit tieferstehenden Religionen in Berührung kommt, ganz von selbst vordringt. In Indien z.B. betrug die Zahl der Bekehrungen innerhalb eines Jahrzehntes drei Millionen; und ähnlich sind die Erfolge in China, in Melasien, im Westsudan, in Zentralafrika. Die Islamisierung von Westafrika ist nur eine Frage der Zeit*” (Hell 1915:46).

word. Laastens, as gevolg van die Russiese Revolusie na 1917, ontstaan 'n sterk sekulariseringsgolf wat tot gevolg het dat sekulêre ideologië konkurreer met religieuse wêreldbeskouinge.

In die ISR boodskap aan die konferensie:

“Das eine Umfassende Ziel des missionarischen Unternehmens ist es, Jesus Christus Männer und Frauen in der ganzen Welt als ihren Erlöser darzustellen und sie zum Eintritt in die Freude seiner Jüngerschaft zu gewinnen. Bei diesem Bestreben sind wir uns dessen Bewußt, daß der Mensch eine Einheit ist und daß sein geistliches Leben unteilbar in seinen physischen, mentalen und sozialen Daseinsbedingungen wurzelt. Wir wünschen deshalb, daß das Programm missionarischer Arbeit bei allen Völkern so umfassend ist, daß es dem ganzen Menschen in jedem Aspekt seines Lebens und seiner Beziehung dienen möge” (Shenk 2008b<sup>1</sup>:441)

kan 'n toenemend Christologiese tendens waargeneem word, alhoewel die teologiese fokus tydens Jerusalem verskraal vertoon. In die ISR boodskap is die waarneming van die *Comprehensive Approach*<sup>10</sup> sigbaar, dus die algehele toeganklikheid van die missionêre onderneming in die ganse wêreld (Shenk 2008b<sup>1</sup>:441).

Anders as in Edinburgh bestaan die samestelling van verteenwoordigers in Jerusalem nie alleen uit afgevaardigdes afkomstig van die onderskeie sendinggenootskappe nie, maar die profiel van 'n voltallige vergadering van die ISR, word vertoon. Die ISR asook Nasionale Christenrade uit verskeie lande kom byeen in Jerusalem. Die Nasionale Christenrade vertoon geheel en al *nuut*. Maar hoe het dit tot hierdie ontwikkel gekom<sup>11</sup>?

Wrogenmann (2013:72) beantwoord hierdie vraag en gee 'n politieke perspektief. Wanneer dit reeds 'n bekende feit is dat die koloniale heersers van nasionale state hulself op alle gebiede laat geld het, het dit betrekking op die afbakening van territoriale grense. Waar daar voorheen ryke met konings of stamhoofde met vasaalstaatmagte was en hul grondgebiede gedurig verander het, word nou territoriaalstate met definieerbare grense vasgelê. Dit het struktureel gelei tot die volgende: staatsgebiede is gedefinieer, grond is met militêre mag verower en beheer is daarvoor uitgeoefen, uniforme administrasie het ontstaan en die nakoming van wette en belastings het pligte. Hierdie ontwikkeling beteken dat bevolkingsgroepe wat toevallig nou deel gevorm het van die kunsmatige tot stand koming van nasionaalstate, onder die bestuur van kolonialisme geval het, ongeag hoe die proses van

---

<sup>10</sup> Volgens Shenk (2008b<sup>1</sup>:441) ontwikkel die begrip: *Comprehensive Approach* nie verder op 'n sending-metodologies-literêre vlak nie, maar oefen as 'n konsep verder invloed uit. Die verbintenis tot hernuwe teologies en Bybelnavorsing, toon aan dat daar oor die reduksie van Bybeluitleg, die liberale en fundamentalistiese oriëntering van die 20ste eeu, nuut herbesin word. Wanneer die algehele menslike bestaan en behoefte in die Evangelie waargeneem word, is dit gepas dat sending ook op 'n filosofiese en metodologiese vlak bevorder word, in terme van die algehele toeganklikheid of dan *Comprehensive Approach* van die missionêre onderneming. Alreeds sedert die 1950's ontstaan verskeie Christelike ontwikkelings-hulporganisasies, wat op 'n metodologiese wyse daartoe bydra om 'n verskil te maak in mense se spesifieke ekonomiese omstandighede. Hier kan o.a. die bekostigbaarheid en kwaliteit van gesondheidsorg, behuising en die toegang tot noodsaaklike middele genoem word wat hongersnood, tendense van armoede en ongeregtigheid help verlig. In hierdie verband kan eksponente of organisasies as voorbeelde genoem word wat aan hierdie basiese programme in eie of ander lande deelneem: (1) Duitsland: *Misereor* in Aachen van die Rooms Katolieke Kerk; die (nuut)gestigte Ontwikkelings-politieke instelling in Berlyn, *Brot für die Welt* van die EKD, (2) Suid-Afrika: Die *Nova Instituut* in Pretoria.

<sup>11</sup> Vgl. die beskrywing in hoofstuk 2, wat na die ontstaan van die Christenraad in Suid-Afrika (1936) verwys.

grondverdeling van territoriale stamgrond deurgevoer is. Dit het tot gevolg dat die sogenaamde westerse sending (*nasionaal*: Britse, Duitse, Amerikaanse en ander, asook *demoniaal*: Baptiste, Calviniste, Lutherane, Rooms-katolieke en ander) met nuwe situasies omgegaan het en weë moes vind om *gesamentlik* na oplossings te soek. Terwyl al meer Nasionale Sendingrade tot stand gekom het, het ook Nasionale Christenrade waar jong Kerke ontstaan, gevorm (Wrogemann 2013:72-73).

Daar blyk 'n sekere logika te wees wanneer die ISR na Edinburgh, maar voor Jerusalem, onderliggende Afrika-probleme en uitdagings ernstig opneem. In September 1926 het die ISR in Le Zoute, België, 'n Internasionale Konferensie aangebied waar Christelike sending in Afrika bespreek is<sup>12</sup>. Oldham & Hollock (1926:324) spreek die mening uit dat die Afrika-probleem 'n fundamenteel menslike probleem is wat in een generasie ontstaan het en 'n kontinentale dimensie aangeneem het. Hierdie probleem konstitueer 'n uitdaging aan die Kerk, wat soos volg verder uitgedruk word:

“If Christianity has any real meaning for the world to-day it must have some light to shed on this great new human problem with which mankind has suddenly been called upon to deal. The challenge is one which the Church cannot ignore. If the gulf between the white and black races is allowed to widen, the task of propagating Christianity across the chasm will become increasingly difficult, if not impossible. [...] The Church exists to assert the fundamental unity of mankind in virtue of their common relation to God. It does not ignore or minimize the differences between men, but refuses to allow these differences to obscure the common humanity which underlies them, [...]” (Oldham & Hollock 1926:324-325)

Die Jerusalem sendingkonferensie in 1928, wat die ISR hou, kan as 'n eerste stap beskou word, in terme van 'n nuwe oriëntasie met betrekking tot kerke in die sending, wanneer o.a. die ervaringsveld in Asië, missionêre en evangelistiese inisiatiewe in China en Japan sowel as die voorsetting van missionêre werksaamhede in voormalige Duitse sendinggebiede in ag geneem word. Ook die insig van toenemende en wêreldwye wetenskaplike, kulturele en die sosiale<sup>13</sup> verknoping, laat die besef by die konferensie ontstaan dat inheemse Kerke in Asië

---

<sup>12</sup> Gegewe die snelle ekonomiese en sosiale veranderinge, het die konferensie dit ten doel gehad om by 'n betekenisvolle verstaan van Christelike sending in Afrika uit te kom. Die konferensie tematiseer die verhouding van Christelike Kerke tot die politiek, die ekonomie en kulturele invloedryke kragte in Afrika. Sendingafgevaardigdes, beraders, verteenwoordigers uit die Afro-Amerikaanse beweging in die VSA en Christene uit Afrika neem deel. Die etnoloog en Afrikanis, Diedrich H Westermann (vgl. hoofstuk 9), maak dit duidelik dat die groot ekonomiese veranderinge ook te danke is aan die prestasies en inisiatiewe van Afrikane self en rig 'n apèl om nie aan verskillende kulture, verskillende waardes toe te dig nie (Ludwig 2012:349). Die IRM publiseer in sy 1926 uitgawe 'n “Special Double Africa Number”, wat verskeie artikels bevat in die voorbereiding vir die Le Zoute 1926 konferensie.

<sup>13</sup> Wanneer Davidson D T Jabavu (1885 King Willians's Town – 1959 Oos London), 'n leerling van die Lovedale-sendingsskool en latere prof. aan die South Africa Native College (Fort Hare Universiteit), deelneem in Jerusalem, skilder hy Suid-Afrika se ras en sosiale probleme aan konferensiegangers. In besprekings beklemtoon Jabavu rasvooroordele as 'n belemmering van Christelike vooruitgang (Ludwig 2012:356). Jabavu publiseer 'n artikel in die IRM Julie 1926 uitgawe en begin sy artikel met die volgende woorde: “*The beginning of the year 1926 sees South Africa standing at the cross-roads of race relationships. The adjustment of these has been a problem since the first contact between white and black in the East of the Cape Province in the last quarter of the eighteenth century. War after war took place between these two races until 1880, after which Cape Colony became free from interracial conflicts*” (Jabavu 1926:376). Sy laaste paragraaf sluit hy af met die woorde: “*The Natives are not in a position to bring any influence to bear directly within the councils of this Church (self ingevoeg: Dutch Reformed Church) by reason of its own statutory colour bar against the Natives,*

en Afrika as eintlike draers van die missionêre opdrag, geag moet word. Wanneer verwys word na die “jong Kerke” – soos in die verlede na die kerke verwys is – word veronderstel dat ouer Sendingkerke hulle daarmee bemoei het om die jong Kerke met hul verantwoordelikheid in die verkondiging te ondersteun, leiding te neem en aan huishoudelike begroting bloot te stel. Die “three selves” – *self government, self propagation and self support* – word so ‘n simbool van die sendingbeweging. Tydens Jerusalem word vir die eerste keer van “werklike partnerskap” gepraat. Dit was vir Jerusalem ‘n nuwe begrip. Jerusalem poog om selfkrities te wees oor die motiewe wat verantwoordelik is tot die aansporing van sending. Pogings om die sendingbeweging te gebruik om ekonomiese, politieke of sosiale dwang op ‘n volk uit te oefen, word verwerp, dit wil sê die verwerping van religieuse imperialisme (Raiser 1984:39-40). Ongeveer twintig jaar later kom die selfoplegging van partnerskap (vennootskap) op ‘n meer gedetailleerde wyse aan die orde tydens Whitby 1947.

Vele kerkvertegenwoordigers tydens Jerusalem toon aan dat sendinggemeentes verander het na selfstandige Kerke – in landelike gebiede. In hierdie verband word daar ook tydens Jerusalem, volgens Günther (2008b:1315), geëis dat sending nie parallel langs jong Kerke mag plaasvind nie. Die vraag ontstaan hoe die sendinggenootskappe in ‘n verhouding tot die selfstandige Kerke moet staan?

Alhoewel gee antwoord hierop gegee word nie, kom ‘n meer praktykgerigte vraag na vore naamlik: van watter tydstop kan die jong Kerk as ‘n selfstandige Kerk erkenning kry? Van al die 231 verteenwoordigers kom 70 verteenwoordigers (25% van deelnemers) uit die sogenaamde jong Kerke. Hiervan is 52 uit Afrika en Asië afkomstig, die res uit jong Kerke van Europa en Noord Amerika. Betekenisvol is die waarneming dat *sekulêre* ideologië met die waarheidsaansprake van godsdienste konkurreer en al meer op die voorgrond tree. Gebeurtenisse soos die Russiese Revolusie, Marxistiese en nasionalistiese ideologië word al hoe meer as ‘n bedreiging ervaar. Die nadenke oor die manifesterende mag van sekularisasie gedagte-goedere moes teegewerk word deur godsdienstige gemeenskaplikheid. In Jerusalem is daar eerder na ‘n pragmatiese uitkoms gesoek, in teenstelling daarmee om ‘n behoefte vir dialoog tussen godsdienste te vind (Wrogemann 2013:73).

Tydens Jerusalem bly die omstrede vraag na die doel van sending voortbestaan. Die Angel-Saksiese wêreldvisie van ‘n Christus-gelykvormgewende wêreld – ‘n invloed vanuit die Social Gospel<sup>14</sup> – staan nou teenoor die kontinentale gedagte van bekering en gemeentepou, wat beïnvloed is deur die piëtisme (Günther 2008b:1315).

---

*but we highly appreciate the recent important European-Bantu Conference convened by this Church at Johannesburg in 1923”* (Jabavu 1916:389).

<sup>14</sup> “Social Gospel” (S.G.) ontstaan in die Noord-Amerikaanse Protestantisme van die laat 19e eeu as ‘n beweging, wat die verbetering van die sosiale orde voorstaan, byvoorbeeld buite-kerklike krisisse van sosiale aard, wat verband hou met ekonomiese en moderne industrialisasie en hierop Christelike antwoorde verlang. Volgens Shaw (2008:996) word die Amerikaanse S.G. ook beïnvloed deur die Christelike sosialisme van o.a. Charles Kingsley (1819-1875), ‘n Britse Anglikaan wat onder ‘n ander naam – Parson Lot – artikels skryf soos “Politics for the People” en “Christian Socialist”. Die S.G. bewerkstellig ‘n sosiale bewussyn, bevorder ‘n sosiale *Engagement* by Christene en dra by tot die stigting van die “Federal Council of Churches” (FCC) in die VSA in 1908. Met behulp van die FCC en die ekumeniese sendinggenootskappe met Amerikaanse belange,

## 5.4 Derde Wêreldsendingkonferensie – Tambaram<sup>15</sup> (1938)

Kerngedagte: Godsdienste, sending en die Kerk

J R Mott lei hierdie konferensie waar 471 afgevaardigdes uit 69 lande verteenwoordig word en die helfte van al die afgevaardigdes vanuit die sogenaamde jong Kerk kom.<sup>16</sup> Volgens Van Oosterzee (2008:1716) word H Kraemer<sup>17</sup> se hoofwerk: *The Christian Message in a Non-*

---

ontwikkel die S.C. belangstelling in die Christendom in ander wêrelddele (Toulouse 2008:1407-1409). Sedert die opkoms van die S.G. beweging, ontstaan in die VSA 'n betekenisvolle belangstelling in die politieke teologie, wat deur Karl P Reinhold Niebuhr (1892-1971) voortgesit is (Herzog 1969:125).

<sup>15</sup> Tambaram (1938) vind teen die agtergrond van wêreldhistoriese gebeure plaas: Die Chinees-Japanese oorlog (1937-1945), die Italiaanse inval in Ethiopië (1935), die Spaanse Burgeroorlog (1936-1939) en die Arabiese opstand in Palestina (1936-1939) (Ludwig 2012:353). M Schlunk publiseer die volgende boek in 1939: *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht der deutschen Abordnung über die Weltmissionkonferenz in Tambaram (Südindien) 1938*. Uit 'n totaal van 11 persone wat artikels skryf, lewer 5 persone wat die sogenaamde “jong” Kerk verteenwoordig elk 'n artikel: (1) Siegfried Grosskopf (BSG) met die artikel: *Afrika!*; (2) Adolf Streckeisen van die “Basler Mission” in Indië, met sy artikel: *Indien*; (3) Ernst Verwiebe van die “Rheinische Mission” en sendeling in Sumatra met die artikel: *Botschafterdienst as Christi Statt*; (4) Heinrich Scholten van die “Bethel Mission” in Deutsch Ost-Afrika met sy artikel: *Das innere Leben der Kirche* en (5) Gustav Stählin, habiliteer in teologie en is 'n privaat dosent. Die “Leipzig Mission” stuur hom na Indië waar hy as 'n teologiese onderwyser werk. Sy artikel heet: *Das Amt des Wortes*. Die res van die persone wat artikels skryf is direkteure of inspekteurs, wat verskillende Duitse sendingentiteite of genootskappe verteenwoordig in Duitsland soos o.a. Karl Hartenstein, Siegfried Knak, Gerhard Brenneke, Carl Ihmels, Wilhelm Freytag en Alice Bühring – die enigste Duitse vroulike verteenwoordiger.

<sup>16</sup> Die gestigte Suid-Afrikaanse Christenraad in 1936 vaardig dertien persone af om in Tambaram deel te neem, o.a. Siegfried Grosskopf van die Berlynse sendinggenootskap en prof. Ben Marais van die NG Kerk (Zöllner & Heese 1984:109; vgl. Baumbach 1939:9; Schoene 1939:19). Vier Afrikane neem ook deel aan die konferensie, o.a. Albert John Luthuli, Mina Soga en S S Tema. Volgens Luthuli het die konferensie dit ten doel gehad om die plek van die inheemse Kerk in die sendingpoging te bespreek (Luthuli 1962:78). Teen die agtergrond van groeitendense van die AICs (in ouer literatuur word nie na AICs verwys nie maar dikwels na: *African Separatist Churches* en *Religious Sects*. Vgl. Loram, C T 1926. “The Separatist Church Movement”. *The International Review of Missions* 14, 476-482) in Suidelike en Wes-Afrika, ontstaan ook tendense van onderlinge vergelykende vrae oor sake soos kerkleierskap. In hierdie verband stel die Anglikaans Wes-Afrikaanse afgevaardigdes by Tambaram, vrae aan die Suid-Afrikaanse afgevaardigde, Albert John Luthuli, naamlik of die ontwikkelingstendense van die AICs in Suid-Afrika – gegewe die teenwoordigheid van Europeërs – stadiger verloop (Ludwig 2012:356). Die sterk verteenwoordiging en posisie van Indiese vroue tydens Tambaram, beïndruk die Suid-Afrikaner en afgevaardigde, Mina Soga. Volgens Ludwig (2012:355) verwys die Indiese nuusagentskap in *The Hindu* - uitgawe van 18 Desember 1938, na Soga se standpunt. Hierin word Soga se standpunt gereflekteer, naamlik dat wit sendelinge deel het aan die minderwaardigheidskompleks van Afrikane en dat sy 'n pleidooi rig vir 'n Afrika-Christendom (Ludwig 2012:355). Die ander Suid-Afrikaanse afgevaardigde en predikant S S Tema, wat lid van die ANC (gestig in 1912) was, besoek gelyktydig Mahathma Gandhi en stel die vraag aan hom, hoe die ANC suksesvol kan word soos die *Indian National Congress* (gestig in 1885 in Pune, Indië). Gandhi huldig die standpunt dat leiers van die Indiese Nasionale beweging eerder selflose persoonlikhede was wat diens en opoffering vooropgestel het. Politieke leiersfigure in Suid-Afrika is daarenteen nie selflose persoonlikhede nie wanneer in ag geneem word dat die meeste leiers Christene is en Europese maniere hul eie gemaak het en in hierdie proses hulself vervreem het van breë Afrika-samelewings, soos die Zoeloe en in die algemeen die “bantoe” (Ludwig 2012:357).

<sup>17</sup> Hendrik Kraemer (1888-1965) was 'n Nederlandse oriëntalis, 'n sendingwetenskaplike en aanvanlik lekteoloog. Na sy teologiese opleiding aan die Universiteit van Leyden word hy sendeling in Nederlands-Oos-Indië (vandag Indonesië), prof. in Godsdienstgeskiedenis in Leyden en later direkteur van die Ekumeniese Instituut in Bossey, Switserland. Kraemer huldig die opvatting dat God se openbaring in Jesus Christus absoluut enig in sy soort is. Derhalwe bestaan daar tussen die Christelike boodskap aan die een kant en die groot Asiatiese godsdienstesteme aan die ander kant, diskontinuiteit. Christus kan nooit die vervulling of voleinding van die voorafgaande wees nie, maar bewerkstellig 'n radikale herwaardering van waardes. Die missionêre ontmoeting dien as die enigste wyse van aanknopingspunt en verwys na hierdie opvatting as “Bybelse realisme”. Na die Tweede Wêreldoorlog word Kraemer 'n invloedryke bemiddelaar vir die beëindiging van Nederlandse koloniale mag. Hy beïnvloed die Ekumeniese Beweging asook die “Beweging tot vernuwing van



*Christian World* (1938) as voorbereidingsdokument geskryf vir die Wêreldsendingkonferensie te Tambaram in Indië.<sup>18</sup> Ludwig (2012:354) huldig die mening dat hierdie dokument skerp teen godsdienshistoriese relativisme te velde trek, wanneer in gedagte gehou word dat goddelike openbaring slegs in Jesus Christus tot uitdrukking kom en hierdie openbaring die westerse model van Christendom transendeer.<sup>19</sup>

Wanneer die Tambaram Wêreldsendingkonferensie die Kerk teenoor die moderne wêreld stel het dit die Kerk gedefinieer as die Christelike antwoord op 'n historiese konteks, wat gekenmerk is as 'n krisis as gevolg van pluraliteit. Hierdie konferensie beveel 'n houding van boetedoening as 'n simboliese handeling aan, asook 'n terugkeer na die Bybel. (Ustorf 1983:24; Kraemer 1940:9).

Kraemer verstaan dat evangelisasiewerk nie bereik kan word totdat elke mens kennis van God in Jesus Christus ontvang en tot geloof en redding gekom het nie. Kraemer sien groot waarde in nie-Christelike godsdiensdienste wanneer waardes van religieuse ervaring in ag geneem word. Nogtans word mense na die voete van Christus geroep omdat geglo word dat redding alleen by Hom te vinde is. (Pitman 2014:14).

Die sentrale tema: *Die opbou van die Kerk van Christus in die wêreld* – anders gestel: *sending en Kerk, Kerk en haar sending* – fokus sterk op die betekenis van ekklesiologie, terwyl die tematiese herhaling van die begrip Kerk, vervolgens in elk van die vyf sub-temas aan die orde kom, soos in Wrogemann (2013:74) en Schoene (1939a:20):

- (1) Die geloof waaruit die Kerk lewe;
- (2) Die getuienis van die Kerk;
- (3) Die kerklewe;
- (4) Die Kerk en haar omgewing;
- (5) Samewerking en eenheid van die Kerk.

Met die onderskeie Afdeling-besprekings in gedagte, noem Schoene (1939a:19) dat verskille uitgelig is in die onderskeie Afdeling-besprekings. Enersyds die Christelik-kulturele sendingideaal van die Angel-Saksiese wêreld en die Oosterse neiging tot sinkretisme, andersyds die Lutherse opvatting van die Evangelie in terme van eskatologie. Die eskatologie is verstaan as die geskiedkundige doel van die volkskerk, wat die alleengeldigheid van die Evangelie beklemtoon (Knak 1939a:41). Die Lutherane was daarvan oortuig dat die Kerk se

---

die Nederlands Gereformeerde Kerk” (Gemeente Opbouw). Liberale sendingwetenskaplikes vanuit die Angel-Saksiese wêreld – soos Stanley Samartha – was krities teenoor hom en van mening dat hy ten spyte van sy ekumeniese visie, 'n verteenwoordiger van westerse (koloniale) teologie was (Van Oosterzee 2008:1716-1717).

<sup>18</sup> Henrik Kraemer se belangrike voorbereidingsdokument of boek kan met die volgende vrae verknop word: (1) Kan ander (heidense) godsdiensdienste gebruik word om die openbaring van God te bevestig, wat as 'n voorbereiding kan dien vir die openbaring van Christus? (2) Moet die sendeling se boodskap 'n aanknopingspunt vind met hierdie buite-Christelike sogenaamde waarhede? (3) Kan heilige boeke van ander godsdiensdienste of volke die plek inneem wat die OT inneem? Amerikaners, sommige Indiërs en Chinese wys Kraemer se voorbereidings-dokument van die hand, tog is Kraemer se gedagtes sterk bejeën en deurgevoer. So byvoorbeeld is die substitusie van die OT met “voor-Christelike” boeke, afgekeur. Konferensiegangers is dit met Kraemer eens dat dit verkeerd is om van enkele “waarhede” van ander godsdiensdienste te praat, in plaas daarvan om elkeen van hierdie godsdiensdienste as totale eenhede te beskou (Knak 1939a:38-39).

<sup>19</sup> Vgl. die kritiek op die eurosentriese denke van vele sendelinge.

eskatologiese houding, die Kerk van verwêreldliking kan bewaar. In die Apostoliese Geloofsbelydenis word immers saam belei dat Christus “weer sal kom, om te oordeel, die wat lewe en die wat reeds gesterf het”.

Siegfried Knak (1875-1955), een van die BSG-verteenwoordigers by die Tambaram-konferensie, beskryf in breë trekke ses noemenswaardige uitkomstes.

- (1) Die openbaring van Christus as die rots, waarop die hele handeling van die Christelike sending berus, is onvergelykbaar. Die plek van sending is nie te vinde waar sogenaamde *religieuse behoeftes van mense* ontstaan het nie, maar dáár waar God tot sy reg kom. Wanneer ‘n Japanese Christen in sy toespraak verwys na die geheim van Christus se kruis, verknoop dit o.a. met die verstaan dat Christus nie net tot een ras of kultuur behoort nie, maar die Here is vir alle mense op aarde (Knak 1939b:51-52).
- (2) Mense in *landelike gebiede* moet deur *inheemse* predikante bedien word wat goed opgelei en met eie lewenskontekste vertrou is. Die idee: “meer hoogopgeleide predikante”, predikante wat na Europa en Amerika gestuur word om daar te studeer, is nie geskikte kandidate vir landelike uitdagings nie. Die aanleer van tale deur sendelinge moet sorgvuldiger hanteer word (Knak 1939b:52).
- (3) Ekonomiese omstandighede binne landelike gemeenskappe beïnvloed “jong” Kerke. Betekenisvolle inter-samehangende verbande tussen die ekonomiese toestand van lidmate en die geestelike lewe moet gevind word (Knak 1939b:52-53).
- (4) Naas ekonomiese verhoudinge, is ook die *sosiale* uitdaging beklemtoon. Dit is van die Kerk vereis om “hartstogtelik vir reg en geregtigheid” in te tree. Wanneer die westerse kultuur-maatstawwe bestaan, wat sou impliseer dat dit alleengeldende reëls vir menslike vryheid en geregtigheid veronderstel, beklemtoon die konferensie telkens dat die sendinggerigtheid:

“nicht ein Stück der abendländischen Zivilisation ist, sondern ihre eigenen Quellen, Maßstäbe, Ziele und Wege hat” (Knak 1939b:53)

- (5) Die tema van *plaaslike* gemeentes is betekenisvol wanneer die voortbestaan van die Kerk op aarde in die oog geneem is. Dit is nie die gemeenskaplike Kerk met ‘n grondwet of konstitusie nie, ook nie die nasionale Kerk nie, maar die *local church*, die plaaslike gemeente, wat as getuie van haar eiesoortige gemeenskap, ‘n middelpuntvlietende en aantrekkingskrag word. Dit impliseer dat die daaglikse lewe van jou naaste bure, in ag geneem moet word. Christelike opvoeding en die Christelike familie moet sentraal staan. Die *missionêre ywer* moet by die plaaslike gemeentelike sigbaar wees. Die betekenis van “Institute” binne die sending, met verwysing na hospitale en skole, kry betekenis wanneer die selfstandigheidstrewes toenemend as problematiese beskou is, en “Institute” eerder interafhanklik en naas kerke en plaaslike gemeentes moet bly bestaan (Knak 1939:53-54).
- (6) Die samehangende betekenis van sogenaamde “massa-bewegings” en die boek van die Metodiste Biskop J W Pickett (1890-1981): “Christain Mass Movements in India

– A Study with Recommendations” (1933), vra aandag. Volgens Knak (1939:54) kan die vraag gevra word of die term “massa” nie eerder betrekking het op die term “groep” nie. In hierdie verband kom enersyds die nadenke oor die bekering van die individu na vore – die verwydering van die individu uit die natuurlike gemeenskap – andersyds die nadenke of dit nie voordeliger is om die individu met sy / haar “groep” te verenig met die Christendom nie<sup>20</sup>?

Tambaram toon aan dat die woord “Kerk” verknoop met die geheim van goddelike openbaring en ‘n lewe tot eer van God. Vandag word dikwels die vraag gevra, waarvoor die Kerk staan en of dit nog nodig is. Wanneer Knak die Tambaram-konferensie beskou as ‘n spieëlbeeld oor die situasie van die Christendom in die hede, bestaan daar by hom geen twyfel dat diegene wat hulle onttrek van die kerklike lewe, die verantwoordelikhede en pligte, ook onttrek van die “skuld”-gemeenskap, dus nie verstaan het wat dit beteken om ‘n Christen te wees nie.

Die samehang van sending en Kerk ontvou nou in ‘n belangrike *teologiese* vraag, volgens Wrogemann (2013:74). Wanneer die invloed en werking van sendinggenootskappe tot ‘n einde kom, sodra ‘n selfstandige Kerk ontstaan het, kan twee vrae gevra word: Eerstens, in watter verhouding staan hierdie selfstandige Kerk tot haar eie missionêre verantwoordelikhede? Tweedens, in watter verhouding staan hierdie selfstandige Kerk met die sendinggenootskap wat dit tot stand gebring het? Hierdie sendingteologiese besinning het betrekking op die wese van die Kerk en is uitgedaag.

Die beklemtoning van ekklesiologie tydens Tambaram fokus op drie aspekte (Wrogemann 2013:75). Die veranderde gebruik van terminologie is hier van belang:

- (1) Die boodskap of die uitbreiding van die Christendom is nie meer die fokuspunt nie, wat nou geld is die geloof en die Kerk. Uitbreiding bestaan nie meer uit religieuse gedagte-goedere met ‘n kulturele kleur of om die wêreld te kersten nie, maar die teenwoordigheid van nuutgevestigde Kerke, aldus die sogenaamde jong Kerke;
- (2) Die ganse Kerk se missionêre opdrag word as opdrag beklemtoon. Dit is nie meer die spesiale opdrag van enkele mense (sendelinge) en Christene aan die periferie van die Kerk, waargeneem as selfstandige sendinggenootskappe nie. Sending as opdrag aan die ganse Kerk is nou ook die opdrag aan elke enkele Christen;
- (3) Die eenheid van Christelike Kerke, dus die ekumeniese met-mekaar-wees is duideliker waarneembaar.

Tambaram word onthou as die konferensie waar die meerderheid van afgevaardigdes vanuit die sogenaamde jong Kerke van die suide kom. Die suid-suid-kontak tussen Afrika en Asiatiese afgevaardigdes neem in intensiteit toe (Koschorke 2012:211).

---

<sup>20</sup> Groep verwys na die familie, die vriendekring, die dorpsgemeenskap en onder omstandighede ook die kaste.

## 5.5 Vierde Wêreldsendingkonferensie – Whitby (1947)

Kerngedagte: Partnerskap

Die konferensie te Whitby in Kanada gee uitdrukking aan die wens om so gou as moontlik ná die Tweede Wêreldoorlog, alle wêreldwye missionêre bewegings bymekaar te laat kom. Die konferensie kry 'n oorsig oor die toestand van die onderskeie sendinggebiede wat op die een of ander wyse deur die oorlog geraak is, volgens Wrogemann (2013:75).

Wanneer Tambaram die getuienis-diens van die Kerk beklemtoon in Afdeling (2)<sup>21</sup>, word hierdie diens in Whitby op 'n besondere wyse verbind met die Engelse begrip: *partnership in obedience*, dus die gehoorsame partnerskap van alle Christelike Kerke. Volgens Konrad Raiser<sup>22</sup> word tydens Whitby op 'n gedetailleerde wyse na 'n partner-gedrewe samewerking gesoek wat fokus op: personeelvrae, finansies, doelstellinge en die bestuur van sendingwerk, dus om op 'n programmatiese wyse partner-gedrewe samewerking te laat verweselik. Wanneer werklike partnerskap die genadegawe van *ontvang* insluit, sluit dit ook die genadegawe van *gee* in. Geldend is egter ook dat Kerke wat finansiële steun ontvang teen die gevaar moet waak dat hul eie planne vir Christelike huishoudelike begrotings benadeel en ontwikkeling vertraag word. Wanneer die formulering en ontwikkeling van *partnerskap in gehoorsaamheid* beskou word, gebeur dit teen die tweeledige agtergrond van 'n al sterkerwordende tendens van selfvertroue van Kerke in Asië en Afrika, in die raamwerk van die beëindiging van koloniale regeerstrukture. In die tweede geval eis ontstaande kerke volle outonomie op, maar handhaaf hierdie selfstandige Kerke ook tegelyk noue betrekkinge met hul “moederkerke”, “herkomskerke” of sendingkerke (Raiser 1984:40-41).

Dit is van waarde om die formulering van *partnerskap in gehoorsaamheid*, ook in verband te bring met die gehoorsaamheid teenoor God in Jesus Christus. Anders gestel: 'n ondergeskiktheids-verhouding waar alle Christene op 'n gemeenskaplike wyse teenoor die Here staan. Wrogemann (2013:76) beklemtoon die gehoorsame partnerskap in terme van 'n gesamentlike diens. Enersyds is sending 'n gesamentlike diens in die raamwerk van voormalige oorlog-teenstanders, wat uiteraard ná die oorlog vir die eerste keer weer bymekaar gekom het. Andersyds, om die gesamentlike diens tussen die sendinggenootskappe van die noorde en die jong selfstandige Kerke uit die suide te reflekteer.

'n Kort voëlvlug terug na Edinburg: Die Europese / Noord Amerikaanse sendingbeweging vertoon tydens Edinburg (1910) soos 'n optimistiese selfbewussyn. Die ontstaande Kerke wat vanuit die sending ontstaan het, staan bekend as inheemse Kerke (Engels: *native churches*). Na die Eerste Wêreldoorlog kan gesê word dat die sendingoptimisme, wat tydens Edinburg

---

<sup>21</sup> Die programopbou van Afdeling (2): “Die getuienis van die Kerk” – Tambaram (1938), verwys na vier punte: (1) Die onvoltooide missionêre opdrag van Una Sancta; (2) Die plasing van die Kerk binne die sending; (3) Die getuienis van die Kerk met betrekking tot nie-Christelike geloofsentiteite, die “nuwe”-heidendom en die kulturele erfenis van volke; (4) Praktiese vrae (Schoene 1939a:20).

<sup>22</sup> Die Duitse teoloog, Konrad Raiser (1938-?), studeer Evangeliese teologie aan die Universiteite van Tübingen, Heidelberg en Zürich, asook aan die “Kirchlichen Hochschule Bethel”. Hy sluit sy eerste teologiese eksamen in Tübingen 1963 af. Raiser studeer verder in Sosiologie en Sosiale-psigologie aan die Harvard Universiteit en promoveer in sosiale-filosofie in 1970. Hy trou met die Bertha E F von Weizsäcker, die dogter van Carl F von Weizsäcker, die fisikus en filosoof. Vanaf 1992-2003 beklee hy die amp van sekretaris-generaal van die ERK.

geheers het, feitlik verdwyn het tydens Jerusalem (1928). Die opkoms en ontstaande nasionale, kulturele en religieuse selfbewussyn in latere onafhanklike koloniaalgebied en in Suid-Afrika, het 'n groot invloed op die verhouding tussen sending en sendinggebiede gehad. Ontstaande Kerke in die sogenaamde Suidelike halfmond, eis toenemende selfstandigheid op (Wrogemann 2013:76).

In die tema van *partnerskap in gehoorsaamheid* vind Oberdorfer (2008:961) 'n verhouding tussen die Kerk wat stuur (kerke en sendinggenootskappe) en die ontstaande Kerke se voortvloeiing uit hierdie sending. Die verskynsel van *gee* en *ontvang* moet oorkom word ten gunste van die pariteit van wederkerige sending met gemeenskaplike sending-gerigtheid.

Tussen die histories-kulturele idee van 'n *Corpus Christianum*, die sogenaamde tradisionele westerse Christendom (Duits: *christlichen Abendland*), en die bybels-teologiese verstaan van *Corpus Christi*, die liggaam van Christus, word 'n duidelike onderskeid tydens Tambaram (1938) gemaak. Sending word hier nie meer verstaan as opdrag van 'n *ecclesiola in ecclesia*, dit beteken nie meer 'n bepaalde klein groep Christene wat as opdrag onder baie moet werk nie, maar dit moet verstaan word as die sentrale opdrag aan die ganse Kerk (Wrogemann 2013:77). Vanuit die verhouding tussen sendinggenootskappe en sendingkerke ontstaan die samehang van sogenaamde "ou Kerke" en "jong Kerke", want sending word as 'n sentrale opdrag aan elke Kerk verstaan – hetsy in die noordelike halfmond of in die globale suide. In hierdie verband moet verhoudings- en magskonstellasies in ag geneem word soos praktykgerigte verhoudings, vroeë oorsake, kerklike toesig, finansiering en opleiding.

Die Whitby (1947) konferensie illustreer duidelik: Vanuit die wedersydse betrekking tussen die voormalige "moedersending" en haar "dogterkerke", het later 'n verhouding ontstaan wat deur begrippe soos "ou" Kerk en "jong" Kerk uitgedruk is. Meer moes egter gebeur. Gelykberegtiging moes tussen die Kerke van die noorde en suide nagestreef word, wanneer in gedagte hou word dat die verhouding tussen die ou en jong Kerk 'n sekere mate van magsbehoud impliseer het. Om hierdie rede het die begrip van partnerskap<sup>23</sup> na vore getree, wat tot vandag een van die belangrikste begrippe in die ekumeniese gesprek gebly het. Partnerskap as begrip impliseer volgens Wrogemann (2013:78) drie wesentlike sake:

- (1) Verhouding op gelyke vlak;
- (2) Verhouding van 'n gemeenskaplike handeling;
- (3) Verhouding waar spesifieke kenmerkende reëlings en ooreenkomste op 'n wederkerige vlak plaasvind.

---

<sup>23</sup> In die Engelse taal verwys die woorde: "partner" of "partnership" na ekonomiese ondernemings-inisiatiewe maar word ook gebruik om persoonlike relasies, spesifieke interaksies of vennootskappe aan te toon. 'n Partnerskap is verknop met korporatiewe bedrywe soos susterstede/tweelingstede (Durban/Suid-Afrika en Bremen/Duitsland) en institusionele instellings soos partnerkerke (ELCSA-NT/Suid-Afrika en die EKD/Duitsland). Die basis van hierdie verhouding bestaan uit blywende outonomie en die gelykberegtiging van deelnemers, dus gehipostaseerde deugde. Dit veronderstel ook 'n kontrakvormig en inductiewe verstaan van 'n verbintenis. Die uitdrukking: *partnerskap in gehoorsaamheid* in Whitby word gebruik om 'n verandering in die verhouding tussen die sendinggerigte Kerke of sendinggenootskappe en ontstaande Kerke (derde wêreld) te dokumenteer. Die situasie van *gee* en *ontvang* moes oorwin word ten gunste van pariteit in wisselwerkende en gemeenskaplike sendinggerigtheid. In die gerigtheid van partnerskappe ontstaan 'n desentralistiese en nie-hiërargiese verstaan van 'n alomvattende ekumene (Oberdorfer 2008b:960-962).

Hierdie tema kom in die volgende hoofstuk verder ter sprake in samehang met die integrasie van die ISR met die Ekumeniese Raad van Kerke, asook in hoofstuk 8.

## 5.6 Vyfde Wêreldsendingkonferensie – Willingen (1952)

Kerngedagte: *Missio Dei*<sup>24</sup>

Die ISR inisieer hul voorlaaste Wêreldsendingkonferensie te Willingen in Duitsland, slegs vyf jaar na Whitby. Vanuit 'n sendingteologiese beskouing was Willingen die betekenisvolste konferensie in die geskiedenis van Wêreldsendingkonferensies, wanneer Karl Hartenstein sy *Missio Dei* op die agenda plaas (Grünschloß 2008a:1271).

'n Terugblik op wêreldgebeure kan hier kortliks beskryf word. Die wêreld staan steeds onder die indruk van die gebeure en die gevolge van die Tweede Wêreldoorlog, veral die aanhoudende toekoms-onsekerheid. In China neem kommuniste in 1949 die mag oor en word die Volksrepubliek van China gestig. 'n Jaar later breek die Koreaanse oorlog uit. Die feit dat China in die oorlog teen die VSA draai, het tot gevolg dat die meerderheid van westerse sendelinge die land moes verlaat (Ng 2008:159-160). Konflik tussen die Sowjet-unie en Westers magte kom tot 'n spits met die koue oorlog. In die res van die wêreld kom die koloniale era stelselmatig tot 'n einde. So byvoorbeeld verkry Indonesië (kolonie van Nederland) onafhanklikheid in 1945 (Sastrapratedja 2008:113), die Indiese subkontinent (kroon-kolonie van Engeland) in 1947 onafhanklikheid (Frasch 2008:92) en word Ghana (kolonie van Engeland) as eerste swart Afrika-land, onafhanklik in 1957 (Pobee 2008:917).

Jong nasionale state, meestal politieke skeppings, word substitute van koloniale state wat met 'n opdrag gekonfronteer word om hul eie identiteit tot stand te bring. In hierdie opsig kan gevra word hoe daar op wêreldaanskoulike- of historiese beginsels teruggegryp kan word. Terwyl inheemse godsdienste deur 'n breë spektrum van die bevolking erkenning geniet, ervaar Christelike Kerke in hierdie lande aanvullende probleme aangesien hulle as "Christelike" Kerke met hul voormalige koloniale heersers as "Christelike" magte identifiseer kon word. As verwyt word aangevoer dat hierdie tradisioneel-Christelike Kerke as verlengstukke van post-koloniale magte figureer<sup>25</sup>. Die jong selfstandige Kerke is uitgedaag

---

<sup>24</sup> Die begrip: *Missio Dei* gee te kenne dat sending God se werk is. God is die Here, die opdraggewer, die besitter en die een wat dit deurvoer. God is die handelende subjek van sending. Saam met sending is ook die Kerk, God se eie werk. Begrippe soos die "Kerk se sending" of "ons sending" is problematies, omdat beide, Kerk en sending hul oorsprong het in God se liefde. Die Kerk en sending is slegs God se werktuie of instrumente, waardeur God sy sending dryf (Vicedom 1958:12).

<sup>25</sup> Die sogenaamde "nuwe Suid-Afrika" van ná 1994 – 'n demokratiese politieke skepping – vertoon soortgelyke en ander unieke uitdagings wanneer tradisioneel Protestantse Kerke in ag geneem word en die rol van die Suid-Afrikaanse Raad van Kerk van voor 1994 (die Kerk se profetiese stem duidelik verbaliseer was, massas mense gemobiliseer het en 'n aansienlik invloed op die ERK uitgeoefen het) met dié van na 1994 (die Kerk se stiller profetiese stem) vergelyk word. Die reliefsie en die betekenisvolle bydra van die Kerk in die raamwerk van God se Ryk is gevra, nie 'n Kerk wat bloed op menslike behoeftes reageer nie. Die profetiese Kerk bring ons in verbinding met God se moontlikhede vir ons. Die afwesigheid van die profetiese stem van die Kerk in Suid-Afrika, het tot gevolg dat die mens in 'n moeilike posisie kom om pragmaties te handel of om dít te herhaal, wat in die verlede oënskynlik heeltemal suksesvol vertoon en gewerk het. Die daad van geloof met gevolge, behoort meer met die profetiese stem te verknop. Hoor die Kerk in Suid-Afrika na 1994 nou minder na God?

om hul gemeenskaplike en nasionale karakter te laat geld en moes aantoon welke bydrae hulle tot die samelewing kon maak (Wrogemann 2013:78-79).

Die Willingen konferensie lewer ook sy eie militêre taal op wanneer daar sendingteologies van 'n geestelike "slagting" gepraat word, en die Kerk "für ihren Feldzug zu erwarten hat". Die Kerk is vergelyk met 'n weermag wat in tente woon<sup>26</sup>. Alhoewel hierdie taal-spanning teenwoordig was, word God se sending as 'n sending van liefde verstaan (Wrogemann 2013:79).

Die basis van Goddelike *Missio*<sup>27</sup> word gesien in die lig van God se liefde, in die liefde van die drie-enige God. Wanneer Gustav Warneck Christelike sending met verskillende motiverings regverdig, ontwikkel Willingen se Christelike sending uitsluitlik vanuit die wese van God. *Missio Dei* word in Wrogemann (2013:79-81) kortliks soos volg in verskillende tesse voorgestel:

- (1) *Missio Dei* as boetedoening<sup>28</sup> – Hierdie formulering veronderstel dat God self die leiding in sending neem, omdat God in wese 'n missionêre God is. Menslike sendinggerigtheid lei tot boetedoening<sup>29</sup>, wat ook 'n reiniging van sendingmotiewe veronderstel (Wrogemann 2013:79).

In hierdie opsig kan kritiek uitgespreek word teenoor die kultureel-missionêre chauvinisme. Sending kan nie gemotiveer word in terme van etiese meerwaardigheid van die Christendom nie. Sending kan ook nie gemotiveer of regverdig word deur kultureel-wetenskaplike vooruitgang van die Christelike beskawing nie. Dit kan ook nie regverdig word deur missionêr-geografiese vooruitgang in terme van wêreld-verchristeliking nie. Omdat God 'n

---

<sup>26</sup> Vgl. die talle Duitse sendelinge en predikante, wat tussen 1939-1945 in Suid-Afrika geïnterneer is. Sendingwerk en kerklike take verrig deur Duitse sendinggenootskappe in Suid-Afrika het feitlik tot 'n stilstand gekom.

<sup>27</sup> Vicedom (1958:16) beskryf Goddelike *Missio* soos volg: Dit is altyd (1) 'n oproep om 'n keuse te maak; (2) God se handeling verknoop altyd met 'n boodskapper, wat die oproep bemiddel; (3) die invloed uitgeoefen is altyd 'n opdrag, wat 'n antwoord opeis. Niemand kan hom of haar van die oproep onttrek of dit ignoreer nie. God se handeling teenoor die mens is altyd verantwoordelik (vgl. Handeling 14<sup>17</sup>).

<sup>28</sup> In Duits: *Missio Dei* als Buße.

<sup>29</sup> Die Christelike verstaan van die begrip boetedoening (Duits: Buße) het veelvuldige betekenisse: omkeer, inkeer, aflegging van die verkeerde, besinning, berou of nuwe-oriëntering na God. Vgl. hoofstuk 2 en Markus 1<sup>4</sup>, Romeine 2<sup>4</sup>, 2 Korintiërs 7<sup>9,10</sup>. Die Griekse woord: *μετάνοια* in die NT omskryf die begrip as: "die verandering van gesindheid". Die oproep tot omkeer en boetedoening blyk in die moderne ervarings-samelewing dikwels min waarde te dra. Die planmatig-konstruktiewe rasionaliteit van die moderne mens, wat alles beskou as aan hom of haarself te danke, gee daartoe aanleiding dat begrippe soos sonde, boetedoening, skuld, eerbied of nederigheid tot 'n vervloë epog behoort. Gantke (2008:1903-1905) is hier egter van mening dat hierdie begrip in 'n minder planmatige-geloofs-antroposentriese tydsges nuut ontsluit kan word. Luther se eerste Aflaat-tese veronderstel dat die ganse lewe van 'n gelowige, boetedoening moet wees – 'n formulering van innerlike inkeer-besinning. In ekumeniese kontekste word die rol van boetedoening, die regverdiging van die sondaar, intensief bespreek. Vgl. byvoorbeeld ds. Setiloane se beklemtoning van boetedoening in sy lesing tydens die Ekumeniese Konferensie in Johannesburg 1959, in hoofstuk 6 (Saarinen 2008:1919-1920). Eties verknoop die begrip met hoe die nuwe mens omgaan met die verlede en hoe die verhouding van die Wet en die Evangelie staan tot die ou bestaan, dus die reduksie van die "ou mens" en die opbou en groei van die "nuwe mens". In die raamwerk van 'n bevrydende en kommunikatiewe ondersoek, het ook 'n politieke boetedoening ruimte, soos *Die Stuttgarter Erklärung* in Oktober 1945 (Bayer 2008:1921-1922). Die Belhar-Belydenis in Suid-Afrika kan hierby aansluiting vind.

missionêre God is, is dit genoegsaam om in gehoorsaamheid deel te neem aan God se sending (Wrogemann 2013:79).

- (2) *Missio Dei* as belofte – Deelname van Christene in God se sending is in sigself ‘n belofte, dit beskerm teen vertwyfeling, gegewe die onvolmaaktheid van getuienis of gegewe die Kerke en sendings se mislukkings (Wrogemann 2013:80).
- (3) *Missio Dei* en die wese van die Kerk – Die Kerk is aktief op ‘n tweeledige wyse. Enersyds die dringendheid om missionêr vorentoe te beweeg. Goeie of slegte nuus beïnvloed geensins die missionêre uitsig nie. Andersyds kan die Kerk in haar sending uitgedruk word om te “wag”. In hierdie verband verknoop “wag” met die missionêre getuienis, naamlik dat God se handeling nie van mense afhang nie, maar afhang van die wil van God. Die missionêre handeling verknoop ten nouste met die plek van die Kerk in God se heilsgeskiedenis – waarin God self in beheer is (Wrogemann 2013:80).

*Missio Dei* bepaal die wese van die Kerk, aangesien die Kerk in haar wese ‘n missionêre Kerk is.

- (4) *Missio Dei* as universele beweging – Tydens Willingen word die geografiese verstaan van sending prysgegee. Missionêre deelname gebeur in die wêreld, en het nou implikasies vir die Kerk. Die oorsprong van die aard van die Kerk impliseer nie haar opbou in die sfeer van die *Sitz im Leben* nie. In die Kerk se sending vind ons geen geografiese grenslyne nie, dit wil sê die Christelike weste of nie-christelike ooste. Dit is nie moontlik om deelname te hê aan Christus, sonder om deel van sy sending in hierdie wêreld te wees nie (Wrogemann 2013:80-81).

Die Latynse uitdrukking: *Missio Dei*, wat ook as die plan van God verstaan word om uitdrukking te gee aan die redding van die wêreld, word tydens Wilingen bekend gestel en die resepsie daarvan verder geneem. Alreeds tydens die konferensie ontstaan drie verskillende vertrekpunte oor die verstaan van *Missio Dei*: eerstens ‘n Noord Amerikaanse benadering, tweedens ‘n heilsgeskiedenis sendingteologiese benadering soos by Karl Hartenstein en Walter Freytag en derdens ‘n belofte-geskiedenis benadering wat deur die Nederlandse sendingteoloog Johann C Hoekendijk voorgestel word.

Die ekklesiologiese vraag verdien verdere toeligting. Indien God in wese ‘n missionêre God is en die Kerk ooreenkomstig haar wese ‘n missionêre Kerk is, moet verder nagedink word oor hoe die spesiale rol van sending as benadering in die sendinggenootskappe beslag gekry het. Die verhouding van die onderskeie Kerke wêreldwyd tot mekaar moet duideliker omlin word (Wrogemann 2013:81).

Omdat die Kerk van Jesus Christus as ‘n menslike gemeenskap in die sfeer van die drie-enige God beskou word wat geloof en ervarings-realiteit beliggaam, word gereelde oorvleueling waargemeen wanneer teologiese en empiriese uitsprake gemaak word binne die verstaan van ekklesiologie. Hierdie disposisie in terme van intergrasie gee aanleiding tot verskillende



betekenis en verwagtinge van die Kerk. Hierdie problematiek kan ook nie onderskat word nie.

Wanneer die sosiaal-wetenskaplike kerkteorie en die praktykgerigte praktiese teologie as handeling van die Kerk uiteengesit word, presenteer ekklesiologie direk vanuit 'n komplekse teologiese verstaan. Die Kerk is die liggaam van die opgestane Christus met haar opdrag as gestuurde, tesame met haar wesens-attribute soos eenheid, heiligheid, katolesiteit<sup>30</sup>, apostolaat asook die eksterne<sup>31</sup> kenmerke van die Kerk (*nota ecclesiae*) (Beintker 2008:1183).

In teenstelling met ekklesiologiese konsepte van sending, konstateer Grünschloß (2008a:1271) dat die drie-enige God as die eintlike subjek van sending verstaan moet word. God stuur, maar is tegelyk ook gestuurde, die Kerk is nie hier die subjek, oorsprong of doel van sending nie. Konsekwensies moet getrek word, nie net vir sendingteologie nie, maar ook vir die Kerk. Die Kerk kan nie meer die alleenreg besit om die triomfantlike draer van die lig te wees in 'n totaal goddelose wêreld nie, maar moet tog ook die eskatologiese verwagting verkondig. Sending met inbegrip van goddelike handeling, ontsluit 'n wêreld-omvangryke en Christelike verpligting van solidariteit teenoor armes en verontregtes (sjalomatisering), asook teenoor mense van 'n ander geloof.

## 5.7 Sesde Wêreldsendingkonferensie – Accra (1958)

Kerngedagte: Onafhanklikheid

Dit is seker nie toevallig dat die sesde Wêreldsendingkonferensie vir die eerste keer in Afrika gehou word nie. 'n Jaar nadat Ghana as eerste swart Afrika land onafhanklik word, roep die ISR sy laaste sendingkonferensie vanaf 28 Desember 1958 – 8 Januarie 1959 byeen in Accra. 150 Verteenwoordigers van sendinggrade uit 37 lande kom byeen. Verteenwoordigers uit China en die Berlynse sendingdirekteur Brennecke, was nie teenwoordig nie<sup>32</sup> (Die Brücke 1958<sup>2</sup>:17).

Die Accra-hooftema lui: *Christelike sending in hierdie wêrelduur*. Wrogemann (2013:82) noem vyf subtemas van bespreking:

---

<sup>30</sup> Ignatius van Antiochië – Ínigo de Loyola (1491 Loyola-1556 Rome), stigter van Societas Jesu, naamlik die Jesuïte (Sievernich 2008:31) –, noem in sy Ignatius-briewe dat die Kerk *katholiké* is en verstaan dit as die “algemene, alomvattende en universele” (Neebe 2008:927).

<sup>31</sup> Luther verwys na die eksterne kenmerke van die Kerk as: *ressarae, symbola, signa, characteres of notae*. Die “suiwer” evangelie-verkondiging, sakramente, doop en nagmaal verteenwoordig die Kerk en besit 'n betekenisvolle en heuristiese funksie. Die Kerk figureer vandag in 'n veranderde historiese konteks, daarom pleit Steinacher in Neebe vir 'n vernuwing in die “*notae ecclesiae*” (kenmerke van die Christelike Ekklesiologie: eenheid, heiligheid, katolesiteit en apostolaat) (Neebe 2008:928).

<sup>32</sup> In 'n konferensieberig word melding gemaak dat die Wêreldsendingkonferensie 'n gesamentlike groeteboodskap rig aan die Christene in Oos-Duitsland, die sogenaamde DDR (Deutsche-Demokratische Republik). Kritiek word uitgespreek teenoor die kerkpolitiek van die regering in Oos-Duitsland, wat sendingdirekteur Gerhard Brennecke (1916-1973) verhinder om na Ghana te reis vir die konferensie. Die verklaring lui soos volg: “*Die Handlungsweise der DDR-Regierung widerspricht die Freiheit der Kirche. Es ist unmöglich, die Kirche anzuerkennen, ohne damit zugleich ihre Verantwortung zur Erfüllung ihrer missionarische Aufgabe über alle Grenzen hinweg zu bejahen*” (Die Brücke 1958<sup>2</sup>:17).

- (1) Christelike getuienis in die samelewing en die volk;
- (2) Die Christelike Kerk se oproep tot sending;
- (3) Die Christelike Kerk en nie-Christelike godsdienste;
- (4) Plek en funksie van die sendeling;
- (5) Wat beteken *Partnership in Obedience*? (Wrogemann 2013:82).

Terwyl daar in Willingen nog na “jong” Kerke van die suidelike halfgrond verwys is wat meer verantwoordelikheid in besit moes neem, word hierdie taalgebruik nou verwerp:

“Unsere Diskussionen haben uns wiederholt gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen »alten« und »jungen« Kirchen, wie nützlich sie auch früher gewesen sein mag, nicht länger gültig und hilfreich ist. Sie verdunkelt die wirkliche Stellung der Kirche vor Gott, und damit verdunkelt sie die Wahrheit, dass gerade in der Tatsache, Kirchen zu sein, alle gleichermaßen zum Gehorsam gegenüber dem einen Herrn der Mission gerufen sind. Die einzelnen Kirchen haben nicht die gleichen Mittel und Möglichkeiten zur Mission. Aber das sind keine grundsätzlichen Unterschiede zwischen »alten« und »jungen« Kirchen”(Margul 1963:137)

In werklikheid impliseer die verstaan van die ou en jong Kerk moontlik iets van die historiese wording, ‘n perspektief naamlik dat ‘n persoon se aansien en uitsprake ten nouste verknop is met ouderdom. In hierdie opsig besit die “ou Kerk” ‘n hoër mate van wysheid en insig. Nietemin, bly Accra met konflikte gekonfronteer en word spore van ontnugtering ervaar.

Die Accra-konferensie neem die besluit om die ISR met die ERK te laat integreer. Hierdie besluit is alleenlik geneem op grond van aansienlike druk vanaf Kerke uit die suidelike halfgrond, wat andersins gedreig het om die ISR te verlaat. Volgens Wrogemann (2013:83) ontstaan dus ‘n nuwe aksentverskuiwing: (1) die Kerk word as die eintlike rolspeler van sending verstaan; (2) sending vind nie uitsluitlik in nie-Christelike gebiede plaas nie maar gebeur waar die Kerk figureer.

## 5.8 Samevatting

In hierdie hoofstuk word daar gepoog om ‘n algemene oorsig te gee van die ontwikkeling van opeenvolgende sendingkonferensies, vanaf die eerste Wêreldsendingkonferensie in Edinburg (1910) tot en met die sesde Wêreldsendingkonferensie in Accra (1958).

In die verloop van wêreld-historiese gebeure, gedurende die eerste helfte van die 20ste eeu, vertoon die eerste ses sendingkonferensies telkens veranderinge. Inaggenome die sendingeeu van die 1800’s en die gepaardgaande ontstaan van sendinggenootskappe, sendingkerke en Kerke, ontwikkel en verander samelewings, state en strukture ook later. Sending moes ook hiermee rekening hou. Temas, sendingteologie en kontekste word bespreek.

Edinburgh (1910), die Eerste Wêreldsendingkonferensie vind in ‘n eskatologiese atmosfeer plaas, inaggenome die binne afsienbare Eerste Wêreldoorlog (1914-1918). In hierdie verband kan gesê word dat Johannesburg (1904), die Eerste Suid-Afrikaanse sendingkonferensie, ook in ‘n eskatologiese atmosfeer plaasgevind het, nadat die Anglo-Boereoorlog in 1902 tot ‘n einde gekom het.

Die betekenis van Edinburgh kan teen die agtergrond van die uitdaging van realisme verstaan word, naamlik met die toenemende ontstaan van sendingkerke in Afrika en Asië. Edinburgh konfronteer egter ook die kerke en sendinggenootskappe in die Christenlande van oorsprong. Die sogenaamde westerse Christendom word gekonfronteer met verwagtinge wanneer die insigte van veranderende verhoudinge in streke vanuit die suidelike halfronde hierop invloed uitoefen.

Dit is nie toevallig dat Edinburgh daartoe aanleiding gee dat samewerking tussen die onderskeie geografies en konfessioneel afsonderlike kerke wat binne die sogenaamde westerse wêreldbeeld ontstaan het, nuwe kwaliteite aanneem nie.

Die stigting van die ISR in 1921 het tot gevolg dat alle verdere opeenvolgende sendingkonferensies deur die ISR geïnisieer word.

Jerusalem (1928) is die eerste ISR geïnisieerde sendingkonferensie wat in die raamwerk van sekularisasie beskryf kan word. Die alreeds gevormde Nasionale Christenrade van 'n paar lande, neem ook deel. Anders as in Edinburgh, bestaan die samestelling van verteenwoordigers in Jerusalem nie alleen uit afgevaardigdes van verskillende sendinggenootskappe nie, maar vertoon die profiel van 'n voltallige vergadering van die ISR. Die konferensie kan as 'n eerste stap beskou word, in terme van 'n nuwe oriëntasie met betrekking tot Kerke in die sending. Hiermee saam ontstaan ook die insig van toenemende en wêreldwye wetenskaplike, kulturele en die sosiale verknoping. Die besef ontstaan dat die sogenaamde inheemse Kerke in Afrika en Asië as die eintlike draers van die missionêre opdrag, geag moet word. Wanneer verwys word na die “jong Kerke” – soos in die verlede na die Kerke verwys is – word veronderstel dat ouer sendingkerke hulle daarmee moet bemoei om die jong Kerke met hul verantwoordelikheid in die verkondiging te ondersteun, leiding te neem en aan huishoudelike begroting bloot te stel.

Tydens Jerusalem word van “werklike partnerskap” vir die eerste keer gepraat. Dit was vir Jerusalem 'n nuwe begrip. Jerusalem poog om selfkrities te wees oor die motiewe wat mense op verantwoordelike wyse aanspoor om sending te beoefen. Jerusalem eis dat sending nie parallel met “jong Kerke” mag plaasvind nie. Die vraag ontstaan hoe die sendinggenootskappe in 'n verhouding tot die selfstandige Kerke moet staan.

Vanaf 1910 tot 1928 kan vier waarnemings genoem word: (1) Die werklikheid van die Eerste Wêreldoorlog ontroer en skok die Weste se bewussyn oor sending; (2) Binne koloniale gebiede ontstaan onafhanklikheids-bewegings wat vervleg vertoon met die Renaissance van inheems-kulturele en religieuse tradisies; (3) Groot godsdienste, veral die Boeddhisme, die Islam en die Hindu godsdiensttradisies vertoon eie missionêre gerigtheid waarmee jong Christelike Kerke konfronteer word; (4) As gevolg van die Russiese Revolusie ontstaan ná 1917, 'n sterk sekulariseringsgolf wat tot gevolg het dat sekulêre ideologieë konkurreer met religieuse wêreldbeskouinge.

Die ISR stig in 1929 die *Committee on the Christian Approach to the Jews* en in 1930 die “Buro vir Sosiale en Ekonomiese navorsing en berading”. Dit was die “Buro vir Sosiale en Ekonomiese navorsing en berading” se taak om twee probleemvelde te ondersoek: (1) Die

sosio-ekonomiese probleme op landelike gebiede en die snelle industrialisering van lande onderworpe aan gesag. (2) Die dringende noodsaaklikheid om die ontstaande “jong” Kerke voor te berei op totale onafhanklikheid van die ondersteuning van sendingentiteite.

Tamaram (1938) word beskryf in die raamwerk van godsdienste en die beklemtoning van ekklesiologie. Die sentrale tema: *Die opbou van die Kerk van Christus in die wêreld* – fokus sterk op die betekenis van ekklesiologie, wanneer die tematiese herhaling van die woord “Kerk” in elke sub-tema voorkom.

Tydens Tamaram ontvou die samehang van sending en Kerk nou in ‘n belangrike *teologiese* vraag. Wanneer die invloed en werking van sendinggenootskappe tot ‘n einde kom, sodra ‘n selfstandige Kerk ontstaan het, kan twee vrae gevra word: Eerstens, in watter verhouding staan hierdie selfstandige Kerk tot haar eie missionêre verantwoordelikheid? Tweedens, in watter verhouding staan hierdie selfstandige Kerk met die sendinggenootskap wat dit tot stand gebring het? Hierdie sendingteologiese besinning het betrekking op die wese van die Kerk en word uitgedaag.

Die beklemtoning van ekklesiologie tydens Tamaram fokus op drie aspekte. Die veranderde gebruik van terminologie is belangrik:

- (1) Die boodskap of die uitbreiding van die Christendom is nie meer die fokuspunt nie, wat nou geld is die geloof en die Kerk. Uitbreiding bestaan nie meer uit religieuse gedagte-goedere met ‘n kulturele kleur of om die wêreld te kersten nie, maar die teenwoordigheid van nuutgevestigde Kerke, aldus die sogenaamde jong Kerke.
- (2) Die ganse Kerk se missionêre opdrag word as opdrag beklemtoon. Dit is nie meer die spesiale opdrag van enkele mense (sendelinge) en Christene aan die periferie van die Kerk, waargeneem as selfstandige sendinggenootskappe nie. Sending as opdrag aan die ganse Kerk is nou ook die opdrag aan elke enkele Christen.
- (3) Die eenheid van Christelike Kerke, dus die ekumeniese met-mekaar-wees is duideliker waarneembaar.

In die algemeen kan die Vierde Wêreldsendingkonferensie in Whitby (1947), Kanada, in terme van die woord: Partnerskap, verstaan word. Wanneer Tamaram die getuienis-diens van die Kerk in Tamaram beklemtoon, word hierdie getuienis-diens in Whitby op ‘n besondere wyse verbind met die Engelse begrip: *partnership in obedience*, dus die gehoorsame partnerskap van alle Christelike Kerke.

Die gehoorsame partnerskap kan in terme van ‘n gesamentlike diens beklemtoon word. Twee punte kan genoem word: (1) Sending is ‘n gesamentlike diens in die raamwerk van voormalige vyande, wat uiteraard ná die oorlog vir die eerste keer weer bymekaar gekom het; (2) Om die gesamentlike diens van sendinggenootskappe van die noorde en die jong selfstandige Kerke uit die suide te reflekteer.

Die opkoms en ontstaande nasionale, kulturele en religieuse selfbewussyn in latere onafhanklike koloniale gebied en in Suid-Afrika, het ‘n groot invloed op die verhouding

tussen sending en sendinggebiede gehad. Ontstaande Kerke in die sogenaamde Suidelike halfrond, eis toenemende selfstandigheid op.

Vanuit die verhouding tussen sendinggenootskappe en Sendingkerke ontstaan die samehang van sogenaamde “ou Kerke” en “jong Kerke”, want sending word as ‘n sentrale opdrag aan elke Kerk verstaan – hetsy dit in die noordelike halfrond of in die globale suide is. In hierdie verband moet verhoudings- en magskonstellasies in ag geneem word soos praktykgerigte verhoudings, vrae oor leierskap, kerklike toesig, finansiering en opleiding. Die verskynsel van *gee* en *ontvang* moet oorkom word ten gunste van die pariteit van wederkerige sending met ‘n gemeenskaplike sending-gerigtheid.

Die Willingen (1952) sendingkonferensie in Duitsland, is vanuit ‘n sendingteologiese perspektief die betekenisvolste in die geskiedenis van Wêreldsendingkonferensies. Die sendingteologiese program of begrip: *Missio Dei*, in Afrikaanse vertaal met “Sending van God”, is deur Karl Hartenstein na die konferensie gebring. Tydens Willingen ontwikkel die begrip “Christelike sending” uitsluitlik vanuit die wese van God.

Gegewe die konteks van die wêreld, die indruk van die gebeure en die gevolge van die Tweede Wêreldoorlog, veral die aanhoudende toekoms-onsekerheid en die naderende einde van die koloniale tydperk, word Christelike sending nie meer in terme van begroning regverdig nie (soos by Gustav Warneck), maar alleen vanuit die wese van God ontwikkel.

*Missio Dei* word met behulp van verskillende stellings voorgestel. *Missio Dei*: as (1) boetedoening; (2) belofte; (3) die wese van God; (4) universele beweging.

Die ekklesiologiese vraag verdien verdere toeligting. Indien God in wese ‘n missionêre God is en die Kerk ooreenkomstig haar wese ‘n missionêre Kerk is, moet verder nagedink word oor hoe die spesiale rol van sending as benadering in die sendinggenootskappe beslag gekry het.

*Missio Dei* as ‘n sendingteologiese program, is tot vandag, in die konteks van die ERK betekenisvol. *Missio Dei* het tot vandag steeds ‘n komplekse en nie-geslote *Wirkungsgeschichte*.

Die laaste ISR sendingkonferensie is in Accra (1958), Ghana gehou. Terwyl Willingen nog na “jong” Kerke vanuit die suidelike halfrond verwys, word die verwysing na “ou” en “jong” Kerke as ongewens beskou. Die Accra-konferensie neem die besluit om die ISR met die ERK te laat integreer. Hierdie besluit is alleenlik geneem op grond van aansienlike druk vanaf kerke uit die suidelike halfrond, wat andersins gedreig het om die ISR te verlaat. Accra toon ‘n nuwe aksentverskuiwing: (1) die Kerk word as die eintlike rolspeler van sending verstaan; (2) sending vind nie uitsluitlik in nie-Christelike gebiede plaas nie maar gebeur waar die Kerk figureer.

## Hoofstuk 6. Ekumeniese Beweging en die Ekumeniese Raad van Kerke

### 6.1 Inleiding

Sedert die laat tweede helfte van die 19e eeu ontwikkel tendense van sending-onafhanklike-kerke, wanneer emansipasieverwagtinge deur Afrika Christene geartikuleer word soos die stigting van die “United Native Africa Church” in 1891 en die “African Church Organisation” in 1901 (Koschorke 2008d<sup>3</sup>:520-521). Wanneer Edinburgh 1910 die dringendheid van verenigde handelinge van Christelike Kerke en sending, die gepaardgaande groei van nasionalisme van volke in Asië en Afrika en die voorbeelde van organisatories-Asiatiese sendingkonferensies – soos die streeks-sendingkonferensie in Madras 1902, – begin waarneem, ontstaan hieruit ook debatte wat die Ekumeniese beweging van Westerse Protestantisme beïnvloed (Koschorke 2008a<sup>1</sup>:827).

Edinburgh word enersyds verknoop met die geboorte van die “moderne” Ekumeniese Beweging binne die Protestantse Kerk in die Westerse wêreld, andersyds ook verstaan as die plek en tyd waar ekumeniese impulse opgeneem is vanuit die ontstaande sendingkerke in Asië en Afrika, veral deur die opvolgkonferensies van die Nasionale Sendingrade in 1912/13 en Nasionale Christenrade sedert 1922/23. In Asië beleef die Asiaties-ekumeniese-beweging ‘n hoogtepunt wanneer selfstandige Asiatiese Kerke in 1947 omvorm tot die Suid-Indiese Kerkunie. In hierdie verband noem Koschorke (2008d<sup>3</sup>:521) dat die Edinburgh-resepsie minder gerig is op Afrika, aangesien die vinnig-groeiende Afrika onafhanklike Kerke (AICs) ontstaan het buite die ekumeniese netwerk. Die Kikuyu konferensie<sup>1</sup> van 1913 in Kenia kan hier as ‘n uitsondering geskou word. Latyns-Amerika was as ‘n “Katolieke kontinent” nie ‘n bewustelike teenstander van die Edinburgh konferensie nie. As funksionele ekwivalent hiervoor kan die Panama-Kongres van 1916 dien as die koördinering en intensivering vir Latyns-Amerikaanse samelewings, in die strewe na Protestantisme.

Die Ekumeniese beweging vertoon soos diverse kleurtinte in ‘n skildery. Hierdie veelvoudige mosaïek is saamgestel uit die bymekaarkom van verskillende mense uit verskillende konfessies, kontinente, kulture en kontekste, wat hulle beywer vir die saak van gemeenskaplike handeling en taal gebaseer op ‘n gemeenskaplike geloof. Uit hierdie veelvoud kom egter altyd weer enkel-mosaïek-beelde na vore wat behoeftes en uitdagings vir

---

<sup>1</sup> Missionêre wedywing ontstaan teen die einde van die 19e eeu in Kenia. Jaarlikse Protestantse sendingkonferensies word in Kikuyu gehou wat ten doel het om ongelukkige verdeeldheid en konkurrensie te verminder. In 1913 ontstaan die idee van ‘n federasie van sendinggenootskappe wat tot ‘n “United Native Church” moes ontwikkel en op drie beginsels van die Lamberth Quadrilateral van 1888 geskoei sou wees en die historiese episkopaat moes uitsluit. ‘n Samekoms word byeengeroep wat die vorm van ‘n Presbiteriaanse nagmaal aanneem, waartydens Anglikaanse biskoppe van Mombasa en Uganda deelneem en die sakrament ontvang. Hierdie gebeure veroorsaak groot ongelukkigheid onder die biskoppe wat tot gevolg het dat Biskop Frank Weston van Zanzibar ‘n traktaat: »Ecclesia Africana - for what does it stand?« uitreik. Tydens ‘n Kikuyu konferensie in 1919 word ‘n uitgebreide Alliansie van Protestantse Sendinggenootskappe gestig, waarmee die Biskop van Zanzibar homself ook nie kon versoen nie. Weston was mede-outeur van ‘n belangrike dokument binne die Anglikaanse ekumene, die: *Appeal to All Christian People* van 1920. Die Alliansie voldoen nie aan almal se verwagtigs nie en Afrika-Christene beskou die Alliansie as ‘n kontrole-arm van sendelinge. ‘n Verenigde kerk kom nooit tot stand nie (Ward 2008b:961; vgl. Lugwig 2015:347).

‘n bepaalde tyd by mekaar laat uitkom. Die mosaïek in sy totaliteit bly egter ‘n spannende veelvoud. Käßmann (1992:13) toon aan dat die Ekumeniese beweging sigbaar word in die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK)<sup>2</sup>.

Die geskiedenis van die ekumeniese gedagte verknoop ten nouste met drie belangrike strome van die Ekumeniese beweging in die 20ste eeu, naamlik die Internasionale sendingbeweging, die Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie en die Beweging vir Praktiese Christendom wat elk verskillende doelstellings gehad het en op ‘n divergerende wyse ingetree het vir die eenheid van die Christendom (Küster 2011:190). Anders gestel, die Ekumeniese beweging kan naas die sendinggenootskappe, in twee verdere groot bene verdeel word wat deur die Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie en die Beweging vir Praktiese Christendom karakteriseer word. Beide laasgenoemde bewegings worstel respektiewelik met die eenheid van die Kerk: die een deur leergesprekke, die ander een deur die betrokkenheid in samelewingspolitiese vrae in hul onderskeie kontekste. Hierdie onderskeie aksente is tot vandag toe vir die Kerk en teenoor wêreldvraagstukke in ‘n sekere mate met mekaar in konflik<sup>3</sup>.

In hierdie hoofstuk is die belangrikste diskoerse van die Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie en die Beweging vir Praktiese Christendom identifiseer en die ontstaan van die ERK in 1948 beskryf<sup>4</sup>. Wesentlike uitdagings tydens die Ekumeniese konferensie in Johannesburg 1959 is identifiseer, inaggenome die tema: “Ons gesamentlike verantwoordelikheid vir gebiede met ‘n vinnige sosiale omwenteling”.

## **6.2 “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”<sup>5</sup> (Faith and Order)**

Die ontstaan van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” vloei voort uit die Edinburgh 1910 Sendingkonferensie, ‘n diskoers wat voortgaan tot 1948 en in hierdie jaar tesame met die “Beweging vir die Praktiese Christendom”, met die ERK integreer. Die grondliggende funksie van hierdie beweging bestaan volgens Wainwright (2008a:1392-1393) daarin om

---

<sup>2</sup> Dit is wesentlik om die perspektief nie te vergeet, naamlik dat die ERK nie die enigste orgaan van die Ekumeniese beweging daarstel nie. Alreeds in die 19de eeu word konfessionele sogenaamde wêreldbonde gestig. Die Lambeth-konferensie in 1867 van die Anglikane, die Gereformeerde Wêreldbond in 1875, die Ekumeniese Konferensie van Metodiste in 1881, die Baptiste Wêreldbond in 1905 en later die Lutherse Wêreldbond in 1947 (Küster 2011:191).

<sup>3</sup> Vgl. die Konsiliêre proses vir “Geregtigheid, Vrede en Bewaring van die Skepping” tydens die Sesde Voltallige vergadering van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) in Vancouver 1983 (sien hoofstuk 10). Kerke verteenwoordig, word onderrig in die toenemende waarneming van: (1) Verantwoordelikheid om vrede te verseker, (2) Ontwapening, (3) Koöperatiewe Sekerheids-strukture, (4) Versterking van VN-Institusies en Volkereg, (5) Voorkomende konflik-bestuur. Wanneer die vraag oor globale (verdelings-) geregtigheid met inbegrip van klimaatsverandering (bewaring) aan die orde kom, veroorsaak dit konflikke van belange tussen die noordelike halfrond en die globale suide (Lienemann 2008:1664).

<sup>4</sup> Op ‘n histories verstaansvlak kan gesê word dat die sendingbeweging tesame met die Wêreld Sendingkonferensie in Edinburgh 1910, asook die stigting van die ISR in Lake Mohonk 1921, ‘n gesamentlik begin maak. Te danke aan die tweede voltallige vergadering in Oxford (Beweging vir Praktiese Christendom) en in Edinburgh (Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie), beide in 1937 gehou, kan gesê word dat die boustene vir die ERK gelê is (Küster 2011:190-191).

<sup>5</sup> Vgl. die Duitse verwysing: “Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung”

kerke vir die doel van *sigbare eenheid* op te roep – in een geloof, in een eucharistiese gemeenskap – om uitdrukking in die erediens en in die gemeenskaplike lewe met Christus te vind, sodat die wêreld kan glo. Die sigbare verwerkliking van hierdie eenheid van die Kerk, wat in fases in die ontwikkeling van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” verloop het, poog om ‘n sekere reëlmatigheid en ‘n wetmatigheid in die ekumenies-teologiese dialoog na te streef (Döring 1969:472).

Die diskoerse in die diskussie oor die eenheid van die Kerk binne die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”, word in verskillende werkstukke uiteengesit wat in die bestek van hierdie studie nie verder in besonderhede beskryf kan word nie maar hierbenewens verwys sal word in die bespreking tydens Lausanne in 1927<sup>6</sup>. Wanneer die motivering van die Ekumeniese beweging enersyds geleë was in die praktykgerigte samewerking met evangelisasie as doelwit, word die skeiding van kerke andersyds deur sekere persone gesien as ‘n weerspreking van die boodskap van versoening. ‘n Eksponent in hierdie verband was Biskop Charles H Brent<sup>7</sup> van die VSA, wat na sy terugkeer van Edinburgh 1910 sy Kerk aangemoedig het om ‘n konferensie te hou waar Christelike samelewings van oor die hele wêreld verteenwoordig sou wees. Hier sou daar oor vrae van geloof en kerkkonstitusie nagedink word. ‘n Groot deel van hierdie voorneme word deur die prokureur R H Gardiner behartig, wat die briefwisseling hanteer en teologiese geskrifte uitgee. Peter Ainslie, ‘n tydgenoot van Brent en Gardiner, roep ‘n vereniging, die “Association for the Promotion of Christian Unity” in die lewe en publiseer in 1911 die “Christian Union Quaterly”. Volgens Wainwright (2008a:1393) geniet dié beweging groot ondersteuning in die Anglikaanse Kerk en “Free Church” binne die Engelssprekende lande en word daar teen 1920 ‘n konferensie in Genève gehou waar 80 kerke uit 40 lande verteenwoordig is. Terwyl Europese Protestante eenheid in geloof as toereikend verstaan tydens hierdie konferensie, lê Anglikane daarop klem dat kerkkonstitusie as ‘n noodsaaklike element daarby hoort. Die behoefte by Ortodokse verteenwoordigers is geleë in die vriendelike omgaan, samewerking en die wedersydse informasie uitruiling met betrekking tot dogmatiese vrae en kerklike strukture.

Die karakter tydens die eerste konferensie word deur die Protestantse Episkopaal-Kerk<sup>8</sup> gedomineer<sup>9</sup>. Op ‘n metodiese wyse word konsensus, nie volgens ‘n spesifieke eenheids-

---

<sup>6</sup> Vgl. (1) Gaßmann, G 1979. *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*. Göttingen. (2) Sartory, T 1955. *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*. Meitingen bei Augsburg. (3) Döring, H 1969. *Kirchen unterwegs zur Einheit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

<sup>7</sup> Charles H Brent (1862-1929) word na sy teologiese studies in Kanada, in die “Protestant Episcopal Church” in die VSA in 1887 georden en as die eerste Anglikaanse Biskop van die Filippyne in 1901 ingewy. Edinburgh 1910 was vir hom ‘n bekeringservaring. Brent beywer hom daarna vir die eenheid van Christene in sy eie kerk en vir die beplanning van ‘n Wêreld Konferensie vir Geloof en Kerkkonstitusie. In 1927 beklee hy die amp as eerste president van hierdie beweging in Lausanne en bemoei hom vir: eenheid in sending, eenheid in die “Beweging vir Praktiese Christendom” en in die “Wêreldbond vir Vriendskapswerk in Kerke” (1914) / *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen* – ‘n ekumeniese vredesorganisasie (Gensichen 2008:1749; Kaiser 2007:255).

<sup>8</sup> Episkopalisme en die ontstaande teorie van die Episkopaal-sisteem word in die Protestantisme en Katolisisme verskillend benader. In die Protestantisme vertoon Episkopalisme die vroegste regverdiging (16e-17e eeue) van ‘n lands-kerkregering. Terwyl reformatore in Europa die heersende landsheersers as mede-Christene geag het wat die veranderende landskap van die kerklike grondwet bemiddel het, was dit vir teenwoordigers van die Episkopalisme nie ‘n teologiese saak nie maar ‘n saak van die grondwetlik-geregtelike legitimasie. Die Episkopaal-sisteem vestig nooit ‘n evangeliese kerkregtelike basis nie, selfs nie op ‘n reformatories-teologiese



konsep nie, maar volgens dogmatiese beginsels van die Kerk aan die orde gestel. In hierdie verband word vergelykende ekklesiologie as metode gebruik en noem Käßmann (1992:38-39) dat die Anglikaanse model van organisatoriese kerkeenheid ongetwyfeld baseer op die Lamberth-Quadrilateral<sup>10</sup>. Wanneer die motivering om eenheid te bewerkstellig ontleed word, is dit opvallend dat die eerste jare van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”, enersyds minder van teologiese oortuigings gebruik maak, andersyds, eerder sekulêre uitdagings nadertrek. Die konteks-situasie van die diep verdeelde wêreld is so belig.

Daarteenoor bly die teologiese argumentasie eerder vaag, alhoewel die gedagte van die liggaam van Christus nie agterweë gelaat word nie en dit gebruik word om voor te gee dat eenheid alreeds bestaan. Volgens Käßmann (1992:39) het die ontstaan van hierdie beweging begin om met sekulêre uitdagingS om te gaan. Käßmann trek ‘n sekere analogie tussen die

---

grondslag nie. Die doelstelling van die Episkopaat-sisteem was om die Katolieke legitimiteitsaansprake deur die Protestantse kerkwese (onaanvegbaar en regs-grondwetlik) te vestig. Die implikasie was magsuitbreiding van die landsheersers se absolutisme. Namate vervloei die grense van territorialisme. In die 19e eeu ontstaan enersyds die skeiding van die staatregtelike heersersaansprake van landshere, andersyds ontstaan die regshouding van die *Summ*-episkopaat [orde van die kerkwese berus op “Christelike liefde” (Luther) en op die outoriteit van die landsheer as “*praecipuum membrum ecclesiae*” / *vername of eerste persoon van die kerk* (Melanchton) – sonder die voorstelling van wêreldlike gesag (Link 2008b:1866)]. Die herlewing van hierdie tweepersone-leer kom onherroeplik in 1918 tot ‘n einde. Hierteenoor vertoon die Katolisisme van die middeleeue en daarna ‘n Episkopalisme van ‘n nie-staats-, maar ‘n kerkregtelik-grondwetlike beginsel wat impliseer dat die opperste kerkregering aan biskoppe toekom. Episkopalisme en Konsiliarisme staan in ‘n noue verband tot mekaar. Wanneer Vaticanum I op ‘n eensydige wyse die pouslike oppergesag beklemtoon, lê Vaticanum II meer klem op “episkopale toevoegings” (byvoorbeeld: (1) Herdersbeginsel as ‘n sakramentele wydingsbeginsel, (2) Aksentplasing van die Kerkbegrip op ‘n meer *communio*-gedagte, (3) Die hiërgargiese gedagte van *communio* verkry ‘n nuwe dimensie). Die kollegialiteits-leierskap van die algehele Katolieke kerk lê nie alleen in die Biskoppe-Konferensies nie maar is ook te vinde in ‘n episkopaal-gesamentlike verantwoordbaarheid vir leer, lewe en eenheid van die kerk – op dié wyse uitgedruk in ‘n pouslike en episkopale vorm (Link 2008a:1375-1377).

<sup>9</sup> Nie alle Christelike Kerke of Geloofsgemeenskappe was tydens die eerste konferensie in Lausanne 1927 teenwoordig nie. Die Rooms Katolieke Kerk, die Russies-Ortodokse Kerk, die sogenaamde konserwatiewe Lutherse Kerk en die streng Baptiste Kerk was óf nie amptelik verteenwoordig nie, óf het nie ingestem om deel te neem nie – gegewe die Anglikaanse inisiatief en die moontlike idee van ‘n eensydige beskouing van eenheid in gesprekke en die moontlikheid dat verskillende eenheidsvoorstelle op ‘n onversoende vlak naasmekaar lê (Döring 1969:151).

<sup>10</sup> Die eerste Lambeth-konferensie vind in 1867 plaas met die doel om verskillende Anglikaanse kerke in die wêreld, veral in Suid Afrika – wat met uitdaginge soos leer en dissipline te kampe het – te ondersoek. [Die woord Anglikaans verwys nie uitsluitlik na een enkele kerk nie, maar na ‘n groep van kerke wêreldwyd, en die wortels daarvan te vinde is in die “Church of England”. Die ontwikkeling van die Anglikaanse gemeenskap begin op ‘n tydstip toe verskillende kolonies van Engeland op onafhanklikheid aandring. 38 Outonome provinsies / Anglikaanse Nasionale Kerke bestaan met ‘n eie leierskap, ‘n eie “Book of Common Prayer” (BCP) en ‘n eie kulturele benadering tot die mense van die spesifieke kerk / provinsie]. ‘n Inisiatief van die Kanadese kerk was om ‘n internasionale Anglikaanse liggaam te stig wat in staat sou wees om bindende besluite te kon bemiddel aan alle Anglikane in die wêreld. Aangesien besluite geneem op konferensies nie bindend van aard was op kerkklimate nie, is betekenisvolle invloed en moralistiese outoriteit uitgeoefen. Lidmaatskap tot hierdie Lambeth-konferensies geskied deur ‘n persoonlike uitnodiging van die Aartsbiskop van Kantelberg, volgens bepaalde reëls. Tydens die Lambeth-konferensie in 1888 word ooreengekom om die verklaring van Chicago 1886 as basis-grondwet te aanvaar. Die verwysing hierna word vandag verstaan as die Lambeth-Quadrilateralverklaring. Geldende riglyne vir die eenheid van die kerk veronderstel die volgende: (1) Die gesaghebbende outoriteit van die heilige skrif (OT en NT) in terme van geloofsvrae en as geldige maatstaf vir geloof; (2) Die geloofsbelydenisse (Apostoliese geloofsbelydenis as doopsimbool en die Nicaenum as uitdrukking van die Christelike geloof) van die ou kerk; (3) Die twee sakramente (doop en nagmaal) deur Christus ingestel; (4) Die historiese Episkopaat (aangepas vir nasies en volke se verskillende behoeftes met die oog op die eenheid van die kerk) (Bray 2008b:46-47; Reed 2008:488).

Volkebond<sup>11</sup> as ‘n “sekulêre ekumeniese beweging” en die “Bond van Kerke”. Die tyds-historiese parallelisme tussen ‘n internasionaal mensgerigte eenheidsbeweging en ‘n interkonnessionele eenheidsbeweging wil bemiddel dat daar kennelik ‘n neiging tot partikularisme<sup>12</sup> bestaan het. In hierdie verband sou die Ekumeniese beweging nie maar net eenvouding uit die hemel geval het nie, maar sou dit ontwikkel het binne historiese vergelykbare bewegings.

Wanneer die verdere ontwikkeling van volke in die samehang van spesifieke uitdagings in die programme van kommissies van die ERK tot uitdrukking kom, trek Emilio Castro<sup>13</sup> verbande tussen die Verenigde Nasies en die ERK (byvoorbeeld die Antirassisme-Program<sup>14</sup>, die bereiking van meer geregtigheid of die nadenke oor die inagname van ‘n nuwe wêreld-ekonomiese-orde<sup>15</sup>). Castro noem:

“In gewissem Sinne ist der Vergleich mit der UNO logisch, denn der Ökumenische Rat der Kirchen verkörpert gleichfalls eine universale Wirklichkeit, in der Christen und Kirchen faktisch aller Völker der Erde repräsentieren” (Castro 1978:120)

---

<sup>11</sup> Die Volkebond, ook bekend as die *League of Nations*, begin in 1918 met die stigting van die Federasie van Demokratiese State, wat ‘n 14-punt plan van die Amerikaanse President Th W Wilson (1856-1924) aanvaar. Dit word later deur die Parys-verdrae in 1920 vervang. Die Volkebond bly gedurende die Tweede Wêreldoorlog handelingsonbevoeg. Alreeds in 1942 ontstaan die *Declaration by United Nations*, wat deur 26 state onderskryf is en hierdie state teen die sogenaamde aggressie-state oorlog gevoer het. ‘n Carta wat deur 50 state ondersteun word tree op 24 Oktober 1945 in werking. Die Volkebond ontbind op 19 April 1946 ten gunste van die VN (Reuter 2008b<sup>1</sup>:983; Reuter 2008b<sup>2</sup>:1154).

<sup>12</sup> In die klassieke godsdiens-fenomenologie verwys partikularisme na die onderskeid tussen universele godsdiens (godsdiensstipologie) en die sogenaamde volksgodsdiens (volksvroomheid) (Figl 2008:774). Partikularisme as sosiale fenomeen word gereeld in die konteks met begrippe soos pluralisme en universalisme gebruik. Partikularisme is ook die heersende beginsel van politieke handeling, waar rolspelers waargeneem word wat hulself toerus met klassieke en die nuutste media, om hierdeur hul politiek na vore te dryf en dit te legitimeer. In hierdie proses ontstaan ‘n identiteitsaanbod wat ten doel het om aan die menslike toestand van onsekerheid, sin en ‘n houvas te gee.

<sup>13</sup> Emilio Castro (1927-2013) is in Uruguay gebore en studeer as Metodis aan die Teologiese fakulteit van Buenos Aires. As ‘n eerste Latyns-Amerikaanse student in 1953, woon hy lesings van Karl Barth in Basel by. Na drie jaar as predikant in Bolivië keer hy in 1957 na Uruguay terug. In 1965 word hy deelydse sekretaris-generaal van die “Unidad Evangélica Latinoamericano” (UNELAM) / *provisional evangelical committee on Christian unity in Latin America*, ‘n ekumeniese liggaam wat die voorganger-orgaan van die “Latin American Council of Churches” (CLAI) in 1979 was. Castro fasiliteer die dialoog tussen verskillende politieke groeperinge tydens Uruguay se politieke en sosiale onrus gedurende die 1970’s en sluit hom in 1973 by die ERK as direkteur van die “Commission on World Mission and Evangelism” (CWME) aan. Onder sy leierskap ontstaan die wêreldwye besprekingsdokument: *Mission and Evangelism - An Ecumenical Affirmation* wat in 1982 deur die ERK aanvaar word, sien hoofstuk 10. Hy doseer sending en ekumene aan die Teologiese fakulteit van Montpellier in Frankryk en word die vierde sekretaris-generaal van die ERK tussen 1985-1992.

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/tributes/tribute-to-emilio-castro> (Gelees: 26 Januarie 2015)

<sup>14</sup> Sien “Programme to Combat Racism” – (PCR)

<sup>15</sup> Vgl. Kirby, A 1978. “Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen” in: Alexander Kirby / Program zur Bekämpfung des Rassismus (Hg.), *Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 15*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck. (Die oorspronklike titel in Engels: “The World Council of Churches and Bank Loans to Apartheid”).

## 6.2.1 Eerste Wêreldkonferensie - Lausanne 1927

Kerngedagte(s): Wese van die Kerk, eenheid, Ekklesiologie

Tydens die *Eerste Wêreldkonferensie* vir die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” wat teen 1927 in Lausanne plaasvind en onder leiding van Charles H Brent staan, tree sekulêre motiewe nie-eksplisiet in diskussies na vore nie maar wel ekklesiologiese vrae. Volgens ÖRK (2014:113) is sewe teologiese temas aan die orde gestel. Twee kan o.a. hier genoem word, naamlik, (1) die wese van die Kerk en (2) die verhouding tussen die één Kerk – wat ons bely – en die “afgeskeide” Kerke wat in die Kerkgeskiedenis bekend is. In Afdeling (VII): “Die eenheid van die Christendom en die verhouding daarvan tot die bestaande kerke” (die Engelse teks: *The Unity of Christendom and the Relation thereto of existing Churches*) word heftig oor die begrip: “verenigde Kerk” gedebateer (Käßmann 1992:40). Na die werksaamhede in die onderskeie afdelings noem Wainwright (2008a:1393) dat kort berigte aan kerke gestuur is. In Lausanne word ‘n netelige situasie sigbaar wanneer ‘n verenigde Kerk geëis word en hierdie verenigde Kerk vanuit bestaande en verdeelde kerke moet ontstaan. Wanneer Gaßmann se kritiek in Käßmann noem:

“Daß man eine ‘Kirche der Zukunft’ aus den ‘Kirchen der Vergangenheit’ hervorgehen lassen wollte. Mit anderen Worten, daß man noch nicht in der Lage und bereit war, den Prozeß der Einigung als einen dynamischen, geistlichen Prozeß der Aufgabe liebgewordener Irrwege und Irrtümer, des Ergreifens neuer Erkenntnis in der Bewegung mit den getrennten und der wechselseitig befruchtenden Erneuerung des Denkens und Lebens der Kirchen zu sehen” (Käßmann 1992:40)

kan waargeneem word dat dogmatiese faktore toenemend aan die orde gestel word in die gesprekke van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”.

Die oproep tot eenheid tree as ‘n sentrale motief na vore tydens Lausanne. Dit was egter die kerke en sendinggenootskappe, in die onderskeie sendingvelde, wat die byna riskante onderneming van eensgesindheid en eenheid bevorder het. Dit was nie die oogmerk van die konferensie om aan te dui hoe hierdie sigbare eenheid moet lyk nie (Döring 1969:208).

Die jaar 1927 kan beskou word as die periode waartydens komparatiewe ekklesiologie begin het, die fase van vergelykende ekklesiologie. Op ‘n deskriptiewe wyse is verskillende opvattinge oor die Kerk en die ekklesiologiese stand van sake langs mekaar geplaas, sonder om daarin te slaag om die verskillende insigte in ‘n geheel te laat integreer (Döring 1969:473-474). Gereformeerde, Anglikaanse, Lutherse en Ortodokse kerke neem aan die konferensie deel wat ‘n veelkleurige spektrum van eenheid voorstel.

- (1) ‘n Verskeidenheid van beelde word voorgestel, naamlik wat onder die begrip “eenheid” verstaan word.

Die Lutherse voorstelling van eenheid is te vinde in die “objektiewe mag van waarheid”, waaraan Christene deelneem in geloof. Die toebehoortheid van waarheid en geloof het tot gevolg, dat die benadeling van die een, die ander een insluit en tot gevolg het dat die toebehoortheid in gevaar gestel word in die Kerk. Dwaling is as die grootste gevaar vir sigbare eenheid beskou. Die vroeë konsilies van die Christelike Kerk, nie kompromieë nie,

gee uitdrukking aan die waarheid. Dwaling word op hierdie wyse teëgewerk (Döring 1969:155). Die Anglikaanse voorstelling lei die idee van eenheid af vanuit die liggaam van die Kerk. Die feit dat die eenheid van die Kerk haar oorsprong in God het, gee tot die verstaan aanleiding naamlik dat die eenheid nie vernietigend is nie. Die wese van die Kerk besit net een voorwerp, naamlik die geloof in Jesus Christus (Döring 1969:157). Die interpretasie van die eenheid van die Kerk, in die Gereformeerde verstaan, word gedefinieer in terme van die openbaring van “Christus se heerskappy”, as die bymekaarmaak van gewillige dienaars en vriende in Christus, sodat die blye boodskap verkondig kan word en die wette van geregtigheid, van heiligheid en van liefde verwerklik word. Die eenheid van gelowiges in Christus manifesteer op ‘n sigbare wyse in die ekumeniese konsilies van Nicaea (Döring 1969:159). Die Ortodokse voorstelling van eenheid volg die benadering wat gebou is op uitsprake in die Skrif. Die tekort aan eenheid is ‘n hindernis vir die sending van die Kerk. Die voorwaarde vir eenheid van die Kerk lê ingebed in die eenheid van geloof. Eenheid is nie gelykvormigheid nie (Döring 1969:156-157).

Die verskillende konsepsies van eenheid tydens hierdie eerste poging, gee ‘n aanduiding dat daar wesentlike verskille en interpretasies bestaan oor die een gemeenskaplike doel. Die konferensie het in hierdie ondersoek nie daarin geslaag om sigbare eenheid te bewerkstellig nie.

Die eenheid van die Kerk word verder programmaties getematiseer in afdelings:

- (2) Eenheid van die Kerk en die Evangelie (Döring 1969:159-164).
- (3) Eenheid van die Kerk en die wese van die Kerk (Döring 1969:164-177).
- (4) Eenheid van die Kerk en die geloofsbelydenis (Döring 1969:177-184).
- (5) Eenheid van die Kerk en die geestelike amp (Döring 1969:18,192).
- (6) Eenheid van die Kerk en sakramente (Döring 1969: 192,198).

Döring (1969:208) beoordeel die eerste “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”-konferensie aan die hand van werklikhede en uitdagings in die raamwerk van die wêreldgeskiedenis van die 1920’s. Die konferensie was wesentlik die vrug van die Anglo-Saksies gees gewees. Die onderskeie ekklesiologiese standpunte kan eerder as ‘n bestekopname geskou word, as wat dit daartoe aanleiding gegee het om die eintlike ekklesiologiese beginsels te begryp (Döring 1969:208).

## **6.2.2 Tweede Wêreldkonferensie – Edinburgh 1937**

Kerngedagte(s): Kerklike eenheid, nie-teologiese faktore

In die aanloop tot die *Tweede Wêreldkonferensie* vir “Geloof en Kerkkonstitusie”, wat teen 1937 in Edinburgh plaasvind, kom ander faktore na vore wat as *nie-teologies* beskou word en as ‘n hindernis in die oorweging van eenheid staan, naas die oorblywende teologiese en ekklesiologiese diskoerse (Döring 1969:258-259). Volgens Käßmann (1992:41) het hierdie ontwikkeling sy oorsprong gedurende die twintiger jare (1920’s) in die VSA gehad, wat veral

deur Helmut Richard Niebuhr<sup>16</sup> se insigte beïnvloed is. Die skeuring van die Christendom in verskillende denominasies is volgens Niebuhr nie te wyte aan dogmatiese verskille nie, maar is eerder te vinde in sosiale veronderstellinge. In teenstelling met die positiewe gerigtheid van *nie-teologiese* faktore binne die Ekumeniese beweging en veral binne die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”, maak Niebuhr hieroor eerder ‘n negatiewe ontleding wanneer hy in Käßmann die volgende te sê het oor kerkskeuring:

“Denominationalism in the Christian church is such an unacknowledged hypocrisy. [...] It represents the accomodation of Christianity to the caste-system of human society. [...] The division of the churches closely follows the division of men into the castes of national, racial, and economic groups. It draws the color line in the church of God; it fosters the misunderstandings, the self-exaltations, [...]; it seats the rich and the poor apart at the table of the Lord” (Käßmann 1992:42)

In H Richard Niebuhr se ontleding betreffende kerkskeuring, word sosiale, nasionale en ekonomiese faktore uitgelig wat deur leergesprekke oorkom kan word. Kerkskeuring is nie die gevolg van verskillende dogmatiese voorstellinge nie maar die resultaat van *nie-teologiese* faktore en is die soeke na eenheid in die Kerk volgens Niebuhr nie te vinde in vergelykende ekklesiologie nie<sup>17</sup>. Wat hier van belang is, kom duidelik in die wisselwerking

---

<sup>16</sup> Die persone om te onderskei, naamlik twee broers met dieselfde van – Niebuhr. (1) Helmut **Richard** Niebuhr (1894-1962) is professor vir Christelike etiek aan die Yale Divinity School vanaf 1931. Hy was ‘n leidende figuur in die Amerikaanse neo-ortodoksie en kan tussen teoloë soos F Schleiermacher en K Barth geplaas word. In sy “Social Sources of Denominationalism” (1929) en “The Kingdom of God in America” (1937) ondersoek Niebuhr sosiologiese en historiese dimensies van inkarnasie tussen die kerk en samelewing. In sy bekende tipologiese ontleding van bepaalde Christelike verhoudings in: “Christ and Culture” (1951), kies hy dat daar ‘n kultuursverandering volgens Christus se voorbeeld moet wees. Richard Niebuhr ondersoek die problematiese siening naamlik hoe geloof tot God, met die oog op die groot aantal onderlinge lojaliteite soos kapitalisme, nasionalisme en die fiksasie op die kerk, gehandhaaf kan word, en dat God se aanspraak op die mens alle ander aansprake oortref (Wallace 2008:296-297). (2) Karl P **Reinhold** Niebuhr (1892-1971), die ouer broer van H Richard Niebuhr – albei seuns van die emigrant Pastor Gustav Niebuhr [die Duitse naamwoord *Pastor* is gelykstaande aan die Duitse naamwoord *Pfarrer* en aan die Afrikaanse naamwoord, predikant. Die Afrikaanse naamwoord, pastoor verwys na ‘n leraar van ‘n gemeente in onder meer die Apostoliese Geloofsending], van die Duits Evangeliese Sinode van Noord Amerika – word as beduidende Protestantse teoloog langs Martin L King (junior) en as die bekendste liberale Protestant in Noord Amerika gedurende die 20ste eeu, geag. Reinhold Niebuhr (soos hy algemeen bekend staan) vorm sy teologie op die fundamente van liberale modernisme. Hy verknoop sy preke met sosiale geregtigheid wat religieuse liberalisme beïnvloed. Karl P Reinhold Niebuhr bestuur die suksesvolle afskaffing van die Duitse taal in eredienste in die VSA na die Tweede Wêreldoorlog (Fox 2008:295-296). Hy verstaan die menslike natuur soos volg: “*Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary*” (Niebuhr 1947:xi). Die ontstaan van die “Evangelical and Reformed Church” (ontstaan as ‘n unie tussen die “Reformed Church in the USA” en die “Evangelical Synod of North America”) in die VSA in 1934, was ‘n verwesenliking van die Ekumeniese beweging waarvan teoloë soos H Richard Niebuhr en K P Reinhold Niebuhr betekenisvolle eksponente was (Hambrick-Stowe 2008a<sup>2</sup>:1689).

<sup>17</sup> Vgl. enersyds die kerkskeuring binne die NG Kerk. Ontevrede lidmate van die NG Kerk stig in 1987 die Afrikaanse Protestantse Kerk (APK). In 2019 toon die plaaslike Moreleta NG Kerk in Pretoria tendense van ongelukkigheid en kerkskeuring. Andersyds ontstaan daar byvoorbeeld in 2016 samewerking, in die konteks van ‘n multikulturele bediening en aanbidding, tussen die NG gemeente Skuilkrans in Pretoria en die Verenigende Gereformeerde Kerk (VGK) gemeente Middestad van Pretoria. Gesamentlike melodieë, o.a. ook die Eksodusteologie van bevryding is weereens aan die orde – wat aan die Swart Teologie (Bevrydingsteologie) herinner. Die *intra*-religieuse soeke na dialoog, samewerking en strukturele hervormingsywer in kerkverband en op plaaslike gemeentevlak, blyk ‘n sentrale uitdaging te wees vir die christelike en kerklike lewe – om nie net langs mekaar (inaggenome verskillende en gemeenskaplike tale en kulture, sateliet-kerke en aparte tyd van aanbidding en gemeentelewe) nie, maar ook (soms) saam met mekaar, by gemeentelike-, kerklike-, en konfessie-ekumeniese werklikhede uit te kom en hande te vat. Wanneer daar met die teologie van bevryding gewerk word, wil dit bevestig wat dit beteken om ‘n *Christen* te wees. Die oorspronklike idee van die

tussen evangelie en kultuur na vore en word die *nie-teologiese* faktore<sup>18</sup> wat op die eenheid van die Kerk invloed uitoefen, volgens Käßmann (1992:43), soos volg uitgedruk:

- staat
- nasionalisme
- ras
- taal
- klas of stand
- etiese beoordeling in verskeidenheid
- klein kerk
- gees van die sektedom
- verdiende regte
- verskille in opvoedingsmetodes
- universele aard van wetenskap en kuns

In die Afdeling: “Die erediens en die eenheid van die Kerk” kry *nie-teologiese* faktore aandag wanneer sosiale en psigologiese faktore en die effek daarvan op die erediens ondersoek word. Die Kerk staan immers in hierdie wêreld, anders gestel, die Kerk is verweef met die spanninge en teenstrydighede in die geskiedenis en beïnvloed so die erediens. Die *nie-teologiese* faktore is ook ‘n hindernis vir die missionêre verkondiging. Faktore soos klas, die gelaagdheid van die ekonomiese stand, politiek en rassisme, verskillende tale en lewensgewoontes kan almal tot ‘n skeuring bydra<sup>19</sup>. In hierdie verband is dit noodsaaklik om die bydra wat die psigologie en die sosiologie lewer, aan te wend.

Hier kan nie verder uitgebrei word op die aanloopvoorbereiding tot Edinburg 1937 nie, alhoewel daar in ‘n berig van Afdeling (IV) na hindernisse op die pad van kerkeenheid verwys word. Die fokus tydens Edinburg 1937 het volgens Käßmann (1992:44) betrekking op die konkrete verwerking van kerkeenheid in die verstaan daarvan om dogmatiese verskille te oorkom. Kerklike eenheid kan aan die hand van drie temas voorgestel word:

- (1) Praktiese samewerking soos ‘n alliansie van kerke;
- (2) Nagmaalsgemeenskap;
- (3) Liggaamlike eenheid, dus eenheid van ‘n lewende organisme (gelykvormigheid word afgekeur).

---

Christendom was immers om die lewegewende geloof van vertroue te bewerkstellig, te laat ontstaan, wat die gedwonge sisteem van oortuiging moes vervang (Cox 2010:221).

Die meer ryker kerk in die ooste van Pretoria betrek nou die meer armer en uitgesluite gemeente in die middestad van Pretoria. Hierdie werkswyse of benadering herinner die leser min of meer aan die verandering wat ontstaan het in die eerste twee eeue nC. Vroue, slawe en verarmde stadsbewoners het na die nuutontstaande gemeentes gekom – o.a. ‘n reaksie op hulle lewensomstandighede.

<sup>18</sup> Die *nie-teologiese* faktore kan in 2019 omskryf word met die begrip, periferiese sake. Hierdie periferiese sake hoort nie tot die wese van die Kerk nie en kan as sekulêre uitdagings beskou word, wat mense van mekaar skei of moontlik daartoe bydra dat vooroordele teenoor ander openbaar word.

<sup>19</sup> In 2019 kan verdere faktore tot die lys gevoeg word soos: seksuele oriëntasie, gender, geslagsgelykheid en korrupsie.

Willem A Visser't Hooft neem deel aan die konferensie vir die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie”, ná sy deelname vroeër dieselfde jaar aan die Oxford-konferensie vir die “Beweging vir Praktiese Christendom”. Volgens Italiaander (1971:42) kom ‘n kommissie in dieselfde jaar 1937, na beide hierdie bewegings se Kerkkonferensies, tot stand wat die vorming van die “Ekumeniese Raad van Kerke” hanteer. Visser't Hooft word sekretaris-generaal en word op grond van sy bekwaamheid tot sy latere posisie bevorder.

Die betekenis en belangrikheid van sosiale en kulturele faktore is ‘n aanduiding dat die benadering van vergelykende ekklesiologie nie op ‘n volhoubare wyse verder gebruik kan word nie. Die *nie-teologiese* faktore, as hindernisse – op pad na eenheid –, moet deels as teologies en kerklik, maar ook deels as sosiologies en / of polities verstaan word, in die raamwerk van die Europese geskiedenis van die tyd – asook vir Suid-Afrika en ander Derde Wêreldlande.

### 6.2.3 Derde Wêreldkonferensie – Lund 1952

Kerngedagte: Christosentriese eenheid

Wanneer die *Derde Wêreldkonferensie* teen 1952 in Lund plaasvind, word oorspronklik drie werkstukke voorgelê: (1) “The Nature of the Church”; (2) “Ways of Worship”; (3) “Intercommunion” volgens Wainwright (2008a:1393), en vyf Afdelings bespreek (Döring 1969:308). Die werksmetode word verander – wat as ‘n positiewe beskou word –, weg met die tradisionele vergelykende ekklesiologie en ‘n meer gerigte fokus op Christus as uitgangspunt in die gesamentlike besinning oor eenheid, dus ‘n Christosentriese gegewe eenheid, volgens Döring (1969:307, 309) – in die raamwerk van ekumeniese ekklesiologie. Die noodsaaklikheid van *sigbare* eenheid word sedert Lund verknoop met die Christelike grondslag van ekklesiologie (Käßmann 1992:60).

In die soeke na ‘n dieper en betekenisvolle eensgesindheid in Christus, die persoon, Christus se werke en die genade, ontstaan ‘n nuwe gemeenskaplike fokus wat uitgedruk word in Jesus Christus se eenheid van pneumatiese mistiek. Hierdie benadering dien in die toekoms as die basiese uitgangspunt vir die ekumeniese dialoog, ‘n volgende fase binne die ekumeniese proses (Döring 1969:474-475).

Tydens Lund 1952 geniet *nie-teologiese* faktore besondere aandag en ontstaan die vraag of die Kerk nie op alle aangeleenthede ‘n gemeenskaplike wyse van handeling moet oorweeg nie. Käßmann (1992:47) haal uit die Institusionalisme-studie<sup>20</sup> aan dat dit van hulp kan wees

---

<sup>20</sup> Die Institusionalisme-studie ondersoek o.a. vrae wat betrekking het op die uitwerking van die wese en funksie van die institusionele, op die Kerk en in die raamwerk van koinonia en as instituut. Die studie gee ook individuele aandag op die invloed wat institusionele faktore het, in die pogings om kerke te laat verenig (In Duits: *kirchliche Unionsbemühungen*). Sosiologiese vrae wat tot en met die studie versuim was, kry relevansie. In hierdie verband verwys Käßmann o.a. na die relevansie van geografiese, demografiese en nasionale faktore, asook ras-toebehoortheid en klassebewussyn. Die belangrikheid in die wisselwerking van die onderskeie elemente, in die raamwerk van geloof, word benadruk. Die *nie-teologiese* faktore wat eerder skeiding en afgrensing op kerke uitgeoefen het, is o.a. in die Institusionalisme-studie aangespreek en vervat (Käßmann 1992:49).

wanneer aparte kerkgemeenskappe, ter bevordering van Christelike diensbaarheid, bymekaar kom wanneer die erkenning ontstaan dat onoorkomlike vooroordele wat in die pad van samewerking staan, grotendeels toegeskryf kan word aan “nie-teologiese faktore van denominasionalisme<sup>21</sup>”.

Die resepsie van die tema: *nie-teologiese* faktore – gegewe die gestigte ERK in 1948 – is geldig binne die verandering van die grondwet van die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie”. Die kommissie se amptelike opdragte weerspieël in Käßmann (1992:48) die volgende: “om vrae te ondersoek betreffende die geloofsleer, die grondwet en die erediens asook die temas wat daarmee in verhouding staan soos sosiale-, kulturele-, politieke- en rasgerigte faktore, asook ander faktore en hulle betekenis vir die eenheid van die Kerk”<sup>22</sup>. Hiermee word erkenning gegee dat faktore van skeiding tussen kerke nie alleen berus op dogmatiese vraagstukke nie, maar ook meehelp om as brugbouers te dien wanneer die “Beweging vir Praktiese Christendom” in aanmerking geneem word. Hierdie betekenis geniet egter min aandag en resonansie. In die studie oor Institusionalisme verkry hierdie oorweging verdere aandag.

#### 6.2.4 Vierde Wêreldkonferensie – Montreal 1963

Kerngedagte(s): Christus en die Kerk, tradisie(s)

Die voorbereidende dokumente oor ekklesiologie<sup>23</sup>, die erediens, skrif en tradisie(s), vir die Vierde Wêreldkonferensie, is kenmerkend Christologies uitgewerk. In die bestek van hierdie studie kan nie elke tema bespreek word nie. Enkele aspekte oor skrif en tradisie(s) kry

---

<sup>21</sup> Denominasionalisme kan as ‘n sisteem van verskillende religieuse strukture en kerke voorgestel word wat in die moderne wêreld ontstaan. Die voorwaardes vir hierdie ontstaan word toegeskryf aan religieuse pluralisme, demokrasie, individualisering, godsdienstryheid, toleransie en ‘n *de facto* skeiding van staat en kerk. ‘n Denominasie het weer betrekking op ‘n vorm van kerklike gemeenskap wat oorspronklik net in die Protestantisme, maar later ook in Joodse-, Katolieke- en Islamitiese omgewings tevoorskyn kom. Denominasionalisme ontstaan op die basis van menslike vrye wil. Gedurende die 20ste eeu domineer teologiese standpunte die sisteem van denominasionalisme – dus die fragmentering van die kerk volgens ras, klas of groep, etnisiteit, nasionaliteit en taal, en beskou dit as sonde (vgl. Niebuhr, H R 1929. *Social Sources of Denominationalism*). Die teorievorming van denominasionalisme in die laat 20ste eeu kan hoogstens aan sekularisasie toegedig word, dus die afwesigheid van geldende demokratiese reëls van die samelewing. Denominasies vertoon in die 21ste eeu ook ‘n verdere fase-ontwikkeling wanneer konserwatiewe en evangelikale kerke, mega-kerke en virtuele denominasies prominensie verkry soos gesien in die populariteit van televisiepredikers en die mag van para-kerklike organisasies. Verskeurdheid staan wêreldwyd vandag weereens voor die deur van die eens ontstaande denominasies oor temas soos homoseksualiteit of aborsie (Richey 2008:666-668). In hierdie verband vgl. (1) die “EKD - Familienpapier” van “Orientierungshilfe” in 2013 van Biskop Nikolaus Schneider, voormalige voorsitter van die EKD (2010-2014) in Duitsland asook (2) Suid-Afrika se Algemene NG Kerk Sinode-besluite/verklarings/verslae van 2007, 2011, 2013, 2015, 2016).

<sup>22</sup> Vgl. Vischer, L 1964, *Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*. München, 284. Die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie” tydens die Derde Wêreldkonferensie in 1952 keur die bewoording goed. Lukas Vischer was deel van ‘n spesialis studiegroep en rolspeler binne die sekretariaat in Genève vir die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” (Wainwright 2008a:1394).

<sup>23</sup> “Christus en die Kerk”, ‘n voorbereidende dokument van die Teologiese kommissie vir die Vierde Wêreldkonferensie, vind neerslag in die titel: “Die Kerk in God se plan” tydens Montreal 1963. Hierdie dokument (naas ander) vorm deel van die ontstaansproses van ‘n studie deur die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie”, naamlik *The Church: Towards a Common Vision* van 2013 (Duitse vertaling: *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* van 2014).



kortliks aandag. Die betekenis van die twee woorde, “tradisie” (enkelvoud) en “tradisies” fokus daarop hoe hierdie twee begrippe met mekaar verknoop of in ‘n verband staan. Is alle tradisies met die tradisie verbind en watter kriteria bestaan daar in hoe verre tradisies ‘n voertuig van die tradisie is? In Döring (1969:420-421) word tradisies enersyds verstaan as *verskillende uitdrukkingsvorme*, andersyds verwys tradisies na *konfessionele tradisies*<sup>24</sup>. Maar die eintlike tradisie of tradisies, kan aan die hand van dié tradisie uitgedruk word. Hierdie tradisie verwys na die Evangelie wat van generasie tot generasie (intergenerasie), in en deur die Kerk oorgedra was – die lewe van die Kerk in Christus se teenwoordigheid. Tradisie is dus die geskiedenis, die geskiedenis van die Woord wat mens geword het. God se geskiedenis in die geskiedenis is daar waar die Woord deur getuies gebring word en die Heilige Gees ook vandag nog werklikheid is.

Verskillende vrae ontstaan: Is alle tradisies ‘n voertuig van die een tradisie? In die raamwerk van die Christelike oorlewerings- en kultuurgeskiedenis, kan ‘n onderskeid tussen Skrif of tradisie gemaak word?

In die ondersoek na die draers van die tradisie, konkludeer Döring (1969:425) dat die tradisie teenwoordig word in die verkondiging van die Woord, in die bestuur van die sakramente en die erediens, in die Christelike onderrig en in die teologie, die sending en die lewe van getuies. Die Reformasie het tot gevolg gehad dat die verhouding tussen tradisie en die Skrif ‘n probleem geword het in die dialoog tussen die Rooms Katolieke Kerk (tradisie is in terme van die openbaringswaarheid verstaan – nie alleen deur die Skrif nie maar ook die ongeskrewe / mondelingse oorlewering) en die Protestantse teologie (tradisie is in terme van *sola scriptura*, die Skrif alleen as outoriteit verstaan) (Döring 1969:422-423).

Die Rooms Katolieke Kerk keur in haar teologiese antwoord tydens die Konsilie van Trent (1545-1563), die Protestantse skrifbeginsel van *sola scriptura* af<sup>25</sup>. Sedert die ekumeniese gesprekke van die 20ste eeu tot vandag, ontstaan daar ‘n toenemende toenadering tot die volgende:

“Die Bibel und ihre kirchliche Auslegungstradition können nicht voneinander isoliert werden. Die Schrift ist eine Ausdrucksgestalt, die selbst aus der Tradition hervorgeht, [...]. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition verlagert sich damit in der gegenwärtigen ökumenischen Debatte auf die Frage, wie und nach welchen Kriterien die Bibel in der kirchlichen Tradition weiter wirkt” (Lauster 2005:90)

Weereens tree die vraag na vore wanneer Lauster (2005:91) vra wat met die begrip van “tradisie” bedoel word, hoe die begrip inpas in ‘n hermeneutiese teorie van Godsdienste en hoe dit ‘n aanduiding van lewenswaarde of waardetoevoeging is. In die algemeen kan die formulering gemaak word dat die Protestantisme ‘n gerigte Bybelse hermeneutiek voorstaan

---

<sup>24</sup> Vgl. die Gereformeerde tradisie versus Lutherse tradisie versus teen-Reformatoriese tradisie (Rooms Katoliek).

<sup>25</sup> Die stryd tussen die Rooms Katolieke Kerk en die Protestantse beskouing van Skrif en tradisie, het deur die insigte van die historiese kritiek sedert die tyd van die Verligting / *Aufklärung* verouderd geword of moet nuut benader word. In die ontstaansgeskiedenis van die Bybel word aan ons twee belangrike insigte gegee, naamlik dat Bybeltekste die produk van tradisieprosesse was en dat die toegang tot Bybeltekste oor generasies heen in terme van bemiddelingsprosesse vanuit die tradisie bestuur was (Lauster 2005:90).

en die Katolisisme ‘n tradisie-hermeneutiek verteenwoordig. Tog, die 20ste eeu dui die samehange tussen Bybelse en tradisie-hermeneutiek aan wat poog om meer genuanseerd met die begrip, “tradisie” om te gaan. Belangrike impulse in die 20ste eeu, wat aansluiting vind in die teologiese tradisie-debat, kom vanuit die filosofie<sup>26</sup> en die kultuurteorie<sup>27</sup>.

In die 30 jaar, ná die *Vierde Wêreldkonferensie* in Montreal 1963, lei ‘n plenar-kommissie verdere verantwoordelikhede. Tydens hierdie periode ontstaan ‘n belangrike dokument, die Lima-verklaring<sup>28</sup> (1982) wat verwys na die doop, eucharistie en die amp. Gedurende die Lima-proses word gelyktydig aan ander dokumente gewerk, volgens Wainwright (2008a:1394) en ÖRK (2014:119):

- (1) “Wese en Sending in die Kerk – Ekumeniese perspektiewe binne die Ekklesiologie” sedert 1989.
- (2) “Die eenheid van die Kerk en die vernuwung van die menslike gemeenskap” – hieruit ontstaan in 1990 “Kerk en Wêreld”.
- (3) “Op pad na een gesamentlike vertolking van die apostoliese geloof vandag” – (inaggenome dat die Nicano-Constantinopolitanum as basis vir bybelse-, historiese- en konteks [eietydse] -verklaring gebruik word).
- (4) “Bely een geloof” in 1991.

### 6.2.5 Vyfde Wêreldkonferensie – Santiago de Compostela 1993

In Santiago de Compostela, Spanje, word die *Vyfde Wêreldkonferensie* in 1993 gehou met die tema: “Op pad na Koinonia, in Geloof, Lewe en Getuienis”. Na hierdie konferensie word die fokus van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” gerig op die volgende temas soos in Wainwright (2008a:1394) uiteengesit:

<sup>26</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer se insiggewende werk: *Wahrheit und Methode*, 1960 (eerste uitgawe).

<sup>27</sup> Vgl. Jan Assmann se belangrike werk: *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992 (eerste uitgawe).

<sup>28</sup> Wat is die Lima-verklaring van 1982? 55 Jaar gelede het die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” - konferensie in Lausanne 1927 plaasgevind waar ekklesiologiese vrae sterk na vore getree en verknop het met dogmatiese faktore. Tydens die Lima-byeenkoms in Peru (1982) lê die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie” van die ERK, ‘n konvergent-dokument ter tafel, naamlik: “Die doop, eucharistie en die amp”. Dit het ten doel gehad om ‘n amptelike standpunt op die hoogste vlak te verkry, wat ‘n voorlegging oor die outoriteit aan die teks, vir die kerk, daar sou stel. Die teksaanbieding word in ten minste 30 tale vertaal en wyd versprei. Dié geanaliseerde terugvoer is saamgevat in ‘n dokument wat voorstelle en kommentaar onder die titel: “Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990” bevat. Die inhoud van die 3 elemente vra in die bestek van hierdie studie nie verdere aandag nie. Van belang is die vrystelling van die Lima-Verklaring. Verskeie groot konfessies soos die Anglikaanse-, Baptiste-, Gereformeerde-, Lutherse-, Metodiste-, Ortodokse Kerke en selfs die Rooms Katolieke Kerk was ontvanklik teenoor die verklaring. Die Lima-Verklaring het tot gevolg dat die inhoud van hierdie multi-laterale konvergerende dokument dikwels tydens bilaterale interkonfessionele dialoog-byeenkomste gebruik word (Wainwright 2008b:374-375). Die Lima-Verklaring is ‘n belangrike en praktiese voorbeeld van hoe ‘n ekumeniese verklaring ‘n hermeneutiese aanduiding kan wees in die soeke na ‘n middeweg tussen Skrif en geloof (Schröer 2008:1263). In 2013 publiseer die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie” van die ERK, ‘n studie met die titel: “The Church: Towards a Common Vision”. In hierdie verband noem Olav Fykse Tveit, in ÖRK (2014:7, 8, 12) dat hierdie studie, ‘n bydra lewer tot ekklesiologie en ‘n verdere uitbreiding van die Lima-Verklaring (1982) van: “doop, eucharistie en amp” is. Hierdie studie (wat ‘n antwoord-proses insluit) speel volgens Olav Fykse Tveit – die huidige sekretaris-generaal van die ERK sedert 2010 tot moontlik 2020 – ‘n belangrike riglyn op weg na sigbare eenheid vir die kerk in die jare wat volg. Hierdie ekklesiologiese-dokument weerspieël wat die opdrag van die kerk in en vir hierdie wêreld is.

- (1) Aandag fokus op die trinitariese verstaan van koinonia binne die ekklesiologie.
- (2) Kerke word aangemoedig om die apostoliese geloof verder te bespreek.
- (3) Die ontwikkeling van 'n ekumeniese hermeneutik, wat nie net die diachrone dimensie van oorlewering nie, maar ook die inagnome van die sinchrone dimensie van kulture insluit.
- (4) Meer aandag op die erediens.

Tydens die vyfde konferensie werk die beweging ten nouste met die ERK saam, naamlik op projekte soos “Ekklesiologie en etiek” (Costly Unity, 1993); “Sending en Evangelisasie” en “Evangelie en Kultuur” (Wainwright 2008a: 1394).

### 6.3 “Beweging vir Praktiese Christendom”(Life and Work)<sup>29</sup>

Die “Beweging vir Praktiese Christendom”, in Anglo-Saksiese lande bekend as “Life and Work”, tesame met die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” en die Wêreldsending-konferensies, dra almal by tot die stigting van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) in 1948. Wanneer die voorbereidende byeenkoms vir hierdie beweging in Genève 1920 plaasvind, volg die *Eerste konferensie* in Stockholm (1925) wat later deur 'n *Tweede konferensie*<sup>30</sup> in Oxford (1937) opgevolg word. Die beweging se konferensies het volgens Döring (2008:1395) ten doel om politieke en sosiale vrae te hanteer, op grond van die Christelike geloof. In hierdie verband noem Strohm (2003:379) dat Stockholm (1925) en Oxford (1937) die tematiese verwysingsraamwerk vir die sosiaal-etiese diskoers binne die Ekumene<sup>31</sup> daarstel en die begrip, “verantwoordelike samelewing” vestig.

<sup>29</sup> Vgl. die Duitse verwysing: “Bewegung für praktisches Christentum”.

<sup>30</sup> Die praktiese uitdaging tydens Oxford 1937 vir teologie en kerke lê geleë in die opdragsformulering van opvoeding en vorming, naamlik *ecumenical education*. Leke en ampsdraers in skole en gemeentes se bewussyn moet versterk word. Dit is ook van belang dat elke praktyk en teologie daaraan moet voldoen omdat die kerk in haar wese ekumenies is. In die bewussyn van vooruitgang en in die moderne Europese sowel as Anglo-Saksiese Protestantisme, neem vorming en onderrig (leer-proses) reeds vroeg 'n wesentlike rol in die Ekumeniese beweging aan (Bair 2008:511). Voorbereidingswerk aan die tweede Wêreld-Kerkkonferensie vir Praktiese Christendom, wat in 1938 in Oxford plaasvind, word gesamentlik deur Willem A Visser't Hooft en J H Oldham gefasiliteer (Italiaander 1971:71-72).

<sup>31</sup> Die begrip, “ekumene” kom in die NT vyftien keer voor, wat van die Griekse woord “oikos” afgelei is. Die begrip wat as 'n partisipium passief in die Griekse werkwoord, οἰκῆν / oikein, en in Afrikaans “woon” beteken, verwys oorspronklik na die bewoonde aarde. In die Bybel word die begrip, ekumene, op 'n ambivalent wyse gebruik, volgens Kleinschwärzer-Meister (2008:507) – in die OT (nie-polities) verknoop die begrip met die “wêreld”, terwyl die NT die begrip verknoop met die (Grieks) “bewoonde aarde” of die “bewoonde wêreld”, as die werksomgewing van die Kerk. Die betekenis van ekumene het later ook ander lande en bevolkingsgroepe ingesluit, volgens Rehse (1972:9). In Matteus 24<sup>14</sup> is vir die eerste keer na die begrip verwys. Om die gebruik van die woord duidelik te maak is die woord, “wêreld” met “ekumene” gesubstitueer: “En hierdie evangelie van die koninkryk sal in die hele ekumene verkonding word, sodat al die nasies die getuienis kan hoor. Eers dan sal die einde kom” (Die Bybel 1985). Die Griekse teks: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος. Die NT sluit die laaste gebruik van die begrip, ekumene, af in Openbaring 16<sup>14</sup>: “Hierdie geeste, wat wondertekens doen, is dié van duiwels. Hulle gaan na die konings van die hele ekumene toe om hulle byeen te bring vir die oorlog op die groot dag van God, die Almagtige” (Die Bybel 1985). Volgens Rehse (1972:11) is die begrip, ekumene, sonder enige teologiese betekenis gebruik. Wanneer die begrip vyftien keer in die NT voorkom, is dit opvallend dat ekumene meestal verknoop met die *mag van die bose* en *God se oordeel*.

Willem A Visser't Hooft neem as jongste deelnemer aan Stockholm 1925 deel en word sekretaris-generaal van die “Beweging vir Praktiese Christendom” in 1931, weliswaar as enigste hoofdeelnemer van die Christelike Studente Wêreldbond. Sy goeie organisatoriese vaardighede verhoed hom nie om ongesiens in Nederlands-Indië (tans Indonesië), op die eiland Java, die *Eerste Suid-Asiatiese Studentekonferensie* te hou nie. Stockholm 1925 formuleer liglyne vir ‘n gemeenskaplik-Christelike standpunt tot internasionale, politieke en sosiale pligte, in die hoop om in hierdie gemeenskaplike diens van verpligtinge, nader na mekaar te beweeg. Teologiese refleksie versterk met Adolf Hitler (1889-1945) se magstoename in Duitsland (Niederschlag 2006:350).

Die “Ekumeniese Raad vir Praktiese Christendom” (1930), asook die “Instituut vir Internasionale Sosiale Wetenskappe” (1929) ondersteun die “Beweging vir Praktiese Christendom”. Te danke aan Dietrich Bonhoeffer se toetrede, staan die “Ekumeniese Raad vir Praktiese Christendom” sy aan sy met die Belydende Kerk<sup>32</sup> wat op die Eerste Belydenissinode van die “Deutsche Evangelische Kirche” (DEK) in Barmen (29-31 Mei 1934) ontstaan het (Niederschlag 2006:350).

Nathan Söderblom<sup>33</sup> begelei as eerste president die beweging. Wanneer hierdie beweging aan die een kant teologiese vrae nie kon vryspring nie, en die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” aan die ander kant hul “*nie-teologies*” faktore nie kon sistap nie, ontstaan ‘n divergerende proses. Toenadering tussen beide bewegings ontstaan wat aanleiding gee tot koöperatiewe onderhandelinge ná 1932 en in 1938 uitloop op ‘n gesamentlike komitee, wat integreer en die voorlopige komitee van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) vorm. In die ERK omvorm die “Beweging vir Praktiese Christendom” na die nuutgestigte “Kerk en Samelewing”, waar die werk verder voortgesit word (Döring 2008:1395).

---

<sup>32</sup> Die Belydende Kerk ontstaan in die DEK, wat teenoor die nasionaal-sosialistiese gelykstelling van die Rykskerk-regering in Duitsland staan. Die geformuleerde teologiese verklaring van Karl Barth en Hans Asmussen dien as geestelike basis (vgl. die *Barmer Theologische Erklärung*), en bestaan uit ses uitgebreide formuleringe wat elk in ‘n paar woorde opgesom kan word: (1) Woordverkondiging van Jesus Christus se bindende woorde naas die nie-maatstawwe van “ander gebeure en magte”; (2) Vertrouwing en aanspraak – Christus (in God) bepaal die kerk in haar boodskap en orde; (3) Gemeente van broeders – geen rasonderskeid; (4) Diensbaar; (5) Regstaat; (6) Vryheid – kerk se verkondiging en diens aan alle mense (nie net een volk of groep nie) (Hauschild 2008:1241; Busch 2006:171-172; Traub 1980:120-134).

<sup>33</sup> Die Sweeds evangeliese teoloog, Nathan Söderblom (1866-1931), ‘n Godsdienshistorikus en wat die komparatief-fenomenologiese metode in Godsdienwetenskap verteenwoordig, bly besonder getrou aan sy hele teologiese perspektief en temas soos sy verstaan van Openbaring. As Godsdienwetenskaplike maak dit van hom ‘n omstrede persoon wat eerder in die moderne Protestantse teologiese en Godsdienshistoriese-wetenskappe inpas. Söderblom was tussen 1901-1914 professor aan die Luthers-teologiese Fakulteit in Uppsala (Swede) en Leipzig (Duitsland). Sy inisiatiewe rakende kerkeenheid gee daartoe aanleiding dat die “Beweging vir Praktiese Christendom” sy eerste wêreldkonferensie in Stockholm (1925) hou en hy bydra tot die ontstaan van die ERK in 1948. Söderblom beskou die menslike waarneming van die bo-natuurlike as ‘n eerste stap binne die ontmoeting tussen die mens en die goddelike, waar die hoogtepunt te vinde is in die persoonlikheids- en oneindigheidsmistiek. Die religieuse binneste ontstaan egter altyd vanuit die openbaring, die *mysterium tremendum* (Horyna 2008:1412-1413).

## 6.4 Missionêre verklaring van die Ekumeniese beweging

Die ontstaan en begeleiding van die Ekumeniese beweging word toegeskryf aan die Christelike sendingbeweging, wat beliggaam is deur sendinggenootskappe, jeug- en studenteorganisasies, sowel as die Evangeliese Alliansie. Verder kan gesê word dat die Ekumeniese beweging by Edinburgh 1910 begin, wat tot die ontstaan van die ISR in 1921 aanleiding gee en wat sendingkonferensies reël tot en met Accra in 1958/59 (Geldbach (2008:530).

Na die Eerste Wêreldoorlog distansieer die Jerusalem sendingkonferensie hom van die geestelike verpligting tot geografiese uitbreiding van die Westers-georiënteerde Christendom. Dit geld ook vir vele afgevaardigdes uit die “jong kerke” wat vorme van religieuse imperialisme afkeur (Geldbach 2008:531-532). Die Christus-gesentreerde en ontwerpte boodskap van W Temple<sup>34</sup> van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” van 1927 naamlik: “Christus is die oriëntasie-punt en Christus is die doel. Ons mag nie minder gee maar ook nie meer gee nie”, en “die Christendom is nóg ‘n Westerse godsdiens, nóg het die hele Westerse wêreld die Christelike godsdiens aangeneem” en dat Christus elke volk en nasie oproep om in dieselfde mate gemeenskap met Hom te hê – dui die stadige oorgang van ‘n Westers-georiënteerde sending na ‘n wêreld-georiënteerde sending aan (Geldbach 2008:532).

Wanneer die ISR met die ERK saamsmelt, is die volgende betekenisvol:

- (1) Sending en die eenheid van die Kerk staan verknoop met mekaar.
- (2) Die Kerk kan nie afstand van sending doen nie.
- (3) Sending kan nie ontsnap van samelewings-omwentelinge en -veranderinge nie.

Sending word dus die ontmoetingslokaliteit tussen die Kerk en die wêreld. So begin die ekumene die dimensie van wêreldsending verinnerlik en word dit ekumenies.

## 6.5 Amsterdam (1948) – Stigting van die “Ekumeniese Raad van Kerke” (ERK)

Volgens Guder (2008:535) toon die “moderne” of “koloniale” sendingbeweging enersyds ‘n toenemende belangstelling in die onderlinge samewerking tussen kerke, andersyds, aspekte van eenheid. Ook binne die verloop van gesprekke binne die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie”, kom die vraag dikwels na die konkrete eenheidsdoel na vore. Gelyktydig moes die verdere verloop ook in hierdie doel weerspieël word (Käßmann 1992:52).

Die begrip ekumene verknoop duidelik met die “moderne” of “koloniale” sendingbeweging vanaf die 19e eeu, wat met die eerste Wêreldsendingkonferensie in Edinburgh tot uitdrukking

---

<sup>34</sup> William Temple (1881-1944) beklee ná sy studie in Oxford verskeie ampte in die “Church of England” en word Aartsbiskop van Kantelberg in 1921. Hy geniet erkenning met sy bydrae tot kontroverse sosiale-, internasionale- en ekumeniese temas en was in die vroeë tydperk van die ekumeniese beweging aktief. Hy publiseer o.a. belangrike werke soos: “Nature, man and God” (1934) en “Christianity and Social Order” (1942) (Carter 2008:157).

kom, waar verdere inisiatiewe ontwikkel word en in die 20ste eeu met die Ekumeniese beweging saamsmelt. Deur ekumeniese gesprekke en samewerking in 1937 word daar besluit om die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK), te stig (Guder 2008:535). In hierdie verband behoort die sendingbeweging as een van die belangrikste voorlopers van die Ekumeniese beweging. Wanneer Edinburg 1910 die samewerking tussen alle Christene in die wêreldsending beklemtoon, was onenigheid en die versplinterde Christendom binne die sending, deur nie-Christene as nadelig waargeneem en ervaar (Günther 1971:191). Die Ekumeniese beweging was sedert die begin van die 20ste eeu sterk deur die politieke situasie in elke land aangegryp. ‘n Gemeenskaplike taal moes, na buite, op wêreldprobleme gevind word. Ekumene is dus ‘n poging om deur middel van Christelike getuienis, die grense en mure van sogenaamde “wêreldwette” om te keer en die weg van kritiese selfbesinning te volg (Günther 1971:192-193)

In die Nederlandse stad Utrecht – Mei 1938 – vorm ‘n komitee van 14 lede (samestelling bestaan uit 7 lede van die Wêreldkonferensie vir “Praktiese Christendom” tydens Oxford 1937 en 7 lede van die Wêreldkonferensie vir “Geloof en Kerkkonstitusie” tydens Edinburg 1937). Hierdie komitee – wat die toekomstige stigting van die ERK fasiliteer – besluit om ‘n verteenwoordigende groep van kerkleiers bymekaar te bring om met die opstel van ‘n grondwet te help, wat deur Aartsbiskop William Temple gelei word. Drie probleme word in besonderhede bespreek: (1) die outoriteit van die raad; (2) die dogmatiese basis; (3) die wyse hoe verteenwoordigers tot die vergadering van die sentrale komitee verkies moes word. Daar word oor die bewoording vir die artikel in die grondwet, betreffende die outoriteit van die raad soos volg ooreengekom:

“The World Council shall offer counsel and provide opportunity for united action in matters of common interest. It may take action on behalf of constituent churches in such matters as one or more of them may commit to it. It shall have authority to call regional and world conferences on specific subjects as occasion may require. The World Council shall not legislate for the churches; nor shall it act for them in any manner except as indicated above or as may hereafter be specified by the constituent churches” (Visser’t Hooft 1982:49)

Die amptelike stigting word weens die Tweede Wêreldoorlog uitgestel. Eers op 22 Augustus 1948 kom die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) in Amsterdam tot stand wat verteenwoordig word deur 147 kerke uit 44 lande, uitsluitend die Rooms Katolieke Kerk (Guder 2008b:535; Visser’t Hooft 1982:63). Die gees en voorneme tydens hierdie geleentheid word respektiewelik in die volgende twee gedagtes weerspieël:

“Ons het ‘n wil op vaste grondslag om bymekaar te bly” en “Gemeenskap van kerke, wat die Here Jesus Christus (ooreenkomstig die heilige skrif)<sup>35</sup> as God en Heiland bely” (Guder 2008:535)

Die teologiese basis van die teks van die ERK in 1948 lui:

“Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen

---

<sup>35</sup> Die verandering – ooreenkomstig die heilige skrif – tydens die voltallige vergadering van die ERK in Nairobi in 1975 (Guder 2008:535). Vgl. hierdie verandering met die YMCA-formulering van 1855.

sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes” (Hasselhorn 1980:100; Scheffbuch 1980:135)

Die onderbou van hierdie teologiese teks bemiddel twee Christologiese elemente, naamlik menswording en versoening, wat die evangelie op ‘n eenvoudige wyse omskryf. Met hierdie basis-belydenis word verseker nie ‘n eenheid van kerke daargestel nie, weliswaar nie as superkerk nie, maar dit gee te kenne dat kerke binne ‘n eenheid ontmoet. Vir Kaiser (2007:256-257) het die ERK-formulering betrekking op sy eie raad, “die gemeenskap van kerke”. Die ERK-formulering beeld nie die voorstelling uit dat dit deur persone of konfessieverbande in die lewe geroep is nie, maar is ‘n formulering wat ‘n teologies-institusionele middeweg daarstel tussen die *Über-kirche*, in Afrikaanse vertaal met die begrip: oorkoepelende Kerk en haar doel. Dit wil dus – sonder om konflik te veroorsaak – die selfstandigheid van deelnemende kerke (lidkerke) van die ekumeniese raad op geen wyse belemmer nie.

Dit is betekenisvol wanneer die gestigte ERK van 1948 sy teologiese basis formuleer op grond van twee ander reeds gestigte groeperinge van die 1800’s. Eerstens gebruik die ERK ‘n geformuleerde voorbeeld van die gestigte Evangeliese Alliansie<sup>36</sup> van 1846 in London. Een van die vier formuleringe kan hier as voorbeeld genoem word:

---

<sup>36</sup> Met die stigting van die Evangeliese Alliansie (EA) 1846 in London, besluit 950 deelnemers uit alle dele van die wêreld om vier formuleringe van die Skots-Presbiteriaan, Robert S Candish, te bekragtig. Een van die vier formuleringe het betrekking op *nege leeruitsprake* vir lede van die EA: (1) Die inspirasie van die Skrif; (2) Die leer van die sondeval en die behoefte aan redding by die mens; (3) Die regverdiging alleen deur geloof; (4) Die werking van die Heilige Gees met betrekking tot bekering; (5) Die werking van die Heilige Gees met betrekking tot heiligmaking; (6) Die onsterflikheid van die siel; (7) Die Goddelike instelling van die amp; (8) - die doop; (9) - die nagmaal.

*Werksaamhede van die EA* is waarneembaar in: (1) Tydskrifte (Evangelical Christendom, 1847-1954; Neue Ev. Kirchenzeitung, 1855-1896; Ev. Allianzblatt, 1890<sup>vv</sup>); (2) Nasionale- en internasionale Alliansie konferensies; (3) Teologiese posisionele verhouding met betrekking tot die Pinksterbeweging; (4) Die stigting van Alliansie Sendinggenootskappe; (5) Stigting van internasionale verenigings (soos die CVJM in Duitsland); (6) Voorspraak vir godsdienstvryheid (byvoorbeeld in die eertydse Sowjet-Rusland - USSR) en vir minderhede; (7) Die hou van ‘n Alliansie-gebedsweek deur die hele wêreld gedurende die eerste week van Januarie.

*Die teologiese posisie van die EA* word beïnvloed deur: (1) oud-protestantse ortodoksie, veral in die VSA; (2) Vroeë piëtisme en die ontwakingsbeweging van die 19e eeu; (3) Die afwysing en verwerping van liberale teologie en die histories-kritiese eksegese. Hierdie gegewe het veral daartoe aanleiding gegee dat die EA as konkurent tot die Ekumeniese Raad van Kerke staan. Geen kerke behoort tot die EA nie maar Christen-individue. Die EA is ‘n bond van mense (susters en broers) uit alle konfessies en denominasies.

*Die EA openbaar gesindhede van:* (1) ekumeniese besinning; (2) Onderlinge kontak tussen Christene; (3) Evangelisasie en sosiale verantwoordbaarheid; (4) distansiëring teenoor ateïsme en kettery, asook afbakening wanneer die teenwoordigheid hiervan in tradisionele hoofstroomkerke ontstaan. Die “Deutsche Evangelische Allianz (DEA) tree in 1946 na vore met ‘n belydenis wat betrekking het op die verswyging van die vervolging van Jode. Evangelisasie-optredes deur Billy Graham bevorder die onderlinge samehorigheid van Christene in die VSA en wêreldwyd, asook die DEA tussen 1953-1970 in Duitsland. Die DEA uitbreiding gebeur deur middel van: (1) *Evangeliums-Rundfunk* (ERF) in die Duitsspekende wêreld. [Die spreekbuis vir die Anglo-Saksies wêreldgehoor is *Trans World Radio* (TWR), gestig in 1954 deur die Evangelikale Internasionale Radiosending, volgens (Schäfer 2008a:1746), en vir Afrikaanssprekendes: *Trans Wêreld Radio* en *Radio Kansel*]; (2) Idea – publikasies vanaf 1971, ‘n korrektyf op die “Evangelische Pressedienst” (epd) van die EKD (Ruhbach 2008a<sup>1</sup>:317-318). Die “Blankenburger Allianzkonferenz” dien as DEA-sentrum met ‘n Bybelse nienominasionele oriëntasie wat teenoor die Pinksterbeweging staan (Ruhbach 2008a<sup>2</sup>:1637). In Suid-Afrika stig swart en wit kerkleiers in 1995 “The Evangelical Alliance of South Africa” (TEASA), wat in 2010 as medegasheer vir die internasionale konferensie: “Lausanne Congress on World Evangelisation” in Kaapstad optree.

“Die in Christus vorgegebene Einheit der Christen sollte sichtbare Gestalt gewinnen” (Ruhbach 2008:317)

Tweedens maak die ERK woordeliks van die teologiese formulering van die Christelike Jongmanne-Vereniging se nuutgestigte YMCA-Ekumeniese Wêreldbond van 1855 in Parys gebruik (Hasselhorn 1980:100). Die Parys-formulering<sup>37</sup> van die YMCA dien as klassieke dokument vir die Ekumeniese beweging, weliswaar nie ‘n volledige ekumeniese program nie, maar ‘n “ekumene in ontwerp”.

“Die CVJM haben den Zweck, solche jungen Männer miteinander zu verbinden, welche Jesus Christus nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen, in ihrem Glauben und Leben seine Jünger sein und gemeinsam danach trachten wollen, das Reich ihres Meisters unter jungen Männern auszubreiten” (Roll 2008:263; Eißler 1980:116)

Met die stigting van die ERK ontstaan ‘n nuwe basis-grondslag vir gesprekke. Twee aspekte wat vanuit die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” en die “Beweging vir Praktiese Christendom” manifesteer, verknoop met die vraag na gesamentlike dogmatiese oortuigings. ‘n Ander vraag dink weer na oor gemeenskaplike handeling in hierdie wêreld – wat deel vorm van die bemoeienisvraagstuk, naamlik die eenheid van die Kerk. Alhoewel daar volgens Käßmann (1992:52) in die ERK telkens weer tussen genoemde twee aspekte spanning ontstaan, bly die gerigtheid in die verknoping van teologie en sosiaal-etiese of samelewings-politieke vrae geldig, wanneer oor die eenheid van die Kerk besin en daarna gesoek word.

Daar ontstaan egter ook ‘n nuwe probleem wat betrekking het op die eenheid van die Kerk tydens die ERK raadstigting, naamlik die raad self. Die betekenis van die ERK en die basis-fondamente daarvan kom volgens Käßmann (1992:53) in die daaropvolgende jare te voorskyn wanneer vrae oor die eenheidsverstaan en die *wil tot* eenheid van kerke ontstaan. Alreeds in Amsterdam en aan die begin van Visser’t Hooft<sup>38</sup> se berig, “provisional

---

<sup>37</sup> Die YMCA-Parys-formulering verwys na Jesus Christus as “God en Heiland”. Die heilsvraagstuk word deur destydse afgevaardigdes demonstratief geïllustreer dat die Christendom nie kan bestaan, wanneer die Godheid van Christus ontken word nie. In die tyd van die YMCA-Parysformulering verstaan Ludwig Feuerbach (1804-1872) – teoloog, filosoof en botanis – “God as wese van die mens” en “antropologie as die geheimenis of ondeurgrodelike van teologie” (Janowski 2008:105-106; Eißler 1980:117-118). Vir die jong manne van Parys was die heilsvraag gesentreerd rondom Jesus alleen.

<sup>38</sup> Willem A Visser’t Hooft (1900 Haarlem -1985 Genève) is in sy tyd beskou as ‘n wêreldburger asook ‘n tipiese Nederlander (wanneer in gedagte gehou word dat die taalbegaafde Nederlanders oral in die wêreld tuis gevoel het, ‘n ou seevaarende nasie was, wat vroeër as ander Europese lande geleer het hoe om met ander volke [rasse] en godsdienste om te gaan). Visser’t Hooft studeer Teologie en Regte aan die bekende liberale Universiteit van Leiden en aan die Kwakerstudiehuis te Selly Oak (Birmingham). Hy studeer verder in die VSA en promoveer met sy dissertasie: “The background of the social gospel in America” (Italiaander 1971:69, 71). As aktiewe lid van die ontwakings-missionêre Nederlands Christelike Studentevereniging, word Visser’t Hooft in 1924 sekretaris van die YMCA-Wêreldbond in Genève en neem as jongste verteenwoordiger in 1925 deel aan die Wêreld Kerkkonferensie in Stockholm. As lid van die Christelike Studente Wêreldbond vanaf 1929 en sedert 1931 sekretaris, beklee hy die posisie as sekretaris-generaal in 1933 en as voorsitter tussen 1938-1949. Op die voorlopige konferensie van die ERK in 1938 word hy verkies tot sekretaris-generaal en verteenwoordig die ERK in hierdie eerste posisie vanaf 1948-1966. Visser’t Hooft word deur Karl Barth geïnspireer en ontwikkel ‘n konfessie- en teologiesoorkoepelende christologiese insig met Europese en Amerikaanse elemente, wanneer die verstaan van die toekomstige ryk van God en individuele christelike wêreldverantwoordbaarheid in ag geneem word. Hy knoop sterk betrekkinge met die Orthodoxe- en Rooms Katolieke Kerke aan en beywer hom in die stryd teen rassisme, ‘n sterk tema in die ekumene (Fix 2008:1138; vgl. Campi 1981:11).



committee”, gee hy te kenne dat die ERK ‘n raad van kerke is en nie dié raad van een onverdeelde Kerk nie. Visser’t Hooft verwys duidelik in sy voorbereidingsdokumente van die ERK na die kwessie van ekklesiologiese kwaliteite in die raamwerk van die eenheidsproblematiek binne die Ekumeniese beweging en gee die funksies van die raad te kenne (Visser’t Hooft 1982:66-67).

Die verknoping van die eenheidsvraagstuk met die belydenisvraag kan hier as ‘n voorbeeld gebruik word wanneer Bonhoeffer se vraag oor die eenheid van belydenis ter sprake kom: “Die Kerk is alleen daar waar mense vir Christus as hulle Here – en teen sy vyande – getuienis aflê. Daar bestaan geen ware eenheid waar die eenheid in die belydenis van die geloof afwesig is” (Käbmann 1992:53). Hierdie belydenisvraag kan dus verstaan word as ‘n vraag wat nadink oor gemeenskaplike handeling. Käbmann toon aan dat ‘n studie in 1982 begin is wat die betekenis van die belydenis van die Apostoliese geloof vir vandag inhou en vra of daar nie ook geldige vrae bestaan betreffende *nie-teologiese* faktore soos rassisme of die wêreldekonomiese-orde, wat tot belydenisvrae sou kon behoort nie<sup>39</sup>?

Amsterdam was egter nie die plek om hierop antwoorde te gee nie,

“I do not believe that the majority of the delegates, who were newcomers to the ecumenical movement, were ready for such a discussion” (Visser’t Hooft 1982:67)

en bly die viering van ‘n nuwe begin sentraal. Die konstitusie omlin die raad as ‘n “fellowship of churches” wat in die volgende omskrywing uitgedruk word:

“In seeking him (Christ) we find one another. Here at Amsterdam we have committed ourselves afresh to him and have covenanted with one another in constituting the World Council of Churches” (Visser’t Hooft 1982:67)

Die eenheidsvraagstuk vertoon al meer tendense van versterkte binne-kerklike refleksie. Dit was egter gou noodsaaklik om duidelikheid te verkry oor die vanselfsprekendheid en die wese van hierdie ekumeniese raad. Tydens ‘n sitting van die uitvoerende raad in Toronto 1950 word ‘n dokument aanvaar wat – op ‘n duidelike wyse – die implikasies van die ERK-lidmaatskap aantoon (Visser’t Hooft 1982:74-75). ‘n Uiteensetting hiervan kan in die bestek van hierdie studie nie verder beskryf word nie en verdere leeswerk in hierdie verband word aanbeveel<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Vgl. met die Belhar-belydenis in die raamwerk van die NG Kerk familie – sedert 1982/1986. In die Belhar-belydenis word die interafhanklikheid van eenheid / *unity*, versoening / *reconciliation* en geregtigheid / *justice* vir Christenskap gepropageer (Wrogemann 2012a:171). Die ekumenies model van versoende verskeidenheid / *reconciled diversity* blyk in Suid-Afrika steeds ‘n uitdaging te wees. Die eenheid van die sigbare Kerk / *ecclesia visibilis* blyk as ‘n voorwaarde, ‘n verdere uitdaging te wees. In hierdie verband kan en moet die vraag gevra word, naamlik op welke wyse die sigbaarheid van Christelike geloof inspeel op die sigbare Kerk en op die ervaring van die Kerk (Wrogemann 2012a:171). In elk geval dra die rite in die vorm van die nagmaal – in die reformatoriese tradisie – by tot die sigbare Kerk, soos die brood / *eat* en wyn / *drink*, maar hiermee saam ook die verbale teks uit 1 Korintiërs 11<sup>23-25</sup>. Die sakrament en verbale woord staan nie los van mekaar nie. Die deelname aan die eucharistie behels dat twee belangrike elemente nie misken kan word nie, naamlik die bymekaar kom van “armes” en die uitstuur na die samelewing, na die wêreld – die motief van sending.

<sup>40</sup> Sien: Visser’t Hooft, W A 1982. *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*. Geneva: World Council of Churches.

Maar wat het die samestelling van die ERK sedert 1948 laat voortbestaan? ‘n Sisteem van horisonverbreding en ‘n swaartepuntverskuiwing word op ‘n deurlopende basis deur die ERK gevolg. Dit het enersyds betrekking op die radius van aktiwiteite deur die uitbreiding en differensiasie van internasionaal-ekumeniese fokuspeunte, wat op ‘n interne en eksterne vlak binne die Ekumeniese Raad van Kerke plaasvind. Andersyds kan die samestelling en bestaan daarvan nie misken word nie, soos sendingaktiwiteite gedurende die koloniale tydperk, aktiwiteite van die Nasionale Sendingrade en die ISR, asook die ontstaande jong kerke, die geval was. Die programmatiese karakter van die ERK word oorsigtelik ingedeel in drie program-eenhede<sup>41</sup>: (1) geloof en getuienis; (2) geregtigheid en diens; (3) opleiding en vernuwing. Genoemde eenhede het as fokus o.a. betrekking op interkerklike hulpverlening, ontwikkelingshulp en rassismebekamping. Die ERK gee periodieke dokumente uit en onderhou die Ekumeniese Instituut Bossey by Céligny in Switzerland (Guder 2008b:535-537; Käßmann 1992:13-16).

### 6.5.1 ‘n Beeldryke simbool

Die Nederlandse tradisie van seevaart verknoop nouliks met Willem A Visser’t Hooft. Dit was na die konstituerende voltallige vergadering van die ERK in Amsterdam, dat Visser’t Hooft ‘n beeldryke en noukeurige omskrywing van die Ekumeniese beweging gee:

“Das Symbol des Ökumenische Rates der Kirche ist ein Boot, nicht sehr verschieden von jenem Boot, mit dem Petrus auf dem See Genzareth fischte. Das Schiff hat einen Mast, an dem Mast hängt die Rahe, die ein Kreuz bildet. [...] Nie vorher in ihrer ganzen Geschichte haben sich Christen mit so weitgespannten Glaubens- und Lebensunterschieden zusammengefunden, sich verpflichtet, beisammen zu bleiben, und es ausgesprochen, das sie tatsächlich alle in demselben Boot sitzen. Dieses Boot ist auf seiner Jungfernfahrt. Noch kennen wir die Seetüchtigkeit des Fahrzeugs nicht und wissen auch nicht, ob es die große Fracht der Hoffnung wird tragen können, die von Christen der ganzen Welt hineingeladen worden ist. Es mag zu schwer befrachtet sein.” (Italiaander 1971:70)

Die bootsimboliek wat Visser’t Hooft beskryf, lê hom na aan die hart. Hy weet dat die onervare insittendes verskillende kultuuragtergronde het en verskillende tale praat. Hy besef ook dat almal nie saamstem oor wat die betekenis van ekklesiologie (Kerk) en eucharistie (nagmaal) is nie. Toepaslik merk Visser’t Hooft op hoe politiek, kultuur en teologie verdeeldheid saai wanneer daarmee omgegaan word. Maar vir Visser’t Hooft is die kruis in die middel van die boot ‘n samebindende simbool. Dit bemiddel en verkondig God se almagtigheid. Met hierdie gelykenis in gedagte, staan Willem A Visser’t Hooft as eerste sekretaris-generaal vanaf 1948 tot 1966 aan die stuur van die ERK (Italiaander 1971:70-71).

---

<sup>41</sup> Volgens die struktuurindeling van 1971.

Vervolgens ‘n voorstelling van opeenvolgende ERK sekretaris-generale sedert 1948:

<b>ERK sekretaris-generaal</b>	<b>Termyn</b>	<b>Denominasie en herkomsland</b>
Willem A Visser’t Hooft	1948-1966	Gereformeerde Kerk – Nederland
Eugene Carson Blake	1966-1972	Presbiteriaanse Kerk – VSA
Philip Potter	1972-1984	Metodiste Kerk – Eiland Dominica
Emilio Castro	1985-1992	Metodiste Kerk – Uruguay
Konrad Raiser	1993-2003	DEK – Duitsland
Samuel Kobia	2004-2009	Metodiste Kerk – Kenia
Olav Fykse Tveit	2010-2020	Lutherse Kerk – Noorweë

**Tabel 5:** ERK sekretaris-generale vanaf 1948

Die ERK vertoon ‘n hoogs komplekse Ekumeniese beweging wanneer Visser’t Hooft se beeldryke bootsimboliek ingedagte gehou word. Na die eerste stigtingsvergadering van die ERK in 1948, kom die voltallige vergadering min of meer elke sewe jaar bymekaar wat besluite neem oor optredes en programme (Guder 2008:537).

## 6.6 Opbou tot die Ekumeniese konferensie – Johannesburg (1959)

Ná die bedanking van dr. William Nicol op 8 Mei 1939, die eerste verkose voorsitter van die gestigte Christenraad van Suid-Afrika in 1936, beleef die Christenraad volgens Meiring (2005:459-460) ‘n donker tyd. Kerke het hul bande met die Christenraad daarna begin verbreek, die Anglikaanse Kerk in 1940 en die NG Kerk (Transvaal) in 1941.

Sekere Duitssprekende Suid-Afrikaners, o.a. ook Berlynse sendelinge, is gedurende 1939-1945 geïnterneer. Sekere jonger Berlynse sendelinge wat sedert die laat 1920’s in Suid-Afrika gevestig het, word geïnterneer<sup>42</sup>. In die algemeen was Berlynse sendelinge eerder ingeperk of verhinder om hul werk te verrig.

Gegewe hierdie agtergrond, noem Meiring (2005:460) dat die Christenraad se werksaamhede feitlik tot stilstand gekom het. Dis ‘n debatteerbare mening hoekom dit gebeur het. Was dit as gevolg van ‘n aantal Duitse sendelinge wat tydens die oorlog geïnterneer is, wanneer in ag geneem word dat die samestelling en verteenwoordiging van die Christenraad van Suid-Afrika in 1936 en daarna, feitlik gedomineer is deur Afrikaans- en Engelssprekendes, volgens afgeleide inligting in *The South African Outlook* (1936:174-175). ‘n Verdere vraag ontstaan of die profetiese stem uit die geleedere van dominante Afrikaans- en Engelssprekende Kerke tussen 1939-1945 na vore getree het?

‘n Laaste vraag herinner aan die wesentlike deelname-modus van persone (kerke en sendinggenootskappe) aan interaksie, tussen hierdie verskillende partye, binne die raamwerk van die Christenraad van Suid-Afrika en wat direk verknoop met verantwoordbaarheid en die

<sup>42</sup> Jong Duitse sendelinge met uiteenlopende agtergronde word geïnterneer: Willy P H Schultz (1905-1967), gebore in Duitsland, kom in 1934 na Suid-Afrika en word vanaf 1940-1941 geïnterneer, Walther H Renning Hagens (1907-1980), gebore in Lome, Togo kom in 1932 na Suid-Afrika en word vanaf 1939-1944 geïnterneer en dr. Ernst F Tscheuschner (1904-1989) wat in Tanzanië werksaam was word teen 1940 in Suid-Afrika geïnterneer (Zöllner & Heese 1984:145, 422, 457).

sogenaamde strewe na Christelike eenheid. In hierdie verband tree die etiek van verantwoordbare handeling aan en moet die vraag nou gevra word of deelnemede lede aan die gestigte Christenraad van Suid-Afrika sedert 1936, hul verantwoordelikhede nagekom het in terme van konstitusionele voorwaardes. Anders gestel, of verantwoordbaarheid deur die ervaringe van deelnemende lede geskep, of net veronderstel of geaktualiseer is.

### 6.6.1 Tye van snelle sosiale verandering

Wanneer Evanston 1954 as tweede voltallige vergadering van die ERK vergader<sup>43</sup>, verklaar Afdeling I dat eenheid, wat as 'n gawe aan die Kerk gegee is, daadwerklik voorgestel moet word – nie as 'n *geschichtlichen Gemeinschaft* van die Kerk nie, maar ter wille van die wêreld. Eenheid is nie 'n doel in sigself nie, maar geskied deur diens ter wille van die wêreld. Christologie in sy geheel word nou saam met al die gevolge van 'n wêreldbeeld en samelewings-politiese opdrag van die Kerk verknoop (Käßmann 1992:56; Gaßmann 1971:174).

Mense vergader ook in Johannesburg 1954, wanneer 'n Kerkleierskonferensie deur die NG Kerk aangebied word, waaraan kerke en sendinggenootskappe, sonder rasseonderskeiding, deelneem. Die tema van die konferensie lui: *God se heerskappy in 'n veelrassige samelewing*. Die Amerikaanse Ford-stigting finansier gedeeltelik hierdie byeenkoms. Die lede-samestelling van hierdie komitee bestaan uit die voorsitter: ds. C B Brink (Moderator van die NG Kerk (Transvaal), Aartsdeken Bailey (Anglikaans), ds. W A Malherbe (sekretaris van die Federale Sendingraad van die NG Kerk), ds. S Mokitimi (Metodis), ds. P E S Smith (NG Kerk Kaap), ds. Wilkinson (president van die Metodiste-konferensie) en ds. Whyte (Presbiteriaan) (Die Brücke 1960:6).

Nadat hierdie komitee in 1956 'n verdere konferensie oor Christelike literatuur vir die “Bantoe” hou, word die voortsettingskomitee vergroot deur vier lede van die Christenraad van Suid-Afrika en vier lede van die NG Kerk by te voeg. Hierdie voortsettingskomitee word deur die tweede direkteur van die Instituut vir Rasseverhoudinge, mnr Van Wyk as sekretaris begelei. Die voortsettingskomitee word deur 'n verdere donasie van die Ford-stigting ondersteun, wat na die volgende sake moet omsien: (1) 'n ekumeniese konferensie vir Desember 1959 moet georganiseer word; (2) 'n katalogus van publikasies in “Bantoe-tale” in Suidelike-Afrika moet uitgegee word<sup>44</sup>; (3) 'n Literatuur- en leesburo moet geopen word, wat analfabetisme onder “nie-blankes” moet help bekamp (Die Brücke 1960:6).

---

<sup>43</sup> W A Visser't Hooft versoek Suid-Afrikaanse lidkerke van die ERK om deel te neem aan voorbereidingsdokumente vir die Kommissie vir Rasprobleme. Op hierdie kommissie werk drie Suid-Afrikaners: Prof. Ben Marais van die NGK, die skrywer: Alan Paton (Cry, the Beloved Country) en Z K Matthews saam, wat dien as voorlegging en deelname aan die diskussie vir rasprobleme tydens Evanston (Hinz 2015:291).

<sup>44</sup> Vgl. “Informo” in Silverton versamel alreeds 809 boektitels.

### 6.6.2 Ekumeniese konferensie – Johannesburg (1959)

Met die tema: *Ons gesamentlike verantwoordelikheid vir gebiede met 'n vinnige sosiale omwenteling*, word 'n Ekumeniese konferensie tussen 7-10 Desember 1959 in die Grootzaal (Great Hall) van die Universiteit van die Witwatersrand gehou.

Volgens Die Brücke (1960:6) kom ongeveer 135 afgevaardigdes van Suid-Afrikaanse Kerke byeen. Ook gaste uit die buiteland, verteenwoordigers van die ERK en van Amerikaanse Kerke neem deel. Die voorsitter van hierdie konferensie was dr. William Nicol<sup>45</sup> van die NG Kerk, terwyl ander leiers soos dr. Joost de Blank (Anglikaanse Aartsbiskop van Kaapstad), ds. Munro (Presbiteriaanse Moderator), dr. van der Merwe (NG Kerk Moderator van Kaapland) en dr. Webb (Metodiste kerkleier van Suid-Transvaal), op aparte vergaderings optree.

Die verteenwoordiging van predikante en leke uit die verskillende kerke was vir Couprie<sup>46</sup> van besondere betekenis. Volgens Couprie gebeur dit nie dikwels dat bruin, swart en wit predikante en leke op gelyke basis met mekaar in gesprek tree nie. Dit gebeur ook nie dikwels in Suid-Afrika dat die Kerk moeite doen om die toekoms vooruit te loop of toekomsbeplanning te onderneem op grond van 'n dringende ontleding van die hede nie. Dit was vir die Kerke in Suid-Afrika van belang om 'n bydra te lewer tot die wêreldwye ondersoek – geïnisieer deur die ERK. Hierdie ondersoek wou Christelike verantwoordelikheid bemiddel, waar lande met 'n snelgroeiende sosiale omwenteling gekonfronteer is. Die doel was om kerke aan te moedig om op 'n gemeenskaplike basis te handel sodat hul onderlinge bewuswording van mekaar versterk kon word. Dit het verder ten doel gehad om die ontwikkeling van gesonde politieke instellings aan te moedig, om die bereiking van 'n noodsaaklike ekonomiese welstand te stimuleer en om nuwe menswaardige lewensgemeenskappe te bevorder (Couprie 1960:6-7).

Wanneer die Julie/Augustus 1959 Internasionale Konferensie in Saloniki<sup>47</sup> van die ERK met drie temas werk: (1) Die mens in sosiale en kulturele verandering; (2) Christelike verantwoordelikheid vir ekonomiese ontwikkeling; (3) Christelike verantwoordelikheid in politieke handeling – staan Johannesburg in hierdie stroom van handeling, weliswaar aangepas vir die Suid-Afrikaanse konteks. En hierdie kontekste was aan alle Suid-Afrikaners bekend: hongersnood, armoede, die ineenstorting van die ou stam- en dorpsamelewing, sedelike verval, die sisteem van trekarbeid as gevolg van mans wat in stede en fabriek werk, die verandering van die familielewe en die posisie van die vrou – om 'n paar te noem. Die konferensie was 'n geleentheid om anderstalige medeburgers, mans en vrouens van verskillende sogenaamde “ras-identiteite” binne die Kerk te laat ontmoet op grondvlak (Couprie 1960:7).

---

<sup>45</sup> William Nicol (1887-1967) was moderator van die NG Kerk Sinode (Transvaal) in 1934-1948 en administrateur van Transvaal in 1948-1958.

<sup>46</sup> Twee vriende van die Berlynse Sendinggenootskap deel hul kritiese indrukke van die konferensie met die Berlynse sendingblad – *Die Brücke*. Hulle was ds. Pierre Couprie en ds. M L Martin - 'n vroulike predikant.

<sup>47</sup> Die ERK Saloniki konferensie in 1959 fokus op die Christelike verantwoordelikheid vir lande wat snelle sosiale verandering beleef (Benz 1964:72).

Volgens ds. Couprie het die monoloë aanbieding van inligting tydens die konferensie nie daarin geslaag om ware dialoog tussen swart en wit Suid-Afrikaners te laat plaasvind nie, selfs nie eers tussen Afrikaans- en Engelssprekende groepe nie. Vir Couprie was 'n sinvolle dialoog tussen mense met 'n lang geskiedenis van skeiding, 'n moeilike ideaal om te verwesenlik. Tog is hy van mening dat die konferensie daagliks geopen moes word met Bybelstudie, wat 'n natuurlike gesprek sou ondersteun. Die beginsel van “*seid klug wie die Schlangen, aber ohne Falsch wie die Tauben*”<sup>48</sup> hoef nie op 'n ekumeniese konferensie verwar te word met diplomatieuse omsigtigheid nie.

Wanneer ds. Martin betekenisvolle lesings uitlig in *Die Brücke*, verwys sy na enkele daarvan. In dr. W Nicol se lesing met die tema: “*Ons veranderende wêreld*” – verwys Nicol daarna dat nie net die mens of mensdom verander het nie, maar dat verteenwoordigers op die konferensie ook verander het en verwys na talle voorbeelde, o.a. dat die patriargaat nie meer bestaan nie. Gewoontes van honderde jare het mense in staat gestel om met die tradisionele funksies van die Kerk om te gaan. Nicol vra of die persoonlike ervaring van die reddende krag van Christus van die mens besit geneem het en of op grond daarvan die bese oorwin kan word? In prof. Monica Wilson se lesing met die tema: “*Die uitwerking van industrialisasie en ekonomiese ontwikkeling op die inheemse bevolking*” – verwys die antropoloog o.a. na “reservate” wat nie lewensvatbaar vir voedselvoorsiening is nie. Trekarbeid veroorsaak dat vroue op die land in armoede en eensaamheid lewe. Sy is van mening dat moderne ekonomiese aktiwiteite, kontak met wit mense, onderwerping deur die regering en die Christelike leer – stamgebruike beskadig het (Martin 1960:8-9).

Die ERK-vertegenwoordiger en Japanner, ds. Kitagawa lewer sy lesing met die tema: “*Die mens in 'n radikaal-sosiaal veranderende wêreld*”. Die omwenteling in Afrika, Asië en Suid-Amerika word deur die metamorfose van die Westerse wêreld veroorsaak. Terwyl die grondslag van sedelikheid 'n deug van piëteit was, vind die mens in 'n nuwe tegniese samelewing nie vanself sy of haar plek nie. Op die vraag hoe die Kerk kan help, beklemtoon hy dat 'n persoons- en gewetensetiek nodig is (Martin 1960:9-10). Dr. E C Blake, 'n Noord-Amerikaanse Presbiteriaan (en toekomstige ERK sekretaris-generaal tussen 1966-1972) werk ook met laasgenoemde tema en is van mening dat kerkvorme wat in stabiele tye ontstaan het, nie meer gepas is vir stormagtige tye nie. Hy verstaan dat Christene deur wêreldse kulturele waardes as sodaning beïnvloed word. Christene kom nie eens agter dat elementêre evangeliese oordele en waardes verlore gaan nie. Christene moet minder afhanklik wees van

---

<sup>48</sup> Vgl. Matteus 10<sup>16</sup>. Die Griekse woord: φρόνιμος kan met woorde vertaal word soos: wysheid, intelligent, slim en verstandig. Die woord *versigtig* is gebruik in die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling: “Ek stuur julle soos skape tussen wolwe in. Wees dus versigtig soos slange en opreg soos duive” In die motief van die intelligente slang, in die vorm van 'n vergelyking, is die skaap weliswaar sonder geweld, maar nie meer weerloos nie. Die feit dat Jesus waarde heg aan 'n nie-gewelddadige ingesteldheid, veronderstel nie 'n verheerliking van weerloosheid nie. In die Evangelies is daar talle voorbeelde waar Jesus op 'n intelligente wyse homself verdedig en doelbewus slaggate vermy (vgl. Markus 11<sup>27-33</sup>). Dat skape sonder geweld is, word geprys – dis egter nie genoeg nie. Die intelligensie van die slang vertoon as 'n defensiewe en kreatiewe wapen, om lewe te verdedig. Aangesien slange in hul intelligente staat as slu en listig gesien word, word dit deur die opregtheid en redelikheid van duive gekorrigeer (Konrad 1978:143). Die NT gebruik immers die beeld van die intelligente slang, omdat Jesus intelligente en getroue mense in die navolging en sending gebruik (vgl. Matteus 24<sup>45</sup>; Lukas 12<sup>42</sup>).

sekulêre voorwaardes en verwagtinge, en meer interafhanklik teenoor diegene wees oor wie daar voorgegee is dat hulle gedien of voor omgee word (Martin 1960:10).

Setilaone, 'n Sotho-predikant en Metodiste jeugleier van Durban, maak dit aan konferensiegangers duidelik dat boetedoening noodsaaklik is. Ware boetedoening (nie versoening) word deur nuwe gehoorsaamheid opgevolg. Vir Setilaone is die gebruik van beelde uit die OT belangrik: voordat ons nie deur die gloeiende kole op God se altaar – soos Jesaja – aangeraak word nie, kan ons nie 'n profetiese stem hê nie. As dit die plig van die Kerk is om die Evangelie te verkondig en dit met ander te deel, moet ons tot besinning kom sodat die boodskap, die gestuurde en die ontvanger (hoorder) in gemeenskap met mekaar staan. Hierdie evangeliese boodskap moet in Suid-Afrika daarop ingestel wees om gemeenskaplikheid te bevorder. Setilaone laat konferensiegangers duidelik verstaan dat gesamentlike eredienste en kanselruiling moet plaasvind – verby kleurgrense, rassegrense en selfs oor denominasie-grense heen. Hy vra die vraag of dit te laat is om 'n teologiese sentrum met 'n nie-rassige profiel te ontwikkel waar almal saam kan studeer en waar eenheid – in Christus – in 'n verdeelde land waargemaak kan word? (Martin 1960:11).

In die lesing met die tema “*Verantwoordelike staatsburgerskap*” herinner die skoolhoof van Wynberg in Kaapland, dr. R E van der Ross, sy luisteraars aan Calvyn wat dit wenslik geag het dat 'n volk self sy eie regering kies. In Suid-Afrika is vier-vyfdes van die bevolking uitgesluit om deel te hê aan 'n verkose regering. Martin (1960:12) noem dat Van der Ross kort te met met die Gereformeerde leer maak en beklemtoon dat Calvyn die reg van die individu as 'n belangrike beginsel ag wat die staat nie mag minag nie. Die Kerk is die gewete van die samelewing. Daar waar mensgemaakte wette tot 'n god verhef word, word God se wette vertrap.

### **6.6.3 Besluite geneem op die konferensie**

Besluite geneem moet teen die agtergrond van 'n nuwe self-bewussyn verstaan word, naamlik dat Christene uit verskillende agtergronde, verskillende rasse en kultuur-identiteite – stadig nader na mekaar beweeg. Alhoewel besluite geneem eerder swak vertoon, is dit 'n eerste tree wat kerke neem om nader na mekaar te beweeg en te luister, ongeag hul identiteit van oorsprong.

Volgens Die Brücke (1960:12-13) kan die besluite soos volg saamgevat word:

- (1) Op die terrein van radikaal-sosiale verandering moet kerke en hul lidmate duideliker deur woord en voorbeeld die volgende uitdra:
  - Die Kerk moet 'n lewendige gemeenskap wees waar alle gelowiges aan voorregte en pligte deelneem, in gesamentlike broederskap;
  - Die praktyk van trekarbeid moet hersien word. Doelwit: Die herstel van familiebande en meer menswaardige behuising;

- Die toepaslikheid van die evangelie. Kontekstuele evangelie gerig op menslike en sosiale probleme;
  - Christelike ideale vir ‘n familielewe.
- (2) Die voortsettingkomitee moet toesien dat die Christenraad van Suid-Afrika en die Federale Raad van die NG Kerke stappe doen om Suid-Afrika se verskillende kerke nader na mekaar te bring.
  - (3) Alle kerke in Suid-Afrika moet hul aksies versterk rakende die evangelisering van Afrika-volke.
  - (4) Die toestand in die wêreld en in Suid-Afrika noodsaak ‘n gees van nederigheid en boete-doening. Kerke en Christene moet vernuwe word deur die Heilige Gees.
  - (5) Kerke en hul lidmate moet op ‘n menswaardige wyse teenoor rasse en kulture optree. Dit is die opdrag van Jesus Christus en dra by tot die oplos van probleme, veral in ‘n snel sosiaal-veranderende en veelrassige samelewing.
  - (6) Die voortsettingskomitee moet ‘n konferensieverslag saamstel en aan alle kerke verteenwoordig stuur.
  - (7) Werk daarvan maak om lone van ongeskoolde nie-blanke werkers te verhoog en te hersien.
  - (8) Afgesien van die snel sosiaalveranderende samelewing in Afrika-families en die sedelike verval, word kerke opgeroep om hulp te verleen: die opbou van jeugwerk, onderrig in die huislike lewe, aanstel van sosiale werkers en intensiewe evangelisasie.

Besluite geneem en inhoude van lesings gelewer op hierdie konferensie kom weer in die visier tydens die Cottesloe 1960 vergadering. John W De Gruchy verwys na die Cottesloe 1960 finale verslag en noem die volgende daaroor:

“One reason why the NGK supported the statement was that it was largely based on the preparatory documents they had produced for the consultation.” (De Gruchy 2004:64)

## 6.7 Samevatting

Die “moderne” Ekumeniese beweging van die 20ste eeu, binne die ruimte van die Protestantse Kerk, verknoop met Edinburgh en die ontstaande sendingkerke in Asië en Afrika. Hierdie diverse en veelvoudige mosaïek van gebeure neem verskillende mense uit verskillende konfessies, kontinente, kulture en kontekste saam, in die raamwerk van ‘n gemeenskaplike geloof. Maar ook enkel-mosaïek-taferele kom na vore wat behoeftes en uitdagings vir ‘n bepaalde tyd by mekaar laat uitkom. In sy totaliteit bly die voorkoms van die veelvoudige en enkelvoudige voorstellings egter ‘n spannende veelvoud, gegewe die wêreldwye, streeks, nasionale en plaaslike raamwerk. In hierdie verband word die Ekumeniese beweging sigbaar in die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK).



In hierdie hoofstuk verskuif die fokus nou, naas die sendinggenootskappe binne die Ekumeniese beweging, na twee verdere bene, naamlik die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” en “Beweging vir Praktiese Christendom”. Beide hierdie bewegings worstel met die eenheid van die Kerk: die een deur leergesprekke, die ander deur betrokkenheid in samelewingspolitiese vrae en uitdagings in hul onderskeie kontekste. Hierdie verskillende aksente is tot vandag toe vir die Kerk en teenoor wêreld-vraagstukke in ‘n sekere mate met mekaar in konflik. Vergelyk die Konsiliêre proses vir “Geregtigheid, Vrede en Bewaring van die Skepping” van 1983.

Die grondliggende funksie van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” bestaan daarin dat kerke vir die doel van *sigbare eenheid* opgeroep word – in een geloof, in een eucharistiese gemeenskap. Terwyl Europese Protestante eenheid in geloof as toereikend verstaan, lê Anglikane daarop klem dat Kerkkonstitusie as ‘n noodsaaklike element daarby hoort. Die behoefte by Ortodokse verteenwoordigers is geleë in die gemoedelike omgaan, samewerking en die wedersydse informasie uitruiling met betrekking tot dogmatiese vrae en kerklike strukture. Die eerste jare van die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” het enersyds minder van teologiese oortuigings gebruik gemaak, andersyds, eerder sekulêre uitdagings nadergetrek.

Kenmerkend van die Eerste Wêreldkonferensie vir “Geloof en Kerkkonstitusie” in 1927, Lausanne, tree sekulêre motiewe nie-eksplisiet in diskussies na vore nie maar wel ekklesiologiese vrae. Wanneer daar in Lausanne ‘n verenigde Kerk geëis word, moet hierdie verenigde Kerk ontstaan vanuit ‘n basis van bestaande en verdeelde kerke.

In die aanloop tot die Tweede Wêreldkonferensie in 1937, Edinburgh, kom ander faktore na vore wat as “*nie-teologies*” beskou word, wat veral deur Helmut Richard Niebuhr se insigte beïnvloed is. Die skeuring van die Christendom in verskillende denominasies is volgens Niebuhr nie te wyte aan dogmatiese verskille nie, maar is eerder te vinde in sosiale veronderstellinge. In Niebuhr se ontleding met betrekking tot kerkskeuring, word sosiale, nasionale en ekonomiese faktore uitgelig wat deur leergesprekke oorkom kan word. Kerkskeuring is nie die gevolg van verskillende dogmatiese voorstellinge nie, maar die resultaat van *nie-teologiese* faktore en is die soeke na eenheid in die Kerk volgens Niebuhr nie te vinde in vergelykende ekklesiologie nie. Wat hier van belang is, kom duidelik in die wisselwerking tussen evangelie en kultuur na vore en word die *nie-teologiese* faktore wat die eenheid van die Kerk beïnvloed.

Tydens die Derde Wêreldkonferensie in 1952, Lund, is daar wegbeweeg van vergelykende ekklesiologie en ‘n meer gerigte fokus op Christus as uitgangspunt in die gesamentlike besinning oor eenheid – dus ‘n Christosentriese gegewe eenheid – gegee. Die Vierde Wêreldkonferensie in 1963, Montreal en vir ‘n periode van 30 jaar daarna, is aandag gegee aan die doop, eucharistie en die amp (Lima-verklaring), asook aan ander dokumente gewerk. Die Vyfde Wêreldkonferensie in 1993, Santiago de Compostela, werk die beweging ten nouste met die ERK saam, naamlik op projekte soos “Ekklesiologie en etiek”; “Sending en Evangelisasie” en “Evangelie en Kultuur”

Konferensies van die “Beweging vir Praktiese Christendom” het dit ten doel gehad om politieke en sosiale vrae te hanteer, op grond van die Christelike geloof. Die Eerste konferensie in Stockholm 1925 is deur ‘n Tweede konferensie in Oxford 1937 opgevolg, wat op ekumeniese opvoeding fokus. Die Nederlander, Willem A Visser’t Hooft, neem as jongste deelnemer aan Stockholm 1925 deel en word sekretaris-generaal van die “Beweging vir Praktiese Christendom” in 1931. Wanneer hierdie beweging aan die een kant teologiese vrae nie kon vryspring nie, en die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” aan die ander kant hul “*nie-teologies*” faktore nie kon sistap nie, ontstaan ‘n divergerende proses. Toenadering tussen beide bewegings ontstaan wat aanleiding gee tot koöperatiewe onderhandelinge ná 1932 en in 1938 uitloop op ‘n gesamentlike komitee, wat integreer en die voorlopige komitee van die ERK vorm. In die ERK omvorm die “Beweging vir Praktiese Christendom” na die nuutgestigte “Kerk en Samelewing”.

Hierdie hoofstuk vestig verder die aandag op die ontstaan van die ERK in 1948 en die Ekumeniese konferensie in 1959, Johannesburg. Wanneer Lausanne 1927 Christus as die oriëntasie-punt en doel bevestig, kan gesê word dat die langsame oorgang van ‘n Westers-georiënteerde sending na ‘n wêreld-georiënteerde sending aandui. Die “moderne” sendingbeweging toon enersyds ‘n toenemende belangstelling in die onderlinge samewerking tussen kerke, andersyds weer aspekte van eenheid. Binne die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie”, kom die vraag dikwels na die konkrete eenheidsdoel na vore. Die begrip ekumene verknoop duidelik met die “moderne” sendingbeweging vanaf die 19e eeu, wat met die eerste Wêreldsendingkonferensie in Edinburgh tot uitdrukking kom, waar verdere inisiatiewe ontwikkel. Deur ekumeniese gesprekke en samewerking in Edinburgh 1937 (Geloof en Kerkkonstitusie) word daar besluit om ‘n “Ekumeniese Raad van Kerke” te stig.

Dit is betekenisvol wanneer die gestigte ERK in 1948, Amsterdam, sy teologiese basis formuleer op grond van twee ander reeds gestigte groeperinge van die 1800’s. Eerstens gebruik die ERK ‘n geformuleerde voorbeeld van die gestigte Evangeliese Alliansie van 1846 in London. Tweedens maak die ERK woordeliks van die teologiese formulering van die Christelike Jongmanne-Vereniging se nuutgestigte YMCA-Ekumeniese Wêreldbond in 1855, Parys gebruik. Alreeds in Amsterdam gee Visser’t Hooft te kenne dat die ERK ‘n raad van kerke is en nie die raad van één onverdeelde Kerk nie. Visser’t Hooft verwys duidelik in sy voorbereidingsdokumente van die ERK, na die kwessie van ekklesiologiese kwaliteite in die raamwerk van die eenheidsproblematiek binne die Ekumeniese beweging.

Die ERK basis-belydenis of formulering stel nie ‘n eenheid van kerke daar nie, maar gee te kenne dat kerke binne ‘n eenheid ontmoet. Die ERK-formulering beeld nie die voorstelling uit dat dit deur persone of konfessie-verbande in die lewe geroep is nie, maar is ‘n formulering wat ‘n teologies-institusionele middeleg tussen die sogenaamde “oorkoepelende Kerk” en haar doel daarstel.

Met die stigting van die ERK ontstaan ‘n nuwe basis-grondslag vir gesprekke, wat ten nouste verknoop met aspekte wat vanuit die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” en die “Beweging vir Praktiese Christendom” manifesteer, naamlik (1) dogmatiese oortuigings en (2) gemeenskaplike handeling in hierdie wêreld. Binne die gestigte ERK vertoon die

eenheidsvraagstuk al meer tendense van versterkte binne-kerklike refleksie. Dit was egter gou noodsaaklik om duidelikheid te verkry oor die vanselfsprekendheid en die wese van hierdie Ekumeniese raad. Die programmatiese karakter van die ERK word oorsigtelik ingedeel in drie program-eenhede, volgens die latere struktuurindeling van 1971: (1) geloof en getuienis; (2) geregtigheid en diens; (3) opleiding en vernuwing.

Die Ekumeniese konferensie in Desember 1959, Johannesburg, is met die tema: “Ons gesamentlike verantwoordelikheid vir gebiede met ‘n vinnige sosiale omwenteling” begelei. Nie net verteenwoordigers van kerke en sendinggenootskappe in Suid-Afrika was verteenwoordig nie, maar ook gaste uit die buiteland, o.a. verteenwoordigers van die ERK en Amerikaanse Kerke. Die Ekumeniese konferensie in Johannesburg moet teen die agtergrond van die Augustus 1959 ERK Internasionale konferensie in Saloniki verstaan word. Temas wat hierdie konferensie begelei: (1) Die mens in sosiale en kulturele verandering; (2) Christelike verantwoordelikheid vir ekonomiese ontwikkeling; (3) Christelike verantwoordelikheid in politieke handeling, dui ‘n tematiese ooreenkoms met die Johannesburg konferensie aan. Die Johannesburg 1959 Ekumeniese konferensie moet verstaan word teen die omstandighede wat Suid-Afrika voorafgaan en ‘n bepalende rol speel.

## Hoofstuk 7. Sendingteologiese program – Johannes C Hoekendijk

### 7.1 Inleiding

Die sendingteologiese debatte van Johann C Hoekendijk<sup>1</sup> kan nie geïgnoreer word wanneer hulle in die raamwerk van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) teen die tweede helfte van die 1950's gevolg word nie. Met sy profetiese teologie daag Hoekendijk telkens die Kerk en die sending met hul selfvoldane, selftevrede en wêreldvreemde houding uit. Hoekendijk oefen op die sendingteologie van die ERK 'n beduidende invloed uit, veral op die studieproses van die 1960's wat betrekking het op *Die missionêre struktuur van die gemeente*. Vele impulse uit hierdie studie-proses verknoop met Hoekendijk se denke. In hierdie verband noem Wrogemann (2013:84) dat Hoekendijk se sendingteologiese verstaan duidelik in die sendingteologiese uitsprake van die voltallige vergadering van die ERK in Uppsala 1968 en tydens die agtste Wêreld Sendingkonferensie in Bangkok 1973, na vore tree.

Gegewe die stigting van die ERK in 1948 en die setel daarvan in Genève, asook Johan C Hoekendijk se posisie van sekretaris van die Afdeling vir Evangelisasie tussen 1949-1952, en hy in die daaropvolgende 20 jaar sendingteologie beïnvloed het, word in hierdie hoofstuk na Hoekendijk se inhoudelike sendingteologiese program gekyk.

### 7.2 Hoekendijk se sendingteologiese grondbeginsels

Wanneer Hoekendijk se sendingteologie beoordeel word, huldig Wrogemann (2013:85) die mening dat 'n profetiese – en daarmee saam – kritiese teologie aangebied word, wat verknoop met Hoekendijk se vertrekpunt dat sending vanuit die wêreld bedink moet word. Hoekendijk kritiseer die bepaalde denke van kerkgesentreerde sending, wanneer die wêreld as 'n soort “braakland” van die Kerk waargeneem word. Die verstaan hiervan gee daartoe aanleiding dat die wêreld vanuit die gesigsveld van 'n nog-nie-kerk verstaan word en volgens

---

<sup>1</sup> Die Nederlander, Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975) is in Indonesië (Java eiland) gebore. Tussen 1945-1946 verteenwoordig hy Nederlands-Indië as sending-konsul en word sekretaris van die Nederlandse Sendingraad gedurende 1947-1949. Vanaf 1949-1952 beklee hy die pos as sekretaris vir evangelisasie by die nuutgestigte Ekumeniese Raad van Kerke (ERK). Sy eerste werk in 1949 as sekretaris vir evangelisasie het betrekking op die uitbreiding van die studieprogram: “The Evangelisation of Man in Modern Mass Society” Margull (1959:103). As 'n Nederlander en 'n Ekumene- en Sendingwetenskaplike, doseer Hoekendijk aan die Universiteit van Utrecht in die vakgebiede Praktiese teologie vanaf 1952 en Kerkgeskiedenis van die 20ste eeu vanaf 1958. Hy verhuis na die VSA in 1965 en doseer aan die *Union Theological Seminary* in New York tot 1975. Alhoewel Hoekendijk die opkomende Bevrydingsteologie met skeptisisme benader, bly hy 'n invloedryke figuur ten opsigte van die paradigma-verskuiwing in die sendingwetenskap en apostelaat-teologie na 1970 (Hoedemaker 2008a:1817). Sy teologiese inprenting ondersteun die fundamente vir 'n ekumeniese studie wat betrekking het op missionale gemeentes (Margull 1983:542). Hoekendijk se twee teologiese hoofwerke volgens Wrogemann (2013:84-85) verteenwoordig sy dissertasie: *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap* en die boek: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*.

Hoekendijk 'n ontoelaatbare en verengde Bybelse horison daarstel. Hoekendijk stel teenoor hierdie verstaan 'n radikaal nuwe rigtinggewende sendingteologie voor<sup>2</sup>.

Wanneer die tyds-historiese konteks van Wes-Europa teen die laat 1950's en vroeë 1960's, in ag geneem word, tree 'n al hoe groter afstand tussen mense en Christelike Kerke na vore, wat met sekularisasie in verband staan. In Oos-Europa word Christelike Kerke en algemene godsdienste deur kommunisme ingeperk of selfs bestry. Hierdie gebeure in die noordelike halfrond vergelyk heel anders wanneer die suidelike halfrond in ag geneem word, waar die proses van kultureel-godsdienstige selfgerigtheid na vore tree. Die dekade van die 1960's word nie net as 'n hoogtepunt, maar ook as 'n era van afsluiting beskou, wat met dekolonialisering gepaard gegaan het<sup>3</sup>.

Die ooglopende sendingteologiese benadering van Hoekendijk blyk te wees dat hy in die voetspore van Hartenstein en Freytag se heilsgeskiedenis beweeg wanneer hy onder die opskrif, "Instrument im Heilshandeln Gottes" in sy boek, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* die volgende sê:

"und es ist der Sinn unserer Geschichte, dass den Enden der Erde, der ganzen Ökumene, vor dem Ende der Zeiten das Evangelium vom Reich verkündigt wird (Matteus 24<sup>14</sup>). Die Mission erscheint im Neuen Testament also als ein Postulat der Eschatologie!" (Hoekendijk 1964:109)

Hoekendijk (1964:94) verwys ook onder die opskrif; "Der Aufruf zur Evangelisation" o.a. na die messiaanse tyd en 'n nuwe verstaan van wat evangelisasie is, wanneer hy tot die besef kom dat die morele terugslae en intellektuele *Aufklärung* van die verlede nie heil gebring het nie, maar klippe as brood daargestel het:

"Wir brauchen eine neue Sicht der Evangelisation, die die säkularen Komplexe und geheimen Ideologien entwirrt. Wir müssen aufs neue entdecken, was die Bibel unter missionarischer Verkündigung versteht. Evangelisation geschieht in der Bibel nur in messianischer Zeit. [...]" (Hoekendijk 1964:94)

---

<sup>2</sup> Tot hierdie diskussie, vgl. Kramm se katolieke standpunte in: Kramm, T 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*. Aachen: Missio Aktuell.

<sup>3</sup> Na die dekade van die 1960's, ongeveer vyftig jaar later, in die tweede helfte (sedert 2015) van die tweede dekade van die 21ste eeu, tree die tema: *dekolonialisering* in die geledere van veral jeugbewegings en politici al sterker na vore, gegewe dat Suid-Afrika nie met die algemene postkoloniale diskoers – soos in Afrika – vergelyk kan word nie. Die definiëring en diskoers van dekolonialisering moet duideliker gestel word. Hoe moet die denke, taal, infrastruktuur, tegnologie soos digitalisering en megatronika (meganiese ingenieurswese/elektroniese ingenieurswese), onderwys, godsdiens (teologie), etiek of bevolkingsontploffing – om 'n paar te noem – gedekolonialiseer word? Wie is die rolspelers in hierdie prosesse en wat moet in die plek daarvan dien? In hierdie verband kan gevra word of die debat oor dekolonialisering nie self nou kolonialisering is wat teruggebring word om plaaslike probleme en eie onvermoë te help bestuur nie. 'n Verdere vraag kan gevra word of die diskoers in die debat oor dekolonialisering in Suid-Afrika, nie 'n soort vergeet- en desolidariteitstrategie veronderstel nie. Wat het dekolonialisering eintlik vir die eenvoudige mense in Afrika gebring? Wanneer daar aanvanklik opregte pogings tot politieke vernuwing bestaan het, kan vandag dikwels die diagnose van wydverspreide armoede, hongersnood, onderontwikkeling, werkloosheid, menslike ontvoerings, natuur- en hulpbronne plundering, burgeroorloë, stamgevegte, seerowery, menseslagtings, vlugtelingkampe, korupsie en neo-monargistiese tendense in Afrika gemaak word.

‘n Noukeurige waarneming kan gemaak word volgens Wrogemann (2013:86) wanneer Hoekendijk ‘n verandering ten opsigte van die heilsgeskiedenisbenadering gevolg word. Hoekendijk gee aan die begrippe Kerk en wêreld, nuwe betekenis. Die wesentlike verandering in Hoekendijk se insig is te vinde in sy verstaan dat die verhouding van missionêre Godgerigtheid tot die wêreld, sonder ‘n ekklesiosentriese verenging na vore tree wanneer hy die volgende skryf:

“Nur erhält die Kirche hier in der Tat keinen breiten Raum und ist für die Ekklesiologie kein Platz! Nur am Rande wird die Kirche genannt werden, wenn es darum geht, Gottes Handeln mit der Ökumene, mit der ganzen Welt zu preisen, nur ein einzelner Paragraph aus der Christologie (dem *messianischen* handeln mit der Welt) und einige Passagen aus der Eschatologie (dem messianischen Handeln mit der *Welt*) werden ihr gewidmet werden dürfen; [...]” (Hoekendijk 1964:118)

Hoekendijk se sendingteologiese verstaan van die Kerk is van minder betekenis. *Missio Dei* het nie te make met die Kerk as sodanig nie, maar is gerig tot die Ryk van God wat in hierdie wêreld geproklameer moet word. Volgens Wrogemann (2013:87-90) beteken dit dat God se sending direk op die wêreld betrekking het, wat in Hoekendijk (1964:117-122) se nege formuleringe soos volg uiteengesit kan word:

- (1) *God se handeling gaan die Kerk vooruit*. God se handeling met hierdie wêreld, die *Missio Dei*, lê nie in die hande van die Kerk en haar handeling nie. Sending neem self sy eie sending waar, terwyl die Kerk net deelname daaraan het. God kan sending ook sonder die Kerk laat gebeur.
- (2) *Ryk – apostolaat – evangelie* (Hoekendijk 1964:118): God se handeling het te make met die evangelie van die Ryk van God vir die wêreld en hierdie heilsgerebente kom alleenlik in die verkondiging na vore. Die verkondiging word in die apostolaat voltrek. In die apostolaat kom die evangelie tot “vervulling”<sup>4</sup> (Hoekendijk 1964:120).
- (3) *Kerk in actu apostoli* (Hoekendijk 1964:121): Hoekendijk verstaan dat die Kerk nie net “is” nie of dat sy êrens “staan” nie, maar dat die Kerk “gebeur”, en dat die Kerk in die daad van die apostoliese verkondiging werklikheid word. Die Kerk is dus óf missionêr-verkondigend op pad óf sy is nie.
- (4) *Kerk as funksie van die apostolaat*<sup>5</sup> (Hoekendijk 1964:122, Margull 1959:136): Hoekendijk formuleer toepaslik sy sendingteologie wanneer die Kerk as ‘n funksie van die apostolaat verstaan word. Hierdie verstaan van Hoekendijk verknoop met Nederlandse teoloë, onder andere A A van Ruler en E Jansen-Schoonhoven, wat met die “Teologie van die Apostolaat”<sup>6</sup> werk. Die begrip apostolaat staan in ‘n noue verband met begrippe soos die Ryk van God (oikoumene) en die wêreld (kosmos). Die Ryk van God staan enersyds in konfrontasie met die wêreld, andersyds, moet die Ryk van God aan die wêreld verkondig word. Die verkondiging gebeur deur die messiaanse *sjalom*, wat kenmerke dra soos vrede, gemeenskap, geregtigheid,

<sup>4</sup> Vgl. Romeine 15<sup>14</sup>, Kolossense 1<sup>24</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Margull (1959:136): “[...], daß die Kirche nichts mehr und nichts weniger als »eine Funktion« des »Apostolats« ist”.

<sup>6</sup> Soms verwys na die Teologie van die missionêre verkondiging (Margull 1959:136).

vergifnis, vreugde en ander<sup>7</sup> (Margull 1959:136, 138). Kerk is dus alleenlik en werklik Kerk wanneer dit ‘n dienende getuienisrol vir die komende Ryk vervul. Die Kerk het alleenlik aan die evangelie deel, wanneer dit almal wil dien<sup>8</sup>. Die Kerk is éérs waarlik apostolies wanneer sy haarself beskikbaar stel en deur die Ekumeniese Ryk haarself laat gebruik. Die Kerk, as ‘n funksie van die apostolaat, besit inherent ‘n baie spesifieke verstaan van wat die apostolaat en die apostoliese fondament behels<sup>9</sup>.

- (5) Kerk se *eks-sentriese wese*: Die Kerk is net alleenlik en waarlik Kerk wanneer dit ‘n eks-sentriese struktuur het. Dit beteken dat die Kerk nie net met haar eie sake omgaan nie, wanneer dit nie ‘n selfgesentreerde gerigtheid het nie, maar dat die gerigtheid na buite lê en nie na binne nie. Dit veronderstel dat die Kerk enersyds in diens van die evangelie staan, andersyds, ‘n dienende gerigtheid tot die wêreld openbaar. Die Kerk is nie self haar eie middelpunt van gerigtheid nie, maar die middelpunt is na buite gerig, dit wil sê ‘n middelpunt van gerigtheid na die wêreld toe (Wrogemann 2013:88).
- (6) Kerk as ‘n *kerk-vir-die-wêreld* (Hoekendijk 1964:121): ‘n Verdere verkenningshorison van wat die Kerk is, word gemaak wanneer die kerklike lewe in oënskou geneem word. Die Kerk is alleenlik Kerk wanneer dit ‘n getuie-diens aan die wêreld is. Die bekende uitdrukking: “Kerk vir die wêreld” loop parallel met Dietrich Bonhoeffer se uitdrukking van: “kerk-vir-die-ander” (Gremmels 2006:10). Omdat God se heilshandeling primêr vir die wêreld geld, geld dit dienoooreenkomstig dat die Kerk ook ‘n primêre gerigtheid tot die wêreld moet openbaar<sup>10</sup>.
- (7) *Sjalom* as inhoud van *Missio Dei*. Die ruimte van die apostolaat is die wêreld (Hoekendijk 1964:35; vgl. Wrogemann 2013:89). Die inhoud van die apostolaat verknoop volgens Hoekendijk met die tot standkoming van sjalom, wat verwerklik word in drie temas, hulle is: (1) kerugma – die verkondigde voorstelling van sjalom, (2) koinonia – die korporatiewe deelname aan sjalom en (3) diakonia – wat ‘n dienende demonstrasie van sjalom voorstel (Hoekendijk 1964:120). Hiervolgens is die doel van goddelike sending gerig op die wêreld en verteenwoordig sjalom die inhoud daarvan. In die Duitse literatuur word verwys na ‘n *Schalomatisierung der Welt*. Hoekendijk gebruik hierdie omvattende begrip om aan te toon dat sjalom met gawes

<sup>7</sup> Vgl. Psalm 85

<sup>8</sup> Vgl. 1 Korintiërs 9<sup>19-23</sup>

<sup>9</sup> Die begrip apostolies is verknoop met die titel of die verwysing na apostels. Die gebruik van woorde soos apostel, apostolaat of apostolies is ‘n aanduiding dat konfessionele verskille bestaan. Die sentrifugale uiteensetting verknoop met die apostolaat van die Kerk, sedert die 4e eeu (langs (1) eenheid, (2) heiligheid en die (4) alomvattende katolesiteit) (Härle 2008:653). Op ‘n konfessionele basis is hierdie begrip van groot betekenis en verdien ‘n verduideliking. Volgens die *Rooms-Katolieke* verstaan, is die Kerk net apostolies wanneer dit direk op die uitwerkende invloed van die apostels berus, wat institusioneel deur die sogenaamde “apostoliese suksessie” afgewentel word. Jesus Christus het Petrus as apostel en opvolger benoem, Petrus benoem die pous, die pous weer die kardinale, hulle die biskoppe, hulle die priesters wat as laaste in hierdie hiërargie die outoriteit besit om die eucharistie te bedien. Die *Lutherse* verstaan van die begrip apostolies, verknoop die begrip met die Kerk wat voldoen aan die regte apostoliese lering, die suiwer prediking van die Woord van God en die sakramente wat op ‘n stigtelike wyse bedien word. *Hoekendijk* verstaan die Kerk as apostolies, wanneer die Kerk – soos die apostels – ‘n missionêre weg na die wêreld volg (Wrogemann 2013:88).

<sup>10</sup> Vgl. Genesis 1-11, 2 Korintiërs 5<sup>19</sup>, Efesiërs 1<sup>9v</sup>

van die messiaanse tyd verknoop, naamlik vrede, geregtigheid, heil, kommunikasie en ander. Vir Hoekendijk beteken sjalom meer as net persoonlike heil (Wrogemann (2013:89). Dit veronderstel vrede, integriteit, gemeenskap, harmonie en geregtigheid. Die rykdom van sjalom kom in die OT en NT duidelik na vore<sup>11</sup>. Dit is vir Hoekendijk (1964:35) ‘n belangrike uitgangspunt dat die apostolaat en die leek op ‘n nie-kunsmatige wyse tot mekaar hoort. Die apostolaat word vir Hoekendijk ‘n daad van die leek, terwyl die ampsdraer net indirek betrokke bly. Die tekens van sjalom moet in hierdie wêreld opgerig word. In hierdie verband verstaan Hoekendijk dat hierdie gebeure nie geskied deur die Kerk nie maar dat sjalom midde in hierdie wêreld deur leke geleef word.

- (8) Vestiging van tekens as *modus* vir *Missio Dei*: Teenoor samelewings-evolutionêre standpunte is Hoekendijk vasbeslote dat missionêre gebeure betrekking het op die “tekens” van die heilskoninkryk, omdat die voleinding van alle dinge gerig is op ‘n enkele goddelike magsdaad aan die einde van die tyd.
- (9) Die skema van *kerugma, koinonia en diakonia*<sup>12</sup> dien as vorme van *missio hominum*: Die menslike sy van missionêre gebeure besit sekere vorme wat volgens Hoekendijk as verkondiging, as gemeenskap van gelowiges en as ‘n diens of demonstrasie van sjalom – om ander te dien – beskryf kan word (Wrogemann 2013: 90; Hoekendijk 1964:120; vgl. Margull 1959:190, 192).

### 7.2.1 Sjalom as kerugma, koinonia en diakonia

Goddelike sjalom moet volgens Hoekendijk deur Christelike getuienis plaasvind, wat in terme van kerugma, koinonia en diakonia plaasvind. In ‘n gemeente moet die diens van diakonie op alle terreine van die lewe gerig wees. Diakonie word volgens Hoekendijk (1967:280) die samelewing se “*sosiaal integratiecentrum*”, wanneer waargeneem word dat die samelewing vanaf ‘n dorpsgemeenskap, ‘n tradisionele, sakrale en kommunale gerigtheid verander na ‘n stedelike, kollektiewe, sekulêre en ekonomiese samelewing. Hierdeur word diakonie ‘n doel in sigself in ‘n gemeente. Omdat sjalom ‘n *teo-politiese* begrip is<sup>13</sup>, in terme

<sup>11</sup> Vgl. Psalm 85<sup>11v</sup> en Handeling 10<sup>36</sup>

<sup>12</sup> Die skema van kerugma, koinonia en diakonia word sedert die vergadering van die ISR in Jesuralem 1928 waargeneem. Hierdie skema word met die vraag na en die begrip van “Comprehensive Approach” voorberei. Vgl. “Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, vol VI: The Christian Mission in Relation to Rural Problems, London 1928” Margull (1959:190).

<sup>13</sup> Die Ou-Testamentiese begrip vir vrede, (hebreus: שָׁלוֹם / šalôm ) het nie alleenlik betrekking op die afwesigheid van geweld nie, maar is ook ‘n lewensbevorderlike toestand in die gemeenskap, wat strek vanaf die familie tot by ‘n volk en volke-wêreld. Vrede is die seënryke interaksie tussen mens en natuur en die versoenbaarheid tussen God en die mens. ‘n Lewe van vrede kan alleenlik verkry word wanneer šalôm in al die interaktiewe ruimtes, wat onlosmaaklik met mekaar verknoop staan, heers. (Otto 2008:359-360). Die seënswens in Romeine 1<sup>7</sup> met die woordsamestelling van genade en vrede (grieks: χάρις καὶ εἰρήνη) behoort tot die vorm van ‘n diaspora-brief volgens Schnelle (2007:444), wat duidelik maak dat daar met vrede ook ‘n moment van geheelheid en ongeskondenheid (Markus 5<sup>34</sup>) bestaan. Die teenoorgestelde gebruik in 1 Korintiërs 14<sup>33</sup>: “God is nie ‘n God van wanorde nie, maar van vrede”, karakteriseer vrede nie as orde nie maar in die konteks van ‘n bevorderlike met-mekaar-wees (Romeine 14<sup>19</sup>) en sluit ook sosiale komponente in (Jakobus 2<sup>16</sup>) (Wengst 2008:360). Vrede is nie ‘n toestand maar ‘n proses, daarom kan vrede nie slegs met sosiale geregtigheid in



van gerigtheid tot alle mense in alle onderskeie lewensbeskouinge, is die diens van diakonie op so 'n wyse 'n diens waardeur sjalom ontstaan. Daarom is dit vir Hoekendijk van belang dat die wêreld die Kerk analiseer en bevraagteken (Wrogemann 2013:90-91).

“Schalom will nicht von der Kirche her in die Welt *hineingesagt* werden, sondern mitten in der Welt *gelebt* werden” (Hoekendijk 1964)

Vir Hoekendijk is die verkondiging, naas sosiale diens “*ein erklärendes Postscriptum*” en toon Wrogemann (2013:91) duidelik aan dat Hoekendijk van vroeëre benaderings verskil en eerder die missionêre verkondiging van die Woord beklemtoon.

Terwyl Julius Richter diakonie as “*vorbereitender Arbeiten*” verstaan, om vertroue te wen, wend Gustav Warneck die diakonie van woordverkondiging as 'n eerste geoorloofde missionêre middel aan om diakonie as 'n “*veranschaulichte Wort*” te verstaan (Richter 1920:49; Warneck 1905:29-48). Georg Vicedom begryp diakonie as 'n bevestiging van missionêre verkondiging. Wat Jesus wou hê en wat die apostels moes doen was om:

“Zeichen des Reiches aufzurichten und damit vor der Welt offenbar zu machen, daß das andere Reich im Grunde genommen überwunden ist. Dadurch wurde die Verkündigung *bestätigt*, daß er der Herr aller Herren und zugleich der Herr über das menschliche Leben ist.” (Vicedom 1958:90)

Dit is Vicedom se mening dat Jesus nie alle mense gesond maak, alle dooies opwek of 'n opdrag hieroor gee nie. Dit is vandag betekenisvol dat die menslike lewensfeer belangriker geword het. Vir Jesus speel die lewensfeer 'n mindere rol as by die mens, soveel so, dat die liggaamlike welstand van die mens hoër geag word as die letterlike nakoming van God se geboorte (Vicedom 1958:90).

Samevattend kan gesê word dat, terwyl missionêre verkondiging voorrang geniet, vertoon diakonie daarvolgens óf as 'n prioriteit, óf as byvoeging of word verstaan as 'n saak van mindere belang. Hoekendijk swaai hierdie verwysingsraamwerk om terwyl die handeling van diakonie by hom voorrang geniet en die verkondigde Woord op hierdie handeling volg.

### 7.3 Kritiek op die ouer benadering

Die formulering van Hoekendijk se sendingteologie vertoon volgens Wrogemann (2013:91) eensydig wanneer sy belofte-historiese benadering beskou word, naamlik dat God se belofte van heil vir die wêreld – deur sy handeling – voltrek word. Anders gestel, iets gebeur in die geskiedenis! Terwyl Hartenstein en Freytag se volgorde van die heilsgeskiedenis met die voorstelling van volgorde: *God – Kerk – wêreld* geld, word nou 'n radikale ommekeer gemaak. Volgens Hoekendijk is God se handeling nie tot die Kerk gerig nie, net om weer deur die Kerk 'n invloed op die wêreld uit te oefen nie. God oefen direk invloed uit op hierdie

---

verband staan nie. Die veelvoudige dimensionele aard van vrede moet in ag geneem word. Vrede is nie die vermyding van geweld nie maar die vermindering van nie-vryhede en die vermindering van nood. Vrede moet telkens nuut gestig word. Hierdie opdrag behoort onvermydelik tot Christelike wêreldverantwoordbaarheid en is meer as 'n morele plig. Die etos van 'n vredemaker (Matteus 5<sup>9</sup>) is gegrond in die God gegee versoening in Jesus Christus (2 Korintiërs 5<sup>19</sup>, Efesiërs 2<sup>14</sup>) (Reuter 2008a:365).

wêreld en die Kerk is alleenlik Kerk wanneer dit *in actu* aan hierdie gebeure deelneem. Die voorstelling verander nou na 'n *God – wêreld – Kerk* volgorde, wat veronderstel dat God in die eerste plek nie bemoeienis maak met die Kerk nie maar met die wêreld. Hierdie aktuele kerkverstaan van Hoekendijk word met die beeld van God se volk wat trek geïllustreer en gegrond, naamlik dat die Kerk nêr Kerk is in soverre dit ooreenstem met haar eie wese en dat hierdie wese 'n missionêre wese is. Die Kerk moet aanbeweeg wanneer dit die woord van God wil navolg.

In teenstelling met Kanaän se statiese Baalkultus, staan die bewegende JHWH wat sy volk na die beloofde land lei daarteenoor. Anders gestel, God se volk is altyd aan die beweeg en beleef telkens Eksodus-momente vanuit die ou en oorgelewerde gewoontes en strukture. Vir Hoekendijk is teologiese leerstellinge en vrae nie alleen van belang nie, maar ook dat die reël eksistensiële Kerk as 'n Eksodus-gemeente, uitgedaag word. Die volk is nomadiese navolgers van God, in hul sekerhede en grense, uit hulle gewoontes en oorgedraagde strukture, uit ou denk-, waarnemings- en sosiale strukture (Wrogemann 2013:92).

Hoekendijk se kritiek op die bestaande Kerk en teenoor die bestaande sendinggerigtheid kan in ses formuleringe saamgevat word: (Wrogemann 2013:92-93).

- (1) Die *morfologiese fundamentalisme*: Vir Hoekendijk is die volharding in ou en deurleefde – nie meer geskikte – strukture, 'n teken dat die Kerk en sending vasgevang bly. Die vaskleef aan ou strukture word gesien as die fundamentalistiese omgaan met vorme<sup>14</sup>, dit wil sê as morfologiese fundamentalisme gebrandmerk.
- (2) Vanaf die *kom-strukture* na die *gaan-strukture*: Die Kerk se oorlewingsstrukture kan geïllustreer word aan die hand van al die Kerk se geleenthede van aanbiedinge. Die mense hoef net bloot op te daag om deelname te hê en waar te neem. Die *kom-strukture* van die Kerk moet self-krities omgaan en moet transformeer na *gaan-strukture*, waar die Kerk self by die mens en die wêreld uitkom. Die *gaan-strukture* van 'n Kerk kom na mense toe, daar waar hulle is, en nie daar waar die Kerk die mense graag sou wou hê nie. So word die Kerk 'n soekende Kerk en 'n Kerk wat opgesoek word.
- (3) Vanaf *parogie* tot 'n *veelvoudige aanbod*: Die verstaan van die Kerk as 'n plaaslike gemeente met 'n spesifieke grootte, word met die woord: *parogie* uitgedruk. Die vashou aan kerklike vorme, as sou dit alleengeldend vorme wees, word as morfologiese fundamentalisme beskou. In 'n gedifferensieerde wêreld moet die Kerk ander vorme van aanbiedinge ernstig benader en tot stand bring en moet die bestaande strukture aanpas by die vereiste samelewingsontwikkeling.
- (4) Vanaf 'n *predikantgerigtheid* na 'n *leke benadering*: Op pad na kerkwees, moet die Kerk diegene laat deelneem wat in die wêreld staan, dié buite die georganiseerde Kerk, naamlik die leke. Die predikantgerigtheid moet verbreek word sodat 'n breë

---

<sup>14</sup> Die woord vorm is afgelei uit die Grieks, μορφή / morphē. Vorme van *aanskoulikheid* (ruimte en tyd) en vorme van *denke* wat betrekking het op voorwerpe (substansie, kousale verband en ander), word gemodelleer deur die rede en moontlike verstandsvoorwaardes in terme van ervaring en insig (Wendel 2008:181-183).

deelname deur leke, aansluiting by samelewingsvraagstukke kan vind en gesamentlik na nuwe antwoorde kan soek.

- (5) Vanaf ‘n *versorgingskerk* na ‘n *deelnemende Kerk*: Dit is belangrik dat die deelname deur leke ernstig opgeneem word, wanneer in ag geneem word dat nie net die versorging van kerklidmate voor oë gehou word nie, maar dat daar ‘n groter deelname van leke in die gemeente moet wees. In hierdie verband dien klein diensgroepe as voorbeeld wanneer hulle aan die periferie van die samelewing, waar die behoefte groot is, diensbaar is.
- (6) ‘n *Omvattende benadering of toegang* in plaas van ‘n *eklesiologiese reduksie*: Wanneer in die algemeen na Hoekendijk se voorstelle gekyk word, volg hy ‘n “comprehensive approach<sup>15</sup>”, wat die inagneming van die veelvoudige en diverse wêreld ernstig opneem. Sending het met kreatiwiteit te make wat vorme ondersoek en wat waag, in soverre hierdie vorme bevestiging van standvastigheid oor ‘n tydperk toon.

Dit is vir Wrogemann (2013:93) van belang dat die vashou aan strukture en vorme – soos die statiese Baalkultus – vermy moet word. Dit geld ook vir die media en werksplek wat die kerugma in die wêreldwye samelewing uitdra.

Hoe indrukwekkend Hoekendijk se vurige sendingteologiese formulerings vertoon, soos byvoorbeeld die Eksodus-teologie met die fokus op die bewegende volk van God, was dit nie Hoekendijk se eie skepping nie, maar is dit ondersteun deur ‘n groot teologiese beweging wat soortgelyke denke gereflekteer het. In hierdie verband sluit Jürgen Moltmann se sistematies-teologiese stelling in sy belangrike *Theologie der Hoffnung* hierby aan<sup>16</sup>.

#### **7.4 Missionêre struktuur van gemeentes – ‘n ERK studie-proses**

Die moderne sendingbeweging toon ‘n lewendige belangstelling in sake soos kerk-samewerking en eenheid in die loop van die 20ste eeu. Van die begin af keur die ERK enige strewe na ‘n oorkoepelende Kerk af. Dit besit ook geen wetgewende magte oor lede nie. Die ERK word toenemend gekonfronteer met vrae oor sy geestelike struktuur, veral die onderlinge betrekkinge tot lidmaatkerke, ander ekumeniese liggame en onderskeie konfessionele tradisies. In hierdie verband noem Guder (2008b:536) dat die Christosentriese

---

<sup>15</sup> Die begrip: *Comprehensive Approach* ontstaan in die Anglo-Saksiese wêreld en word na die Tweede Wêreldoorlog deur Nederlandse sendingteoloë op ‘n teologiese wyse beskryf en begrond. Tydens die vergadering van die ISR in Whitby 1947 kom die skemas van twee begrippe kerugma en koinonia, ter sprake. Eers in Willigen brei die skema verder uit: “*This witness is given by proclamation, fellowship and service*”. Dit was egter J C Hoekendijk wat hierdie skema in die ekumeniese diskussie ingebring het in gesprekke oor die missionêre verkondiging, wanneer hy self na die skema verwys as *comprehensive evangelism* (Margull 1959:190-191). (Vgl. hoofstuk 5, voetnota-verwysing: “Comprehensive Approach”)

<sup>16</sup> Vgl. J Moltmann se “Exodusgemeinde” in hoofstuk V (Moltmann 1969:281-312).

basis van die ERK, wat van die begin af gegeld het, tydens die voltallige vergadering van die ERK in Neu Dehli 1961 opnuut hanteer word<sup>17</sup>.

Twee belangrike sake wat 'n betekenisvolle sendingteologiese bydrae lewer tydens die ERK sitting in Neu Dehli 1961, kan genoem word. Eerstens word besluit om die ERK en die ISR te integreer, tweedens word 'n bespreking van die referaat wat betrekking het op verkondiging deur die sendingwetenskaplike Hans J Margull gelei, wat die ekumeniese studieproses<sup>18</sup> van “Strukture van missionêre gemeentes” behartig (Wrogemann 2013:94; vgl. Werner 2008:626-627).

'n Tweeledige versameling van werksdokumente word opgestel. In 1965 word die werksbundel onder die titel: “Mission als Strukturprinzip” deur Margull bekendgestel en in 1967, die Wes-Europese en Noord-Amerikaanse afsluitingsverslae (Wrogemann 2013:95; vgl. Werner 2008:627).

Die inhoud van Margull se studieproses kan volgens Werner (2008:627) soos volg saamgevat word:

- (1) Die oorsprong van sending is God self en nie die Kerk nie. 'n Paradigmaverskuiwing is nodig. In die plek van 'n model-perspektief van God-Kerk-wêreld kom nou 'n perspektief van God-wêreld-Kerk.
- (2) Die doel van sending is nie geleë in die kwantitatiewe groei van die Kerk nie, maar in die sjalom vir die wêreld.
- (3) Die konteks van sending is nie alleenlik gerig op die individu nie maar ook op die geskiedenis, dus die wêreld in verandering. Sending kan nie as die herwinning van verlore kerkgebiede verstaan word nie, maar as deelname aan bevrydings- en humanitêre prosesse in die samelewing, in die naam van God.
- (4) Mense wat die sendingopdrag uitdra, is nie in die eerste plek predikante en sendelinge nie, maar lede, as lede van die *laós*, die volk van God.
- (5) Die strukture van sending is nie onveranderlik nie, maar vereis 'n veelvoud van kleiner diensgroepe, funksionele inrigtings en kerklike dienste met 'n sonale gerigtheid (*zones humaines*, dit verwys na 'n stadsgedeelte of 'n bedryfsgerigtheid). Volgens Wrogemann (2013:95) ontstaan daar 'n sendingteologiese paradigmaterskuiwing in die ERK wat beteken dat die sendingdenke van heilsgeskeidenis gesubstitueer word met 'n beloftegeskiedkundige gerigtheid.

---

<sup>17</sup> Vgl. hoofstuk 8 – Neu Dehli 1961 en ISR integrasie.

<sup>18</sup> Die studieproses wat in 1962 begin en in 1967 afgesluit word, word behartig deur twee groot werks-groepe en 'n paar kleiner groepe. Medewerkers in die Wes-Europese werks-groep was Johann C Hoekendijk, Walter Hollenweger, Ernst Lange, Werner Simpfendörfer en George Casalis. In die Noord-Amerikaanse werks-groep was lede soos Harvey G Cox, W Weber, Th. Wiesner, C Williams en weer eens Johann C Hoekendijk betrokke. Kleiner groepe uit Argentinië, Uruguay en die destydse Oos-Duitsland neem deel. Die bevindinge word tydens die volgende voltallige vergadering van die ERK in Uppsala (Swede) in 1969 ter tafel gelê (Wrogemann 2013:95).

- (6) Op pad na ‘n “Kerk vir ander<sup>19</sup>”. Die andersheid word in ag geneem, die nagaan van gemeentestrukture en ‘n radikaal nuwe gemeentepraktyk wat dialoog, gemeenskaplikheid, deelname en ekumene, word veronderstel.

## 7.5 Samevatting

In die beoordeling van sendingteologie, bied Hoekendijk ‘n profetiese en kritiese teologie aan wat verknoop met die vertrekpunt dat sending vanuit die wêreld bedink moet word.

Hartenstein en Freytag se vroeë sendingteologiese heilsgeskiedenis-diskoerse, soos uiteengesit in hoofstuk 3, vertoon nou anders. Hoekendijk volg ‘n ander benadering wanneer hy aan die begrippe *Kerk* en *wêreld*, nuwe betekenis gee. Die verhouding van missionêre Godgerigtheid tot die wêreld, sonder ‘n ekklesiosentriese verenging, tree na vore. *Missio Dei* het nie te make met die Kerk as sodanig nie, maar is gerig tot die Ryk van God wat in hierdie wêreld geproklameer moet word. In Hoekendijk se nege formulerings het God se sending direk op die wêreld betrekking.

God se sending het direk op die wêreld betrekking. Nege formulerings kan genoem word: (1) God se handeling gaan die Kerk vooruit. *Missio Dei* lê nie in die hande van die Kerk en haar handeling nie. (2) God se handeling verknoop met die Evangelie van die Ryk van God vir die wêreld en hierdie heilsgesbeure kom in die verkondiging na vore. Die verkondiging word in die apostolaat voltrek. In die apostolaat kom die evangelie tot vervulling. (3) Die Kerk word ‘n werklikheid in die daad van die apostoliese verkondiging. (4) Die Kerk as ‘n funksie van die apostolaat, staan in ‘n noue verband met begrippe soos die Ryk van God en die wêreld. Die Kerk is werklik Kerk wanneer dit ‘n dienende getuienisrol vir die komende Ryk van God vervul. Die Kerk het alleenlik aan die Evangelie deel, wanneer dit almal wil dien. Die Kerk is éérs waarlik apostolies wanneer sy haarself beskikbaar stel en deur die Ekumeniese Ryk haarself laat gebruik. (5) Die Kerk is alleenlik en waarlik Kerk wanneer dit ‘n eks-sentriese struktuur het. (6) Kerk as ‘n kerk-vir-die-wêreld, verknoop met die getuienis-diens van die Kerk self. (7) Sjalom as inhoud van *Missio Dei*. Die inhoud van die apostolaat verknoop volgens Hoekendijk met die tot standkoming van sjalom en word verwerklik in drie temas: (i) kerugma; (ii) koinonia en (iii) diakonia. Die doel van goddelike sending is gerig op die wêreld en verteenwoordig dit sjalom. Hierdie omvattende begrip toon aan dat sjalom met gawes van die messiaanse tyd verknoop, soos vrede, geregtigheid, heil en ander. (8) Hoekendijk is daarvan oortuig dat missionêre gebeure betrekking het op die “tekens” van die heilskoninkryk. Tekens word as ‘n modus gebruik vir *Missio Dei*. (9) Die menslike sy van missionêre gebeure kan in terme van verkondiging (kerugma), as gemeenskap (koinonia) van gelowiges (deelname aan die messiaanse sjalom) en as ‘n diens (diakonia: demonstrasie van

---

<sup>19</sup> Die konsep van “Kerk vir ander”, die pro-eksistensie en die lewendige belangstelling in die “andersheid” van ander en om paternalistiese misverstande uit die weg ruim, word deur Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) bekendgestel in Gremmels & Huber (2006:10). Theo Sundermeier se “Kerk saam met ander”, stel die konsep van *Konvivenz* in die Duitssprekende teologie bekend (Feldkeller 2008:1654). In hierdie verband noem Theo Sundermeier die volgende: “Die durch die missionarische Konvivenz entstehende Gemeinde ist Universalkirche im lokalen, kontextuellen Gewand. Missionarische Kirche ist nicht Kirche für andere, sondern Kirche mit anderen. Der andere ist aber nicht Missionsobjekt [...], sondern konkret der mir Nächste [...], in dessen Antlitz mir Christus als Bruder entgegentritt (Mat 25) und dessen Seufzen der Heilige Geist hörbar macht und zu Gott trägt (Röm 8)” (Sundermeier 1995:71).

sjalom) beskryf word. Die skema van kerugma, koinonia en diakonia, kan in terme van *missio hominum* verstaan word.

Goddelike sjalom moet volgens Hoekendijk deur Christelike getuienis plaasvind, wat deur diakonie, kerugma en koinonia voltrek word. In 'n gemeente moet die diens van diakonie op alle terreine van die lewe gerig wees.

Volgens Hoekendijk moet Christelike sjalom deur Christelike getuienis plaasvind, wat deur kerugma, koinonia en diakonia gebeur.

Alhoewel missionêre verkondiging voorrang geniet, vertoon diakonie daarvolgens óf as 'n prioriteit, óf as byvoeging of word verstaan as 'n saak van mindere belang. Hoekendijk swaai hierdie verwysingsraamwerk om, terwyl die handeling van diakonie by hom voorrang geniet en die verkondigde Woord op hierdie handeling volg.

Hoekendijk draai die ouer benadering van volgorde van die heilsgeskiedenis om. Die volgorde-voorstelling van God – Kerk – wêreld, naamlik dat God se handeling tot die Kerk gerig is, word omgedraai. God oefen direk invloed uit op die wêreld. Die volgorde verander na God – wêreld – Kerk. Volgens Hoekendijk maak God nie bemoeienis met die Kerk nie, maar met die wêreld. Hierdie aktuele kerkverstaan verknoop met die beeld van God se volk wat trek. Die Kerk se wese is 'n missionêre wese. Die Kerk moet aanbeweeg, wanneer dit die woord van God wil navolg.

Vrede moet volgens Hoekendijk midde in hierdie wêreld geleef word. Die opdrag van vrede behoort onvermydelik tot Christelike wêreldverantwoordelikheid.

Op die bestaande Kerk en sendinggerigtheid, lewer Hoekendijk kritiek.

## Hoofstuk 8. ISR integrasie (1961) – ERK sekularisasie (1968)

### 8.1 Inleiding

Wanneer ‘n terugblik op die Wêreld Sendingkonferensies gedurende die eerste helfte van die 20ste eeu gemaak word – Edinburgh (1910), Jerusalem (1928), Tambaram (1938), Whitby (1947), Willingen (1952) en Ghana (1958) – kan ‘n stem van eksklusiwisme<sup>1</sup> volgens Pitman (2014:14) gevolg word. Hierdie stem reflekteer ‘n absolute en unieke openbaring van God in Christus en in die oortuiging dat redding moontlik is deur Christus alleen. Pitman (2014: 17, 19, 20, 21) som die temas op die reaksie van eksklusiwisme soos volg op:

- (1) Die openbaring van God in Christus is uniek.
- (2) Aan die Bybel word spesiale outoriteit gegee.
- (3) Geloof staan sentraal. Geloof is die uitdrukking van die mens se relasie tot die transendente of tot God en nie die empiriese begroning van openbaring en die skrif nie.
- (4) Redding geskied alleen deur Christus.

Sendingteologiese en ekumeniese ontwikkeling vanaf die 1960’s moet teen die agtergrond van historiese perspektiewe en wêreldgebeure verstaan word. Interkontinentale betrekkinge tussen sendinginstellings in die noordelike halfrond en Kerke van die globale suide soek volgens Wrogemann (2013:103) ‘n nuwe oriëntasie.

Die sogenaamde westerse state van die noordelike halfrond herstel ná die vernietigende en uitgerekte Tweede Wêreldoorlog. ‘n Dekade van heropbou en ontwikkeling volg. Die geallieerdes of spilmoonthede en Duitsland beleef al meer ekonomiese vooruitgang wat daartoe bydra dat die westerse samelewing(s) ‘n optimistiese lewensverwagting ontwikkel. Dit reflekteer in die toenemende verstedeliking van ganse samelewingskontekste. Die ontstaan van nuwe musiek- en jeugkulture<sup>2</sup>, jeuggodsdienste<sup>3</sup>, en ‘n nuwe bewussyn van

---

<sup>1</sup> Die getuienis van die NT berus op geloof, wat Jesus verstaan as die uniek-geïnkarnearde (‘n vleeslike liggaam aanneem) seun van God. Volgens Pitman (2014:2, 12) reflekteer eksklusiwisme ‘n konserwatiewe standpunt, wat die beginsel handhaaf dat net één godsdiens eksklusief aanspraak maak op die waarheid, naamlik die Christendom.

<sup>2</sup> Vgl. die “Swinging Sixties” met die musiekkultuur van die Beatles en met jeugkulture soos Hippië en Bravo. Later verskyn die Punk- en Skinheadskultus-jeugkulture. (Die vroeë 21ste eeu gee verdere uitdrukking deur jeugkultuur-vorme soos Goths en HipHop, asook musiekkulture soos Rap, Techno en Electro-Pop).

<sup>3</sup> Jeuggodsdienste, vroeër soms verwys na jeugsektes, ontstaan as fenomene in die 1960’s in veral westerse industriestate. Die ontstaan van spirituele en ekspressiewe religiositeit, as teenpool van die tradisionele Kerk, staan sterk met religieus-Asiatiese strominge en met ekstasies-Christelike tradisies en groeperinge verknop. Twee voorbeelde: (1) Die *Hare Krishna*-bewussyn – ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) – is die mees suksesvolle Hindoe-sending buite Indië. Akademiese lede beywer hulle vir dialoog met Christelike Kerke wat die wêreldwye verspreiding van die Krishna-bewussyn (geloofsbelydenis / Sri Iopanisd) ten doel het (Klostermaier 2008: 249-250; vgl. Haack 1979:82-92). (2) Die *Divine Light Mission* (DLM) – hierdie groep wil die goddelike lig uitbrei wat deur meditasie “gesien” kan word. Die verspreiding van liefde, vrede en waarheid word in die DLM-simbool uitgebeeld. Hierdie elemente is saamgevat in die meditasies van Guru Maharaj Ji (Haack 1979:247, 265). Volgens Helsper (2008:676) moet die relevansie van hierdie groepe en strominge teen die agtergrond van ‘n breë teen-kulturele kritiek op modernisering verstaan word.

internasionaliteit<sup>4</sup> – om ‘n paar te noem – tree na vore. Andersyds gooi die Koue Oorlog skadukolle oor die wêreld en dit was byvoorbeeld vir westerse lande met hulle regerings belangrik dat Suid-Afrika met sy minerale rykdom en geopolitiese betekenisvolle Kaapse-seeroete<sup>5</sup>, nie onder die invloed van die kommunisme kom nie<sup>6</sup>.

Die verskuiwing na die globale suide vertoon skouspelagtig wanneer die fase van dekolonialisering momentum kry en implikasies inhou vir Noord-Suid betrekkinge. Terwyl Arabiese Noord-Afrika state gedurende die 1950’s onafhanklik word, verkry swart Afrika-lande<sup>7</sup> in die 1960’s byna almal onafhanklikheid<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Vgl. die stigting van die OAE - “Organisasie vir Afrika Eenheid” teen 1963 in Addis Ababa, Ethiopië. (die liggaam omvorm in 2002 na die Afrika Unie / AU)

<sup>5</sup> Vgl. (1) Luitenant-Kommandeur P D Cowburn se tydskrifartikel: “South Africa’s Maritime Fist” in: *Commando*. Hier word die Unie van Suid-Afrika se toekomstige strategiese waarde uiteengesit wanneer die koue oorlog na die Tweede Wêreldoorlog in ag geneem word (Die Eiche 1958:10). Vgl. (2) die hoofstuk: “Südafrika: Potential für Strategie und Verteidigung” (Gann & Duignan 1982:216).

<sup>6</sup> Die sogenaamde “bevryding” van Suid-Afrika sou daartoe bydra dat die militêre posisie van die vroeë Sowjetunie (tans Rusland) in die ganse wêreld versterk word. Dit sou ook die toekomstige Sowjetunie en haar bondgenote in ‘n beter posisie geplaas het in terme van die strategiese mineralebeheer van Suid-Afrika (Gann & Duignan 1982:226).

<sup>7</sup> Drie breë groepe in Afrika kan genoem word, naamlik (1) diegene wat onafhanklikheid verkry in die laat 1950’s en 1960’s; (2) voormalige Portugese kolonies soos Mosambiek, Angola en Guinea-Bissau en (3) Suider-Afrikaanse lande soos Zimbabwe, Namibië en Suid-Afrika (Masanja 1978:13).

<sup>8</sup> Gedurende die eerste twee dekades van die 21ste eeu kan die insig oor euforiese vryhede sedert die 1960’s, die verkryging van onafhanklikheid, verander na die oortuiging en matige sekerheid, naamlik dat politieke onafhanklikheid aan Afrika-lande nie bevryding besorg het nie. Aan die begin van die 21ste eeu en daarna is die volgende sake ‘n weerspieëling van kontinentale uitdagings – om ‘n paar op te noem: (1) Die Arabiese lente in Noord-Afrika – konflikte, gevegte en massa-optogte; (2) Die Sudan / Suid-Sudan krisis – afskeiding, burgeroorlog met gewapende konflikte en oorvol vlugtelingskampe in Suid-Sudan en aangrensende lande; (3) Die menseregtestryd in die Demokratiese Republiek van die Kongo; (4) Die ekonomiese afgrond-tragedie in Zimbabwe, onder die bewind van oud-president Robert G Mugabe; (5) Die (massa)migrasie vloedgolf van perspektieflose Afrikane vanaf Wes- en Oos-Afrika na Noord-Afrika en verder oor die Middellandse See na Europa; (6) Diktatoriale regimes, korrupsie, magsmisbruik en onderdrukking in Afrika – lang dienstermyne van presidente en konings: Zimbabwe – president Robert G Mugabe (1987-2017), Ekwatoriaal-Guinea – president Teodoro Obiang Nguema (1979-?), eSwatini (ou naam: Swaziland) – koning Mswati III (1986-?), Eritrea – president Isaias Afwerki (1993-?), Sudan – president Omar al-Bashir (1993-2019), Algerië – president Abdelaziz Bouteflika (1999-2019) – om ‘n paar te noem. Binne die onafhanklikheidsbewegings ontwikkel Afrika-politici en intellektuele, idees of modelle vir ‘n eie selfstandige ontwikkeling. Die *African Renaissance*-model of konsep van die tweede President van Suid-Afrika na 1994, oud-president Thabo M Mbeki, kan as ‘n voorbeeld genoem word. Volgens Louw-Vaudran (2019:11) is die *African-Renaissance*-model “‘n herwaardering van Afrika uit die oogpunt van Afrikane”. Maar volgens Louw-Vaudran het van die AU-planne in die laaste tyd in ‘n moeras van probleme verval [Nkosazana Dlamini-Zuma van Suid-Afrika dien tussen Oktober 2012 – Januarie 2017 as voorsitter van die Afrika-Unie kommissie.]. Wanneer die instrument van die *African Peer Review Mechanism* / Afrika-portuurhersieningsmeganisme (APRM) en *The New Partnership for Africa’s Development* / Die Nuwe Venootskap vir Afrika se Ontwikkeling (NEPAD) aan die begin van die 21ste eeu voorgelê is “as die fundamente van ‘n nuwe Afrika”, ‘n nuwe manier van handeling in Afrika, en die kontinent “onder die juk staan van internasionale finansiële instellings soos die Wêreldbank en die Internasionale Monetêre Fonds”, beteken hierdie twee instellings vir die meeste Afrikane nie veel nie, volgens Louw-Vaudran (2019:11). Dit is egter te vroeg om enige oordeel (nie ‘n waardeoordeel nie) oor die *African-Renaissance*-model te lewer. ‘n Ouer voorbeeld en eksperiment kan in terme van Afrika-sosialisme genoem word, naamlik die *Ujamaa*-model van M Julius K Nyerere (1922-1999), voormalige President van Tanzanië. Volgens Joseph (2015:58-59) analiseer Nyerere die ekonomiese en sosiale strukture van sy land. Die *Ujamaa*-doelwitte vir groepe van families in *Ujamaa*-dorpies word deur Juma (1982:3) beskryf as ekonomiese en sosio-politiese. Die landelike bevolking met ‘n agri-ekonomiese produksie – soos in die meeste ander Afrika-lande – word gekarakteriseer aan die hand van ver afgeleë produksie-eenhede, familiebedrywe en bestaansboerderye. Op ‘n ekonomiese basis berus hierdie gegewe op ‘n etiese sisteem wat gerig is op die familie en sosiale



---

verpligtinge. Vanuit hierdie basis lei Nyerere 'n toekomstige en selfstandige ekonomiese ontwikkeling af vir sy land. Sosiale solidariteit en gelykheid binne familieverband moes as 'n voorbeeld of rolmodel dien binne 'n groter sosiale eenheid. Die *Arusha*-verklaring in 1967 gee aan Nyerere se *Ujamaa*-model 'n praktiese en politieke gesig. Hierdie idee gee aan Nyerere die vertroue om eie bronne uit te buite of te ontgin en eie idees te ontwikkel. Dit sou die afhanklikheid van internasionale kapitaal oorkom en aanleiding gee tot eie ekonomiese en politieke selfstandigheid. Alhoewel betekenisvolle vooruitgang gemaak is op die vlak van geletterdheid en gesondheid, het ekonomiese ontwikkeling nie die gewenste resultate gelever nie en word redes as te kompleks aangebied soos die gebrek aan beplanning en beperkte finansies. Die dekonstruksie van die *Ujamaa*-model dien as 'n belangrike vertrekpunt om sosiale en ekonomiese ontwikkeling in Afrika aan te spreek. In hierdie verband noem Mojola (2018:126) dat Nyerere sy idee van ontwikkeling, regverdig in terme van die ontwikkeling van die mens. Om paaie en geboue te ontwikkel, of die aanbou van gewasse wat hoë opbrengste gelever, verseker nie ontwikkeling nie maar is middele tot ontwikkeling. Mense moet hulleself ontwikkel en kan nie ontwikkel word nie. Die *Ujamaa*-model was egter nie 'n maklike model om te implimenter nie. Volgens Mojola (2018:128) was die ekonomiese toekoms, die sukses en ideale van die *Arusha*-verklaring verdoem. In die jaar 2017, berig en basuin (inter)nasionale nuusblaaie en die elektroniese media oor die lot van bootjies op die Middellandse see, vol migrante (moontlik vlugteling) uit Afrika, suid van die Sahara-woestyn, wat Europa as die *vaste burg* voor oë het – die stryd om migrante (moontlik vlugteling) in bootjies oor te plaas in reddingsbote en te verdeel in Europese lande duur in 2019 steeds voort. Die hoop van Afrikane op vryheid en onafhanklikheid het blykbaar nie gerealiseer nie. Die vraag ontstaan wat daartoe aanleiding gegee het dat Afrikane sonder perspektiewe hul lande verlaat en die gevaarlike roete deur die Sahara-woestyn en oor die Middellandse see aanpak. Afrika-regerings en die AU moet hul *eie* kreatiewe idees en eerlike antwoorde gee en formuleer, asook daadwerklike oplossings op hierdie scenario's vind. Die vermydingstruktuur en -kultuur of onvermoë van *eie*-produksie dra eensins daartoe by dat menslike kapitaal ontwikkel of getransformeer word nie. Die verlede het geleer dat Europese antwoorde en insigte vir Afrika, kritiek ontlok en dat Europeërs en die sogenaamde weste van paternalisme beskuldig word. Maar wanneer kom Afrika-regerings, hul leiers en die AU met eie werkbare antwoorde, idees, etiese leierskap en haalbare etiese oplossings vir planne, vir die mense op die kontinent na vore? Kupe (in Monama 2019:2) artikuleer sy visie in 2019 vir die Universiteit van Pretoria se herposisionering soos volg: “*We have created a new campus called Future Africa Institute. It is our commitment to the continent for working and collaborating. Our aim with the institute is to do research that matters in solving Africa's complex problems. Malaria, climate change, food security and agriculture*”. Volgens Monama (2019:2) het professor Tawana Kupe geskiedenis gemaak deur aangewys te word “*as the first black person to head the University of Pretoria*”. Maar, *history matters!* 'n Gesonde balans betreffende historiese kontekste kan nie negeer word nie. So byvoorbeeld lewer vele navorsers in die 20ste eeu – verbonde aan die Fakulteit Veeartsenykunde te Onderstepoort – aan die Universiteit van Pretoria, 'n reuse bydrae in die navorsing met betrekking tot dieregesondheid en patogene, maar ook op die gebied van voedselsekerheid en landbou vir Suider-Afrika en Afrika – niks nuuts en anders nie. Ou en bekende konsepte word dikwels in 'n nuwe taal verpak! Inderdaad moet vermoë en onvermoë mekaar ontmoet. Wanneer Bondskanselier Angela Merkel in Berlyn, 7-8 Junie 2017, konsulteer met Afrika-leiers en staatshoofde – die inisiatief *Compact with Africa* –, knap 'n maand voor die G20-spitsberaad in Hamburg, 7-8 Julie 2017, word bepaal hoe ekonomiese ontwikkeling bevorder kan word in arm lande en in lande wat geteister word deur burgeroorloë. Maar hongersynte kan nie deur beleggingsvennote bekamp word nie. Duitse ontwikkelings-hulporganisasies soos VENRO eis byvoorbeeld dat die Duitse regering en die G20-lande alle lewering van wapens in konflikgeteisterde streke inkort (hierdie versoek is nie 'n eerste nie).

<https://venro.org/presse/detail/hungerkrisen-stoppen-g20-staaten-muessen-ihrer-humanitaeren-verantwortung-nachkommen/> (Gelees: 5 November 2018)

Die groter wordende staatskuld in Afrika en skuldvlakke in Suid-Afrika, verknoop o.a. ten nouste met nepotisme, familie-ekonomië, onvermoë, gierigheid, oligargië, korrupsie, die gemanipuleerde bestaan of die nie-bestaan van kontrakregte in die raamwerk vir die beweging van geld, asook die vermorsing van fondse, kan lank nie meer uitgesluit word nie. In Suid-Afrika – veral tydens die Zuma-administrasie – toon nuusberigte aan dat die staat op vele vlakke deur (tender)korrupsie geteister word (vergelyk o.a. die Zondo-kommissie). Die private sektor word as 'n medespeler aangedui. Dit blyk asof die ANC-regering (drie-party-alliansie), die Suid-Afrikaanse bevolking o.a. paai met oorbetalde staatsdiensposte (ekonomies) en maatskaplike toelaes (sosiolgies). Tydens die Afrika-Spitsberaad in Berlyn, vir Afrika-outokrate en regeringsleiers op 30 Oktober 2018, het president C Ramaphosa (Vyfde Parlement) o.a. die volgende gesê, “*Die Partnerschaft zwischen Afrika und den G20-Staaten hat großes Potenzial, das Leben der Menschen und die Lage der Wirtschaft zu ändern*” – ou konsepte wat nuut verpak word.

<https://www.dw.com/de/compact-with-africa-deutschland-plant-milliardenfonds-f%C3%BCr-afrika/a-46091894> (Gelees: 5 November 2018)

Suid-Afrika was in die tweede helfte van die 20ste eeu een van die grootste rolspelers wat mag, invloed en rykdom op die Afrika-kontinent verteenwoordig het. Maar Suid-Afrika was ook historiese verknop met die grondliggende ideologie van geïnstitutionaliseerde Apartheid sedert die laat eerste helfde van die 20ste eeu, wat 'n openlike bewussyn binne Suid-Afrika, maar ook in die wêreldpolitiek en die ERK tot gevolg gehad het tot aan die einde van die eeu. Wanneer die verkiesing in 1948 gewen word, mobiliseer die Afrikanergemeenskap in Suid-Afrika en gee so te kenne dat politieke oorheersing deur Engeland verwerp word. Die nie-geïnstitutionaliseerde Apartheidsdiskoers, eerder bekend as die beleid van segregasie, wat vóór die 1948 regeringsverandering reeds bestaan het, verkry ná 1948 'n veelvoud mosaïek van nuwe wette. So word byvoorbeeld elke Suid-Afrikaanse burger in 'n statutêre groep ingedeel, kragtes die Bevolkingsregistrasiewet van 1950. Die verkose leier van die ANC in 1952, Albert J Luthuli<sup>9</sup> (1898-1967), ontvang die Nobelprys vir Vrede in 1957. In Suidwes-Afrika (tans Namibië) vier die Evangelies-Luthers Finse-

---

Op dieselfde Afrika-Spitsberaad in Berlyn, huldig Bondskanselier Angela Merkel en gasheer vir die beraad, die volgende standpunt: In die skep van goeie ekonomiese perspektiewe word staats-, maar ook privaat ekonomiese investering benodig. Bondskanselier Angela Merkel beskryf dit as, "Das ist moderne Entwicklungspolitik" <https://www.dw.com/de/kritische-t%C3%B6ne-zum-afrika-gipfel-in-berlin/a-46084303> (Gelees: 5 November 2018)

'n Gesonde balans moet tussen professor Tawana Kupe se visie betreffende die verbintenis tot die Afrika-kontinent vir samewerking en in die raamwerk van navorsing ten opsigte van die oplossing van Afrika se probleme, enersyds, en president Cyril Ramaphosa se siening betreffende die groot potensiële vennootskap / partnerskap tussen Afrika en die G20-lande, om verandering in die lewe van Afrika se mense en in die stand van die ekonomie te bring, andersyds, gevind word.

<sup>9</sup> Albert J Luthuli groei in 'n Christelike milieu op en lewer ongeveer 17 jaar diens as 'n onderwyser. Hy beywer hom vir die welsyn van sy eie mense en om harmonie tussen groepe in die multi-kulturele samelewing van die destydse Unie van Suid-Afrika te bewerkstellig. In 1934 word Luthuli op 'n demokratiese wyse verkies tot die posisie van hoof-kaptein van die Abase-Makolweni stam op die "Groutville Mission Reserve" (Luthuli 1962:235). Die Groutville-sendingwerk waarna Luthuli in sy boek verwys, is die produk van die "American Board of Commissioners for Foreign Missions" (ABCFM). Een van die drie persone wat in 1936 na Suid-Afrika kom, rev. Aldin Grout, vestig aan die Umvoti rivier die Umvoti-sendingstasie, ook algemeen verwys na die Groutville-sendingstasie. In 'n ontwikkelende Christelike samelewing ontstaan 'n intieme verhouding tussen die sendeling en die mense. Luthuli beskryf die verchristeliking in die lewe van bekeerlinge binne sy samelewing as 'n revolusie. "*Conversion meant an entirely new way of life, a new outlook, a new set of beliefs – the creation, almost, of a new kind of people. They were still Zulus to the backbone – that remained unchanged except for a few irrelevant externals. But they were Christian Zulus, not heathen Zulus, and conversion affected their lives to the core*" (Luthuli 1962:20). Dit is insiggewend dat Luthuli na die demokratiese metodes van die Groutville-inwoners verwys as effektief en bevredigend. "*They have used these processes not only to elect chiefs, but on two occasions to replaced them when their rule was felt to be not in the community's interest*" (Luthuli 1962:21). Vryheid beteken vir Luthuli dat individue en sekere familieledes die "leiding" moet neem in hul lyding. Hierdie vryheid druk Albert Luthuli soos volg uit: "*The Road to Freedom is via the Cross*" (Luthuli 1962:238). In hierdie verband kan die rol en pogings van die SARK en haar geaffilieerde Kerke, die NG Kerk Christene en die proses van die Waarheid-en Versoeningskommisie (WVK) teen die einde van die 20ste eeu en daarna, nie geïgnoreer word nie, wanneer Suid-Afrikaners die moeilike pad van vryheid volg. Wanneer in Jesaja 1<sup>18</sup> geskryf staan "[...] Kom tog, laat ons die saak met mekaar uitmaak, sê die Here: Al was julle skarlakenrooi van sonde, julle sal wit word soos sneeu. [...]" kan gesê word dat vergifnis en vergeet by mekaar hoort. Wanneer sondes vergewe word, dink God nie meer daaraan aan (vgl. Jesaja 63<sup>7</sup> en Jeremia 31<sup>34</sup>). In die tweede dekade van die 21ste eeu ervaar Suid-Afrikaners hoe die kultuur van nie-vergeet, in die raamwerk van kollektiewe skuld, eerder gekoester word. Hierdie narratief geld nie slegs in die raamwerk van Apartheid Suid-Afrika nie, en sluit die hedendaagse diskoers van (de)kolonialisme in Suid-Afrika nie uit nie. Vandag ervaar Duitsland steeds die kultuur van nie-vergeet, in die raamwerk van kollektiewe skuld. Dieselfde narratief – aangepas – kan ook aan Brittanje gestel word, naamlik die posisie van die Britse imperiale uitbreiding.

Sendinggenootskap op die sendingstasie Engela in Ovamboland<sup>10</sup>, sy 100 jarige jubileum op 16 Augustus 1959.

Met hierdie agtergrond in gedagte vind die Cottesloe-beraad<sup>11</sup> tussen 7-14 Desember 1960, op inisiatief van die ERK in Suid-Afrika plaas.

---

<sup>10</sup> Saam met ongeveer 6000 Afrikane en 200 Europeërs word die 100 jarige jubileum gevier waartydens 10 predikante georden word. Die “Raad van Lutherse Kerke” word verteenwoordig deur Biskop Fosséus (Sweedse Kerksending), Superintendent Follesøe (Noorweegse Sendinggenootskap), Präses (voorsitter) P J Diehl (Rynse Sendinggenootskap in Suidwes-Afrika) en Präses Gerhard F M Krause (1890-1982) van die Berlynse sendinggenootskap in Suid-Afrika. Die NG Kerk, die Anglikaanse- en die Rooms Katolieke Kerke is sterk verteenwoordig. Van die ongeveer 200 000 inwoners in Ovamboland word gesê dat meer as die helfte Christene was, terwyl in die Okavango-gebied, met ongeveer 25 000 mense, pionierssendingwerk verrig word. Sending- en gemeentewerk binne die Ovambo-Kavangokerk word uitsluitlik deur inheemse predikante verrig, terwyl die amptenary van die Evangelies-Luthers Finse-Sendinggenootskap oorkepelende funksies in gemeentes uitoefen (Tscheuschner 1959:18-19).

<sup>11</sup> Op 21 Maart 1960 ontstaan onluste (die woord *opstand* word vandag algemeen gebruik) in Sharpeville – ‘n swart woongebied by Vereeniging, ten noorde van die Vaalrivier (vandag in die distrik Sedibeng, Suid-Gauteng) – waartydens 69 mense tydens ‘n paswet-betoging doodgeskiet is (Giliomee 2007b:334-335). Die noodtoestand gee daartoe aanleiding dat die ERK met sy lidkerke in Suid-Afrika in verbinding tree. **‘n Terugblik:** Die stigting van die Christenraad van Suid-Afrika in 1936 (vgl. hoofstuk 2) – en die eerste stappe tot die aanloop van hiërdie Christenraad in 1934 onder leiding van dr. John R Mott geneem – het ten doel gehad om eenheid en onderlinge samewerking tussen Protestantse Kerke en sendinggenootskappe te bewerkstellig. Kort ná die stigting van die Christenraad in 1936 bedank die eerste president, dr. W Nicol (NGK) op 8 Mei 1939 uit hierdie liggaam. [Vgl. W Nicol se presidentskap van die Christenraad in 1936, volgens *The South African Outlook* (1936:175).] Wanneer in ag geneem word dat “Die Federale Raad van die NGK”, ‘n eie “Federale Sendingraad” in Maart 1939 stig en redes vir hierdie stigting aanvoer, naamlik dat die Afrikaanse taal afgeskeep word en dat daar botsende belange tussen die NGK en ander kerke bestaan oor rasseverhoudinge (Meiring 2005:459). Die lidmaatskap van slegs twee kerke (NG Kerk Transvaal-sinode en haar Sendingkerk) van die Federale Raad van NG Kerke (bestaande uit vier kerke wat die vier provinsies verteenwoordig, elk met een sinode en moderator en drie aparte Sendingkerke vir die Kaap, Transvaal en die Oranje Vrystaat, dus sewe kerke in totaal) laat die gestigte Christenraad van Suid-Afrika met noemenswaardige leemtes, volgens (Shephard & Grant 1944:258-259). Redes aangevoer deur Nicol vir die onttrekking van die NG Kerk Transvaal-sinode in 1941 uit die Christenraad was (1) die versuim van ander NG Kerk sinodes om saam te werk; (2) dat nie-Afrikaanse sendingwerkers in Suid-Afrika as “imported person” beskou was en (3) die Taalvraagstuk (Shephard & Grant 1944:261). In ‘n Suid-Afrikaanse sendingblad van die BSG word hierdie gebeure soos volg vertolk: “*weil sie darin zu wenig Verständnis und Gehör und zu wenig Spielraum fanden*” (Die Brücke 1961:18). Sedert die 1950’s sluit vier Afrikaanse Kerke (Nederduits Gereformeerde Kerke (NGK) van Kaapland en Transvaal, Nederduits Gereformeerde Sendingkerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika) by die ERK aan, terwyl vyf Engelse Kerke (Anglikaanse-, Kongregasionaliste-, Metodiste-, Presbiteriaanse en die “Bantu”-Presbiteriaanse Kerke) deel vorm van die ERK. Hierdie nege kerke – alhoewel hulle op ekumeniese konsilievlak vergader – toon in Suid-Afrika geen noemenswaardige platform van gemeenskaplikheid en samewerking nie, as gevolg van die onderlinge sosiaal-politieke verskille en die gevolge van hoe menseregte sogenaamd verstaan word. **Terug by Cottesloe:** Die Anglikaanse aartsbiskop van Kaapstad, Joost De Blank, rig ‘n versoek tot die ERK-liggaam in Genève om die Afrikaanse Kerke te suspendeer. Redes aangevoer was o.a. dat die Apartheidspolitiek van die dag deurentyd goedgekeur en regverdig word deur Afrikaanse Kerke. Die ERK stel dr. Robert S Bilheimer (mede-hoofsekretaris van die ERK) as afgevaardigde aan om informasie in te win en ‘n konferensie te belê vir Desember 1960, waaraan al nege geaffilieerde ERK-deelnemende Kerke in Suid-Afrika moes deelneem. In September 1960 ontstaan probleme wanneer die Anglikaanse biskop Reeves uit die land gedeporteer word omdat hy valse bewerings oor Sharpeville versprei het en Trevor Huddleston (1913-1998) aanleiding tot politieke verwarring gee. [Huddleston is priester in die Anglikaanse Kerk en staan bekend as die “Champion of Sophiatown”. Hy publiseer die boek: *Naught for Your Comfort* in 1956. In 1959 spreek hy en Julius Nyerere in London die stigtingsvergadering van die *Anti-Apartheid-Movement* toe en word Biskop in Tanzanië in 1960. Huddleston beywer hom deurentyd vir ‘n aktiewe bewussyn oor Suid-Afrika se probleme en ‘n regverdige samelewing (Swartz 2008:1923).] Afgevaardigdes (10 van elke lidkerk) neem in Desember aan die nege dae-lange Cottesloe-konferensie deel, o.a. afgevaardigdes van die ERK, naamlik die president van die ERK, dr. Franklin C Fry en die ERK sekretaris-generaal, dr. Willem A Visser’t Hooft, asook ses nie-teoloë en een vrou, die antropoloog dr. Monica Wilson. Die besprekingspunte wat in 16 besluite saamgevat word,

Ook wes-oois betrekkinge vra aandag wanneer verdere wêreld-politiese gebeure in ag geneem word. Na die sosialistiese revolusie in Kuba 1959 ontstaan die sogenaamde Kuba-krisis<sup>12</sup> in 1961/62, wat op 'n verhoogde intensiteit van vyandelikheid afstuur met die dreigende atoomwedloop (Wrogemann 2013:104, vgl. Lampe 2008:1794-1795, Gann & Duignan 1982:225).

Vrae oor die verhouding tussen die ryker globale noorde en die armer globale suide<sup>13</sup>, vereis al meer antwoorde. Sedert 1960 word dié dekade as die eerste ontwikkelingsdekade<sup>14</sup> beskou. Dekoloniasering het volgens Gern (2008b:1338-1339) in vele onafhanklike state (byvoorbeeld Afrika-state) daartoe aanleiding gegee dat skenkerlande eie-belange versluier wanneer industrialisasie deur kapitalisering plaasvind. Ander onafhanklike state word deur gereelde militêre staatsheersers afgewissel, burgeroorloë ontstaan wat dikwels met Sowjet-sosialistiese ideologie vermeng.

---

verknop sterk met dieselfde besluite geneem tydens die Ekumeniese Konferensie in Johannesburg 1959. In November 1960 verskyn 'n geskrif, *Vertraagde Aksie* (Delayed Action), wat deur professore en geestelike leiers van die drie Afrikaanse Kerke uitgegee is. Hierin is die teologies-kerklike standpunte teen die Apartheidsdenke geartikuleer. Die algemene Cottesloe-weerklank was 'n bevredigde stem, 'n verenigde front teen die Apartheidsstelsel. Uit die Afrikaanse kerkgemeenskap ontketen die Cottesloe-verklaring 'n storm, naamlik die verwerping van die verpolitiserings van die woordverkonding van die Kerk. Die sinodebesluit van die Hervormde Kerk op 21 Maart 1961, kondig die uittrede uit die ERK aan, gevolg deur die Transvaalse sinode van die NGK in April en die Kaapse sinode daarna (die NG Kerk in Afrika, NG Sendingkerk en RCA verkry respektiewelik eers in 1973, 1978 en 1980 waarnemerstatus by die SARK) (Meiring 2005:460; De Gruchy 2004:63-64; NGK 1997:12-18; Die Brücke 1961:18). In *Die Brücke* word predikant / Pastor J Schnackenberg van die "Freien evangelisch-Lutherischen Synode" in Suid-Afrika se kritiese Cottesloe-verstaan soos volg aangehaal: "*Das Überwiegend sozialpolitischer Fragen erweckt den Eindruck, daß sich der Weltrat immer mehr von einer kirchlichen zu einer sozialpolitischen Organisation entwickelt. Die große Frage ist aber auch die, ob solche sozialpolitischen Erklärungen dazu geeignet sind, die durch gewissenslose Propaganda verursachte Spannung zwischen Weißen und Nichtweißen in Südafrika zu beseitigen*" (Die Brücke 1961:18-19). Schnackenberg se verstaan kan veelvlakkig verstaan word. Op die markplein van idees is niks onmoontlik nie. Enersyds is die Cottesloe konsultasie in terme van die ekumeniese stryd teen Apartheid en rassisme as 'n belangrike mylpaal beskou, andersyds is die eenheid van die Protestantse Kerke in Suid-Afrika dramaties deur die Cottesloe-beraad gedemoniseer.

<sup>12</sup> Die VSA-administrasie verhoed die installering van Sowjet-Russiese vuurpyle op Kubaanse grondgebied. Vergelyk ook John F Kennedy se gestigte Amerikaanse Ekonomiese-unie, die "Alliansie vir Vooruitgang", 'n praktiese voorbeeld hoe ekonomiese-, militêre- en geordende politieke belange met mekaar verweef is – teen die Kuba-krisis agtergrond (Gern 2008b:1339).

<sup>13</sup> Arno Baruzzi (1935-2016) is van mening dat die oorspronklike groot middele, soos doelwitte van die mens, die mens vandag ontnugter het. Deur handel en bedrywe, verdrae, ooreenkomste en eiendom het die mens enersyds by vryheid uitgekom en dit bereik, wanneer in gedagte gehou word dat dit in die geskiedenis van die mensdom nie moontlik sou wees nie. Andersyds, bedreig en versteur die mens vandag vryheid, lewe en eiendom. Met behulp van die privaatreg en die sogenaamde vryheidsontwikkeling, is ryk mense ryker gemaak en arm mense armer (Baruzzi 2006:61).

<sup>14</sup> In vergelyking met die eerste helfte van die ontwikkelingsdekade, word die tweede helfte van die 1960's gekenmerk deur ontnugtering. Die strewe na geregtigheid, "hulp tot selfhulp" asook die deelname van benadeeldes, word 'n middelpuntvlietende krag in die Kerk. Tydens die Ekumeniese Ontwikkelingskonferensie in Beirut 1968 word verwys na die "regverdige verdeling van talente, middele en rykdom" as 'n praktiese uitvloeisel van die "liefde tot die mens". In 1970 is die "Commission on the Churches' Participation in Development (CCPD)" van die ERK gestig met dien verstande, om die tradisionele verpligting van ontwikkelingshulp tussen donateur en ontvanger, in die rigting van gelykberegtigde deelname aan besluitneming te verander (Gern 2008b:1339).

Tereg kan oor Afrika gesê word dat slawerny<sup>15</sup> en die gewelddadige kolonialisering van miljoene Afrikane ‘n groot misdoening in die geskiedenis was, wat nie goedgepraat of gerelativeer kan word nie.

Dit is ook verantwoordelik om vandag te sê dat die ellende van die Afrika kontinent, nie meer geplaas kan word op slawerny en 80 jaar van kolonialisme (1880-1960) nie. Die koloniale verlede kan nie meer as ‘n verskoning vir falende kragte in die teenswoordige leierskap van Afrika-state met hul klasse-gemeenskappe gegee word nie. Nuwe Afro-feodale klasse ontstaan reeds die afgelope 55 jaar, terwyl die hoop op welvaart met die “koms van vryheid” ná kolonialisme nie plaasgevind het nie, maar eerder ellende veroorsaak het vir die meeste Afrikane op die Afrika-kontinent. Dit kan nie negeer word dat rassisme en chauvinisme alleen bestaan tussen wit en swart nie, dit kom dikwels erger, meer meedoënloos en vernietigend tussen swart mense voor. Sedert die Ruandavolksmoord (1994) en Christelike verdeeldheid in hierdie binnestaats in Oos-Afrika, weet ons vandag hoe wreedaardig en genadeloos gestry word. Desmond M Tutu het al gesê dat Afrikane mede-Afrikane nog slegter behandel as die eertydse rassiste (Seitz 2012:37-39; vgl. Ward 2008e:657-658; Kritzinger 1996:92,94).

Die Suid-Afrikaanse werklikheid vertoon vandag, tragies genoeg, ‘n al hoe groter gaping tussen arm en ryk<sup>16</sup>. Enige kritiek op die ANC-regering (drie-party-alliansie)<sup>17</sup> word dikwels as rassisme afgemaak en toon hierdie regering anti-demokratiese tendense. Terwyl daar so

---

<sup>15</sup> Slawerny word in die algemeen in terme van ‘n sosiale struktuur verstaan, binne die raamwerk waar (sekere) mense as sogenaamde “dinge” verstaan en hanteer is. Slawerny staan sterk verknoep met die ontstaan van kolonialisme, veral wanneer groot plantasie- en mynboubedrywighede in ag geneem word en hierdie mense as inheemse, soms as weggevoerde slawe (veral uit Afrika), onder onmenslik toestande gedwing was om werk te verrig (Heesch 2008:1381-1382). Slawerny, as ‘n sogenaamde samelewingsinstelling, is in oud Israel en in die hele antieke wêreld nie prinsipiële bevestigings nie. Verskillende vorme van slawerny kom in die OT voor, soos skuld-slawerny. Kritiek teen slawerny kom egter ook in die OT voor, soos in die sosiaal-kritiese profetetekste (vgl. Jesaja 10<sup>1v</sup>; Jeremia 5<sup>26v</sup>, Amos 2<sup>6</sup>, 8<sup>6</sup>) en in die wysheids-literatuur (vgl. Spreuke 22<sup>7</sup>) (Kessler 2008:1383). Die meeste verwysings na slawe in die NT, verwys na fiktiewe persone (vgl. die voorkoms hiervan in gelykenisse). Goeie en slegte slawe word teenoormekaar gestel. Vergelyk die gelykenis van die getroue en nie-getroue knegt (vgl. Matteus 24<sup>45-51</sup>; Markus 13<sup>33-37</sup>) (Harrill 2008:1384). Die groot hoeveelheid van studie en eksegetiese navorsing in die OT en NT in hierdie verband, laat dit egter nie toe om verder hieraan aandag te gee nie. Ter afsluiting kan genoem word dat slawerny volgens Luker (2008:1385) alomteenwoordig was in die wêreld van die ontstaande vroeë Kerk. Slawerny was oral in Afrika versprei gewees. Vir vele eeue het Arabiese handelaars aan die Ooskus van Afrika met slawe handel gedryf. Portugal en Spanje bring Afrika-slawe na die Iberiese skiereiland om daar te werk, terwyl Portugal teen die einde van die 15de eeu slawe na die Atlantiese eiland, São Tomé e Príncipe, bring om in die suikerrietplantasies te werk (Luker 2008:1385). Nie net Afrika-slawe is uit die kontinent geneem nie, kontrakarbeders uit Indië – indien die plantasiewerk baie na aan slawerny was, soos in Manson (2008b:149), kan vermoed word dat hulle Indiese slawe was – is ook deur die koloniale Britse owerheid na Natal gebring gedurende die 1800’s, om in suikerrietplantasies en die suikerindustrie te werk. Die sisteem van slawerny was nie beperk tot Afrika nie, ander slawerny-praktyke en lande betrokke kan hier nie verder bespreek word nie – vergelyk die Osmaanse Ryk en slawehandel na die Suid-Amerikas, om twee te noem. In die 19e eeu ontstaan wetlike inisiatiewe wat die verbod op slawerny, dus die afskaffing van slawehandel, begin (Ludwig 2008:1388). Engeland en die VSA verkaar in 1808 die trans-Atlantiese slawehandel as onwettig (Luker 2008:1387). Wetlike inisiatiewe wat die verbod op slawerny in tradisioneel protestantse lande in die begin van die 19de eeu promulgeer, is Denemark in 1802, Engeland in 1806/07, VSA in 1808 en Nederland in 1814. Aangesien die verkoop van slawe na die verbod op slawerny voortbestaan het, verskerp die Christelike *Abolition*-beweging na 1830 die afskaffing van slawerny (Ludwig 2008:1388, Luker 2008:1387)

<sup>16</sup> Om dit eufemisties uit te druk, tussen diegene wat nie werk het nie en dié wat wel werk het.

<sup>17</sup> Vgl. veral gedurende die administrasieperiode van oud-president Jacob G Zuma.

dikwels tydens die koloniale tydperk en dekades na onafhanklikheid, na die spanning tussen die ryk noordelike lande en die armer globale suide verwys word, besit Afrika as 'n ontwikkelende kontinent, 'n magdom van minerale rykdom, landbougrond en kultuurverskeidenheid, wat vra om gerespekteer te word.

Die ekumeniese konsilie van die Rooms Katolieke Kerk, Vatikanum II<sup>18</sup>, word vanaf 1962 tot 1965 in Rome gehou (Hünemann 2008:904).

---

<sup>18</sup> Die ekumeniese konsilie (vgl. Latyn: concilium; Grieks: σύνοδος [Latyn: synodum]) word deur Pous Johannes XXIII op 25 Januarie 1959 aangekondig. Dit is die byeenroeping van Vaticanum II en het as *leitmotiv* die idee van “oggiornamento”, wat aan die Rooms Katolieke Kerk – in nuwe tye – rigting moet gee. Die opening vind op 11 Oktober 1962 in die St. Peter’s Basilika in Rome plaas, terwyl die tweede sessie tot 8 Desember 1965 deur sy opvolger, Pous Paulus VI voortgesit word (Brennecke 2008:1656, Schneider 2008:1660). Sestien dokumente (4 konstitusies, 9 dekrete, 3 verklarings) formuleer 'n konsensus wat tot nuwe teologiese vrae aanleiding gee en 'n programmatiese karakter aanneem. *Teologiese* uitkomst: Die teen-reformatoriese verstaan van die Kerk heroriënteer volgens die skrif en patristiek wanneer die komplekse verstaan van die Kerk as 'n misterie en die woord as die volk van God gedefinieer word [In die Katolieke teologie bestaan die semantiese veld in die gebruik van twee wesentlike entiteitsbegrippe, naamlik misterie en geheimenis. Eerstens die dialektiek van die openbaring en God se verborgenheid in sy openbarings- en heilshandeling. Tweedens het dit betrekking op die blywende, onbegryplike begrip van die geheimenis, asook in sy openbaring wat die onmiddellike eskatologiese aanskouing van God insluit. Die begrippe misterie en geheimenis kulmineer in God as die absolute onvoorwaardelike van ewigheid af en as 'n verborge selfbeskikker van sy eie wil. Die Goddelikheid realiseer, word geopenbaar en is gelyktydig verborge in die vleesgeworde Seun van die Mens en is sigbaar in die Gees binne die ganse Kerk, volgens Brüske (2008:1646-1648). Binne die Protestantse teologie word die Nuwe Testamentiese uitsprake oor die begrip misterie, met Christus verknop. Hy is die openbaring van die goddelike heilsplan (Efesiërs 3<sup>4v</sup>), Christus is self die misterie en die geheimenis (Kolossense 2<sup>2</sup>). Vaticanum II beskryf die wese van die Kerk as 'n heilsmisterie of sakrament. In die Lutherse teologie word die woord misterie selde gebruik om God se heilswerk in Christus uit te druk. Die woord bly aktueel in die ekumeniese dialoog. “Wat in der waarheid net Christus toekom, kan nie aan die Kerk toegeskryf word nie” - sê Birmelé (2008:1650).]. Talryke en kontroversiële teologiese vrae kry nuwe antwoorde soos die posisie van leke in die Kerk. Ook sosiale leerstellings neem nou eietydse samelewings-implikasies en die problematiek daarvan op 'n teologiese wyse waar. In hierdie konteks word daar na die verhouding met ander kerke, kerklike gemeenskappe, die Jodendom en ander religieë, in terme van dialoog omgesien. Die verhouding van Kerk en staat, Kerk en internasionale instansies, Kerk en kultuur / samelewing word nuut beoordeel. Die verdieping van woord en sakrament kry nuwe betekenis, so ook die verstaan van openbaring, skrif, kultuur, tradisie, liturgie en die viering van sakramente. Selfs 'n nuwe verstaan van plaaslike kerke, kollegialiteit tussen onderlinge biskoppe en die charismatiese betekenis van die ordelewe. *Institusionele* uitkomst: Pous Paulus VI stel kommissies aan wat die onderskeie Konsilie-besluite moet laat verwesenlik. Drie voorbeelde **(1-3)**: **(1)** Codex-kommissie: hersiening van die Codex Iuris Canonici (CIC) / 1983 [Die CIC behels 'n juridiese karakter en 'n teologiese benadering. Die CIC is nie 'n omvattende kodifikasie van die kerkreg van die Katolieke Kerk nie. Die CIC-indeling is vervat in sewe boeke: Algemene Norme, Volk van God, Diens van Verkondigings, Diens van Heiliging, Eiendomsreg, Strafrege en Prosesreg (Puza 2008:410).]. **(2)** Kommissie vir sendingwerk, Christelike opvoeding en die Leke-Apostolaat. **(3)** Sekretariate vir die eenheid van Christene, vir nie-Christene en vir ongelowiges (Hünemann 2008:907-908). Op 'n ekumeniese vlak word Vaticanum II as 'n keerpunt in die geskiedenis van die Rooms Katolieke Kerk beskou, veral wanneer die gegewe afgesonderde Christendom in ag geneem word. In die evangeliese Christendom is hierdie aangeleentheid nie alleen as 'n binne-kerklike saak beskou nie. Die aangekondigde Konsilie was 'n geleentheid vir standpunt-inneming, vanuit 'n reformatories-teologiese perspektief. Verteenwoordigers van groot Christelike kerkfamilies, die ERK ingesluit, berig uitvoerig oor die Konsilie-diskussies. Die hoofemas van besprekings tydens Vaticanum II kan uitgedruk word in die begrippe: ekklesiologie en die ekumene. Ekklesiologiese fokuspeunte laat ook die klassieke kontroverse teologiese vrae van skrif en tradisie duidelik na vore tree. Dit geld ook die beoordeling van die reformatoriese beweging en die posisie van Martin Luther deur die Rooms Katolieke Kerk. Ortodokse teoloë vind die misleidende woordgebruik van ekumene met betrekking tot die Konsilie van die Rooms Katolieke Kerk betekenisvol. Die Anglikaanse Kerk verwelkom voorgestelde Konsilie-hervormings. Die “Free Church” teoloë beklemtoon die belydenis van Jesus Christus as 'n gesamentlike versoek. Die rykwydte van gebalanseerdheid tydens die Konsilie lê enersyds te vinde in die Rooms Katolieke identiteit, andersyds in die ekumeniese uitbreiding van wêreldwye ekumeniese verhoudinge (Thönissen 2008:910-911).

Gegewe hierdie agtergrond, begin die hoofstuk met die ekumeniese uitdaging, naamlik die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK, tydens New Dehli in 1961. Die sending en kerke is uitgedaag om 'n nuwe konstellasie van sending en Kerk aan te neem. Die hoofstuk gee verder aandag aan tussenkerklike ekumene en kerklike partnerskappe. Die relevansie en betekenis van drie verdere konferensies is ondersoek, naamlik die Sewende Wêreldsendingkonferensie in Mexico-stad in 1963, die “Kerk en Samelewing” Wêreldkonferensie in Genève in 1966, asook die vierde voltallige vergadering van die ERK in Uppsala in 1968. Om 'n beter begrip te kry vir die ontstaan van die SARK in Suid-Afrika, is die konteks en historiese gebeure in ag geneem. In die raamwerk van godsdiensformasie, is daar aan die vestiging van selfstandige Kerk in Suider-Afrika aandag gegee.

## 8.2 New Delhi (1961) – ISR integreer in die struktuur van 'n enkele ERK

Die voltallige vergadering van die ERK in New Dehli in 1961, die eerste in Asië, vertoon veelsydigheid. Die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK gee te kenne dat erns gemaak word met teologiese insigte, naamlik dat die Kerk in haar wese missionêr gerig is en ooreenstem met die begronde missionêre wese van God. Anders gestel, die ekklesiologiese gevolge van *missio Dei* word hier duidelik gemaak. Sendinggenootskappe en kerke in New Delhi word uitgedaag om in gehoorsaamheid – met hul teologiese insigte – bereidwilligheid te toon om magsverhoudinge en gekoesterde strukture ten gunste van 'n nuwe konstellasie van sending en Kerk(e), prys te gee (Wrogemann 2013:105).

Net weer 'n terugblik op Willingen. Terwyl Willingen die geleentheid was waar die begrip *missio Dei* vir die eerste keer gebruik is, kom volgens Günther (2008b:1315) die insig na vore dat die Kerk nie deel kan hê aan Christus sonder om deel te neem aan sy sending na die wêreld toe. Hierdie teologiese verstaan lei tot die integrasie van sending en die Kerk gedurende 1961, wanneer die ISR met die struktuur van die ERK saamsmelt. Wêreldsending word nou gekonkretiseer wanneer die plaaslike gemeente aan sending deelneem. So ontwikkel 'n nuwe verstaan van sending binne die ekumene.

In die vorige hoofstuk is reeds daarna verwys dat die ERK 'n christosentriese basis vertoon. Volgens Raiser (1985:188) was die ERK se Christologie egter 'n “Christologie van bo”<sup>19</sup>, wanneer debatte oor die *nie-teologiese* faktore<sup>20</sup> in vroeë betreffende die wisselwerking tussen Kerk en konteks enersyds, en vroeë oor Christus se menswording en sy solidariteit met die armes andersyds, in ag geneem word. In hierdie verband noem Käßmann (1992:56-57) dat die ERK se basis-grondslag tydens die voltallige vergadering in New Delhi 1961 verder uitbrei en vier punte van belang word genoem, naamlik:

---

<sup>19</sup> Konrad Raiser verstaan die “Christologie van bo” ook in terme van 'n trinitariese verbreding, wanneer die “christologie van bo” verhef word tot “a fully trinitarian christology which holds together the divinity and the humanity of Christ” (Raiser 1985:188). Hierdeur kan daar op twee uitdagings reageer word: (1) Die ontmoeting van kerke met mense van ander gelowe en ideologie; (2) Die weerstand teen die kragte van dood en vernietiging in hierdie wêreld.

<sup>20</sup> Sien hoofstuk 6.1

- (1) Dat die Bybel as ‘n gemeenskaplike basis en vertrekpunt vir die ERK dien.
- (2) ‘n Doksologies-trinitêre leerstuk ontwikkel word wat die Christosentriese basis en Orto-dokse versoeke tegemoetkom.
- (3) ‘n Beroep doen op gemeenskaplikheid.
- (4) Die belydenisvraag formuleer.

Wanneer die eerste groot aantal Oos-Ortodokse Kerke in 1961 aansluit by die ERK in New Delhi, was die verering van die trinitariese eenheidsverstaan van God in die sin van aanbidding, geartikuleer om die Ortodokse Kerk tevrede te stel. In hierdie verband bevraagteken Paulos M Gregorios<sup>21</sup> die plek van die verering van die drie-eenheid in die programme en aktiwiteite van die ERK ná New Delhi. Tog, vanuit hierdie basis-grondslag word duidelik: indien die ERK hom op ‘n gemeenskaplike belydenis beroep wat die verering van die drie-enige God in ag neem, sou daar voortaan samehorigheid van eenheid in geloof en lering, en eenheid van handeling in hierdie wêreld kon wees (Gregorios 1985:206-212, vgl. Käßmann 1992:57). Die *sigbare* teken van eenheid is saamgevat in die volgende New Delhi teks in Käßmann. Vervolgens die Duitse weergawe:

“Da aber Christus sichtbar in diese Welt gekommen ist und Menschen von Fleisch und Blut erlöst hat, muß diese Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck finden” Käßmann (1992:60)

Volgens Käßmann (1992:60) verknoop hierdie *sigbare* teken van eenheid met die gemeenskaplike gelydenis<sup>22</sup>, die gemeenskaplike erkenning van die doop, die gemeenskaplike viering van die nagmaal en wederkerige erkenning van ampte.

Dit kom as geen verrassing wanneer oor die intergrasie van die ISR in die struktuur van die ERK nagedink word nie en die verandering in die era van dekoloniasie in ag geneem word. In hoofstuk 2 en 5 is reeds daarna verwys dat Nasionale Christenrade ontstaan het waar Nasionale Sendingrade reeds bestaan het. Volgens Wrogemann (2013:106) ontstaan ‘n tweede ontwikkeling wanneer “Nasionale Christenrade” algaande transformeer tot “Nasionale Kerkrade”. Wrogemann vra ‘n geldige vraag, naamlik of Nasionale Kerkrade, in plaas van die ISR, direkte verteenwoordiging binne die ERK moet hê, as in gedagte gehou word dat daar alreeds vanaf 1948 die tendens bestaan het om Nasionale Sendingrade en Nasionale Kerkrade te laat saamsmelt.

Met die eenheidsdoelwit in gedagte, ontwikkel koinonia<sup>23</sup> – eintlik onopsigtelik en tydsaam – vir die eerste keer binne die Ekumeniese beweging tydens New Delhi. Koinonia dien as ‘n

<sup>21</sup> Paulos Mar Gregorios (1922-1996) was die metropoliet van die Delhi-diosese van die Siries Ortodokse Kerk en het verskeie ampte binne die ERK bekleed (Gregorios 1985:106).

<sup>22</sup> In studienommer 214 van die kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie / *Faith and Order*, met die oorspronklike Engelse titel, *The Church: Towards a Common Vision*, word in paragraaf 9 melding gemaak van die *sigbare* eenheid. In die raamwerk van *sigbare* eenheid moet kerke bekwaam wees om die Geloofsbelydenis van Nicéa (381) in ander kerke te kan herken as die “een, heilige, algemene (Katolieke) en apostoliese Kerk” (ÖRK 2014:28). Die “kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie” sluit in dié uitgawe met die titel. *The Church: Towards a Common Vision*, ‘n spesifieke fase in die nadenke betreffend die tema, *Kerk* af. Hierdie dokument word beskou as ‘n konvergente teks wat die Bybelse visie van die eenheid van Christene weergee (ÖRK 2014:10,127).

<sup>23</sup> Koinonia: Gedurende die 20ste eeu karakteriseer koinonia die gemeenskapslewe van die Kerk met betrekking tot die ekumeniese gemeenskap van kerke onderling, sowel as die begroning van die wese en werking van die



soort kernbegrip en sentrale betekenis vir die eucharistiese visie wanneer ingedagte gehou word dat dit die horisontale en vertikale dimensies van kerklike handeling saambind. Die begrip: gemeenskap (*koinonia / fellowship*) word tydens New Delhi eintlik met versigtigheid nadergetrek om gestalte aan die eenheid te gee. Die ontwikkeling van eenheid gebeur in die plaaslike gemeente, wat op 'n "organiese" en "korporatiewe" konsep berus. Käßmann (1992:60) is van mening dat *sigbare* eenheid sedert Lund (1952) se Christologiese basis van ekklesiologie, die noodsaaklikheid daarvan, ondersteun:

"But as Christ has become visibly into this world and has redeemed men of flesh and blood, this union must find visible expression" (WCC 1961:118)

In hierdie verband gee die New Delhi eenheidsverslag uitdrukking aan die betekenis van *sigbare* eenheid. Hierdie eenheid word o.a. uitgedruk in die gemeenskap van belydenis, in gemeenskaplike erkenning van die doop, in die gemeenskaplike erkenning van die verkondiging van een evangelie, die gemeenskaplike viering van die nagmaal en wedersydse erkenning van die ampte (WCC 1961:118-120). Naas hierdie eenheid is veelvoud moontlik in die onderskeie organisatoriese vorme.

New Delhi werk met drie Afdelings: (1) getuienis; (2) diens en (3) eenheid, wat sterk herinner aan Hoekendijk se driekuns van kerugma, diakonia en koinonia. Eintlik toon genoemde drie punte die probleme wat binne die New Delhi gesprekke en daarna telkens na vore tree.

Met betrekking tot Handeling 14<sup>16&17</sup> waar *God se genade in die onderhoud van die mens* geïllustreer word:

---

Drie-Enige God. *Koinonia* verknoop ten nouste met die Nuwe Testamentiese – spesifiek Pauliniese – formulering, in terme van *κοινωνία*, die vrywillige assosiasie met samelewings-, ekonomiese-, beroeps- of religieuse doelstellinge, wat gevestig is op die Christelike boodskap. Volgens Paulus is *koinonia* die roeping van Christene deur God in 1 Korintiërs 1<sup>9</sup> (Vgl. die volgende vertalings met mekaar: (1) Afrikaans: "om *verenig te lewe* met sy Seun, Christus Jesus" – volgens die Afrikaanse Nuwe Vertaling van 1983/1985; (2) Grieks: οὐ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ; en die (3) Duits (Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierter Text 1975): "ihr berufen seid zur *Gemeinschaft* mit seinem Sohn Jesus Christus". *Koinonia* is die uitgespreekte seën van "die *gemeenskap* van die Heilige Gees" (vgl. 2 Korintiërs 13<sup>13</sup>). *Koinonia* is die deelname aan Christus se dood en opstanding. Op hierdie wyse word die opstandingshoop van Christene gemotiveer (vgl. Filippense 3<sup>10v</sup>). Wanneer die begrip *koinonia* algaande 'n sinonieme betekenis verkry met die Latynse begrip: *communio* [Augustinus beskou die Kerk as *communio sanctorum* (Schäfer 2008:435).] in die verskillende konfessie-families sedert die tweede helfte van die 20ste eeu, tree *koinonia* vanaf die sewende voltallige vergadering van die ERK in Canberra 1991 en die vyfde Wêreldkonferensie vir "Geloof en Kerkreg" in Santiago de Compostella 1993, as 'n integrale begrip na vore. Dit het tot gevolg dat die onderskeie dimensies van trinitariese begroning, die christologiese en pneumatologiese bemiddeling deur Woord en Sakrament – deur 'n ekklesiologiese raamwerk en etiese oriëntering van *koinonia* – met mekaar in verband geplaas word. Onder die invloed van die ortodokse triniteitsteologie waar *koinonia* tussen die Vader, die Seun en die Heilige Gees as 'n eenheid en veelvoud van perichorese verstaan word, word die identiteit en struktuur van die Kerk en die outoriteit in die Kerk en haar sending as 'n verhouding geïnterpreteer. [Christelike teologie begrond perichorese op 'n christologiese en triniteits-teologiese vlak. Op 'n trinitêre vlak kom die konkrete eenheid in die self-onderskeidbare Vader, Seun en Gees as 'n lewendige Goddelike *Seins* tot uitdrukking. Deur die trinitariese model van perichorese word die wese van God as 'n verhoudingsvolle Wese voorgestel waar die Vader, die Seun en die Gees omvattend en radikaal is (Jüngel 2008a:1109, 1111).]. Die ekumeniese betekenis van hierdie model lê daarin dat elke plaaslike gemeente, op grond van die werking van die Heilige Gees as die een liggaam van Christus vergestalt word deur die bemiddeling van Woord en Sakrament op die trinitariese God deel het aan dié van God in Christus verleende en deur die Gees gerealiseerde een, heilige, katolieke (algemene) en apostoliese Kerk (Schwöbel 2008a:1477-1478).

“<sup>16</sup>Hy het in die verlede alle nasies toegelaat om hulle eie koers te gaan, <sup>17</sup>maar tog bekend gemaak dat dit Hy is wat goeie dinge gee: Hy het vir julle reën van die hemel af gegee en gereelde oeste; Hy het julle volop kos gegee en julle gelukkig gemaak”

help dit die leser om te verstaan dat Christene in die gesprek oor Christus, met helderheid bewys word dat Christus deur ons tot ander en die ánder weer tot óns praat. Hierdie verstaan sluit ten nouste aan wanneer die begrip *getuienis* in Afdeling (1) tydens New Delhi aandag kry.

Wanneer Bockmühl (1974:70) na die referaat van P D Devanandan van die Suid-Indiese Kerkunie verwys, word daar nie meer soos in die verlede na konfessie-grenslýne verwys nie maar ‘n denkverskuiwing vind plaas na bestaande verskille tussen godsdienste. Broederskap is nie te vinde in die belydenis van Christus nie, dit is te vinde in ‘n religieuse strewe, in die soeke na God as sodanig. Vir Devanandan is Christelike verkondiging nie eintlik die meedeling van ‘n sekere saak of ‘n geskiedkundige gebeurtenis nie. Christelike verkondiging is eerder die herskepping van ‘n verhouding tussen God en mens en tussen die mens en sy / haar medemens.

Afdeling (2) werk met die tema: diens, wat *social engagement* betrek. Wanneer die “sosiale verslag / berig” enersyds teologiese formuleringe oor die diensbaarheid van Christene uitlig en meld dat dit die antwoord op die liefde van God aan ons is en dat geregtigheid as uitdrukking van hierdie liefde in die strukture van die samelewing na vore moet tree, word dienende Christene andersyds opgeroep om eerder afstand van geweld te doen. Sosiaal-etiese metodes soos protes aantekeninge of ekonomiese sanksies toepas word beklemtoon (Bockmühl 1974:69).

Wanneer onsekerhede tydens die New Delhi voltallige vergadering ontstaan, wat ten nouste verknop met die *sendingopdrag in sekere kerke* – gegewe die al sterker wordende sekularisering en die herlewering van nie-christelike godsdienste – ontstaan ‘n studieopdrag wat die *struktuur van die missionêre gemeente* moet navors. In Wes-Europa ontstaan ‘n uiteenlopende studiegroep van onkonvensioneel-denkende teoloë, wat in 1965 ‘n dokument: “Mission als Strukturprinzip” bekendstel. Gelyktydig werk ‘n studiegroep in Noord-Amerika ook met die tema: “Mission als Strukturprinzip”. Die gesamentlike bevinding met die samevatting word in Genève 1967 bekendgestel met die tema: “Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt” (Bockmühl 1974:80-81; Richenbach 1970:61-62).

### 8.2.1 Lesslie Newbigin – sy ekumeniese perspektief

Volgens Jackson (2008:273) was Biskop Lesslie Newbigin<sup>24</sup> die voorkeur persoon om die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK te fasiliteer. Newbigin was as sekretaris-

---

<sup>24</sup> James E Lesslie Newbigin (1909-1998) studeer geografie en ekonomie aan die Queen’s College, Cambridge. Na sy bekering sluit hy aan by die “Student Christian Movement” en neem as jongste spreker aan die Edinburgh konferensie in 1933 deel. Na sy opleiding as predikant aan die Westminster College in Cambridge en legitimasie in 1936, trou hy met ‘n dogter van ‘n Iers-Presbiteriaanse sendeling van die hawestad Gujarat, Indië, en word sendeling vir die “Church of Scotland” in Madras. Na 1946 word hy verkies tot Biskop van Madurai binne die

generaal van die ISR (1959-1961) aktief in die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie” betrokke.

Wanneer die algaande besef in die verloop van die 20ste eeu ontstaan naamlik dat:

“The vast majority of the missionaries sent by the churches and societies involved in the IMC were not sent to preach the Gospel to unbelievers but to serve the churches as teachers, doctors, administrators, technical “experts” and theological educators” Newbigin (1985:168)

asook die geldigheid van moderne westerse tegnologie as ‘n voertuig vir “ontwikkeling”, ontstaan die deugdelikheid van argumentasie oor die waarde van die evangelie as die krag van God se redding. Die toenemende tendens van interkerklike aktiwiteite het tot gevolg dat sending daarin geabsorbeer word, volgens Newbigin (1985:168). Hierdie ontwikkeling het daartoe aanleiding gegee dat gegewe geleentheid gebruik is om nuwe patrone van verhoudinge te skep. Dit was nie meer vir die sending moontlik om die Kerk te sistap nie, juis dít wat hulle tot stand gebring het. Daar kan gesê word dat die aktiwiteit van sending algaande in die interkerklike konteks gebeur en op hierdie wyse sending ondersteun. ‘n Tweede aspek is die definiering van die missionêre fokus binne die interkerklike konteks. Die vraag ontstaan of hulpverlening in ‘n kliniek of hospitaal, in ‘n landelike gebied, deel uitmaak van die sendingidee of nie. Leslie Newbigin verwys na ‘n derde punt wat sentreer rondom die organisasie-kapasiteit van die ISR en die ERK, gegewe die al groter wordende ERK en personeel in Genève (Newbigin 1985:169).

Newbigin verstaan die interaktiewe verbintenis van die ISR en die ERK as ‘n historiese gegewe en huldig die standpunt dat sending en eenheid twee kante van dieselfde realiteit is. Indien die Ekumeniese beweging verstaan is in terme van die ISR, wat verantwoordelik was vir sending enersyds, en die ERK verantwoordelik vir eenheid andersyds, beskou Newbigin hierdie verstaan as ‘n valse vereenvoudiging wanneer daar oor die geskiedenis van die twee rade gereflekteer word. Newbigin verstaan Edinburgh 1910 as die fokusgeleentheid van spirituele krag wat dateer vanaf die 19e eeu. Dit is ook dieselfde spiritualiteit wat teenwoordig was op ekumeniese konferensies. Daarom herinner Newbigin (1962:208) die leser daaraan dat die Edinburgh 1910 beplanning oorspronklik verwys het na die “Third Ecumenical Missionary Conference”, maar dat die woord “ekumenies” later laat vaar is. Vir Newbigin is twee perspektiewe van belang, enersyds dat die ekumeniese visie tot die begeerte na eenheid aanleiding gegee het, andersyds, dat ‘n ekumeniese byeenkoms nie ‘n vergadering van kerkmense is nie. Dit impliseer dat ekumene nie in ‘n sinonieme verhouding met interdenominalisme staan nie.

---

nuutgestigte “Church of South India” [Die Suid-Indiese Kerkunie kom in 1947 tot stand terwyl Indië dieselfde jaar onafhanklik word van Brittanje (Koschorke 2008c<sup>1</sup>:96; Frasc 2008:92)]. Newbigin, wat aktief deelneem aan die integrasie van die ISR binne die struktuur van die ERK, stel homself nie beskikbaar om genomineer te word tot sekretaris-generaal van die ERK nie, maar word direkteur vir die afdeling “Wêreldsending en Evangelisasie”(CWME) / *Commission on World Mission and Evangelism*, binne die ERK tussen 1961-1965. Newbigin word verkies tot Biskop van Madras, wat hy aanvaar. Newbigin verknoop evangelikale oortuigings met moderne Bybel-wetenskap, pastorale-teologie en radikaal sosiale-etiek. Hy maak ‘n belangrike bydra tot Trinitariese Missiologie en word hooggeag in sy nadenke betreffende sending in gesekulariseerde kulture (Jackson 2008:273).

Indien die ISR sending verteenwoordig en die Ekumeniese Raad van Kerke eenheid simboliseer, is dit vir Newbigin (1962:209) ‘n valse vereenvoudiging wanneer in ag geneem word dat die ISR vanaf Edinburg 1910 besorg was oor eenheid.

### 8.3 Die ontstaan van “Missionswerke” na die beëindiging van die ISR

Met die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK, kom die funksionering van die ISR tot ‘n einde. Wanneer Duitsland hier as ‘n voorbeeld gebruik word, het hierdie integrasie tot gevolg dat sendinggenootskappe na “Missionswerke”<sup>25</sup>, wat gekoppel is aan “Landeskirchen”<sup>26</sup>, verander. Sending word op hierdie wyse – struktureel – die taak van die Kerk. Wanneer die Duitse sendinggenootskappe, wat in Suid-Afrika werksaam was, in gedagte gehou word, moet daarna verwys word dat hulle met die oorgang na die 20ste eeu, meer en meer deur Duitse-kerkgemeentes ondersteun is. Anders gestel, die ondersteuningsbasis vir die onderskeie sendinggenootskappe verkerklik algaande.

Deelnemende partners in die oorkoepelende “Evangelisches Missionswerk” (EMW) in Hamburg Duitsland, word verteenwoordig deur die EKD, “evangelische Freikirchen”, plaaslike sendingwerkin stellings en missionêre verenigings. Volgens Schäfer (2008b:1327) het die EMW dit ten doel om sendingteologie, studiewerk en sekulêre werke soos die pers en publikasies te bevorder, met die oog op sending, ekumene, wêreld-verantwoordbaarheid, die bevordering van kerklike samewerking op missionêre vlak, evangelisasie en teologiese opleiding in sogenaamde derde-wêreld lande.

Hierdie ontwikkeling het in Europa ‘n beduidende uitwerking op kerke gehad wanneer selfstandige sendinggenootskappe deur kerke gekoöpteer en struktureel ingelyf is.

### 8.4 Tussenkerklike ekumene en kerklike partnerskappe

In hoofstuk 5 is reeds na die begrip: *partnership in obedience* tydens Whitby 1947 verwys. Dit verwys na die verandering in die verhouding van die gestuurde Kerk, of meer spesifiek die houding van sendinggenootskappe teenoor die ontstaande kerke vanuit die sending.

---

<sup>25</sup> Twee voorbeelde van “Missionswerke” in Duitsland: (1) Die “Rheinische” Sendinggenootskap omvorm in 1971 tot die VEM (vgl. hoofstuk 2). (2) Die Berlynse Sendinggenootskap vertoon veel kompleks: Ná die algehele grenssluiting tussen Wes en Oos-Berlyn in 1961, bly die hoofkantoor van die Berlynse sendinggenootskap in Oos-Berlyn agter wat vele probleme tot gevolg het, ook vir sendelinge en predikante wat in Suid-Afrika werksaam was. Sedert die integrasie van sending en Kerk in 1961, ontstaan eers in 1986 die “Ökumenisch-Missionarische Zentrum / Berliner Missionsgesellschaft” as ‘n “Missionswerk” van die Evangeliese Kerke in die DDR (Deutsche Demokratische Republik / Oos Duitsland). In 1991 smelt hierdie institusie met die reeds gevormde “Berliner Missionswerk der Evangelischen Kirche” in Berlyn-Brandenburg van 1973 saam (Van der Heyden 2008a<sup>1</sup>:1321). Vandag word die “Berliner Missionswerk” ondersteun deur die “Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz”, die “Evangelischen Landeskirche Anhalts” en behoort tot die EMW in Hamburg.

<sup>26</sup> “Landeskirche” verwys na die Kerk binne ‘n gegewe territoriale gebied in Duitsland, wat betrekking het op Kerk- en staatskerkreg. Hierdie Evangeliese Kerke word op grond van hul belydenisse onderskei, naamlik as Lutherse-, Calvinistiese- of “Unierten” Kerke (verenigde Lutheraanse- Calvinistiese- Gereformeerde Kerk) van die EKD (Görisch 2008:59).

Die toenemende ontstaan van kerke in Afrika en Asië gedurende die 1950's en 1960's gee daartoe aanleiding dat selfstandige kerklike organisasie-strukture, al meer soos parallelle strukture tot hul bestaande moedersending ontstaan. Dit het die vraag laat ontstaan of die moedersending nog enige nut dien of dat selfs nuwe kerklike strukture integreer met die moedersending. Dit sou dan tot gevolg hê dat “buitelandse” sendingpersoneel soos byvoorbeeld Amerikaans-, Duits- of Sweeds-Lutherse sendelinge op ‘n konsekwente basis binne die inheemse kerkstrukture integreer. Volgens Wrogemann (2013:108) het hierdie integrasie ook tot gevolg dat hospitale of klinieke, skole of landbouprojekte die nuut-ontstaande kerke te beurt kon val of toekom. Dit was immers ‘n doel om selfstandige kerke op plaaslike vlak te vestig. Selfuitbreiding en selfhandhawing gaan egter ook hand aan hand met selfonderhoud. Die finansiering van duur sendinginstansies kon ook nie langer meer deur inheemse kerke gedra word nie. Dit het daartoe aanleiding gegee dat plaaslike kerke hierdie instansies help finansier het, later is hulle deur sendinggenootskappe en veel later deur “Missionswerke” vanuit die sogenaamde weste gefinansier. So ontstaan ‘n dilemma: Inheemse kerke bly afhanklik van westerse donasies en finansiële bystand – die ontstaan van ou afhanklikheids-patrone bly voortbestaan in nuwe gewade. Hierdie probleem-konstellasie bly op vele plekke voortbestaan, selfs tot vandag toe volgens Wrogemann (2013:109).

Na die ontstaan van selfstandige en wordende selfstandige kerke in Afrika en Asië en hierdie kerke al meer eie verantwoordelikhede opeis, kom die sogenaamde sending-monopolie van Westerse organisasies onder verdenking. Volgens Hoffmann (1980:15-16) is daar op die vraag wie nou eintlik die legitime draer van sending is, drie antwoorde gegee: (1) Westerse Sendingorganisasies en kerke moet met die ontstaande jong kerke, in ‘n gesamentlike “partnerskap”<sup>27</sup> van missionêre verantwoordelikheid tree. (2) Sending is die opdrag van die opgestane Here aan die ganse Kerk en kan dus nie as ‘n private “onderneming” van sendingvriende bly voortbestaan nie. Die Kerk is die draer van sending, meer spesifiek die plaaslike gemeente in haar gegewe konteks. (3) In ‘n sekulêre en tegnies-georiënteerde wêreld kan sending nie meer in terme van die geografiese, die kulturele of as die religieuse wat die geoorloofde oorskry, beskryf word nie. Plaasvervangend moet die Christelike gemeenskap erken dat God die sending na die sekulêre wêreld stuur. Christene moet hul plek op kantoor, in die fabriek, in die skool of op die ekonomiese terrein ken. Christene moet in die stryd vir vrede en vir ‘n meer regverdige orde binne die verhoudinge tussen verskillende mense, sosiale en rassegroepe intree.

Die gedienstigheid van gee en ontvang moet oorkom word deur wedersydse gelykberegtiging en gesamentlike sending. So ontstaan ‘n veelsydige ekumeniese verhouding tussen tradisionele kerke (europees) en *jong inheemse kerke* deur die begrip: Kerk-partnerskappe, ongeag wie aan ‘n hoë finansiële potensiaal van selfstandigheid of waarde voldoen het al dan nie (Oberdorfer 2008b:961). Vanuit ‘n Duitse perspektief word partnerskappe dikwels vanuit ‘n *vertrouensverhouding* (1) verstaan, wanneer partners aan mekaar wedersydse vertroue gee. Die ontstaan van interkulturele probleme kom egter na vore wanneer rekenskap oor projekte

---

<sup>27</sup> Lothar Bauerochse ondersoek die verandering van die idee van “partnerskap” in die wêreldwye Ekumeniese beweging van Edinburgh (1910) tot Canberra (1991) in sy boek: Bauerochse, L 1996. *Miteinander leben lernen: Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission (Band 113).

gegee word en Derde Wêreldlande op hierdie punt daarvan afsien. Andersyds wil westerse perspektiewe nie wantroue skeep nie.

Derde wêreld lande verstaan partnerskappe as ‘n soort (2) *verwantskapsverhouding*<sup>28</sup>. ‘n Voorbeeld uit Suid-Afrika kan geïllustreer word aan die hand van die Noorweegse sending wat in 2006 betrekkinge met die ontstaande Kerk gedurende die 19e eeu beëindig. Omdat geen projekte meer ondersteun word nie, ontlok dit intense onaangename gevoelens by swart Suid-Afrikaners, wanneer hulle te kenne gee dat gestorwe sendelinge en hulle nasate saam met swart Suid-Afrikaners en hulle nasate begrawe lê. Elkeen se naelstring – ongeag wit of swart – lê begrawe in die aarde van Afrika. Die partnerskap-dimensie het hier nie betrekking op geld nie, maar verknoop met ‘n ander dimensie van partnerskap of verbintenis. Volgens die Afrikane moes die kontak met die voorvaders behou word, dit verseker immers seën. Die gevolg is dat die verhouding na twee jaar officieel weer opnuut aangeknoop is, sonder enige projekte.

‘n Partnerskap kan ook as ‘n soort (3) *besigheidsverhouding* gesien word. Meestal is die een party sterker en die ander swakker, maar albei sluit ‘n wederkerige kontrak wanneer in gedagte gehou word dat die sterker party homself laat geld. In hierdie verband vra Wrogemann (2013:110-111) ‘n geldige vraag, naamlik of hierdie verhouding nie eerliker is as die partnerskap van ‘n *vertrouensverhouding* wanneer by laasgenoemde die potensiaal bestaan om mag te versluier nie? Omgekeerd ontstaan ‘n verdere vraag: Kan ekumeniese verhoudinge volgens besigheidsberekeninge aangedui word? In hierdie verband noem Wrogemann dat die Anglo-Saksiese begrip: *companionship* eerder gebruik word as die begrip: partnerskap. Dis ‘n manier om ‘n gemeenskap wat *op pad* is, te begryp. Dus een pad, maklik of moeilik, maar gesamentlik op pad. Natuurlik ontstaan daar ook vrae op hierdie gesamentlike pad wanneer konflik of onenigheid voorkom. Volgens Wrogemann is die begrip: *companionship* meer bruikbaar as die begrip: partnerskap, wat maklik tendense van terugval in gereelde konfliktsituasies toon.

Wanneer ‘n positiewe verandering op ‘n gemeenskaplike pad bewerkstellig word, help die begrip: *agents of change* ons. Wanneer die konteks van Suid-Afrika in ag geneem word, kan Suid-Afrikaners van Europese herkoms ‘n konstruktiewe bydrae lewer. Dit is wenslik om die eie situasie deur die oë van die ander raak te sien. So kan inspirasie en heilsame kritiek ervaar

---

<sup>28</sup> Wanneer predikant Andreas R Khosa – van die “jong” Evangelies Lutherse Kerk van Suid-Afrika en hierdie “jong” Kerk ontstaan het uit die Berlynse Sendinggenootskap – met sy familie die geleentheid gegee is om in 1980 na Duitsland te vertrek en ses jaar lank gemeentewerk te doen, dink hy na oor die begrip partnerskap. Khosa verstaan partnerskappe tussen gemeentes en kerke as die uitruiling van ervaring, om die “ander” een te ontdek en op hierdie wyse die “ander” te probeer verstaan. In Khosa se tyd is die ontmoeting of besoek, in die raamwerk van partnerskappe, ‘n uitdaging wat op ‘n persoonlike kontak berus. Sonder entoesiasme en begeestering dien sending en partnerskappe geen doel nie (Khosa 1989:31). Die uitkoms van hierdie partnerskap as ‘n soort verwantskapsverhouding, verknoop met sending as profetiese dialoog. In hierdie verband gebeur sending o.a. in die raamwerk van openheid en respek vir die ander een en “that we missionaries need to be evangelized by those whom we evangelize” (Bevans & Schroeder 2011:38). Vergelyk ook voetnota-aantekeninge in hoofstuk 2, met verwysing na Andreas Ruben Khoza.

word. Dit geld ook vir die omgekeerde verstaan. Om “vreemdheid as charisma”<sup>29</sup> te verstaan, kan ‘n waardevolle bydrae met betrekking tot verhoudinge lewer.

## 8.5 Sewende Wêreldsendingkonferensie – Mexico-Stad (1963)

Kerngedagte: Ses kontinente

In Mexico-Stad word die eerste sendingkonferensie in 1963 gehou na die ISR integrasie in die struktuur van die ERK. Dit is ook die “Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie”, van die ERK, se eerste sendingkonferensie. Vir die eerste keer neem verteenwoordigers van die Ortodokse Kerk (lidkerk van die ERK) deel en stuur die Rooms Katolieke Kerk waarnemers na die sendingkonferensie. Alhoewel die konferensie met die tema: *God se sending en ons opdrag* begin, kry dit ‘n samevattende tweede tema: *Sending in ses kontinente*. Volgens Wrogemann (2013:112) is dit betekenisvol wanneer die ou geografiese begrip van sending uiteindelik prysgegee word. Wanneer die Kerk in wese ‘n missionêre Kerk is, is dit ‘n Kerk wat oor die hele wêreld heen moet poog om haar missionêre wese gestand te doen. Dit was die eerste gebruik van die begrip *Missio Dei* tydens Willingen, naamlik die insig dat die Kerk nie deel aan Christus kan hê sonder die deelname aan sy sendingopdrag na die wêreld. Hierdie insig het volgens Günther (2008b:1315) teologies tot die integrasie van sending en Kerk aanleiding gegee en sluit Mexico-Stad hierdie ontwikkeling af met die gedagte van: sending in ses kontinente.

Mexico-Stad was inderdaad een van die grootste stede ter wêreld en word die tematiese gedagtegang van verstedeliking as ‘n direkte uitdaging verstaan.

Die tema van Christelike getuienis word in vier Afdelings bespreek: Afdeling (1) Die getuienis van Christene teenoor mense van ander godsdienste; Afdeling (2) Die getuienis van Christene teenoor mense in die sekulêre wêreld; Afdeling (3) Die getuienis van die gemeente in haar buurt en laastens; Afdeling (4) Die getuienis van die Kerk wat nasionale en konfessionele grense deurbreek.

Afdeling (1) het nie betrekking op godsdiens of godsdienste nie, maar is gerig op *mense* van ander godsdienste. ‘n Nuwe benadering word gevolg, die persoon-in-dialog benadering. Die tema van sekularisering in Afdeling (2) word as ‘n ambivalente proses verstaan, dus ‘n positiewe verstaan. Dit staan teenoor die Jerusalem-benadering wat sekularisme as ‘n bedreiging vir godsdienste verstaan het, dus ‘n negatiewe beskouing. Die sekulariseringsproses is nóg optimisties nóg pessimisties. Sekularisering<sup>30</sup> besit enersyds die

---

<sup>29</sup> Vgl. Hauenstein, P 1999. *Fremdheit als Charisma. Die Existenz als Missionar in Vergangenheit und Gegenwart am Beispiel des Dienstes in Papua-Neuguinea*. Erlangen: Erlanger Verlag.

<sup>30</sup> Sekularisasie kry na die Tweede Wêreldoorlog veral deur die sistematiese teoloog, Friedrich Gogarten (1887-1967) nuwe betekenis, wanneer hy sekularisasie verstaan as deel van Christelike vryheid, as ‘n “im Glauben an Gott gewonnene Weltdistanz und -überlegenheit des Menschen” (Claussen 2008:789). Wie volgens Gogarten op ‘n volwasse wyse “aan Christus behoort”, in Duits vertaal met *Sohnschaft*, is bevry om die gesekulariseerde wêreld op ‘n verantwoordelike wyse waar te neem. Dit bewaar die mens se “werklike geloof” van wêreldaanskoulike sekularisasie (Drescher 2008:1071-1072). Vandag se insigte toon volgens Claussen aan dat sekularisasie nie nuttig is om die ambivalensie van die moderne op ‘n aanvaarbare wyse waar te neem of om dit

moontlikheid van nuwe vryhede, andersyds gee dit toegang tot verknegting. Sekulêre strukture besit geen godgegewe funksie in diens van die mens nie (Wrogemann 2013:113).

Christelike sending het ‘n ander horison: die Christelike boodskap bemagtig ons om diensbaar te wees teenoor ons naaste. ‘n Denkmodel word uit die lesings tydens Mexico-Stad afgelei wat vooruitgang en gesag kenmerk. Wrogemann stel Christelike sending teenoor sekularisering soos volg voor:

“Die christliche Sendung stellt sich damit kooperativ in den in diesem Sinne positiv verstandenen Prozess der Säkularisierung. Zielhorizont ist damit nicht mehr primär die Einheit der Kirche, sondern die Einheit der Menschheit” (Wrogemann 2013:114)

Dit kan verstaan word as ‘n bedreigende samevloeiing tussen die grense van die heilsgeskiedenis en die wêreldgeskiedenis, ook tussen Kerk en wêreld. In hierdie verband maak die Indiese teoloog, M M Thomas<sup>31</sup>, in sy lesing van die begrip “Sekulêre-ekumenisme” gebruik, wat later volgens Wrogemann (2013:114) ‘n sleutelwoord in die verstaan van sending word. Thomas druk sekulêre-ekumenisme in terme van menseregte uit. Ekonomiese ontwikkeling, sosiale geregtigheid<sup>32</sup> en fundamentele menseregte word gebruik om by ‘n eie menswaardigheid uit te kom.

---

teologies te beoordeel nie. Kerkvervreemding is in vandag se wêreld ‘n afgeleide vorm van sekularisasie, wat ‘n tema in die praktiese teologie geword het. Dit veronderstel nie dat die afname in kerkbetrokkenheid ‘n verval van Godsdien impliseer nie, maar moet verstaan word teen die toenemende tendens van ekspressiewe individualisme en gesindheid (Gräb 2008:786). Krämer (2007:178-179) verwys na José Casanova se drie verskillende dimensies van sekularisering: (1) Sekularisering in terme van die *betekenisverlies* van Godsdien vir die individue, in die raamwerk van sy of haar wêreldbetekenis en lewensgerigtheid. Hierdie betekenisverlies kan tot agnostisisme, en as ‘n verdere gevolg, tot ateïsme aanleiding gee; (2) Sekularisering in terme van die *terugdring* of *terugtrek* van Godsdien na die private sfeer; (3) Sekularisering in terme van *institusionele* en *konstitusionele* skeiding van Kerk en staat.

<sup>31</sup> Sien die beskrywing oor M M Thomas in hoofstuk 9.

<sup>32</sup> Die ontstaan van die konsep “sosiale geregtigheid”, tesame met die vroeë ontwikkeling daarvan, kan gerekonstrueer word vanuit die Christelik-sosiale verkondiging. Wanneer daar op die idee van *deelnemende* geregtigheid gefokus word, is hierdie idee te vinde in die raamwerk van die sosiale leer binne die Katolieke Kerk en in Ekumeniese dokumente. Dit is onmoontlik om hier die ontwikkelingsgeskiedenis van sosiale geregtigheid te beskryf of na die verskillende interpretasies van outeurs of kerke te verwys. As ‘n algemene vertrekpunt kan sosiale geregtigheid nie alleenlik of langer meer verstaan word vanuit die individuele handeling nie, maar is ook vandag onderworpe aan samelewingstrukture wat geregtigheid opeis. Vandag word antwoorde op vroeë gesoek soos watter samelewingsprobleme daar bestaan en op welke wyse hierdie aangespreek word. Wat was die omstandighede wat daartoe aanleiding gegee het dat die verbreding van die klassieke definisie van geregtigheid, dit noodwendig gemaak het. Oor die semantiek van sosiale geregtigheid kan gesê word dat dit altyd in ‘n relasie en afhanklik is tot die ontwikkeling binne ‘n samelewing. Sosiale geregtigheid is dus ook ‘n dinamiese gegewe (Fischer 2011:17). Geregtigheid verknoop met Aristoteles se klassieke drieledige indeling van die geregtelike (*iustitia legalis*), dus algemene geregtigheid, en twee partikulêre geregtigheidsvorme, naamlik kommutatiewe of wisselbare (*iustitia commutativa*) en die distributiewe of verdeling (*iustitia distributiva*) (Fischer 2011:18-19). Maar hierdie drieledige indeling is nie op dieselfde vlak as die Hebreuse woorde, *mischpat* (reg) en *sedaqa* (geregtigheid) in die OT nie (Huber 1996:159). (vgl. Höffe, O 2001. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C H Beck.). Wolfgang Huber beskryf vier teorieë vir geregtigheid: (1) Geregtigheid het betrekking op die intersubjektiewe verhoudingwyse van interpersoonlike samehange, wat ‘n aanduidende maatstaf is in die verhouding en interaksie tussen mense. Geregtighedsprobleme ontstaan dus binne die konteks van persone; (2) Vanuit die maatstaf van geregtigheid, word regte en pligte afgelei. Regsaansprake wat voldoen aan geregtigheid, geld as legitiem. Die hoogagting van regsaansprake – is niks mee verkeerd nie. Pligte wat vanuit geregtigheid ontstaan, is bindend van aard – wie hom of haarself onttrek van pligte, doen reg en niks verkeerd nie. Regte en pligte wat uit die maatstaf van geregtigheid voortvloei, kan as verkeerd en reg onderskei word, indien die maatstaf van geregtigheid eenduidig geformuleer word; (3) ‘n Derde



In die proses van soeke binne ‘n sosiale wêreldbeskouing, word sosiale geregtigheid en individuele vryheid nie net ‘n ideaal nie maar staan ten nouste verknoop met die natuur en die mens se einddoel en interpretasie van die geskiedenis. Die toenemende uitbreiding van internasionale betrekkinge tussen nasies en wêreldkulture word ‘n al hoe meer belangrike faktor. Dit vertoon soos ‘n wêreld Ekumeniese beweging waar menslike solidariteit meer na vore tree.

Die vraag ontstaan by Thomas hoe die Christelike- en wêreldekumene in verhouding tot mekaar staan.

‘n Denkmodel wat uit die lesings tydens Mexico-Stad afgelei word kan gekenmerk word met begrippe soos vooruitgang en gesag, volgens Wrogemann (2013:114-115). Om die wêreld aan gesag te onderwerp – impliseer moontlik meer vryheid wat weer meer ontwikkeling vereis. Mexico-Stad word gekenmerk deur ‘n paradigma van geskiedenis-vooruitgang wat deur begrippe soos ontwikkeling en sekularisering gekarakteriseer word.

## **8.6 Die Kerk in Basoetoland (Lesotho) word selfstandig (1964)**

In hoofstuk 2 is alreeds na die jong Kerk verwys, asook na die *Société des Missions Evangéliques de Paris*, die Parys Evangeliese Sendinggenootskap (PEvS). Nadat die PEvS in 1833 hul eerste sendelinge na Basoetoland (tans Lesotho) stuur, verloop 131 jaar van werksaamhede, alvorens die Sendingkerk op haar eie kerk-voete staan. In April 1964 kom die selfstandige Kerk in Basoetoland tot stand, bekend as die *Kereke ea Evangeli Lesotho* (Ward 2008:283)

---

element is die verknoping van geregtigheid met gelykheid. Aan alle mense kom gelyke erkenning en waarde toe. Wanneer minderhede soos kerkleiers, politici, leiers of gewone mense in Apartheid Suid-Afrika, hulself skaar aan die kant van swart mense, is diegene as *outcasts* beskou wat die sogenaamde “mense in Suid-Afrika uitverkoop” het; ‘n Laaste (4) element van geregtigheid kan met *Fairness* verbind word. Dit veronderstel dat alle mense gelyke geleenthede en behandeling ontvang. Maar hierdie *Fairness* van geregtigheid veronderstel ook dat merkwaardige prestasie, vordering en verantwoordelikhede erkenning kry. Sosiale instansies word daaraan gemeet hoe hulle aan die maatstaf van geregtigheid voldoen. State of instansies sonder geregtigheid is niks anders as rowerbendes nie. Geregtigheid is die eerste deug van sosiale instansies, asook die waarheid van gedagte-sisteme (Huber 1996:149-150). Die “sosiale” vraagstuk verknoop met die oorsake daarvan. In hierdie verband kan gesê word dat industrialisasie in die 19e eeu en die voortsetting daarvan in die 20ste eeu, industriewerkers tot massa-ellendes, arbeidersvraagstukke, proletariaat (arbeidersklasse) en pauperisme (langdurige massa-armoede) aanleiding gegee het. Die toenemende bevolkingsaanwas wêreldwyd, veral in sogenaamde Derde Wêreld lande, die algaande verdwyning van tradisionele landbou-gemeenskappe, dien as die bron vir die toenemende industriële reserwes. Naas die veranderende produksievoorwaardes neem ook eietydse liberaal-ekonomiese werkswyses toe. Ekonomiese liberalisme het dit ten doel om die wêreld en die lewe van mense na sy eie doelwitte te rig, met die doel om opbrengs, vooruitgang en sukses te bewerkstellig – in die raamwerk van vraag en aanbod op wêreldmarkte (Fischer 2011:23-26). Maar die sosiale vraagstuk het nie alleen te make met arbeidersvraagstukke nie. Ander uitdagings ontstaan, soos byvoorbeeld die armoede-, landbou-, grond-, behuisings- en loonvraagstuk, die vraagstuk oor opvoeding, werksgeleenthede en familievraagstukke – om ‘n paar te noem. Die sosiale vraag het dus altyd te make met die samelewing. Op hierdie wyse word die struktuur van die samelewing bevraagteken. Individuele en karitatiewe oplossings vereis ‘n paradigma-verandering, naamlik die verwagting van samelewingsverandering. In hierdie spanningsveld funksioneer die Kerk en haar verteenwoordigers (Fischer 2011:27-28).

Waar die jarelange sendingaktiwiteit berus het op die leiding van die Sendingkonferensie van die PEvS, word op die laaste sitting van die Sendingkonferensie, op 15 April 1964, die eerste stap geneem om die verantwoordelikhede na die sinode te deleger. Dit was die taak van die voorsitter van die Sendingkonferensie, sendeling Couprie, om sy laaste boodskap van die konferensie aan die Kerk van Basoetoland oor te dra. Die laaste wens is uitgespreek dat ‘n verkose Basoeto die voorsitter van die sinode moes word.

Op 18 April 1964 is predikant Elias Phakisi tot die belangrike amp van voorsitter van die selfstandige Kerk verkies. Die gebeier van die kerkklok in Morija op 19 April 1964, kondig die groot dag aan wanneer gemeentede, kerkkore, regeringslui, wit en swart, stamhoofde, verteenwoordigers van ander kerke (insluitend die Katolieke Kerk<sup>33</sup>), asook ‘n afvaardiging van die Sendingkomitee uit Parys, naamlik R de Bary en J J Gaillard byeenkom. Wanneer Gaillard sy feespreek lewer met die tema: “Wees nie bevrees nie, julle, die klein kudde, want dit is julle Vader se welbehae, dat die Ryk van God aan julle gegee word”, is dit woorde van bemoediging aan die (jong)Kerk, op pad na selfstandigheid (Die Brücke 1965:19).

Gaillard skets in sy slotrede die opdrag van die selfstandige Kerk, wanneer hy na die op hande synde Koninkryk van God verwys, wat die mens se ou wese van selfsug wegvee. Die Kerk word in hierdie wêreld die taak opgelê om diensbaar te wees, om geregtigheid te bevorder, ongeregtigheid te verminder en om lydende mense te vertroos. Om diensbaar te wees moet die Kerk toegerus wees.

Tydens die simboliese fakkeloorhandiging, lewer R de Bary sy rede wat deur Brüttsch vertaal is. In hierdie rede is die amptelike verklaring bekend gemaak wat die integrasie van die sending in die kerkstruktuur uiteensit. Hierin is enersyds die versekering uitgespreek dat die Sendingkonferensie van die PEvS nie meer verder ‘n outoritêre mag sou uitoefen naas die sinode nie. Andersyds is te kenne gegee dat die Franssprekende en Switserse Kerke nie sou ophou om hierdie Kerk te ondersteun met gawes en gebede nie.

Hierdie gebeure moet teen die agtergrond van die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK, tydens New Delhi 1961, verstaan word. Dit is betekenisvol dat die sendelinge van die REvS Sendingkonferensie van hul outoritêre mag afstand gedoen en hul belange in die hande van die Kerk oorgelaat het. Die verantwoordelikheid is nou in die hande van die sinode van die plaaslike Kerk geplaas. Hierdie verantwoordelikheid het egter implikasies wanneer in ag geneem word dat werkende sendelinge steeds geag en beskerm word en dat liefde en vertrouwe verder teenoor die sendelinge betoon moes word (Die Brücke 1965:18).

## **8.7 Genève (1966) – “Kerk en Samelewing” Wêreldkonferensie**

Die ERK Wêreldkonferensie vir *Kerk en Samelewing* in Genève 1966, moet teen die agtergrond van die eerste ontwikkelingsdekade verstaan word. In hierdie verband noem

---

<sup>33</sup> Die eerste Katolieke priester van Lesotho is in 1930 ingewy. Emmaneul Mbathoane is die eerste biskop, en in 1961 die eerste aartsbiskop van Maseru. Die Katolieke Kerk stig in 1945 ‘n Universiteit in Roma (Ward 2008c<sup>1</sup>:283).

Käßmann (1992:105) dat die ERK al meer en meer hierdeur gekonfronteer word wanneer die tema van ontwikkeling “van buite af” ter sprake kom en die konflik tussen “arm en ryk” ‘n gesprekspunt word, veral na die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK in 1961. Dit in ag genome op ‘n tydstip dat kerke, toenemend uit die vroeë of nog bestaande kolonies en sendinggebiede, lede van die ERK word.

Voordat Genève 1966 verder in perspektief geplaas word, moet kortliks na die nuwe ontwikkelingsimpuls van die Bevrydingsteologie uit Suid-Amerika verwys word. Alhoewel 1971 as die “ontstaansdatum” van die Bevrydingsteologie aangedui is, verknoop dit eerder met die “verskyningsdatum” van die Peruviaanse Katolieke priester, Gustavo Gutiérrez<sup>34</sup>. Vir Gutiérrez is dit belangrik: “Om God te ken beteken om geregtigheid uit te leef en tot uitdrukking te laat kom in jou daad” (Westhelle 2008:1212). 1968 is die jaar waartydens die Tweede Latyns-Amerikaanse Katolieke Biskoppe-konferensie in Medellín in Colombië plaasvind. In hierdie verband noem Altmann (2008:1207) dat die hoogtepunte van die twee genoemde prosesse alreeds in die 1950’s in Latyns-Amerika ontstaan het, weliswaar op die tydstip van die verbreding van politieke-, sosiale- en ekonomiese hervormings. Die nuwe basis en vorm van teologie-beoefening berus op die “bevryding van teologie”. Sosiaalwetenskaplike<sup>35</sup> navorsing word in ag geneem, en teologies word Christus as Bevryder<sup>36</sup> en as ‘n “Option für die Armen” / *La opción preferencial por los pobres*, verstaan – wanneer die realiteit van ekonomiese ongelikheid in Suid-Amerika in ag geneem word om ‘n meer lewenswaardige samelewing te skep waar geregtigheid plaasvind en ‘n vrye samelewing tot stand kom (Altmann 2008:1207-1208).

Binne die groter wordende uitdaging van ontwikkelingskonflik hou *Kerk en Samelewing* ‘n wêreldkonferensie in 1966 in Genève met die tema: “Christene in ‘n tegniese- en samelewingsrevolusie van ons tyd”. Geen ekumeniese konferensies het vantevore die konsep van ontwikkeling hanteer nie. In hierdie verband noem Käßmann (1992:108) dat lidkerke van die ERK in Genève 1966 met die vraag van ontwikkeling in armer lande gekonfronteer word. In die wêreldwye Ekumeniese beweging word stemme uit die sogenaamde Derde Wêreldlande gehoor, wat ekumeniese horisonne aansienlik uitbrei. In die bemoeienis om “‘n verantwoordelike samelewing” uit te brei, binne die sosiale-etiek in die ekumene, het tot gevolg dat die betekenis van kolonialisme hierdeur in ‘n mate ondermyn word. Ontwikkeling vertoon nou ‘n groeiprobleem – vooruitgang gemaak in die industriestate moet ekonomies ingehaal word. Neokolonialisme en imperialisme perpetueer onderontwikkeling, wat deur die

---

<sup>34</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez se “A Theology of Liberation”

<sup>35</sup> Vgl. die “Dependenztheorie” – afhanklikheidsteorie van die pedagoog, Paulo Freire (1921-1997). Die woord is afgelei uit Spaans “dependencia”/afhanklikheid, vgl. Latyn: “dependere”/afhanklik wees. In die 1960’s ontwikkel Latyns-Amerikaanse sosiaalwetenskaplikes dié afhanklikheidsteorie as ‘n tese, waar ontwikkeling (ryk industriestate) en onderontwikkeling verskillende kante toon, maar vanuit een en dieselfde wêreldekonomiese proses verstaan is. In die kern van die afhanklikheidsteorie is ontdek dat ontwikkeling en onderontwikkeling – in die sogenaamde Derde Wêreldlande – nie outonome prosesse is nie maar die oorsprong daarvan in kolonialisme lê. In die afhanklikheidsteorie vind ondersteuners van die Bevrydingsteologie, ‘n teoretiese begroning vir daaglikse “situasie”-armoede, afhanklikheid en marginalisering (Posern 2008:669). Anders gestel: onderontwikkeling is die historiese produk van die afhanklikheid van industriestate, sedert die tyd van kolonialisme.

<sup>36</sup> Vgl. “Jesus Christus, der Befreier” van Leonardo Boff; verdere leeswerk in: “Der Anwalt der Gerechten” van Helder P Câmara (1909-1999) en “Das Evangelium der Bauern von Solentiname” van Ernesto Cardenal.

afhanklikheidssteorie uitgebeeld is. Tydens die konferensie word die spanning enersyds tussen die “ou perspektiewe”, wat politieke aspekte negeer en ontwikkeling as ‘n samelewings- en ekonomiese probleem verstaan uitgelig. Andersyds is die konsekwente ekonomiese ontwikkeling ten nouste verknoop met die politieke analise, wat deur “nuwe perspektiewe” voorgestel word (Käßmann 1992:110).

Wanneer Afdeling (1) die tema: *Ekonomiese ontwikkeling vanuit ‘n wêreldwye perspektief* benader, is die tradisionele konsep van groei aan die orde. In Afdeling (3) word die tema: *Strukture van Internasionale samewerking – ‘n Vreedsame met-mekaar-lewe in ‘n pluralistiese wêreldgemeenskap* as analise vir ekonomiese- en politieke ontwikkeling, elk afsonderlik hanteer. Die ontwikkelingsbegrip word hier in terme van ekonomiese-, sosiale- en kulturele aspekte benader. In plaas daarvan dat kerke hulself afsonder van ontwikkeling word kerke volgens Käßmann (1992:111) opgeroep om deel te neem aan onderrigprogramme, doelgerigte optrede in lering en prediking en deelname aan politieke onderhandelinge – wat ten doel het om transformasie in ‘n bestaande orde te laat ontstaan.

Wanneer die ERK 1966 *Kerk en Samelewing* konferensie as ‘n teken van hoop vir sy tyd beskou is, tree ‘n optimistiese beoordeling van tegniese en ekonomiese moontlikhede en ontwikkelingshulp na vore. Die konfrontasie, in terme van die doel van ekonomiese groei, tesame met die doelstelling van sosiale geregtigheid, kan volgens Käßmann (1992:111) as ‘n positiewe uitkoms verstaan word, wanneer die analise van ekonomiese en politieke magstrukture en die verhoudingsdoelstellings van tegniese en sosiale revolusies in ag geneem word. Die ERK se nadenke betreffende die rol van kerke in sake soos ontwikkelingskonflik, is ten minste nou op die tafel geplaas.

Drie opvolggesprekke volg Genève (1966) in 1968 op, wat in Käßmann (1992:111-112) soos volg uiteengesit word:

- ‘n gesprek in Genève met die ondersteuners van Marxisme;
- ‘n gesprek in Rotterdam met die “Christian Business Leaders”, in samewerking met “International Christian Union of Business Executives” (UNIAPAC);
- ‘n gesprek in Sagorsk (tans Sergijew Possad in Rusland), waar die teologiese vernuwing van 1966 Genève aandag geniet, veral hoe om metodies met teologiese aspekte van ontwikkelingskonflik om te gaan. In hierdie verband word enersyds die ambivalensie van tegniese ontwikkeling wat nuwe lewenswaardige omstandighede vir armes moontlik maak, andersyds die riskante en destruktiewe implikasies van tegniese ontwikkeling uitgelig.

Die belangrikheid van Sagorsk verknoop vir die eerste keer ‘n verhoogde bewuswording wanneer ‘n eksplisiet-teologiese refleksie met betrekking tot die problematiek van ontwikkeling hanteer is. In hierdie verband noem Käßmann (1992:112) dat die samehang tussen ekklesiologie en sosiale etiek, gelyktydig gekonstateer en geproblematiseer is. In hierdie opvolggesprek word dit duidelik dat verskillende konfessies op grond van hulle funksionaliteit, op soortgelyke vlakke optree, maar dat hierdie ontwikkelings-problematiek

weer nuwe ekklesiologiese vrae laat ontstaan. Sagorsk se impuls lê egter in die versterking in antropologiese vraagesprekke<sup>37</sup>.

Die Wêreldkonferensie vir *Kerk en Samelewing* in Genève 1966 en die Ensikliek (pouslike sendbrief) “Populorum Progression<sup>38</sup>” van 1967, is ‘n aanduiding dat die ERK en die Rooms Katolieke Kerk ‘n gemeenskaplike belangstelling toon in die tema van ontwikkeling. Noue samewerking ná Vaticanum II ontstaan tussen die ERK en die Rooms Katolieke Kerk. So ontstaan SODEPAX (Society, Development, Pax) in 1968, wat sterk op ontwikkeling fokus<sup>39</sup>. SODEPAX gee daaraan uitdrukking om op ‘n gemeenskaplike wyse, ontwikkelings-politiese temas te definieer en ‘n gesamentlike ekumeniese bewussyn vir ontwikkelingskonflikte te help skep (Käbmann 1992:114).

Die groei-probleem, soos reeds na verwys is as die ekonomiese inhaalstrategie van vooruitgang gemaak in die industriestate, plaas aanvanklik ook ‘n verpligting op die Verenigde Nasies. Volgens Gern (2008b:1339) beskryf die Pearson-verslag van 1969 ‘n skrikwekkende resultaat van die “Trickling-down<sup>40</sup>”-proses, ‘n moderniseringsteorie wat ook uit ‘n dualistiese stelling bestaan, naamlik dat ekonomiese groei en rykdom nie van “bo” na “onder” deursyfer nie, maar dat die mag van industriestate en hul produksielyste versterk word en die konsentrasie van rykdom in die hande van ‘n paar mense bly.

In teenstelling met SODEPAX 1968 Beirut, waar onderontwikkeling as ‘n resultaat van politieke-, sosiale- en tegnologiese agterstande verstaan is, word die verstaan van onderontwikkeling tydens SODEPAX 1969 Montreal deur ekonomiese-, politieke- en sosiale beheer deur industriestate veroorsaak. Die “paternalistiese patroon van beheer”, met behulp van die woordgebruik: hulp, dui ‘n tendens aan waar ontwikkelde lande eintlik ontwikkelende lande inperk (Käbmann 1992:115).

Die konvergensie tussen die ERK en die Rooms Katolieke Kerk is egter bemoelik deur hulle onderskeie strukture en verskille in metodologiese benaderings en etiese vrae. Die moontlike tekort aan teologiese refleksie en die re-sepsie van die Bevrydingsteologie deur die ERK, wat eintlik in die Rooms Katolieke Kerk ontstaan het, het nie daartoe bygedra dat ‘n nuwe band tussen die ERK en die Rooms Katolieke Kerk ontstaan het nie (Käbmann 1992:116-117).

---

<sup>37</sup> Vgl. WCC, 1974. *The Humanum Studies 1969-1974. A collection of documents* Genf. Die “Humanum” navorsing is ‘n resultaat na die vraag van die mens (Käbmann 1992:113).

<sup>38</sup> Vgl. “Die vooruitgang van Volke” – van Pous Paulus VI

<sup>39</sup> Eerste fase SODEPAX-byeenkomste met temas: 1968 Beirut: “World Development”; 1969 Montreal: The Development Challenge; 1969 Cartigny: “Theology of Development”; 1970 Baden: “Peace. The Desperate Imperative”; 1970 Driebergen: “Church/Communication/Development”; 1970 Genève: “Partnership or Privilege”; 1970 Tokyo: “Liberation/Justice/Development” en 1971 Limuru: Churches in Development. Planning and Action. Die tweede fase SODEPAX tussen 1972-1975 fokus op spesiale projekte, oa. die studie oor: “Patterns of Poverty”, met Charles Elliot as leier. Die derde en voorlaaste SODEPAX mandaat-fase verknoop met die ekumeniese diskussie van ‘n nuwe wêreld-ekonomiese-orde. Die laaste SODEPAX mandaat-fase verloop tussen 1979-1980 (Käbmann 1992:115-116).

<sup>40</sup> Vgl. die “syfering” van ekonomiese welvaart van ontwikkelde na onderontwikkelde lande, wat dit ten doel het om op hierdie wyse invloed uit te oefen (Gern 2008a:990-991).

## 8.8 Uppsala (1968) – Sending en Sekularisering

Die vierde ERK voltallige vergadering in 1968 Uppsala word enersyds gekonfronteer met onderskeie benaderings tot die idee van ontwikkeling, andersyds kom ‘n hoogtepunt en die wending in sendingteologie na vore (Wrogemann 2013:116; Käßmann 1992:117).

Tydens Uppsala, wat deur die Wêreldkonferensie vir *Kerk en Samelewing* in Genève 1966 voorafgegaan word, ontstaan volgens Wrogemann (2013:116) ekumeniese verskille tussen:

- verteenwoordigers van ‘n ontwikkelingsmodel wat modernisering van denke voorstaan;
- verteenwoordigers wat kwalitatiewe verandering van magstrukture vereis;
- verteenwoordigers wat ‘n revolusionêre model van ontwikkeling ondersteun.

In hierdie verband noem Käßmann (1992:117-118) dat ‘n toename van ontwikkelingskonflik ontstaan en dat die noodsaaklikheid van strukturele verandering erken word. As ‘n konkrete stap om aan hierdie verwagtinge te voldoen, word die Buro vir Opleidingsvraagstukke / *Büro für Bildungsfragen*<sup>41</sup> tot stand gebring.

Die voltallige vergadering word met die tema – *Sien ek maak alles nuut* – begelei wat onderwerpe in ses Afdelings bespreek, naamlik: Afdeling (1) “Die Heilige Gees en die katolisiteit van die Kerk”, Afdeling (2) “Vernuwung in sending”, Afdeling (3) “Ekonomiese en sosiale ontwikkeling van die wêreld”, Afdeling (4) “Op pad na geregtigheid en vrede in internasionale aangeleenthede”, Afdeling (5) “Godsdiens” en laastens Afdeling (6) “Op soek na nuwe lewenstyle” (Wrogemann 2013:116).

Wanneer Afdeling (2) met die tema: *Vernuwung in sending*<sup>42</sup> verken word, word verskillende kenmerke van sendingteologiese denke waargeneem. Eerstens kom ‘n perspektief van ‘n *universele geskiedenis* te voorskyn. Wanneer die doelwit van eenheid van die mensdom in ag geneem word, word die wêreld deur modernisering en sekularisering as ‘n ontwikkelingsproses beskou. ‘n Tweede kenmerk volg ‘n *koöperatiewe ekklesiologie*. Die

---

<sup>41</sup> Die skep van die kantoor “Büro für Bildungsfragen”, dien as antwoord op die mislukking van die eerste VN-ontwikkelingsdekade. In hierdie ERK-kantoor werk die Brasiliaanse volkspedagoog, Paulo Freire (1921-1997) – Freire ontwikkel in die 1960’s in Brasilië ‘n alfabetprogram vir volwassenes – vanaf 1970-1980. Later ontstaan vanuit die “Büro für Bildungsfragen” programme soos: (1) Die CCPD (Commission on the Churches’ Participation in Development / Kommissie vir die Kerklike Ontwikkelingsdiens) is in 1970 gestig, binne die ERK-programeenheid van: “Geloof en Getuïenis”. Die CCPD het ten doel om die tradisionele band tussen gewer en ontvanger met betrekking tot ontwikkelingshulp te verander en in ‘n rigting te stuur, waar deelname in besluitneming op die basis van gelykberegtiging plaasvind (Gern 2008b:1339). Funksies van die CCPD sluit o.a. die volgende in: (i) Die Ekumeniese Ontwikkelingsfonds te bestuur; (ii) Om die samewerking in die ontwikkelings-program tussen die ERK, die nie-geaffilieerde lidkerke, hulporganisasies en regerings te fasiliteer; (iii) Die verlening of verskaffing van onderrig-informasie en ondersteuning aan kerke, in die veronderstelling om ontwikkeling te fasiliteer; (iv) help om die betekenis van ontwikkeling en die rol van die Kerk daarin te verduidelik (Käßmann 1992:133). (2) PCR (Programme to Combat Racism) van die ERK-programeenheid van: “Geregtigheid en Diens”; (3) ECLOF (Ecumenical Church Loan Fund) (Streck 2008:333; Käßmann 1992:118).

<sup>42</sup> Volgens Käßmann (1992:147) moet Afdeling (2) “Vernuwung in Sending” van Uppsala, teen die agtergrond van die resepsie van ‘n studie oor die *missionêre struktuur van die gemeente* gemaak word. Vgl. Davies, J G 1966. *Worship and Mission*. London: SCM.

Kerk is nou 'n "Kerk vir ander" in haar sending<sup>43</sup>. Die missionêre Kerk kry 'n kans om in die konteks van sekularisering, haar relevansie in die samelewing opnuut te bevestig. Nuwe kontekste soos verstedeliking en industrialisering, die ontstaan van nuwe universiteite in nie-Europese lande tussen 1960-1980 en die ontstaan van revolusionêre organisasies, daag die missionêre Kerk uit om van hierdie veranderende kontekste kennis te neem. Die missionêre Kerk kan die Kerk se eie nuwe openheid tot haar strukture en vorme nie ignoreer nie. Derdens kry die bekende uitdrukking van *Missio Dei* as rigtinggewende idee, waar God se handeling geld vir die hele wêreld, tydens Uppsala 'n teologiese uitgangspunt. Dit gebeur wanneer die Kerk dit waag om oor haarself te praat as die teken van die toekomstige eenheid van die mensdom. Die laaste kenmerk volgens Wrogemann verknoop die denke van 'n *nuwe mens as sendingdoel*. In hierdie verband moet God se sending, waaraan ons deelneem, as 'n gawe van die nuwe skepping beskryf word wat 'n radikale vernuwing van die ou bedeling veronderstel (Wrogemann 2013:116-117).

Rickenbach (1970:62) is van mening dat die verhouding van vernuwing en sending op 'n programmatiese wyse in die tema van Afdeling (2) na vore tree: "Vernuwing (van die Kerk) in (deur) sending".

Die ontstaan van Afdeling (2) is die vrug van 'n studiegroep, net ná New Delhi, se navorsing met die tema: "*Die Kerk vir ander*". Hierdie navorsing volg volgens Rickenbach (1970:64) 'n drieledig program tydens Uppsala:

- (1) 'n Missionêre opdrag – Sendingteologie
- (2) Gebiede van sending – Sendinggebied
- (3) Vryheid vir sending – Sendingpraktyk

Wanneer die voorbereidingsdokument: "Die Kerk vir ander" tydens Uppsala ter tafel gelê word, konvergeer 'n nuwe benadering en verstaan van sending. Twee teologiese hoofelemente kom in die studie voor wat op 'n eminente wyse die doel van dialoog<sup>44</sup> met nie-Christelike godsdienste ondersteun. Enersyds moet die verstaan van God se invloed op die wêreldgeskiedenis in ag geneem word, andersyds moet dialoog as 'n voertuig dien insake die humanitarisme (Bockmühl 1974:107-108).

---

<sup>43</sup> Vgl. hoofstuk 10.

<sup>44</sup> Dialoog was reeds in 1967 'n tema by 'n ERK konferensie in Ceylon. Tydens die Uppsala ERK volvergadering kom dialoog in die raamwerk van *gesamentlike menslikheid* na vore. Dialoog en verkondiging, wat nie met mekaar gelykgestel was nie, is as twee dimensies van getuieis langs mekaar geplaas (Wrogemann 2013:322-323). Hoofstuk 9 gee verder aandag aan die ontwikkeling van dialoog. Dit is gepas om hier te verwys na die ontstaan van Politieke Teologie in die 1960's, wat uit die Christelik-marxistiese dialoog in Europa ontwikkel het (Moltmann 1991:234). Die ontstaan van Politieke Teologie het volgens Moltmann (1991:235) tot 'n *beweging* in die teologie geword, wat geen grense geken het nie – soos in Latyns-Amerika, Afrika en lande van die Derde wêreld. In hierdie verband ontstaan plaaslike, kontekstuele en politieke teologië, wat gemeentes en Christene opgeroep het om te mobiliseer rakende temas soos sosiale geregtigheid, onafhanklikheid en menseregte. Die ontstaande Politieke teologië en die bewuswording daarvan in die Noordelike en Suidelike halfgrond, het volgens Jürgen Moltmann daartoe bygedra dat die *eenheid* van hierdie Teologie nie meer beskou kan word as eurosentries, Rooms Katoliek of sekulêr nie (Moltmann 1991:235).

Wanneer humanitarisme<sup>45</sup> in plaas van verchristeliking as doel van sending, al sterker na vore tree, grens dit aan die verandering van die Bybelse verstaan van *God is liefde*<sup>46</sup> na *Waar liefde is, daar is God*. Op 'n vraag in 'n artikel van die konferensietydskrif – Uppsala *Hot news*, 13 July 1968 – of alle menslike liefde nie 'n manifestering van God is nie, omdat daar tog 'n Mens was, wie se liefde identies aan die liefde van God is? – word geantwoord dat alle rede oor God, eintlik rede oor tussenmenslike verhoudinge is. 'n Direkte verhouding tot God, sonder die bemiddeling van die medemens, veronderstel 'n nie-Christelike doel. Volgens Bochmühl (1974:110) word die weg gebaan, naamlik 'n oorgang van verkondiging na sosiale aksie. Hier tree nou 'n erkenning van radikale verandering van die begrip revolusie na vore. Hierdie sosiaal-revolusionêre aksie verkry hier 'n legitieme vorm van Christelike diensbaarheid in die samelewing. Die ontleding van Uppsala se sendingbegrip verknoop steeds met die oorsprong in God – *Missio Dei*. Twee wesentlike aspekte van sending kom na vore. Eerstens tree sending in die vorm van 'n solidêre dialoogdiens aan die mensdom na vore, andersyds is sending die verkondiging van Christus, met ander woorde die missionêre verkondiging waar die mens die geleentheid gegee word om vir Christus te antwoord. Deur fisiese en sosiale behoeftes aan te spreek verkry sending 'n missionêre verantwoordbaarheidsdimensie. Uppsala het, in die veelvoud van beskikbare missionêre situasies, 'n poging aangewend om die Kerk self in die reikwydte van sending te bring. Vanuit 'n teologiese basis word hierdie ou-reformatoriese benadering uitgedruk in die bekende Latynse woorde: *ecclesia semper reformanda!* (Rickenbach 1970:68-70).

Die vraag na die identiteit van die missionêre Kerk tree tydens Uppsala meer en meer na vore. In hierdie verband vra Wrogemann die vraag:

“Ist die kulturelle Anpassung der Kirche in der westlichen Welt nicht schon zu weit fortgeschritten, so dass deren kritischer Impuls gegenüber diesen Gesellschaften verloren zu gehen droht?” (Wrogemann 2013:117)

Vrae wat betrekking het op die verhouding van missionêre handeling binne 'n sekulêr-ekumenies-humanistiese beweging word al hoe luider<sup>47</sup>. Willem A Visser' t Hooft (1900-

<sup>45</sup> Peter P J Beyerhaus reageer op die sendingverklaring van die vierde ERK voltallige vergadering in 1968 Uppsala met 'n strydskrif, waarin hy humanisering geensins as die wêreld se enigste hoop verstaan nie. Hierdie oortuiging is in latere publikasies geartikuleer, naamlik die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* van 1970.

<sup>46</sup> Die liefde wat Jesus leer is nie die liefde van die mens nie. Dit is die liefde, waardeur die mens so volkome moet word soos Sy Vader in die hemel, wat die son laat opkom oor die slegte/*πονηρός* en oor die goeie/*ἀγαθός*, en reën gee oor die regverdige/*δίκαιος* en onregverdige/*ἀδίκος* (Matteus 5<sup>45, 48</sup>). Paulus, die eerste teoloog van die Christendom, se leer dui aan dat die wysheid van die wêreld, dwaasheid by God is (1 Korintiërs 3<sup>19</sup>), dat filosofie (rasioneel-logiese insig) nie die pad is tot Goddelike geregtigheid nie (1 Korintiërs 2<sup>1vv</sup>) en dat Goddelike geregtigheid (in Afrikaans vertaal met vryspraak/vrygespreek - 1983/85 vertaling; vgl. *διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει*) aan die mens alleen deur geloof in Christus deelagtig word (Filippense 3<sup>9</sup>) en geloof deur liefde verplaas word (Galasiërs 5<sup>6</sup>). Paulus hou dus vas aan Jesus se leer van 'n nuwe geregtigheid, die liefde van God (1 Korintiërs 1<sup>1vv</sup>, Romeine 13<sup>8vv</sup>). Paulus gee toe dat die liefde wat Jesus leer, bo die sinnelike reik (Efesiërs 3<sup>19</sup>).

<sup>47</sup> Geen lewenstyl wat onverskillig teenoor die lyding van ander mense staan, kan as Christelik beskou word nie. Hoe kan Christene in 'n samelewing van oorfloed, in solidariteit met diegene lewe wat nie weet waar die volgende bord kos vandaan kom nie? Maar daar, waar protes teen die selfsugtige ophoop van rykdom aan die orde is, waar 'n vreemdeling geag word, waar mense vir die regte van minderhede opkom, word versoening deur mense bewerkstellig.



1985) – die *grand old man* van die sendingbeweging en teruggetrede sekretaris-generaal van die ERK in 1965 – artikuleer in sy voordrag met die tema: “*Die opdrag van die ekumeniese beweging*”, sy indrukke van ‘n vertikale- en horisontale dimensie van die Christelike boodskap. Wanneer die Christendom sy vertikale dimensie verloor het, het dit sy substansie verloor. So word die Christendom nie net flou en betekenisloos nie, maar nutteloos vir die wêreld. Visser’t Hooft verstaan dat Christus nie net na die wêreld gekom het vir die mens se onthalwe nie maar die Mens was wat deur God gestuur is en vir God geleef het. In hierdie verstaan van die verhouding tot God en van intermenslike verhoudinge, dien die vertikale dimensie as motivering en as interpretasie van die horisontale dimensie (Wrogemann 2013:117-118; Bockmühl 1974:115-116).

Evangelikale waarnemers tydens Uppsala was egter van mening dat die horisontale dimensie van die Christelike boodskap duidelik oorbeklemtoon is. As antwoord op die verandering in die sendingverstaan van die ERK in Genève, ontstaan alreeds in 1966, op ‘n Konferensie van Evangelikale in Wheaton, VSA, ‘n protesstem<sup>48</sup>. Die Evangelikale beweging figureer op ‘n interdenominasionele basis en beklemtoon persoonlike vroomheid<sup>49</sup>, wat gekenmerk word deur bekering, heiligmaking en die persoonlike omgang met die Bybel. Die latere Duitse *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* in 1970 dien as ‘n verdere dokument wat die sendingteologiese diskoerse binne die ERK krities beoordeel (Fiedler 2008:1698-1699; Wrogemann 2013:118).

## **8.9 Nuwe kerklike landskap – die stigting van die SARK in 1968**

Die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK), opvolger van die 1904 Algemene Sendingkonferensie en die 1936 Christenraad van Suid-Afrika, is in 1968 gestig. Sedert sy ontstaan handhaaf die liggaam hom as een van die belangrike Suid-Afrikaanse en globaal-ekklesiologiese rolspelers in die stryd teen Apartheid.

Dit is die moeite werd om net weer ‘n keer na die Christenraad te verwys. In die aanloop tot die stigting van die voorlopige Christenraad in 1934, het dr. John R Mott dit ten doel gehad om eenheid en onderlinge samewerking tussen Protestantse Kerke en sendinggenootskappe te bewerkstellig.

In die toespraak, *What we Envisage for the Christian Council* van dr. William Nicol<sup>50</sup> op 24 Junie 1936 – die konstituering van die Christenraad van Suid-Afrika –, stel Nicol (1936:204) twee vrae wat betrekking het op die gestigte Christenraad. Is so ‘n raad nodig en is dit

---

<sup>48</sup> Vgl. hoofstuk 9.

<sup>49</sup> Vroom / vroomheid word as ‘n soort spiritualiteit verstaan wat enersyds uitdrukking aan religiositeit wat uitgeleef word, gee. Andersyds reageer persoonlike vroomheid op besliste gevoelskwaliteite soos byvoorbeeld eerbied. Die woordontwikkeling is sterk deur objektiewe en subjektiewe komponente beïnvloed, veral ook op ‘n Christelik-teologiese vlak. Vroomheid dui ‘n ambivalensie tussen innerlikheid (religieuse lewe) en die uiterlikheid (werksgeregtigheid) aan (Jödicke 2008:388). Vroomheid as begrip word op ‘n fundamenteel-teologiese, dogmatiese en etiese vlak van religieuse praktyk verstaan.

<sup>50</sup> William Nicol van die NG Kerk lewer as eerste president van die Christenraad van Suid-Afrika op 24 Junie 1936 sy toespraak tydens die inhuldiging van die Christenraad in Suid-Afrika.

moontlik? Nicol se “ja” antwoord, as eerste inleidende sin op sy eerste vraag, is met redes en argumente gestaaf. Vervolgens enkele verwysings na redes en argumente, soos in Nicol (1936:204-205):

- (1) Dit is nodig om die Christelike sendingsituasie op die gegewe tydstip deeglik te ondersoek.
- (2) Die vernederende praktyk waar sogenaamde vriendelike sendingentiteite onderling oor-vleuel in ‘n gegewe area, soos aan die Witwatersrand, en elkeen sy eie historiese andersheid op ander rasse afwentel, terwyl Christus in hul lewens benodig word, word krities bejeën. Nicol se visie vir die Christenraad staan in die gees van die ontwikkeling van ‘n goeie wil, naamlik om in die daaropvolgende vyftig jaar ‘n meer voordelige verspreiding van die raad se invloedseer te laat verwesenlik.
- (3) Die wedersydse benadering van Kerk en staat.
- (4) Die bevordering van missionêre belange.
- (5) Dat inspirasie getoon word deur evangeliserende kerke in die gees van opoffering.
- (6) Die stigting van die raad sal bydra om die belange van die missionêre Kerk te versterk.
- (7) Die Christenraad voordeel sal trek uit ‘n verenigde getuienis van die Christendom in Suid-Afrika.

William Nicol se tweede vraag, of so ‘n Christenraad moontlik is, is eerder met omsigtigheid beantwoord. Hy trek ook omstrede kontekstuele profiele van Christelike uitdagings nader. Nicol konkludeer sy toespraak wanneer hy die kontak tussen kerke en individue benadruk. Die spirituele Kerk kan nie geïsoleer word nie. As die kontak tussen mede-Christene in alle opregtheid en liefde plaasvind, is nuwe lewe moontlik. Nuwe verhoudings tussen kerke is ‘n gevolg van samewerking binne die Christenraad – in ‘n ruimte van respek vir mekaar (Nicol 1936:205-208).

Die geskiedenis van die Christenraad van Suid-Afrika is nie ‘n verrassing nie, wanneer die ideale sedert 1936 gekoester en werksaamhede sowel as samewerking in die daaropvolgende drie dekades, in ‘n veelvoud van spanning verkeer. In die bestaan van die Christenraad ontstaan teenstrydighede, terwyl onverkwiklike verskille die effektiewe werking van die Christenraad ondermyn. Die terme vir die funksionering van die beoogde Christenraad deur R H W Shepherd, soos geartikuleer in Shepherd (1936:10-11), en Nicol se visie vir die Christenraad, bring hierdie gekoesterde ideale in spanning met mekaar. Selfgeldig plaas pluralisme wat binne die Christenraad voorkom in ‘n probleemveld.

In 1982 druk John De Gruchy homself op ‘n kongres in Pretoria met die tema: “Praktiese samewerking tussen kerke” soos volg uit:

“I expressed scepticism about cooperation without consensus on what it means to witness to God’s justice” (De Gruchy 2015:125-126).

Wanneer De Gruchy sy skeptisisme te kenne gee, verknoop die siening nie net met die 1982 konteks nie maar ook met Christelike identiteit<sup>51</sup> wat sedert die stigting van die Christenraad van Suid-Afrika in 1936 duidelik na vore tree. Die moderne begrip van identiteit oriënteer volgens die bybelse (nie die Griekse verstaan<sup>52</sup> nie) verstaan met die ander(e), die anders wees, wat by die mens verandering bewerkstellig. Volgens Sundermeier (2003:55) is God se andersheid Sy heiligheid, wat by die mens heiligwording en geregtigheid bewerkstellig<sup>53</sup>.

Geregtigheid kan as 'n probleem in die oplossing van belange- en waardekonflikte genoem word. Maar Goddelike geregtigheid lê elders as in die pogings om samelewingsrealiteite te orden. Wanneer liefde geregtigheid veronderstel, is dit nie die menslike gevoel van dít wat die mens as liefde definieer nie<sup>54</sup>. Dit moet ook duidelik gesê word dat getuienis volgens Assel (2008:1852) nie deur belydenisse (of selfs belydenisvorming) of individuele martelaarskap gekarakteriseer word nie. Getuienis kwalifiseer waarheid en die behoud van die Evangelie, asook die onbevangeheid van die Christelike eksistensie as geloof, hoop en liefde.

Wanneer die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) in 1968 tot stand kom, vervang dit die 1936 Christenraad van Suid-Afrika<sup>55</sup>. Volgens EMW (1983:47) lê die betekenis in die ontstaan van die SARK nie net in die groter verinheemsing van kerke in Suid-Afrika nie, maar gee ook iets oor die organisatoriese oriëntering te kenne. Tydens die missionêre fase (van die Kerk) was die beklemtoning geplaas op persoonlike redding en bekering. Na die vestiging van die SARK, ontstaan die tendens by kerke en die SARK om 'n meer gemeenskaplike getuienis in die samelewing te weeg te bring en word die redding van die individu al minder beklemtoon. Hierdie ontwikkeling het daartoe aanleiding gegee dat 'n tendens van vervreemding ontstaan tussen die SARK en diegene wat veral klem plaas op persoonlike redding.

Volgens Hermann (2006:146) toon die SARK in die eerste vyf jaar van sy bestaan min sigbare prominensie en voer as rede aan dat die SARK in die skaduwee van die ouer en meer bedrewe susterorganisasie, die Christelike Instituut van Suidelike Afrika<sup>56</sup> (CISA) staan.

---

<sup>51</sup> Christelike identiteit is nooit outonoom nie maar altyd eksentries. Die kern van Christelike identiteit lê altyd ekstern en kan nie besit word nie. Christelike identiteit is 'n geskenk aan die mens wat altyd weer toegeken moet word omdat dit verloor kan word (Sundermeier 2003:55).

<sup>52</sup> Die Griekse perspektief op identiteit oriënteer rondom die gelyksoortige, die enkeling neem deel aan die algemene.

<sup>53</sup> Vgl. Hosea 11<sup>9</sup>

<sup>54</sup> Vgl. hoofstuk 8

<sup>55</sup> Vgl. hoofstuk 2

<sup>56</sup> Die Christelike Instituut van Suidelike-Afrika (CISA) is in 1963 gestig deur Christiaan F Beyers Naudé en sekere Engels-sprekende kerkleiers, volgens De Gruchy (2004:102). Gedurende die tweede helfte van die 1960's beywer die CISA hom met die strukturele verandering van die Christenraad van Suid-Afrika, wat in 1968 omvorm tot die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK). Beyers Naudé neem dieselfde jaar kontak op met verskeie Afrika Onafhanklike Kerke en stig die "African Independent Churches Association" (AICA). Kursusse vir jong swart predikante en gemeenteliekers word ontwikkel wat gekwalifiseerde teologiese opleiding bemiddel. In die daaropvolgende jare sluit 'n miljoen swart lede van die AICA by die SARK aan. Teen die einde van die sestiger jare begin die CISA en die SARK aan 'n gesamentlik projek werk, die sogenaamde SPROCAS (Study Project on Christianity in Apartheid Society) studiereeks tussen 1969-1973. Die liberaal-kapitalistiese sisteem van Suid-Afrika is nie deur die CISA bevraagteken nie, die samehang tussen rassisme en kapitalisme was ook nog nie in die sewentiger jare getematiseer nie en die "Tuisland"-idee word as vanselfsprekend

Teen hierdie agtergrond is Hermann van mening dat die Suid-Afrikaanse Kerkgeskiedenis vanaf 1960 betekenisvol is wanneer nie net die stigting van die SARK nie, maar ook die tot standkoming van die Christelike Instituut in ag geneem word. In hierdie verband kan gesê word dat Christiaan F Beyers Naudé<sup>57</sup> onlosmaaklik met die CISA verbind word.

Aan die spits van die SARK staan ‘n president wat deur die nasionale konferensie verkies word, en op sy beurt weer die sekretaris-generaal verkies wat as hoogste bestuursbeampte van die Raad van Kerke<sup>58</sup> dien. ‘n Duidelike organisatoriese liggaam kom tot stand waaraan lidkerke deelneem. Wanneer daar volgens Meiring (2005:460) vóór die stigting van die SARK veral op die “missionêre arbeid van die Kerk” gefokus is en Meiring na “bekering en persoonlike heiligmaking” verwys, geniet maatskaplike-, ekonomiese- en politieke vraagstukke by die nuutgestigte SARK voorrang.

Retrospektief op die onlangse Kerkgeskiedenis van Suid-Afrika, kry vele *nie-teologiese* vraagstukke deurentyd in die eerste helfte van die 20ste eeu op internasionale en plaaslike sendingkonferensies, sinodes, Kerkkonferensies, ERK konferensies en die Christenraad van Suid-Afrika aandag. Die Ekumeniese Konferensie in Johannesburg<sup>59</sup> (1959) dien as tekenende voorbeeld hoe sogenaamde *nie-teologiese* faktore aan die orde kom. Die wesentlike vraag is, in watter mate omstrede onderlinge verhoudings en eiebelange tussen dominante hoofstroomkerke, sendinggenootskappe, Sendingkerke en die samelewing in Suid-Afrika (veral tussen Afrikaans- en Engelssprekende Suid-Afrikaners) vóór die stigting van die SARK, die bydrae na ‘n sinvolle soeke na oplossings van *nie-teologiese* diskoerse in Suid-Afrika beïnvloed het.

---

aanvaar. In Junie 1976 verklaar die CISA dat ekonomiese druk in terme van ‘n strategie-beleid van “Disinvestment” gevolg word. Op 18 Oktober 1977 word die CISA as ‘n verbode organisasie verklaar en word Beyers Naudé onder huisarres geplaas. Die SARK neem onder die leiding van Biskop Desmond Tutu vanaf 1978 meer en meer van die CISA doelstellings oor. Nadat Beyers Naudé – toe nog lid van die NG Kerk in Afrika – in 1985 uit huisarres vrygelaat is, is hy as Aartsbiskop Desmond Tutu se opvolger benoem as sekretaris-generaal van die SARK tussen 1985-1987. Sonder Beyers Naudé en die CISA sou die *Kirchenkampf* in die Kerkgeskiedenis van Suid-Afrika anders verloop het (Hermann 2003:75-82).

<sup>57</sup> Christiaan F Beyers Naudé (10 Mei 1915 - 7 September 2004) studeer Gereformeerde teologie aan die Universiteit van Stellenbosch en behoort tot die NGK familie. Hy trou met Ilse Weder, dogter van sendeling Emil Weder van die Morawiese Sendingkerk op Genadendal. As leraar in Stellenbosch vanaf 1940-1963, word hy in 1940 ‘n lid van die Broederbond – ‘n staatsondersteunde Afrikaner geheime-organisasie met ‘n elitistiese skakering. Naudé neem as NGK (Kaapland) sinode-afgevaardigde in Desember 1960 deel aan die Cottesloe beraad. Regeringsdruk op mede NGK onderskrywers van die Cottesloe-verklaring laat Naudé tot ander insigte kom. Hy bring in 1962 “ProVeritate”, ‘n CISA-joernaal tot stand. Die stigting van CISA in Augustus 1963 veroorsaak dat druk op Naudé toeneem. Beyers Naudé word voor ‘n keuse gestel – óf hy tree as direkteur van CISA terug óf hy verloor sy nuwe amp as Moderator van die Suid-Transvaale Sinode van die NGK en die amp van leraar. Met sy afskeidspreek uit Handeling 5<sup>29</sup> “‘n Mens moet eerder aan God gehoorsaam wees as aan mense!” neem Naudé afskeid van die NG Kerk gemeente Aasvoëlkop in Johannesburg. Naudé beywer hom in die daaropvolgende jare vir die opbou van die institut en met ekumenies- en interkonfessioneel saamgestelde bybelstudiegroepe. Peter Randall (voormalige direkteur van SPROCAS) se vertaalde boek in 1983, getiteld: “Prophet im eigenen Land: Beyers Naudé”, verwys na Beyers Naudé se lang en pynvolle ontwikkelingsfase wat later verander na ‘n oortuigende verteenwoordiger van profetiese teologie en die Belydende Kerk (Confessional Church) in Suid-Afrika (Hermann 2006:75-76). In hierdie verband noem De Gruchy (2015:66) dat Naudé deur die *Kirchenkampf* in Duitsland geïnspireer is, veral deur Dietrich Bonhoeffer se nalatenskap.

<sup>58</sup> Die eerste swart president van die SARK tussen 1971-1974 was pastoor A W Habelgaarn van die Morawiese Sendingkerk en Biskop Desmond Tutu die eerste swart sekretaris-generaal tussen 1978-1984. (Hermann 2006:146; Meiring 2005:460; De Gruchy 2004:123).

<sup>59</sup> Vgl. hoofstuk 6

Die “politieke” en kernbesluite van die SARK was egter in die hande van die nasionale konferensie, wat nou verknoop staan met die eksponensiële groei van verskillende veranderlikes. Wanneer in 1970 slegs sewe hoofbeamptes by die SARK werk, groei die getal in 1975 tot 40, in 1980 tot 68 en in 1985 tot 80 medewerkers. Die inkomste van die SARK-begroting tussen 1975-1981 is eerder afkomstig van skenkerlande, terwyl Suid-Afrikaanse lidkerke se bydraes marginaal vertoon<sup>60</sup>: Wes-Duitsland 52,6%, ERK 10,2%, Skandinawiese lande 8,5%, Nederland 6,0%, Switserland 5,2%, VSA 3,5%, Suid-Afrika 1,2% en ander 12%. Die toename in lede volgens kleurherkoms styg ook dramaties. Die opwaartse kurwe van swart lede wat die SARK verteenwoordig is soos volg: 29,8% in 1968, 41,7% in 1972 en 63,2% in 1976 (Hermann 2006:147-148).

Daar kan tot die slotsom gekom word dat magsverhoudinge teen wit dominansie gedraai het en dat die getalle-verskuiwing binne die SARK daartoe aanleiding gegee het dat die strewe na politieke verandering op ‘n doelgerigte wyse voortgesit is. Verskillende redes is aangevoer wanneer die SARK meer en meer deur swart mense bestuur en verteenwoordig word. Naas die tradisionele Engelse lidkerke, sluit verskeie nuwe kerke in die 1970’s by die SARK aan wat oorwegend die gesig van die swart Christelike geloofsgemeenskap verteenwoordig. Die ELCSA, Onafhanklike swart Kerke (AICs) en drie NG-Dogterkerke sluit aan. Uit die geleedere van tradisioneel Engelse kerke sluit verdere groepe by die SARK aan, soos die swart *Pressure group* groepe, die “Black Methodist Consultation” en die “Black Priest Solidarity Group” (EMW 1983:48; vgl. De Gruchy 2004:123).

Die SARK aanvaar in 1968 ‘n dokument getiteld, *Message to the People of South Africa*, wat volgens Meiring (2005:460) “skokgolwe deur die land gestuur” het. Maar hoekom hierdie ervaring van skok, terwyl die dokument as ‘n boodskap aan Christene van Suid-Afrika gerig is en hierdie dokument twee jaar na die ERK se “Kerk en Samwlewing” Konferensie in Genève 1966 bekend gestel is? Met verwysing na Edinburgh 1937 en Lund 1952 is daar alreeds (hoofstuk 6) na *nie-teologiese* faktore verwys.

Teen hierdie agtergrond word Christene in Suid-Afrika deur die *message* opgeroep om na te dink waar hulle eerste lojaliteit lê: is dit by God of die staat? Volgens Hermann (2006:148) is die *message* tekenend van ‘n sisteem-immanente karakter – ‘n binnekerklike karakter van argumentasie. Terwyl rassessekering op een plek in die *message* beskou is as ‘n dwaalleer, word daar verder geen duidelike konsekwente gevolgtrekkings gemaak nie. Die *message* argumenteer op ‘n teologies-pastorale vlak. Die suggestie is gebruik om Apartheid te beskryf as ‘n “Zurückweisung der zentralen Glaubensaussage des christlichen Evangeliums” (Hermann 2006:148).

Die lidkerk-samestelling van die SARK sedert sy ontstaan vertoon oorsigtelik soos volg: Die belangrikste lidkerke gedurende die eerste dekade was Anglikane (meer spesifiek: Church of the Province of South Africa), Metodiste en Presbiteriane. In die 1980’s kry die drie dogterkerke van die NGK en die Lutherane (ELCSA) toenemende betekenis. Wanneer die SARK met ander nasionale kerkrade vergelyk word, soos die “British Council of Churches”

---

<sup>60</sup> Vgl. voetnota-aantekeninge in Hoofstuk 10, ERK-PCR befondsing.

(BCC) of die Amerikaanse NCCUSA, ervaar almal soortgelyke probleme wanneer die kontak op voetsoolvlak met hulle plaaslike lidkerke, ‘n sekere mate van afstand handhaaf. Vir die meeste Christene in gemeentes was die toegang tot inligting oor die SARK beskikbaar in Engelse en Afrikaanse dagblaaie, wat kritiek en kwaadwilligheid versprei het. Afgevaardigdes van lidkerke het dikwels ontkennend opgetree wanneer kontroversiële besluite geneem is, nadat hulle van jaarlikse nasionale konferensies huiswaarts gekeer het. Dit het tot gevolg gehad dat kerkleiers hulle teenoor progressiewe besluite dikwels op ‘n afstand gehou het. Om die probleme tussen lidkerke van die SARK te oorkom ontstaan streeksrade van kerke (Hermann 2006:152).

### **8.10 Lutherse streekskerke ontstaan in Suider-Afrika**

Uit die missionêre periode van Sendingkerke en sendinggenootskappe, met o.a. ‘n Duits-historiese verwysingsraamwerk en Lutherse identiteit, ontstaan swart en wit gemeentes<sup>61</sup>. Hierdie ontwikkeling staan ten nouste verknoop met die dominante teologie van ekklesiologie wat bestuur is binne die onderskeie Sendingkerke en sendinggenootskappe en wat deur wit sendelinge op grondvlak uitgevoer is, dit wil sê die ontwikkeling van *Volkskirchen*. Hierdie gemeente(s) – met eie taal en stamidentiteit(e) – is deur sinodes bymeekaargebring op die basis van hoe die spesifieke sending sy werk definieer.

Teen hierdie agtergrond verwys Jongeneel (2008b:1316) na die sendingmetode wat teologies gedefinieer kan word. Dit is alle pogings van hoe die Ryk van God gegrondves word: (1) deur kerkvestiging by ‘n volk (of stam), (2) die verkondiging van die evangelie aan die volk (of stam) wat dit vir die eerste keer hoor. Hierdie sendingmetode is egter ten nouste met die sendingmotief en sendingstrategie verknoop.

Wanneer die teologie van eenheid onder Lutherane ná die Tweede Wêreldoorlog al meer benadruk word, neem Gerhard Brennecke, die sendingdirekteur van die Berlynse Sendinggenootskap op besoek aan Suid-Afrika in 1953, die inisiatief en moedig groter samewerking tussen Lutherse Kerke, sendinggenootskappe en Kerksendings aan. Sy pogings het tot gevolg dat die “Council of Churches on Lutheran Foundation” (CCLF)<sup>62</sup> op 20 November 1953 gekonstitueer word. Die Hermannsburg-sending bly egter skepties oor die belydenisgrondslag maar tree tog in 1956 toe. Die Duitssprekende kerksinodes sluit in 1961 by die CCLF aan, asook die swart ELCSA streekskerke. In Februarie 1966 konstitueer die “Federation of Lutheran Churches in Southern Africa” (FELCSA) as opvolger van die CCLF, wanneer kerkleiers en beraders van die VELKSA waardevolle ervaring deel en ook met mekaar saamwerk (Voges 2000:330; Winkler 1989:49).

---

<sup>61</sup> Nie alle Lutherse Sendinggenootskappe en Kerksendings was Duits nie. Vyf verskillende Lutherse Sendinggenootskappe en Kerksendings neem in Suid-Afrika enersyds aan sendingaktiwiteite deel, andersyds is hulle weer in die vormingsproses van streekskerke (wat deur sinodes of *Synodalordnung* voorafgegaan is) betrokke. Hulle is die Berlynse-, Hermannsburgse-, Amerikaanse-, Noorweegse- en Sweedse sendinggenootskappe of Kerksendings. Die vormingproses van streekskerke lig die teologiese verstaan van die eenheid van die Kerk uit, maar stel ook botsings van belange en uitdagings bloot (Voges 2000:300).

<sup>62</sup> Vgl. “Rat von Kirchen auf Lutherischer Grundlage im Südlichen Afrika”

Die werk van die “Kuratorium vir Christelike Akademie” beïnvloed die Federasie (FELCSA), wanneer noue kontak gehandhaaf word met bruin en swart dogterkerke. Dit was egter nie net die differensiasie oor die kleurgrens nie, maar ook die gegewe geografiese ruimte van Suider-Afrika wat ‘n uitdaging aan FELCSA stel. In hierdie verband lê die onderskeie tale in hierdie ruimte ingebed en selfs Engels, wat veronderstel was om die *Linga franca* te wees, skiet soms ver te kort. Wanneer Biskop P-G G M (Gerhard) Pakendorf (1908-1977) met sy groothartige en humoristiese geaardheid as spreekleier by ‘n FELCSA konferensie optree, onthou Heinz von Delft nog Pakendorf se aanmoediging aan ‘n spreker: “Speak-up! Praat Afrikaans, Broers as julle nie kan volg nie” (Von Delft 1993:199). Naas die twee landstale (Afrikaans en Engels) was Pakendorf ook Duits, isiZulu en Pedi magtig. Wanneer verteenwoordigers soos die Namas of Ovambos van Suidwes-Afrika (tans Namibië) praat, besorg dit egter by Pakendorf en sekerlik by vele ander ook, verstaansprobleme. Sendelinge was in ‘n beter posisie, wanneer hulle naas die amptelike landstale, ook Afrika-tale bemeester het. Vir Lutherse predikante soos von Delft, wat nie met sendinggemeentes grootgeword het nie, maar direk uit Duitsland na Suid-Afrika gekom het om in Duitssprekende gemeentes te werk, was Afrika-tale, verskillende kulture, tradisies en mentaliteite gedurig ‘n verstaansuitdaging. Enersyds kom hierdie sendingperiode (met hul predikante / sendelinge) langsamerhand tot ‘n einde wanneer nuwe kerkleiers al meer inmenging van buite ervaar, andersyds ontstaan by die jong kerke (dogterkerke) al meer frustrasie (Von Delft 1993:198).

Die golf van dekolonialisering in Afrika plaas die saak van outonome kerke in Afrika op die agenda. Volgens Zöllner & Heese (1984:10) vertoon die Berlynse Sendinggenootskap alreeds in 1962 ‘n enorme verandering wanneer daar 85 geordende swart predikante / sendelinge teenoor 35 wit predikante / sendelinge plaasvind. Die gestigte “Co-operating Lutheran Missions” (CLM) in 1912 in Natal, slaag in hul jarelange pogings wanneer die eerste swart Lutherse Kerk, die ELCSA(Southern Africa, South-Eastern Region)<sup>63</sup>, ook bekend as die ELCSA(Zulu-Xhosa-Swazi streek), by KwaMondi in 1960 tot stand kom. Maar hierdie sogenaamde sigbare eenheid stel weer verdere uitdagings aan die lede wanneer die keuse van ‘n episkopale struktuur gemaak moet word. Die aanvaarding van die episkopaat is as ‘n voorwaarde deur die Sweedse Kerksending gestel vir verdere deelname aan die ELCSA(SER). In die algemeen kan genoem word dat ‘n etniese verstaan van kerkwees binne ‘n bepaalde streek vervang is met ‘n streeksverstaan. Teen 1963 het al die ander swart ELCSA streekskerke (later diosese) tot stand gekom (Winkler 1989:45,47; Visser’t Hooft 1962:357).

Terwyl swart ELCSA streekskerke in Suid-Afrika gevorm is, formaliseer die Duitssprekende wit Lutherse streekskerke ook hulle strukture. In 1961 word die “Evangelisch Lutherische Kirche in Südafrika” gestig wat bestaan uit die ELKSA(Transvaal) en ELKSA (Kapkirche) Kerke en twee jaar later in 1962 die ELKSA (Natal) (Hermannsburg Kirche). Hierdie drie

---

<sup>63</sup> Die ELCSA(SER) is saamgestel uit die volgende sinodes: (1) Evangelical-Lutheran Zulu Church (Sweedse kerksending in Natal); (2) Zulu-Xhosa-Swazi sinode (Berlynse Sendinggenootskap); (3) Mankankanana sinode (Amerikaanse Sending) en (4) die Noorweegse-Lutherse Zulu sinode (Noorweegse Sendinggenootskap). Die Hermannsburgse Sending het met die totstandkoming van die ELCSA(SER), besluiteloos op die kantlyn bly staan (Visser’t Hooft 1962:357).

kerke vorm met die “Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika” (DELKSWA/DELK)<sup>64</sup> in 1964 Pretoria, die “Vereinigte Lutherische Kirche im Südlichen Afrika” (VELKSA)<sup>65</sup>. Die afsonderlike ELKSA Natal en Transvaal kerke verenig in 1981 en vorm die ELKSA (NT). Die “Deutscher Evangelischer Missionsrat”, die latere “Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission”, die gestigte “Evangelische Missionswerk” (EMW) in 1975, Hamburg, Duitsland en die VELKD handhaaf almal redelike verhoudinge met die ontstaande swart sendinggemeentes. In hierdie verband noem Hermann (2006:43) dat die kerkpolitiek van afsonderlike swart en wit gemeentes die verhoudinge tussen Duitsland enersyds, en Suid-Afrika en Suidwes-Afrika / Namibië andersyds, wesentlik bemoelik het. Ook die dominante teologie van sendelinge kon nie meer gebruik word om swart kerke te beheer nie, wanneer ‘n al sterker profeties-Lutherse teologie na vore getree het (Winkler 1989:48).

## 8.11 Samevatting

Sendingteologiese en ekumeniese ontwikkeling vanaf die 1960’s moet teen die agtergrond van historiese perspektiewe en wêreldgebeure verstaan word. Die interkontinentale betrekking tussen sendinginstellings in die noordelike halfrond en kerke van die globale suide soek nuwe oriëntasie. Wanneer die verhouding tussen die ryker globale noorde en die armer globale suide in ag geneem word, vereis dit al meer antwoorde. Sedert 1960 word dié dekade as die eerste ontwikkelingsdekade beskou. Tog, in vergelyking met die eerste helfte van die ontwikkelingsdekade, word die tweede helfte van die 1960’s gekenmerk deur ontnugtering. In die 1960’s word Sendingkerke omvorm tot selfstandige kerke. Voorbeelde na verwys in hierdie hoofstuk is die ontstaan van Lutherse Kerke in Suid-Afrika (ELCSA) en die *Kereke ea Evangeli Lesotho* in Lesotho.

---

<sup>64</sup> DELKSWA/DELK het in 1960 tot stand gekom, wat uit die gestigte “Deutsche Evangelische Synode” in 1926 in Suidwes-Afrika (tans Namibia) ontstaan het. Die “Deutsche Evangelische Synode” het die volgende gemeentes verteenwoordig: Omaruru, Outjo, Otjiwarongo, Karibib, Windhoek en Lüderitz. Tans staan die Duitssprekende Kerk in Namibië bekend as die: “Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche)” (ELKiN-(DELK)) (Engel 2015:107). In die proses van die totstandkoming van die DELKSWA/DELK in 1960, verenig die “Rheinische Mission” (werk in sentraal Namibië onder die Herero en Damara – Evangelical Lutheran Church in Southwest Africa) en die Fins Evangelies-Lutherse sending (werk in Noord-Namibië onder die Ovambo en Kavango – Evangelical Lutheran Ovambo-Kavango Church [ELOK]) eers in 1971 met mekaar en vorm die “United Evangelical Lutheran Church of Southwest Africa (later Namibia)” / “Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika” (VELKSWA) – wat volgens Ward (2008c:47) as die belangrikste denominasie in Namibië, gevolg deur die Rooms Katolieke Kerk, na vore tree. Ná Namibië se onafhanklikheid in 1990 staan die Lutherse Kerk in Namibië, bekend as die: “Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia” (ELCRN). In Maart 2007 kom drie kerke bymekaar: (1) ELCRN, die (2) “Evangelical Lutheran Church in Namibia” (ELCIN) en (3) die Duitssprekende ELKiN-(DELK) en stig die “United Church Council of the Lutheran Churches in Namibia” (UCC-LCIN) – met die doel om een Kerk te word. Dertien kerke in ses Afrika lande, waarvan die kerke in Namibië deel uitmaak, behoort tot die “United Evangelical Mission / Vereinte Evangelische Mission” (UEM/VEM) in Wuppertal, Duitsland.

<sup>65</sup> UELCSA (United Evangelical Lutheran Churches of Southern Africa) is die Engelse afkorting vir VELKSA (Duits), wat nie met FELCSA (Federation of Lutheran Churches in Southern Africa) verwar moet word nie. FELCSA konstitueer homself in Februarie 1966 in Johannesburg, en volg die “Council of Churches on Lutheran Foundation” (CCLF) op. FELCSA is nie alleen gerig op die “sogenaamde” wit Kerk nie, maar sluit ook nege swart en bruin Lutherse Kerke en die Morawiese Kerk in (Hermann 2006:43, Von Delft 1993:198).



Dit was Lesslie Newbigin, wat as sekretaris-generaal van die ISR en as aktiewe lid by die “Kommissie vir Geloof en Kerkkonstitusie”, die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK fasiliteer. Hierdie integrasie gee te kenne dat erns gemaak word met teologiese insigte, naamlik dat die Kerk in haar wese missionêr gerig is en ooreenstem met die begroonde missionêre wese van God. In hierdie verband kom die ekklesiologiese gevolge van *Missio Dei* duidelik na vore. Kerke en sendinggenootskappe word uitgedaag om in gehoorsaamheid, bereidwilligheid te toon om magsverhoudinge en gekoesterde strukture ten gunste van ‘n nuwe konstellasie van sending en Kerk(e) prys te gee. Wanneer die plaaslike Kerk aan sending deelneem word wêreldsending gekonkretiseer.

Die ISR-integrasie of samesmelting met die ERK in New Dehli in 1961, beteken (1) dat die Kerk en sending ten nouste met mekaar verknoop is; (2) sending kan nie deur die Kerk prysgegee word nie; (3) sending kan nie onttrek van samelewingsveranderinge nie. Die New Dehli-eenheidsverslag gee uitdrukking aan die betekenis van sigbare eenheid. Hierdie eenheid word uitgedruk in die gemeenskap van belydenis, in die gemeenskaplike erkenning van die doop en die verkondiging van een Evangelie, die gemeenskaplike viering van die nagmaal en die wedersydse erkenning van ampte. Naas hierdie eenheid is veelvoud moontlik in die onderskeie organisatoriese vorme.

Gegewe al sterker wordende sekulariserings-tendense en die herlewing van nie-christelike godsdienste, laat die sendingopdrag in sekere kerke egter ook onsekerhede in New Dehli ontstaan. ‘n Studieopdrag ontstaan wat die struktuur van die missionêre gemeente moet navors. Die studieopdrag is saamgevat in die tema: “Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt”.

Wanneer die funksionering van die ISR tot ‘n einde kom, ontstaan “Missionswerke” byvoorbeeld in Duitsland.

Erkenning word aan verskeie probleme wat ontstaan gegee, in die proses van toenemende kerkvorming in Afrika en Asië. Op die vraag wie eintlik die draer van sending is, word drie moontlike antwoorde gegee: (1) Sendingorganisasies en kerke moet met die ontstaande jong kerke, in ‘n gesamentlike “partnerskap” van missionêre verantwoordelikheid tree. (2) Sending is die opdrag van die opgestane Here aan die ganse wêreld. (3) God stuur sending na die sekulêre wêreld.

Die eerste Wêreldsendingkonferensie, ná die ISR integrasie in die struktuur van die ERK, word in Mexico-stad in 1963 gehou en vir die eerste keer deur die “Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie” (CWME) gefasiliteer. Die konferensie gee ‘n aanduiding dat erns gemaak is met die tematiese tendens van verstedeliking. Die tema van Christelike getuienis is in vier afdelings bespreek: Dit is betekenisvol dat Afdeling (1) na die “Getuienis van Christene teenoor ander mense van ander godsdienste” verwys. Dit gee te kenne dat nie ander godsdienste nie, maar mense van ander godsdienste as belangrik geag word. Die “getuienis van Christene teenoor mense in die sekulêre wêreld” van Afdeling (2), kan as ‘n ambivalente proses verstaan word in terme van optimisme en pessimisme, maar ook dat moontlikhede van vryheid en nuwe verslawing bestaan. Mexico-stad is gekenmerk deur die

paradigma van geskiedenis-voortgang, wat deur begrippe soos ontwikkeling en sekularisering gekarakteriseer word.

Die ERK Wêreldkonferensie vir “Kerk en Samelewing” in Genève (1966), moet teen die agtergrond van die eerste ontwikkelingsdekade verstaan word. Wanneer die tema van ontwikkeling al meer ter sprake kom en die konflik tussen “arm en ryk” ‘n gesprekspunt word, veral ná die integrasie van die ISR in die struktuur van die ERK in 1961, gebeur dit op ‘n tydstop dat kerke toenemend uit die vroeë of nog bestaande kolonies en sendinggebiede, lede van die ERK word. Met die tema: “Christene in ‘n tegniese- en samelewingsrevolusie van ons tyd” in Genève, word lidkerke van die ERK met die navraag oor die ontwikkeling in armer lande gekonfronteer. Stemme uit die sogenaamde Derde wêreldlande word toenemend gehoor en bemoeienis word gemaak om ‘n “verantwoordelike samelewing” uit te brei.

Die vierde ERK voltallige vergadering in Uppsala (1968) is enersyds gekonfronteer met die onderskeie benaderings tot die idee van ontwikkeling, andersyds kom ‘n hoogtepunt en die wending in sendingteologie na vore. Ses afdelings begelei die hooftema “Sien ek maak alles nuut”. In Afdeling (2) met die tema “vernuwing in sending”, word verskillende kenmerke van sending-teologiese denke waargeneem, wat verknoop met (1) universele geskiedenis; (2) koöperatiewe ekklesiologie; (3) *Missio Dei* – waar God se handeling vir die hele wêreld geld.

Die tema van *vernuwing in sending* tydens Uppsala, maar ook voor Uppsala, bevat die basisbeskouing dat die opdrag tot eksistensie teenoor ander mense, ‘n prominente posisie inneem op grond van die veranderende politieke, ekonomiese en kerklike omgewing. Nuwe verhoudinge in die raamwerk van sending word in ses kontinente opgeëis, as substituuat vir die handeling van ouer sendinggenootskappe.

Afdeling (2) is egter ook die vrug van die studiegroep net ná New Dehli, se navorsing met die tema “Die Kerk vir ander”. Twee hoofelemente kom in die studie voor wat op ‘n ekumeniese wyse die doel van dialoog met nie-Christelike godsdienste ondersteun, naamlik (1) God se invloed op die wêreldgeskiedenis; (2) dialoog moet dien as ‘n voertuig in sake humanitarisme. Dit kan dus afgelei word dat Uppsala die geleentheid was, waar ‘n oorgang van verkondiging na sosiale aksie gemaak is.

Die gestigte Suid-Afrikaanse Raad van Kerke in 1968, volg die Eerste Algemene Sendingkonferensie in 1904 en die Christenraad van Suid-Afrika in 1936 op. Die waarde van die ontstaan van die SARK is nie alleenlik gerig in die groter verinheemsing van kerke in Suid-Afrika nie, maar gee ook iets oor die organisatoriese oriëntering te kenne. Wannere die missionêre fase (van die Kerk) die klem geplaas het op persoonlike redding en bekering, ontstaan die tendens ná die vestiging van die SARK by kerke en die SARK om ‘n meer gemeenskaplike getuiens in die samelewing te weeg te bring en word die redding van die individu al minder beklemtoon.

## Hoofstuk 9. Evangelikale bewussyn en Ekumene – (1968-1979)

### 9.1 Inleiding

In die tydperk tussen die Vierde ERK voltallige vergadering in 1968 te Uppsala en die Agtste Wêreldsendingkonferensie in 1972/73 in Bangkok, ontvou geen nuwe noemenswaardige sendinginsigte nie. Sendingteologiese momentum neem volgens Wrogemann (2013:119) aan die begin van die 1970's duidelik toe en kerklike uitbreiding is aan die orde van die dag.

Terwyl die ontwikkelingsprobleem as 'n "inhaalpoging" met die oog op die standaard van industriestate tydens Uppsala primêr nog vanuit die perspektief van ryk industriële state verstaan word, tree 'n verandering in perspektiewe aan die begin van die 1970's na vore. Die Vyfde ERK voltallige vergadering in Nairobi 1975, wat deur afgevaardigdes gevrees is, omdat dit kon ontaard in konfrontasie en polarisasie, in ag genome die voorafgaande dekade van ontwikkelingskonflik<sup>1</sup>, vertoon meer "teologies" as Uppsala (Käbmann 1992:122,162).

Gedurende die sewentiger jare tree die vraag na identiteit in die geesteswetenskappe ook al sterker na vore. Die oriënteringskrisis van die tyd word toenemend beïnvloed deur 'n versnelde tempo van sosiale-, ekonomiese- en kulturele veranderinge. 'n Aantal krisissfaktore word in Käbmann (1992:135-139) en Wrogemann (2013:120-121) genoem, wat tussen 1970 en 1974 tot onsekerhede aanleiding gee. (1) Die oliekrisis van 1972/73; (2) Ethiopië se droogte- en hongersnoodkatastrofes in 1974 en dat Ethiopië 'n sekulêre en Marxistiese republiek in dieselfde jaar word (Haile 2008:894); (3) Geregtigheidsaansprake in 1974. 'n Meer regverdige wêreld-ekonomiese orde is deur state wat nie deel uitmaak van blokvorming nie, opgeëis; (4) 'n Ekologiese krisibewussyn wat in 'n berig deur die *Club of Rome*<sup>2</sup> in 1972 bekend gestel is, wat kritiek lewer op ekonomiese en industriële produksievorme.

---

<sup>1</sup> Teen die einde van die 1960's word die verskille tussen kerke in ryk industriestate en arm lande van die globale Suide tot 'n offisiële konfliktema binne die ERK gedryf. Die konflik: "arm versus ryk" word 'n besprekingspunt – veral na die integrasie van die ISR in 1961 – wanneer kerke toenemend uit die eertydse bestaande kolonies en sendinggebiede, lede van die ERK word. Van belang is die 1966 Genève konferensie, waartydens die "nuwe" en eerste impuls van Bevrydingsteologie uit Latyns-Amerika te berde gebring is.

<sup>2</sup> Die *Club of Rome* is deur die suksesvolle Italiaanse industrialis, Aurelio Peccei (1908-1984) in 1969 gestig. Dit het ten doel gehad om (1) partikuliere (privaat-) inisiatief; die (2) wetenskap en die (3) staat op 'n gemeenskaplike wyse te betrek, sodat daar op 'n verantwoordelike wyse oor die toekoms besin kon word. In 1972 verleen die *grense van groei* betekenis aan hierdie instelling. Wanneer Dennis Meadow en sy span 'n rekenaarmodel wat die wêreld verbind, ontwikkel, word die ontstellende boodskap bekend: Groei kan nie teen dieselfde tempo as in 1972 gehandhaaf word nie.

Wanneer 'n berig in 1991 verwys na die *World Problematique*, word duidelike uitdagings geformuleer, naamlik bewapening en oorloë, die al groter wordende skêr tussen Noord (ryk) en Suid (arm), omgewingsprobleme, stygende energiebehoefte, aardverwarming en die kweekhuiseffek, informasie en die vermoë om te kan regeer (Von Weizsäcker 2008:404-405).

In 2017 verskyn die boek: *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet – A Report to the Club of Rome*, met outeurs: Ernst Ulrich von Weizsäcker & Anders Wijkman. Theo Sundermeier is van mening dat die insigte bekom oor die *grense van groei*, in die vergetelheid geraak het of deur die multi-opsionele intensiteit van die ervaringswêreld en navorsing, gekompenseer is. In hierdie verband is die *multi-opsionele samelewing*, as 'n merker van interpretasie van ons tyd vandag, nie net verknoop met die

Hierdie veranderinge maak egter 'n impak op die individu, die mens, wie se sekerheid hierdeur ontnem is. In hierdie verband is Sundermeier (2003:45) van mening dat die Kerk al

---

singewende aanbod van veelvoud en afwisseling nie, maar ook 'n stygende tendens van self-ervaring en belewenis, van gevoel en lus. Maar die gevolge van hierdie *multi-opsionele samelewing* is voortdurende rusteloosheid en die trivialisering (iets as onbelangrik afmaak) van die lewenswêreld. 'n Omvattende sisteem van singewendheid blyk nie meer te bestaan nie, volgens Sundermeier (1999:12).

Aan die einde van 2019 – 25 jaar van 'n dominante ANC-regering (drie-party-alliansie) in Suid-Afrika – moet veral die Zuma-administrasie van bykans 'n dekade beoordeel word as “geweeg en te lig bevind” (vgl. Daniël 5<sup>27</sup>), wanneer hierdie ANC-regering (drie-party-alliansie) sterk en kenmerkende tendense van (tender)korrupsie, gierigheid, nepotisme, onbevoegdheid en “sogenaamde” staatskaping getoon het. Dit dui op 'n moontlike tendens van die onvermoë om verantwoordelik te kan regeer. Ter ondersteuning vir hierdie standpunt gee die ekonoom van Old Mutual, Rian le Roux, sy opinie in Bisseker & Marrian (2017:23) “*SA has effectively labelled itself as a country that places little value on policy stability and predictability – key ingredients in making a country an attractive investment destination – and one where the political leadership is unconcerned with the economic fallout*”. Dit het tot gevolg dat die rustelose Suid-Afrikaanse samelewing op 'n onverantwoordbare wyse regeer was – en regeer word – en die regering met sy meelopers uit die privaatsektor, eerder die eties-morele kompas verloor het.

Die nuutverkose president M Cyril Ramaphosa, weereens 'n meerderheids-ANC-regering (drie-party-alliansie) vir die 6de Suid-Afrikaanse Parlement in 2019, neem sedert 2018 en in 2019 prinsipiële verskeie positiewe en versigtige politieke standpunte in en wend pogings aan om die Suid-Afrikaanse samelewing, die politiek en die ekonomie weer op 'n werkbare en eties-verantwoordbare en funksionele spoor en koers te plaas. Maar die politiek en besigheid, in 'n “sogenaamde” demokratiese Suid-Afrika, wat sonder verantwoordbaarheid regeer en optree, gaan immers by die samelewing verby. Daarom kan die uitspraak van geloof en hoop, asook teksboekvoorbeeld demokrasie, o.a. uitgedruk in religieuse taal, van 'n vraagteken voorsien word wanneer Sim Tshabalala van Standard Bank, die volgende sê in Bisseker & Marrian (2017:23) “*While it's turbulent, I still have faith and hope that this great democracy will carry us through*”. Hoe die beloftes van investering op beleggingskonferensies in 2018 en 2019 gemaak en volhoubare ekonomiese groei met die doelwitte van die *Club of Rome* en die dringende diskoeers van klimaatsverandering in harmonie gebring behoort te word, blyk 'n groot uitdaging te wees, wanneer in ag geneem moet word dat 'n al meer dringende behoefte bestaan om nuwe geleenthede vir die Suid-Afrikaanse ekonomie te skep – om by 'n meer regverdig en rustiger Suid-Afrikaanse samelewing uit te kom.

Die klem op geleggings in die raamwerk van mynboubedrywe en natuurlike hulpbron-ontginning gee min betekenisvolle antwoorde vir 'n eerlike en volhoubare, skoon, veilige en gerehabiliteerde omgewing, wat land, waterbronne en lugkwaliteit insluit, naas ook ander sake van belang.

In 2019 adverteer die ryk globale mynreus en gigant in die Suid-Afrikaanse mynboubedryf, Anglo American, op die Afrikaanse radio, Radio Sonder Grense (RSG), sy betrokkenheid in die Suid-Afrikaanse samelewing, o.a. op die gebied van opvoeding – moontlik 'n eerste advertensie van sy soort, van 'n mynhuis op RSG.

In die Engelse *City Press*-Sondagkoerant, verskyn op 28 Julie 2019, 'n bylaag in die formaat van 'n tydskrif met die titel: *25 Reasons to Believe: Anglo American and South Africa growing together*. In die raamwerk van verantwoordbaarheid en sosiale geregtigheid, moet by hierdie mynreus bepaal word wat sy konsekwente bydra, beleid en handelinge voor 1994 en na 1994 was, dus tydens Apartheid Suid-Afrika en die afgelope 25 jaar van post-Apartheid Suid-Afrika – teenoor die samelewing en omgewing. Ander groepe of mynhuise soos: De Beers, Glencore, Kumba Iron Ore, Sibanye-Stillwater, African Rainbow Minerals, BHP Billiton Energy Coal, Exxaro en Rio Tinto – om 'n paar te noem – kan in hierdie verband nie nagelaat word om nie te noem nie. Indien 'n mynhuis, soos Anglo American, getransformeer is tot 'n vennoot of partner met die regering van die dag in Suid-Afrika, moet verder gevra word wat elkeen van hierdie twee vennote of partners se verantwoordelikhede was en is, veral ook ten opsigte van die rehabilitasie van myngrond, mynwater, grondwater, lugkwaliteit, veilige en volhoubare myn en industrie afval-bestuur, asook besoedelingsvlakke. Soortgelyke vrae kan ook aan die industrie, soos Sasol, of aan die staatsbeheerde onderneming, soos Eskom [vgl. andersyds die gebruik van fossielbrandstowwe soos steenkool, vir die opwekking van krag by kragstasies, andersyds die opwekking van krag by die enigste kernkragentrale, Koeberg in Suid-Afrika, en die uitdagende bestuur, beheer en berging van lae, middel en hoë radioaktiewe afval], gerig word.

meer op 'n kompensatoriese wyse reageer, wanneer die Kerk deur meningsopnames en beradingskonsultante beïnvloed word.

Hoe geredeliker humanitarisme as 'n uitvloeisel van verchristeliking daargestel word, hoe meer tree daar volgens Bockmühl (1974:127) 'n mate van vyandigheid tussenbeide wanneer die geskiedenis van die ERK in terme van die Barbados-Konsultasie in gedagte gehou word. In hierdie verband neem die Barbados-Konsultasie gesamentlik deel aan die Seminaar vir Etnologie aan die Universiteit van Bern in Januarie 1971.

Volgens Graf (2008b<sup>4</sup>:1856) beïnvloed die “histoire de mentalités” van die Franse Annales-Historiografie en die Amerikaanse “Cultural Anthropology” sedert die 1970's die vakterreine van Etnologie en Antropologie, daarna die Geestes-, Literatuur- en Godsdienswetenskappe, die Teologie en die Ekonomie. 'n Nuwe sensitiwiteit tot die diepliggende differensiasie tussen kulturele simboolsisteme ontstaan.

Gegewe die fase van polarisering in die begin van die 1970's, kom 'n duidelike ordening op die gebied van sendingteologie na vore tydens die Agtste Wêreldsendingkonferensie te Bangkok in 1972/3 en die Lausanne Kongres vir Wêreldewangelisasie in 1974. In hierdie hoofstuk word temas binne die raamwerk van sending en ekumene soos kultuur, identiteit, inkulturasie, pluralisme, ontwikkelingshulp, sosiale ontwikkeling, sosiale verantwoordelikheid, *Konvivenz*, heil, dialoog en generasie-toebehoorheid, op verskillende wyses bevraagteken of in onderskeie kontekse uitgelig, of die betekenis daarvan uitgebeeld en krities beoordeel.

## 9.2 Christelike Teologie en sendingkerkpraktyk *versus* Etnologie en Kultuursemiotiek

Volgens Lang (2008:1639), tree daar reeds sedert die 1960's 'n tweede fase<sup>3</sup> in die verhouding tussen Christelike Teologie en Etnologie na vore, wanneer begin word om anders

---

<sup>3</sup> Tydens die eerste fase, binne die verhouding van Etnologie en Teologie, word Etnologie as 'n hulpmiddel vir sending en die historiese “apologie” van die Christendom verstaan. Soms was die sendeling en die etnoloog een en dieselfde persoon. 'n Apologetiese doelstelling word deur die etnologiese navorsing bewerkstellig wanneer die *waarheid* van die Christelike leer en oorlewering bevestig moet word (Lang 2008:1638). In hierdie verband is die begrip “waarheid”, in die raamwerk van die Bybelse gebruik, 'n maatstaf vir Christelike teologie, volgens Jüngel (2008b:1245) en moet daarvoor iets gesê word. Schwöbel (2008c:1244) konkludeer dat die Christelike-teologiese verstaan van die begroning van opregtheid – in die verhouding tot God – op 'n antropologiese wyse voldoen met die menslike siening, naamlik dat die menslike handeling as 'n daad van oneindige vryheid verstaan word. Daarenteen verknoop Frankemölle (2016:454) die antropologiese aspek van die Bybelse begrip van waarheid met, “om die waarheid te doen”. Die Evangelie se bevrydende waarheid sluit nie net die onthulling van die mens se valsheid in nie. Tegelykertyd bied die Evangelie ook 'n nuwe oriëntering vir die gewete aan, in die vorm van waarheid, waar leuens, selfbedrog en selfregverdiging verplaas word deur vergifnis, regverdiging en versoening (Schwöbel 2008c:1245).

Dit is gepas om kortliks na die OT en NT te verwys, wanneer die begrip “waarheid” in beide Testamente naasmekaar lê. Die waarheidsverstaan in die OT verknoop met God se getrouheid, dus die getrouheid van God se belofte (Jüngel 2008:1246). Vergelyk voetnota aantekeninge in hoofstuk 2 met betrekking tot die begrip, “reënboognasie”. Die waarheidbegrip kan afgelei word vanuit 'n ontmoeting, die ontmoeting met God en sy woord.

oor sending na te dink. In die plek van kolonialisme as ‘n rigtinggewende idee, word ‘n substituuat gevind wat as ontwikkelingshulp<sup>4</sup> bekend staan. Tog, tydens die

---

Die NT verbind waarheid (grieks: ἀλήθεια) ook met ‘n ontmoeting, naamlik die ontmoeting met Jesus van Nasaret. Deur Jesus Christus ontmoet die mens vir God, en word daar ervaar hoe betroubaar en getrou God is. Frankemölle (2016:454) is van mening dat die aspek van waarheid betrekking het op vertroue. Waarheid wat ontstaan vanuit dié ontmoeting, besit die betekenis dat die mens hom of haar op die pad bevind wat deur God en sy woord geïnisieer en begelei word. Wie hom of haar op hierdie pad begewe, ondergaan verandering. Hy of sy word deur die kennis aangaande God verander, maar ook in die *saamwees* met ander. Hierdie verandering is nie rigied nie maar oop vir elke situasie, op nuwe perspektiewe vir die enkeling, maar ook vir die Kerk. Die veelvoud van kennis dien as die resultaat en nie as eenvormige eenheid nie.

Die soeke na die waarheid lei tot die **lewe** omdat die woord van God, God self, as betroubaar geag word. God se waarheid is vir ons in wording. God se gees lei ons in alle waarheid (vgl. Johannes 16<sup>13</sup>). Wanneer in Johannes 14<sup>6</sup> staan “Ek (Jesus) is die weg en die waarheid en die lewe”, interpreteer drie begrippe mekaar wederkerig en staan in die oordenking van waarheidsaansprake ook die ontmoeting met ander godsdienste (Sundermeier 2005:284-285). In die NT ontstaan ‘n sintese tussen die OT se dominante verstaan van waarheid, as getrouheid en bestendigheid, en die kennis of insig van die metafisiese gebruik van die begrip waarheid. Om ‘n Christen te word beteken “om tot kennis van die waarheid te kom” (vgl. 1 Timoteus 2<sup>4</sup>; Hebreërs 10<sup>26</sup>).

Thomas van Aquinas (1224/25-1274) beïnvloed die definisie van waarheid as: *adequatio intellectus et rei*. In hierdie verband noem Slenczka (2008a:371) dat Thomas van Aquinas met behulp van rasonale argumentasie die geloofsuitsprake as die waarheid bewys wat vir die natuurlike verstand toeganklik is. Die begrip waarheid ontlok ook problematiese vraagstukke. Een voorbeeld kan genoem word: Teenoor die universele intuïsie van die begrip: waarheid, ontstaan sedert F Nietzsche (1844-1900) telkens die bewering dat waarheid die resultaat is van ‘n histories bepaalde konteks en dus hieruit verstaan moet word. [Nietzsche verstaan dat die mens nie aan die oomblik gebonde is nie, maar ook in die herinneringe van die verlede staan. Tot die mens se wese behoort die ervaring van die verlede, maar ook die ervaring van die teenswoordige, wat die verlede omsluit (Figal 2008c:312). Dit is betekenisvol dat Jan Assmann begrippe bymekaar plaas, naamlik getrouheid en herinnering, asook waarheid en insig (Assmann 2015:117)].

Maar is die rede oor die waarheid enigsins sinvol, wanneer dit slegs met een spesifieke konteks op ‘n rasioneel aanvaarbare wyse identifiseerbaar is? (Jüngel 2008b:1245-1246). Die semantiese woordveld van waarheid in die NT toon verskillende beklemtonings, wanneer die sinoptiese Evangelies, die Johannese skool en die Pauliniese briewe vergelyk word, wat hier nie verder bespreek word nie. In die Deuteropauliniese briewe (Kolossense, Efesiërs, 2 Tessalonisense en die Pastoraalbriewe [1 & 2 Timoteus en Titus]), domineer die absolute begrip vir waarheid met semantiese woorde soos: geloof (2 Tessalonisense 2<sup>12</sup>); onderrig (Efesiërs 4<sup>21</sup>) en kennis (2 Timoteus 2<sup>25</sup>, 3<sup>7</sup>). Die woord waarheid verknoop ook met die verkondiging van die Evangelie (Efesiërs 1<sup>13</sup> en Kolossense 1<sup>5</sup>), wat God se heilshandeling in Jesus Christus in die visier bring (Landmesser 2008:1250).

<sup>4</sup> Die ontugtering van die eerste ontwikkelingsdekade het aanleiding gegee tot die ontstaan van die Kerklike Ontwikkelingsdiens in die middel 1960’s. Dit was die strewe van mense om by meer geregtigheid uit te kom, deelname en die “help en help jouself”, wat die Kerk aangegryp het. Vanuit die Ekumeniese Ontwikkelingskonferensie in Beirut 1968 ontstaan die formulering van ‘n “regverdige verdeling van ons talente, middele en rykdom”, as ‘n praktiese teken, uitgedruk in die “liefde vir die mens”. In 1970 ontstaan die Kommissie vir Kerklike Ontwikkelingsdiens / *Commission on the Churches’ Participation in Development* (CCPD) met die opdrag om ontwikkelingshulp te koördineer tussen die skenkers en ontvangers, op ‘n gelykberegtigde basis van deelname (Gern 2008b:1339). Sundermeier (2012:40) beskryf ontwikkelingshulp as ‘n ontmoeting met die ander, in die raamwerk van ekonomiese en tegnologiese vooruitgang in Europa. Volgens Sundermeier was en word ontwikkelingshulp, die sogenaamde “moderniseringsmodel”, as aantreklik deur Westerse regerings beskou. Die ontwikkeling in Europa na die Tweede Wêreldoorlog is as ‘n werkbare model gesien wat ook toegepas is op die sogenaamde Derde wêreld, naamlik die oordrag van kapitaal en tegnologie. Wanneer ‘n sprong na die tweede dekade van die 21ste eeu gemaak word, bly die mens in die ontwikkelende wêreld, soos in Afrika, in hierdie beweging van tegnologie en kapitaal net ‘n objek in die raamwerk van beplanning en logistiek. Die noue samehang van die mens en kultuur, samelewing en die ekonomie was en word telkens negeer. Die gevolge van hierdie praktyke ontugter eerder.

In 2017 gee Bondskanselier dr. Angela Merkel toe dat daar in die verlede foute begaan is met ontwikkelingshulp, tydens die opening van die G-20 Afrika-Konferensie in Berlyn. Ekonomiese samewerking moet verbeter word en sekerheid op die vasteland van Afrika moet aandag kry, in ag genome die

sendingkonferensie te Bangkok 1972/1973, word kultuur en identiteit ‘n sentrale besprekingspunt en tema.

Veelvoudige pogings om elemente soos inheemse danse en musiek in Christelike eredienste in te bring en die verinheemsing van hierdie elemente, dra by tot inkulturasie<sup>5</sup> in Afrika, Asië en ander wêrelddele. Uit hierdie nuwe fokus moet ‘n groeiende respek vir nie-Westerse kultuurvorme ontwikkel word.

Aandag word as volg vanuit ‘n Lutherse perspektief gegee, binne die raamwerk van die Berlynse Sendinggenootskap in Suid-Afrika. Wanneer W H Renning Hagens<sup>6</sup> in 1960 notas

---

vlugtelingskrisis en talle ander probleme wat Afrika-lande mee te kampe het. Afrika-regerings moet meer handelingsbevoeg word, om die vrese van mense en samelewings in onsekere tye aan te spreek. Maar sekerheid staan nie voor vryheid nie. Gelyktydig moet ook vryheidsregte gerespekteer word in Afrika en mense moet verantwoordelikheid neem vir die eie bevolkingsgroei en gepaardgaande gevolge waarvan.

In die “sogenaamde” demokratiese Suid-Afrika, al 25 jaar op pad, veronderstel vryheidsregte en die uitleef daarvan nie dat egoïsme of die reg van die sterker een – om twee aspekte te noem –, alleen geldend kan optree of die laaste woord wil inkry nie. In die multi-kulturele samelewing soos Suid-Afrika, waar respek en toleransiegrense telkens uitgedaag word, beteken die uitleef van vryheidsregte ook om te weet en te verstaan dat verantwoordbaarheid vanuit hierdie regte ontstaan en groei.

<sup>5</sup> Eerstens moet iets oor inkulturasie gesê word. Die sendingwetenskaplike *terminus technicus* en begrip, inkulturasie, het binne die Godsdienswetenskaplike konteks betrekking op die kultuurhermeneutiese probleem tussen die betekenisvolle verskil van kultuur en godsdiens. Hierdie kultuurhermeneutiese probleem is veral belangrik vir die multikulturele-multireligieuse saam-met-mekaar, binne die raamwerk vir die artikulasie van elkeen se identiteit. In hierdie verband vra Grundmann (2008a<sup>1</sup>:144) o.a. die vraag in hoe verre dit moontlik is en watter kriteria gebruik word om kultuur en godsdiens te kan (onder)skei? Wrogemann (2012:98) beskryf inkulturasie eenvoudig in terme van die Christelike Evangelie wat met ‘n sekere kultuur ‘n verhouding aanknoop. Soortgelyk, soos die goddelike Woord in Jesus van Nasaret, vlees / mens / menslike natuur geword het (vgl. Johannes 1<sup>14</sup>), moet die Evangelie in die raamwerk van ‘n sekere kultuur tot uitdrukking kom en in gevolge ontvou. Die Evangelie word in hierdie verstaan uitgedruk in simboliese vorme. Met hierdie beknopte beskrywing van wat inkulturasie is, kan die liturgiese betekenis van inkulturasie, aldus liturgiese inkulturasie, beskryf word as ‘n proses waardeur elemente van die plaaslike kultuur in tekste, rites en simbole geïntegreer word. Die hoogste doel in hierdie proses van liturgiese inkulturasie is geleë in die ondersteuning van die erediens, naamlik dat daar op ‘n plaaslike en verstaanbare wyse, uitdrukking aan geloof gegee word.

Die proses van kulturele inkulturasie vertoon egter kompleks. Tussen kulturele en liturgiese uitdrukkingsvorme van die geloof kan vier dinamiese verhoudings onderskei word, naamlik die erediens as (1) transkulturele; (2) kontekstuele; (3) teen-kulturele en as (4) kultuurverbindende fenomene. *Transkulturele* elemente in die erediens is aan geen verandering onderworpe nie. As voorbeeld kan die luister na die verkondigde woord of die ritueel van brood en wyn as die fondament van die Eucharistie-viering genoem word. Hierdie elemente transendeer spesifieke enkel-kulture. Die erediens is *konteksgebonde* of het betrekking op die kultuur wanneer van uitdrukkingsvorme van ‘n plaaslike kultuur gebruik gemaak word om sodoende transkulturele onveranderlike rites te kan vier. Die liturgie moet ook *teen-kultureel* wees, om aan die Evangelie getrou te wees. Geen kultuur is volkome van die Evangelie deurdring nie. Die erediens is *kultuurbindend*. Dit beteken dat elemente uit ‘n spesifieke kultuursamehang aan ‘n ander kultuur, insae in die Evangelie verskaf. Gasvryheid of die handeling om te verwelkom word voorbeelde om verskillende kulture te verryk. Omdat kulture voortdurend verander, word die proses van inkulturasie nooit afgesluit nie (Francis 2008:146). Gasvryheid kan in die diepste sin verstaan word om harte oop te breek, huise oop te maak vir ander en om oop te wees sodat die mens by die ware lewe kan uitkom. Hierdie drie ruimtes van gasvryheid verknoop met die missionêre krag, naamlik om die Christelike lewe op ‘n gemeenskaplike wyse, lewendig te hou en ‘n kragvolle getuïenis te word en te bly, sodat plekke en momente van hoop kan ontstaan.

<sup>6</sup> Walther H Renning Hagens (1907-1980) is in Lome, Togo gebore. Sy vader, Walther Hagens (1878-1940), ‘n Duitse sakeman (en sendeling) vir die *Nord-Deutsche Bremer Mission* (N.M.) in Wes-Afrika – vgl. hoofstuk 2 en die N.M. se verweefdheid met oorsese handelsbedrywe en sending –, wat in 1902 deur die *Nord-Deutsche Bremer Mission* uitgestuur is na Togo en die 11de Kontinentale Sendingkonferensie in Bremen (1905) bywoon, en sy Spaans-sprekende moeder met ‘n Joods-Sefardiese bloedlyn, handhaaf noue kollegiale kontak met die

---

Duitse Afrikanis, etnoloog, linguïst en sendeling, Diedrich Hermann Westermann (1875-1956). Renning Hagens begin 'n koopmans-opleiding by die Firma Aselmann in 1922, Hamburg. In 1924 sluit Renning Hagens by die Berlynse Sendinghuis aan, as 'n *Missions-Zögling* / sending-kwekeling, maar verrig eers een jaar diens by die *Diakonieanstalt Zoar* – die Hebraëuse naamwoord זָוַר geteken *glansryk*, vgl. Esegïël 8<sup>2</sup> – van die *Evangelischen Brüderschaft, Rothenburg / Niederlausitz*, 'n pleegsentrum vir geestesongestelde mans. In 1925 begin hy met sy studie / sendingopleiding by die Berlynse Sendinghuis en skryf sy eerste teologiese eksamen in Maart 1931, waarna hy sy *Vikar*-jaar tot Paasfees 1932 by pastor Knak, broer van die direkteur van die Berlynse Sendinggenootskap, in Klettwitz, Brandenburg verrig. Intussen studeer sy jeugvriend en tydgenoot, Claus Westermann (1909-2000) – seun van Diedrich H Westermann –, teologie en promoveer later in die Ou Testament. Op 29 Mei 1932 is Hagens as deputaat in die *Zionskirche*, Berlyn ingeseën.

Hagens se tweede tydgenoot, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), werk vanaf November 1931 in die *Zionskirche* as geordende en studente-predikant, veral onder die weesgelate katkisanter, weens die tekort aan personeel. Bonhoeffer, 'n mens met 'n wêreldhorison en *globetrotter* van die geloof, maak tyd vir sy katkisanter en speel saans met hulle skaak, beoefen sport en improviseer op die klavier (Kohler 2006:12,13). Met die afskaffing van die *Reichstags* / Parlement in Berlyn 1933 deur die Nasionaal-sosialiste – die begin van die *Kirchenkampf*: Adolf Hitler (1889-1945) gee op 23 Maart 1933 in sy regeringsverklaring sy standpunte vir goeie samehorigheid tussen die staat en Kerk te kenne –, verlaat Bonhoeffer die Kerk in Berlyn en word predikant in London (Kohler 2006:14; Nicolaisen 2008:80). Bonhoeffer keer in 1935 terug na Duitsland, terwyl die Belydende Kerk intussen 'n reaksie en opponerende krag tot die *Deutsche Christen* – wat Hitler ondersteun het – begin vorm het (Kohler 2006:15; Nicolaisen 2008:81).

Hagens reis na sy neef, Le Britton in London en ontvang verdere onderrig in Engels. Hy sluit in Southampton by die stoom-passasierskip, *Ubena* van die *Deutsche Ost-Afrika* / *Woermann*-skeepsvaartbedryf aan, wat Hamburg reeds op 6 Augustus 1932 verlaat het, op vaart om die Unie van Suid-Afrika. Via Las Palmas (Gran Canaria / Kanariese-eiland, noord-wes van Afrika), Lobito (Angola), Lüderitzbucht (Luderitz, Namibië) en Kaapstad, kom Hagens in September 1932 in Durban aan – weliswaar nie met 'n kruis of Bybel in die een hand en 'n swaard of mes in die ander hand nie. Op pad deur Natal besoek hy verskeie sendingstasies en reis tot in Pietersburg (tans Polokwane) in die destydse (Noord-)Transvaal (tans Limpopo-provinsie) waar hy deur superintendent F W J Wedepohl (1863-1956) ontvang is. Hagens ontvang in die onmiddellike naaste Berlynse sendingstasie Mphome-Kratzenstein, distrik Duiwelskloof (tans die distrik van Mopani), by die sendeling Carl A G Hoffmann (1868-1962) taalonderrig in Sesotho, meer spesifiek Noord-Sotho (Sepedi) en by die Afrikaanse sendeling-familie, Hendrik Hofmeyr – tweede seun van Stephanus Hofmeyr – van die NG Kerk (by vele Duitsers van die tyd bekend as die *Holländisch Afrikaans Reformierte Kirche*) in Pietersburg (tans Polokwane), taalonderrig in Afrikaans.

Diedrich H Westermann lewer in die eerste helfte van die 20ste eeu die volgende insiggewende perspektief aangaande die aanleer van 'n taal: “*If a missionary does not know the language of this field, he is standing behind a locked door, he is a blind man; as such he is not very fit for a leader; he deprives himself of his most effective means of approach. Yet correspondents say: ‘Language study is generally poor,’ ‘Only few learn the language,’ and many ‘show a distaste for studying the vernacular.’ Without this key we have no access to the sources of African life*” (Westermann 1926:433). Teen die einde van die tweede helfte van die 20ste eeu lewer Attie S van Niekerk 'n beskrywende uitbreiding, wat met Westermann se toegang tot die bronne van *African Life* verknoop, en wat sonder die taal-sleutel-perspektief nie bedink kan word nie. Om as 'n Westerling by die Afrika-mens uit te kom, moet die Afrikaan se “*ei persepsies, beleving, interpretasies en gevoelens volledig ernstig*” opgeneem word (Van Niekerk 1992:105).

Hagens se eerste werksaamhede begin by die Lobethal-sendingstasie – die streek van Sekukuni [ander (ouer) ortografies-geografiese gebruik, sien Sekhukhune-land] en by onder-stamhoofde: Marishane en Pachla (destyds die distrik Lydenburg, tans Mashishing). Hagens se Lobethal-jare verloop parallel met sy ouer suster, Anna-Marie Hagens, wat in Malibwi en Bumbuli aan die hange van die Usambara-Bergland in die destydse Tanganyika, vandag Tanzanië, as 'n verpleegster en diakonisse tussen 1933-1939 vir die Bethel-sending werk. Haar vervoermiddel was die pakkier, 'n donkie. Op beskeie skaal en omstandighede het sy gewerk en geleef: geen lodge, resort & spa, villa, hotel, elektrisiteit, internet of televisieopnames het bestaan nie. Vandag is die Bethel-sending geïnstitueer in die *Evangelical Lutheran Church in Tanzania* (ELCT) [vgl. kort aantekeninge in hoofstuk 2, voetnota 129. Vgl. verder met hoofstuk 9, voetnota 22 – in die raamwerk van die CWME en die ERK]. Die Lobethal Lutherse Kerk is tans by Magukubu, ten noorde van die Ngwaritsi rivier, in Limpopo. Nadat Hagens op 29 Augustus 1934 deur Carl A G Hoffmann op Botshabelo (hedendaagse ortografie: Botshabelo) georden is, volg hy sendeling Hermann P H Klatt (1903-1949) op en word op 7 Oktober 1934



---

vergesel deur Superintendent Carl A G Hoffmann en predikant Petrus Phokanoka, om in die stad Sekabeng voorgestel te word aan die leekoningin van die Pachla-stam.

Die voorstellingsverloop en handeling vir Hagens se bevestiging in die Berlynse Sendingkerk, werksaamhede en verblyf word kortliks saamgevat in Hoffmann (1935:23-25). Dit was die toestemming van die koningin wat aan Hagens die reg om te evangeliseer, oftewel in Duits, *Zustimmung zur Heidenpredigt*, onder die Pachla-stam verleen het. Na die voorstelling en onderlinge dialoog, betoon die koningin haar gasvryheid met die spreekwoord in Sesotho, hier die Duitse weergawe: “*Der Freund des Pavian ißt, was der Pavian ißt*” (vrylik in Afrikaans vertaal: “Die vriend van die bobbejaan eet dit wat die bobbejaan eet”) in Hoffmann (1935:24), en noem aan Hagens in Sesotho, weer die vertaalde teks in Duits “*Unsere Speise ist Hirsebier, darf ich anbieten?*” (vrylik in Afrikaanse vertaal: “Ons kos is sorghumbier, mag ek dit aanbied?”). Sonder om met die bestuur van die Berlynse sendinggenootskap of haar verwagtinge in konflik te tree, maak Hagens sy eerste ontmoeting met die “vreemde” ou Afrika-kultuur – o.a. vorme van Afrika-totemisme en rites –, en ontvang gelyktydig ‘n teken van tegemoetkomendheid en gasvryheid.

Volgens Sundermeier (2005:238) toon die rite aan in watter verhouding die mens tot die natuur staan. Die natuur word nie tot ‘n suiwer objek degradeer nie. Die menslike subjek word nie teenoor die materiële objek geplaas nie, maar ‘n kommunikatiewe verhouding ontstaan en gelyktydig ook ‘n beskermingsalliansie. Hagens se ontmoeting met die Afrika-kultuur asook sy werksaamhede verloop sonder die eie ontvang of neem van grond en sonder die ondermyning van die tradisionele stamleierskap. Op 8 Oktober 1934 is Hagens tydens die erediens bevestig in die Berlynse Sendingkerk van Arkona, in die gebied van die leekoning Masemola. Hagens was die redakteur van die registreerde nuusblad, die *Moxwêra wa Babaso*. Een van die laaste uitgawes voor die aanvang van die Tweede Wêreldoorlog verskyn in Augustus 1939, waarin wit sendelinge en predikante, maar ook swart predikante en evangeliste van die Berlynse sendinggenootskap kon skryf.

Onder die leierskap van die Statebondspremier van die Unie van Suid-Afrika, generaal Jan Christian Smuts (1870-1950), is Hagens in die laatjaar van 1939, in November – die aanvang van die Tweede Wêreldoorlog – te Baviaanspoort, ten noorde van Pretoria vir vyf jaar geïnterneer, terwyl sy vrou, Gertrud, in huisarres, alleen met haar eerste drie jong en klein kinders, Karl-Wilhelm, Conita en Gretchen, op die Lobethal-sendingstasie, in die stamgebied agterbly.

Jan C Smuts se lojaliteit ten opsigte van die Britse Gemenebes kan nie betwyfel word nie. Die aanvang van die Tweede Wêreldoorlog is ingelui met die inval van Pole, deur Adolf Hitler (1889-1945) se magte, op 1 September 1939 (Van Meurs 1997:254). J B M Hertzog (1866-1942) was ten gunste van neutraliteit (Van Meurs 1997:255). Op 4 September 1939 is die einde van die Hertzog-Smuts kabinet van die Unie van Suid-Afrika voltrek, nadat Smuts se mosie vir die beëindiging van neutraliteit in die Volksraad gewen het met 80 stemme teenoor 67 stemme. Dit het die weg gebaan vir Smuts om aan die oorlog deel te neem (Van Meurs 1997:341).

Hagens en ander geïnterneerde mans kan as onskuldige plaasvervangers, as nommers, vir die gruweldade deur die Nazi’s gepleeg teenoor ander, daargestel word – ‘n lewe in ‘n “kamp” agter lemmetjiesdraad, waar o.a. gedrag en die psigologie op die proef gestel is. Vrae oor die geloof kan nie uitgesluit word wanneer die geïnterneerde betekenis soek vir sy lewe, om God ook te ervaar agter die lemmetjiesdraad en tydens die jarelange afsondering. [Gegewe die prominensie van artikels gepubliseer oor die Unie van Suid-Afrika in *The International Review of Missions* (IRM) vóór die Tweede Wêreldoorlog en die aansienlike verteenwoordiging van sendinggenootskappe met ‘n Duitse en / of Lutherse identiteit – soos die Berlynse sendinggenootskap – en ander, ag die outeurs van die IRM, William Paton (1886-1943) en M M Underhill, om slegs die volgende in die artikel, “A Survey of the Year 1939” (126 bladsye), te noem: “*In South Africa it is understood that all the missionaries are at their stations, men and women alike. There is again financial need, but local resources are greater than in most other of the German mission fields*” (Paton & Underhill 1940:112). Die opinie van Paton en Underhill blyk eerder ‘n bevooroordeelde mening van disinformasie te wees.

Die bykomende skandaal sedert 1939, naas die eintlike skandaal en gevolge van Nasionaal-sosialisme in Duitsland en Europa, is die onmenslike vernedering van mense – die plasing van onskuldige mans in interneringskampe (in kolonies of die “sogenaamde” vrye wêreld) buite die landsgrense van Duitsland. Die interneringskampe (Suid-Afrika en elders) kan as ‘n sager weergawe van konsentrasiekampe (Europa) beskou word, terwyl laasgenoemde die plek was waar mense nie net aangehou was nie maar op hul teregstelling moes wag – die dood moes antisipeer. Vrae kan gestel word of die internering van Duitse sendelinge, predikante en ander in die Unie van Suid-Afrika vir politici, kerkleiers, die ekumeniese beweging, die IRM en gewone mense, ‘n verleentheid was? Hoe is die politiek van die dag, Suid-Afrikaanse kerkleiers, die gestigte Christenraad van

---

die Unie van Suid-Afrika (1936) of die gesaghebbende ISR uitgedaag om struktureel te dink in 1939 en daarna? Hoe is daar met informasie omgegaan? Hoe kan die verlies van vryheid by die geïnterneerde individu (sendeling, predikant of ander) in die Unie van Suid-Afrika enersyds verstaan word in die raamwerk van (kollektiewe) skuld, andersyds verstaan word in die proses van bestraffing vanuit staatsgesag? Het die psigologie van die opdraggewers daarin geslaag om die geestelike vryheid en lewe van die geïnterneerdes en hul geïsoleerde families te beïnvloed? Hoe regverdigbaar en solidêr is besluite geneem en keuses gemaak rakende die internering van mense in die Unie van Suid-Afrika en kan daar in hierdie opsig nog 'n histories-morele oordeel gemaak word? In hierdie opsig moet die vergrype van Nazi-Duitsland en die ideologie van Nasionaal-sosialisme teenoor Jode, anti-fascistiese kunstenaars en intellektuele, homoseksuele, die Sinti en Roma (die gebruik van die woord, "sigeuner" word vandag in Duitssprekende lande afgekeur en as rassistiese taal beskou), die Belydende Kerk en mense met geestelike en liggaamlike gebreke gedurende die Tweede Wêreldoorlog vergelyk word. Die ideologiese diskoerse van Nazi-Duitsland en in ander lande, asook die ontstaande gevolge van verskrikking en dood, word vandag steeds nagevors en daaroor gepubliseer. Dit kan nie nagelaat word om te verwys na die pligte van die Duitse staat na die oorlog, rakende sake soos restituisie en remunerasie, versoening en heling, Christelike belydenisse en die politiek van teruggawe – soos byvoorbeeld eiendom en kunswerke. Die Duitse politiek neem vandag redelik eksplisiet standpunt in wanneer vryheid, verantwoordelikheid, menswaardigheid en respek aan die orde kom – 'n moeilike pad. In die post-Apartheid Suid-Afrikaanse konteks, is restituisie (in al sy vorme) 'n pynvolle, moeilike en noodsaaklike aangeleentheid – in die raamwerk van verantwoordbaarheid. Aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu bly restituisie steeds 'n uitdaging. Volgens Deon Snyman, bestuurder van die Restituisiestigting in Suid-Afrika (2006-2019), is dit vir die Kerk belangrik om verantwoordelikheid te neem. Omdat die "NG Kerk nou met die apartheidsgeskiedenis verweef is", is dit "belangrik dat daar 'n stem uit die NG Kerk geledere moet kom wat wys daar word verantwoordelikheid vir die geskiedenis geneem", soos in Le Roux (2018:20). Volgens Snyman fokus restituisie "op die aanspreek van die oorsake wat tot die konflik aanleiding gegee het. Alleen wanneer oplossings daarvoor gevind word, kan mense realisties begin droom dat dit tog moontlik is om in vrede met mekaar saam te woon" (Le Roux 2018:20).

Die ontferming van die Bapedi's op die Lobethal-sendingstasie en stamgebied oor Mmamoruti Gertrud Hagens en haar drie kinders, was van onskatbare waarde – 'n konkrete en toonbare beeld van 'n beskermingsalliansie. Dit was die verantwoordelikheid van die Engelse owerheid in die Unie van Suid-Afrika dat die motorwiele en radio, tydens haar huisarres verwyder en ontnem is. Desnieteenstaande die ervaring van *isolation by distance* en ander uitdagings soos die toegang tot taal en mediese probleme soos malaria en ooginfeksies, ontferm sy haar oor haar eie kinders én oor die Bapedi's op die sendingstasie, help met mediese versorging – 'n bydrae tot die diakonaat –, stuur berigte na Berlyn en maak vyf jaar lank alleen haar drie jong kinders groot. Sy vervul veral gedurende die tydperk van haar man se internering, in die sending, 'n eie leiersrol. Sending en missionêre werk in die Suid-Afrikaanse konteks van die Berlynse sendinggenootskap, het nie alleenlik aspekte van die ter plaatse waarneming van kultuurgoedere en -geskiedenis, verbale verkondiging van die Evangelie, die vertaling van Christelike literatuur en opvoeding behels nie, maar ook die karakter van die diakonaat, karitas en die beginsel van *the caring and the healing of the local (Bapedi-)community* aangeneem – in die raamwerk van heils- en samelewingservaring. In die pogings van die Statebondspremier van die Unie van Suid-Afrika, generaal Jan C Smuts, en sy regering van die dag, om alles van Hagens weg te neem en hom vyf jaar in aanhouding te plaas en sy vrou te isoleer op die Lobethal-sendingstasie, kon die regering van die dag een ding nie regkry nie, naamlik die ontneming van Hagens en sy vrou se laaste menslike vryheid. Hierdie innerlike vryheid, anders gestel, die Christelike vryheid van die gewete waartoe Christus die mens bevry het, beteken nie die bevryding van Hagens en sy vrou uit hulle aanhoudings- en isolasietyd nie – 'n vryheid in die raamwerk van die politieke nie –, maar die vryheid in terme van die geestelike. Die ontneming van vryheid en menswaardigheid, asook die sinloosheid van die gegewe aanhoudings- en isolasietyd, blyk 'n speelbal en objek van uiterste voorwaardes vir die regering van die dag te gewees het. Maar in die raamwerk van die noodlot en lyding in die lewe van mense, word in die moeilikste tye en situasies ook 'n veelvoud van moontlikhede oopgebreek – om die eie lewe sinvoller te bemeester en op 'n retrospektiewe wyse moontlik oor die sin van die lewe na te dink. Lewe word o.a. dan verstaan om verantwoordelikheid te neem, om die regte antwoorde op lewensvrae aan te bied in konkrete kontekste van die noodlot, aanhouding en isolasie.

In Junie 1944 word Hagens vrygelaat uit aanhouding te Bavianspoort – 6 Junie 1944 val geallieerde magte die kus van Normandië in Frankryk binne, wat deur Duitse magte beset was, terwyl Dietrich Bonhoeffer sedert 5 April 1943 as 'n gevangene in Berlyn-Tegel en in die Gestapo-gevangenis in die Prinz-Albrecht-Straße aangehou was (Kohler 2006:20, 117) – en herenig die familie op die Lobethal-sendingstasie. Na vier dae van hereniging en om die nodige en beperkte hoeveelheid van besittings te pak en saam te neem, is die gesin op 15 Junie 1944 per trein na die hawestad van Port Elizabeth en vandaar verder per skip na Lissabon, Portugal – met

skryf met die tema: “Sang en Gesangboeke in ons Sendingkerke” vir die jong ontstaande (Berlynse) Sendingkerk met ‘n Lutherse identiteit in Suid-Afrika, verknoop dit met die “eie” kontekstueel-Christelike-identiteit, asook met die *cross-cultural* ervaring Dit is ‘n sensitiewe verdere stap, om ‘n Lutherse kerkmusiekstyl met ‘n Christelike inhoud te help identifiseer, te ontwikkel, erkenning daaraan te gee en dit te akkommodeer vir die plaaslike samelewing, bevolking en kultuur, die Noord-Sotho (Sepedi<sup>7</sup>) sprekers.

---

die neutrale Sweedse passasierskip, *Drottningholm*. Na ‘n verdere drie weke reistog per trein, bereik die familie die verwoeste stad Berlyn. Die addisionele ervaring van gedifferensieerde trauma kan in die onderskeie genoemde sosiale kontekste (in die interneringskamp te Bavianspoort, alleen op die Lobethal-sendingstasie in Suid-Afrika, die repatriasie per skip, terug na Europa en op pad na Berlyn), nie uitgesluit word nie, wanneer traumatisering by die kinders – die geloei van aanval-sirenes in Berlyn – en ouers as iets onverwags ervaar was wat nie moes plaasgevind het nie en ‘n situasie van diepe hulpeloosheid en onsekerheid geskep het. Die aanhoudende katastrofale toestande in Berlyn noodsaak die familie om die stad te verlaat en ‘n heenkome in die weste van Duitsland te vind. Hagens voltooi intussen sy teologiese eksamens om as predikant tot die Hannoverse Evangelies-Lutherse Kerk toegelaat te word.

Hy keer met sy familie in 1950 terug na die Unie van Suid-Afrika – Jan C Smuts sterf op 11 September 1950 – en werk aanvanklik op Woyenthin by Heidelberg, Transvaal (tans Gauteng). Hagens was die meeste van sy jare onder die Noord-Sotho (Sepedi) sprekers werksaam, met Medingen as fokus-sendingstasie tussen 1951-1968, in die gebied wat bekend staan as Modjadjiskloof. Dit was ook Hagens se mees produktiewe jare in die Berlynse Sendingkerk, wat sy literêre werk aan betref. Hagens woon self nooit met sy familie op die Medingen-sendingstasie nie, aangesien sendeling W T F Krause (1877-1966) tot sy afsterwe in Medingen gebly en gewerk het – enersyds ‘n pragmatiese verloop van omstandigheid, andersyds weer ‘n ongewone situasie. Hagens reis ook na vele buitestasies / *Ausenstationen* (vgl. Phalaborwa) om daar te werk en te verkondig. As ‘n predikant / *Pastor* vir die Duiwelskloof (tans Modjadjiskloof) Duitssprekende Lutherse gemeente, preek hy dikwels tydens vakansietye in die NG Kerk – in die raamwerk van spontane ekumeniese buurmanskap. Tydens ‘n Europese besoek woon hy ‘n ekumeniese konferensie van die Ekumeniese Instituut, Château de Bossey in Switserland by. In 1963 reis Biskop F K Otto Dibelius (1880-1967) – medeonderskrywer van die *Stuttgarter Schulderklärung* op 18/19 Oktober 1945 – van die Evangeliese Kerk van Berlyn-Brandenburg, Duitsland, na Suid-Afrika, en lewer o.a. ‘n preek vir die jong ontstaande Noord-Sotho (Sepedi) sprekende Lutherse gemeente in Atteridgeville, waartydens Hagens as tolk optree vir die Sepedi sprekende gemeente. Hagens werk onder beskeie omstandighede mee, met ‘n kommissie-taakspan, aan die Noord-Sotho (Sepedi) hersiene Bybelvertaling (Hagens 1956:34) en is die eindredakteur van die Noord-Sotho (Sepedi) Lutherse gesangboek, *Difela tša Kereke*, wat tot vandag in ELCSA Noord-Sotho (Sepedi) gemeentes gebruik word (Inligting is vervat uit nie-gepubliseerde en geskrewe familie-dokumente, foto’s en die lewendige kultuur van herinnering – in die vorm van orale vertelling deur ouma Gertrud Hagens, gedurende die 1980’s in Pretoria).

<sup>7</sup> In Carl Meinhof se betekenisvolle taalstudie van 1899, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*, spits hy sy studie in hoofstuk IV toe op die Peli-taal en gebruik die woord Sepedi tussen hakies, in sy benaming van die hoofstuk. [Die ortografiese styl van Karl Endemann en Carl Meinhof – in die raamwerk van uitspraak en die gebruik van die Lepsius vokaalsisteem, as een voorbeeld – is nie in hierdie voetnota in ag geneem nie, omdat lees-simbole / leestekens wat uitspraak aandui soos: . en \_ onder vokale en klinkers gebruik is, wat in hierdie teksformaat nie aangewend kan word nie. Verdere leeswerk en studie word aanbeveel in Meinhof se publikasie van 1899, wat aan die leser insig gee en ‘n venster is, naamlik hoe ‘n Suid-Afrikaanse spreektaal, soos Sepedi – die taal van die Va-peli (vandag die taal van die Bapedi) –, tot ‘n skryftaal verhef is in die konteks van evangeliese sending in die 1800’s en daarna. ‘n Meer onlangse publikasie, *Ethnography from the Mission Field: The Hoffmann Collection of Cultural Knowledge*, span ‘n ontwikkelingsboog tussen 1899 en 2015 vir taal en etnografiese navorsing – in die konteks van die Sepedi-taal en haar sprekers en sendingdiskoers. Wanneer die fokus op die uitspraak van klanke sentreer, gee Meinhof (1899:29) erkenning aan drie persone, naamlik: Karl H J Endemann (1836-1919), Alexander A B Merensky (1837-1918) en die inheemse helper, Joseph van die Berlynse sendingstasie Medingen – by Modjadjiskloof.]. Meinhof druk sy verstaan van die Peli-taal soos volg uit: “*Das P. ist die Sprache der Va-peli, eines Stammes der Va-sotho (Basuto) in der südafrikanischen Republik. Der König der Va-peli Sekukuni ist durch seinen unglücklichen Krieg mit England bekannt geworden. Die Sprache ist durch die Bemühungen der Berliner evangelischen Mission (Berlin I) zur Schriftsprache erhoben*” (Meinhof 1899:28). [Meinhof gebruik die afkorting, P. wat die Sepedi-taal aantoon.]. Volgens Meinhof is die ontwikkeling van die Sepedi-taal tot ‘n skryftaal te danke aan die bemoeienis van die Berlynse sendinggenootskap. Anders gestel en ‘n verdere uitbreiding: Sendelinge in die Berlynse sendinggenootskap van

In die konteks van die Berlynse sendinggenootskap en die ontstaande Sendingkerk, kom die vraag na vore wat musiek is. F W J Wedepohl (1863-1956), ‘n sendeling en later superintendent en hoof van die BSG in Suid-Afrika, se insigte in 1930 gee hierop reeds ‘n kort insig:

“Musik ist Kunst, ein Kulturgut, das die Völker, auch die Bantu, ihrer Volksart entsprechend entwickelt und gestaltet haben und das überall ein Volksbesitz geworden ist” (Wedepohl 1930:9)

Wedepohl is dit eens dat musiek vir Afrikane in Suid-Afrika slegs “Christelik beïnvloed moet word”. Wanneer musiek volkskultuurgoed is, word dit verhef tot verhewe orde en diepte. *Musiek is nou Evangelie* volgens Wedepohl, wat in die sending ‘n geweldige rol vervul. Die Evangelie in lied- en musiekvorm besit nou nie net ‘n volkskarakter nie, maar openbaar ‘n *universeel-oorkoepelende karakter*<sup>8</sup> (Wedepohl 1930:9-10).

---

die destydse ZAR, die latere Unie van Suid-Afrika en die uiteindelijke Republiek van Suid-Afrika het enersyds as draers van die Christelike hoop en getuieis opgetree, andersyds in ‘n sekere sin as bewaarders van die inheemse kultuur opgetree, asook tot die ontwikkeling van die taal bygedra.

<sup>8</sup> Martin Luther was reformator, teoloog, professor, vertaler en musikus in een persoon. [Terwyl Luther se kwaliteite as teksskrywer onbetwyfelbaar is, bestaan daar onsekerheid oor sy kundigheid as komponis, volgens Jocqué (2017:114).] Die verknoping van die geskrewe woord met die woord in sangvorm, kan tot gevolg hê dat die woord in sangvorm sy affektiewe (gevoelswaarde) krag ontwikkel en tot die proses van verstaan bydra in die raamwerk van ‘n emosioneel-affektiewe en persoonlike toenadering. Luther waardeer musiek vanweë die didaktiese bemiddelingsrol en hermeneutiese ontsluitingspotensiaal (Lauster 2005:139). Die omdigting en toonsetting van die bekende Duitse koraallied: *Ein feste Burg ist unser Gott*, deur Luther in 1529, is gebaseer op die teks van Psalm 46 [vgl. EG 1994:(362).] Naas die Lutherse denominasie is dié lied vandag in vele ander Protestantse denominasies opgeneem, naamlik die Baptiste-, Metodiste- en Presbiteriaanse Kerke, volgens Steinert (2003:50) – asook in die Afrikaanse Liedboek van die Gereformeerde Kerkfamilie. Hierdie lied word in die onderskeie ELCSA-Kerke in Suid-Afrika gesing.

Vyf voorbeelde van vertalings, naas die Duitse kerklied: *Ein feste Burg ist unser Gott*:

<b>Afrikaans</b>	Lied 476: <b>‘n Vaste burg is onse God</b>	In: Liedboek van die Kerk
Engels	Lied 228: <i>A mighty fortress is our God</i>	In: Lutheran book of Worship
<b>Sepedi</b>	Lied 178: <b><i>Modimo e re mmotileng</i></b>	In: Difela tša Kereke
Setswana	Lied 227: <i>Modimo ke phemelo e</i>	In: Kopelo ya kereke ya luthere
Nederlands	Lied 898: <i>Een vaste burcht is onze God</i>	In: Liedboek – Zingen en bidden in huis en kerk

In die sending en ekumeniese gebeure is God, as ‘n vaste burg of toevlugsoord, eerder op pad met ‘n tent – op ‘n staptog met die verloop van tyd –, agter ons aan. Dit is seker ook nie toevallig nie dat Botšhabelo, die anker-sendingstasie in die geskiedenis van die Berlynse sendinggenootskap in Suid-Afrika, toevlugsoord beteken.

So behoort ons diegene op te soek wat ver van God is – diegene wat daarna verlang om by God uit te kom. Christelike geloof – dit sluit sending in – het vir 2000 jaar en meer die krag en moed gehad om in die onderskeie samelewings- en politieke kontekste te (probeer) inkultureer en is ingeënt. Die gebruik van lied- en sangvorme tydens die erediens is pogings om te identifiseer en om geloofsuitdrukking bekend te maak. Dit sou ‘n interessante studieveld aan die begin van die 21ste eeu wees om te bepaal hoe Luther se kerklied-tekste – ook Paul Gerhardt se -tekste – in die Noord Sotho / Sepedi-taal funksioneer, binne die ELCSA, indien sekere teksimmanente betekenis uit ‘n lied gehaal word en eie betekenis daaraan gegee word. Sou daar ‘n sekere vreemdsoortigheid en spanning na vore tree? Die *universeel-oorkoepelende karakter* van die Evangelie, uitgedruk in lied- en sangvorme, verknoop ook vandag, in 2019, met die idee van die Taizé-ervaring van die interkonfessioneel en ekumenies-Christelike Taizé-sentrum [gestig gedurende Pase 1949 deur die Switsers-Gereformeerde teoloog Roger Schutz (1915-2005) – bekend as Frère Roger (Danzeglocke 2008:14)] in Bourgogne, Frankryk. In hierdie verband is Charles Taylor van mening dat die samesang van die lied of koorsang, in die eie taal, as ‘n “*model and foretaste of the reconciliation sought between peoples and cultures*” dien (Taylor 2007:517). In die Duits-Katolieke eenheidsgesangboek – *Gotteslob* – is vyf liedere van Martin Luther opgeneem (Schäfer 2013:29).

Vervolgens ‘n voorbeeld hoe verskillende kerke saam groepeer en saamwerk om gestalte te gee aan ‘n *oorkoepelende karakter* – uitgedruk in die nuwe *Liedboek* vir Nederlandse en Belgiese Protestantse Kerke en in

Dit is vandag algemeen bekend dat musiek ‘n integrale deel van kultuur vorm. Met Wedepohl se insigte aan die begin van die 20ste eeu, naamlik die rol wat musiek in Afrika en in die sendingkonteks vervul, meen Steiner (2003:154) dat Afrika-musiek eers verstaan kan word wanneer Afrika-kultuur, die samelewing en lewenswêreld verstaan word. Die belangrikheid van Afrika-musiek in die sendingkonteks bevat twee aspekte: musiek as funksionele kuns en musiek in terme van deelname. Steiner (2003:155) konkludeer dat musiek funksioneel is wanneer deurgangsrites / *rites of passage*, politieke aktiwiteite en sosiale geleenthede deel daarvan vorm. Musiek in terme van deelname verknoop met ‘n kommunale dimensie. Met in ag neming van die aspekte van Afrika-musiek, kan missionêre implikasies nie negeer word nie. In hierdie verband noem Steiner (2003:156) dat die funksionele aard van musiek instrumenteel aangewend kan word in missionêre handeling (byvoorbeeld in terme van die eerste bekering), en dat die deelnemende aard verknoop met die volhoubaarheid en opbou van die Christelike gemeenskap<sup>9</sup>.

---

‘n min of meer homogene samelewingskultuur. Na die samevoeging van drie kerke – die Nederlands Hervormde Kerk, Gereformeerde Kerken en die Evangelisch-Lutherse Kerk – in Nederland en die vorming van die Protestantse Kerk in Nederland (PKN) in 2004, besluit die Sinode van die PKN in April 2007, om ‘n nuwe Liedboek saam te stel, wat o.a. uitdrukking moet gee aan die identiteit van die Protestantse Kerk, asook verskillende taallandskappe en musiekkulture in ag moet neem of oorweeg. Die nuwe Liedboek is ook beskou as ‘n noodsaaklikheid vir die eenheid van die Kerk (Endedijk 2013:44). Vier deelnemers neem aanvanklik aan hierdie proses deel (1-4), naamlik die (1) Algemene Doopsgezinde Sociëteit (die Mennoniete – hierdie doopgesindes was tot aan die einde van die 18de eeu ‘n groot en beduidende Kerk, maar het later kleiner geword); (2) die Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB (‘n vry-Kerk gemeenskap, gestig in 1870); die (3) Protestantse Kerk in Nederland / PKN (die Protestantse Kerk ontstaan in 2004 in Nederland, ‘n samevoeging van twee gereformeerde Kerke, die *hervormden* en die *gereformeerden*, asook die Lutherse Kerk) en die (4) Remonstrantse Boederschap (‘n Kerk wat in 1619 afgeskei het van die Nederlandse Gereformeerde Kerk) (Endedijk 2013:44-45). Vier verdere kerke sluit hulle by hierdie proses aan **(1-4)**, naamlik die **(1)** Gereformeerde Kerken vrijgemaakt in 2008 (afgeskei van die Gereformeerde Kerk van 1944); **(2)** Nederlands Gereformeerde Kerken in 2008 (afgeskei van laasgenoemde kerk in 1967, sien **(1)**); die **(3)** Verenigde Protestantse Kerk in België in 2009 (‘n verenigde Protestantse Kerk in België en klein gemeenskap in die oorwegend Katolieke Vlaandere) en die **(4)** Evangelisch-Lutherse Kerk in België in 2009 (die Evangelies Lutherse Kerk in België is ‘n baie klein Kerk met ‘n Nederlandssprekende gemeente in Antwerpen en ‘n Engelssprekende gemeente in Brussels). Uit hierdie gegewens kan afgelei word hoe kompleks die kerklike landskap – die *intra*-konfessioneel Protestantse landskap – in die raamwerk van talle afskeidings in Nederland vertoon (Endedijk 2013:45). In 2013 gee die *Interkerkelyke Stichting voor het Kerklied* die *Liedboek – Zingen en bidden in huis en kerk* uit, wat ‘n ryke verskeidenheid van Christelike belydenisse en Christelike spiritualiteite bevat en die karakter van ‘n kultuurboek aanneem, volgens Klaas Holwerda in Liedboek (2013:Ten geleide). Die ontstaan van die nuwe Liedboek in 2013, is ‘n spieëlbeeld van die kerklike, liturgiese en kerkmusikale ontwikkeling van die afgelope 40 jaar in Nederland, volgens Endedijk (2013:40).

<sup>9</sup> In die hedendaagse konteks van Suid-Afrika moet vrae gevra word: Watter soort kerkmusiek en sang kan in eredienste, gemeentes en kerke gebruik word om die talryke aktuele uitdagings te kan bemeester? Hoe kan daar op die uitdagings van die plurale en diverse Suid-Afrikaanse samelewing en musiekkultuur gereageer word, gegewe die strewe na ekumeniese eenheid, die idee van *unity in diversity*, veeltaligheid en taalgrense, om sodoende strategieë te ontwikkel wat bevredigend is vir toekomsbekwame kerkmusiek en sang? Kan kerkmusiek en sang slegs aantreklik bly wanneer tradisie en innovasie naas mekaar bly voortbestaan of is daar ruimte vir die met-mekaar van tradisie, vir innovasie en toe-eiening vir toekomstige generasies? Hoe speel sosiale lewensruimte en geïnterpreteerde sosiologie ‘n rol in die antropologiese/etnografiese lewenswerklikhede en in die eie subjektiewe ervaring van musiek en sang, soos dit byvoorbeeld in die verskillende Lutherse of Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika waargeneem word? Dit is vir die kerkmusikale praktyk vandag belangrik, om situasies te skep waar nuwe musiekstyle en sang kan ontstaan. Interkulturele empatie moet vandag op ‘n konkrete wyse aangeleer word. Die Duitssprekende Evangelies Lutherse Johannes-gemeente in Pretoria sing byvoorbeeld tydens die erediens op kersdag die Afrikaanse kerslied, “Welkom, o stille nag van vrede”, algemeen bekend as *Somerkersfees* (Lied 358 – in die Liedboek (LB) van die Kerk [Melodie en eerste twee teks-strofes: Koos du Plessis, derde teks-strofe: Jannie du Toit]). Wanneer die Johannes-gemeente haar in ‘n

In hierdie opsig moet oor die betekenis van die Lutherse konsep van Christelike identiteit iets gesê word. Hierdie Christelike identiteit is ‘n koherente proses, wat volgens Theo Sundermeier met ‘n vier-dimensionele *net* vergelyk kan word. Hierdie *net* bestaan eerstens uit ‘n “binnekant”, wat universeel vertoon en verduidelik kan word aan die hand van die Heidelbergse Disputasie<sup>10</sup> van 1518. Tweedens besit die *net* ‘n “buitekant” van Christelike identiteit, dit wil sê die relasie van Christene tot ander mense. ‘n Derde identiteitsdimensie vorm “weë en plekke”. “Doel” dien as die laaste dimensie van Lutherse identiteit (Sundermeier 2003:52-53,55,57,60; Sundermeier 2005:154-161). Al vier verskillende dimensies behoort bymekaar en dra ‘n ewewigting bydrae.

Wanneer die “buitekant” van Christelike identiteit in ag geneem word, is dit nooit outonoom nie maar altyd eksentries – die sentrum van Christelike identiteit is buite die “eie” te vinde, volgens Sundermeier (2005:148). Christelike identiteit kan nie besit word nie, maar is ‘n geskenk aan die mens, wat verloor kan word. Sundermeier verstaan die begrip, *identiteit*, as ‘n moderne begrip, wat in ‘n samehangende verband met *heiligheid* staan en met Bybelse identiteit verknoop (Sundermeier 2005:156). Hierdie Bybelse identiteit oriënteer met die

---

oorwegend Duits-Afrikaanse en somerseisoen konteks bevind, sou die Duitssprekende St. Martini-gemeente in Kaapstad met ‘n meer Duits-Engelse gerigtheid, ook in ‘n somerseisoen konteks, moontlik nie die *Somerkersfees*-lied sing nie. Op ‘n didaktiese wyse kan ‘n empatiese waarneming of ‘n ontmoeting met die ander, ‘n bydrae lewer in die opbou van die Christelike gemeenskap. In die dekonstruksie van sendingkonsepte en die gerigtheid op *Missio Dei*, ontstaan daar in die tweede helfde van die 20ste eeu ‘n teologiese onvergenoegtheid rakende die eie en die vreemde geloof. In die sending ontstaan die diskoers van dialoog en inkulturasie wat met ‘n spesifieke kontekstuele vorm van nuwe-inkarnasie verknoop. Binne die raamwerk van Theo Sundermeier se verstaande sendingwetenskap, verkry sendingwetenskap nuwe betekenis, volgens Grünschoß (2008:344), wanneer die Kerk in die ontmoeting met die vreemde beklemtoon word en die waarheid nie sonder die vreemde of die ander by uitgekom kan word nie.

<sup>10</sup> Die Heidelbergse Disputasie van 1518 is Bybel-reformatoriese uitsprake van Martin Luther, uitgedruk in Skrifteologie en Kruisteologie. Die 40 stellings is tweeledig opgedeel in 28 teologiese en 12 filosofiese stellings (Leppin 2006:129). Luther plaas op ‘n programmatiese wyse die *theologia crucis* / Teologie van die Kruis (vgl. stelling 20) teenoor die tradisioneel skolastiese *theologia gloriae* / Teologie van die Heerlikheid (vgl. stelling 19): God se genade kan nie deur die mense se eie toedoen gevind word nie. Alleen deur geloof / *Sola fide* in Christus se soenoffer aan die kruis, word die mens se hart oopgebreek vir God se genade (Joestel 2014:30-31). Naas die beklemtoning van die kruis en nederigheid, in die raamwerk van monastiese spiritualiteit, skuif ‘n ander paradigma op die voorgrond, naamlik die betekenis van geloof as die reaksie op God se belofte. Geloof is God se geskenk. Wanneer die begrip, “geloof” op die voorgrond geplaas word en teen die begrip van “werke”, as die vorm van redding (vgl. stelling 25<sup>1</sup>) beklemtoon word, ontstaan die beginsel van *Sola fide* / geloof alleen (Leppin 2006:130-131). Wanneer die program van die Teologie van die Heerlikheid verknoop met die Afrikaanse teks in Romeine 1<sup>20</sup>, “sy onsigbare eienskappe, naamlik sy ewige krag en goddelikheid, word van die skepping van die wêreld af in sy werke begryp” (Nuwe Testament en Psalms 2014) / die Duitse teks: “*Gottes unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt an seinen Werken mit der Vernunft wahrgenommen*” (Die Bibel 1978), verteenwoordig dit ‘n beskouing vanuit God se skepping. Die Teologie van die Kruis daarenteen toon God se sigbare wese aan en word die lyding en die kruis op hierdie wyse waargeneem. Vir Luther staan God en Christus onverhandelbaar bymekaar, soos dit in die Reformasielied, “‘n Vaste burg is onse God” verslied 2: “[...] Vra u sy Naam, so weet dat Hy die Christus heet [...]”, staan. Volgens Sundermeier (2005:155) sou dit ‘n misverstand wees om die kruis te isoleer uit die verkondiging, soos dit in die Kerugmatiese teologie gebeur het. [Vgl. Martin Kähler (1835-1912) en Rudolf Bultmann (1884-1976)]. In 2020 kan gesê word dat die Reformasie daartoe aanleiding gegee het dat ‘n nuwe beklemtoning van kultuur en konteks ontstaan het. In hierdie verband kan taal as ‘n voorbeeld genoem word wanneer Martin Luther die Eerste en Tweede Testament in Duits vertaal het vir die Duitssprekende lande en mense. Die Reformasie span ‘n boog na die tydperk van die groot sendingeeu en daarna, die vertaling van die Bybel en gesange deur sendelinge en predikante in vele Afrika- en Suid-Afrikaanse tale – en ander. Die beklemtoning en vooropgestelde mening van kultuur, konteks en verskeidenheid deur die Reformasie, is erfgoed vir die Ekumeniese beweging – nie spesifiek van die Ekumeniese Raad van Kerke nie.

andersheid, wat verandering by die mens bewerkstellig. God se andersheid is geleë in sy heiligheid<sup>11</sup>, wat wil hê dat die mens heil moet ervaar en wat geregtigheid bewerkstellig.

Korsch (2010:153) verknoop die vryheid van die “buitekant” van die mens met die morele (-gewoonte) onkreukbaarheid / *Sittlichkeit*, wat omgesit moet word. Aan die hand van die subjektiwiteitsmodel kan die samehang van *handeling* en die *eie* self waargeneem word, wanneer die verhouding tussen die *handeling* en die *eie* self eerder ‘n teenstrydige afhanklikheid daarstel. Enersyds het die mens se handeling altyd ‘n effek op die mens self, wanneer dit tot die eie selfbeeld bydra en dit stabiliseer – of destabiliseer. Andersyds is die mens se handeling altyd op die sosiale terrein van mense gerig, wat deur ander mense waargeneem word. Tog staan hierdie twee perspektiewe in ‘n wederkerige stryd teenoor mekaar: Om aan jouself en aan die ander een te dink, koördineer nie so maklik met mekaar nie, byvoorbeeld die koördinasie van selfliefde / *amor sui* en naasteliefde. In alles wat die mens teenoor die ander een doen, verknoop die *handeling* met die *eie* self. Dit kan dus gesê word dat die verhouding tot die *eie* self, dominant tot die morele verhouding teenoor die ander een staan.

Die sentrum van Christelike identiteit lê dus buite die “eie”, dis ‘n gegewe en behoort nie aan iemand nie. Dit is nie die besit van die Kerk nie, maar dien as ‘n teken dat die Kerk erkenning kry (Sundermeier 2003:55). Daarom kan alle vorme van liturgie en musiek, as voorbeelde, nie na buite vervreemding of uitsluiting veroorsaak nie, maar die karakter van deelname bevorder – hulle is immers rites wat die boustene van Christelike godsdiens veronderstel, of soos Sundermeier (2005:158) dit elders stel: rites is die argitektuur van ‘n godsdiens en liturgie is sigbare dogmatiek wat tot die sigbare herkenningsteken van ‘n Kerk behoort.

Vervolgens ‘n uittreksel van hoe Hagens sy denke in 1960 vorm en hoe hy te werk gaan – wordingsgeskiedenis –, wanneer die gesangboek, *Difela tša Kereke*, vir die ontstaande Noord-Sotho (Sepedi) sprekende Lutherse Kerk in Suid-Afrika saamgestel is:

“[...] Het die tyd miskien gekom dat die Bantoes hul eie wysies nou moet maak en sing? Is hulle instaat om dit te doen al dan nie? [...] Toe ek met die groot werk van die hersiening van ons gesangboek besig was, is ek aangeraai deur medewerkers wat eers onlangs van oorsee gekom het en sê dat ek moet probeer om eie wysies van die Bantoes te kry. Ek het ‘n poging aangewend om dit van hulle te kry, maar dit was ‘n mislukking. Die meeste het vir my gesê: Moruti, ons kan dit nie doen nie, ons laat dit aan u oor. [...] Net een het dit reggekry om vir my iets te stuur. Tog hierdie melodie was ook nie iets wat die aanspraak op iets Bantoeaardigs kan maak nie. Dit was maar net ‘n vervorming en oorwerking van ‘n wysie wat 1670 in Duitsland ontstaan het. En eintlik het die skrywer niks anders gedoen nie as om hierdie wysie wat in Mineur beweeg na Majeur oor te plaas. [...] Deur dit te doen het hy uit ‘n ernstige, toegeneë en nederige melodie ‘n vrolike, juigende en seëvierende wysie gemaak. Dit is bewonderingswaardig hoe hy dit reggekry het om die Duitse bewoording van Paul Gerhardt<sup>12</sup> so passend en bekoorlik te vertaal en in gerymde versies te sit.

---

<sup>11</sup> Vgl. Hosea 11<sup>9</sup>.

<sup>12</sup> Paul Gerhardt (1607-1676) is bekend en tegelykertyd onbekend – in Suid-Afrika en moontlik in Duitsland! Naas Martin Luther is Paul Gerhardt die beduidendste Evangeliese kerklieddigter in Duitsland. Die Duitse Godsdienspedagoog, Fulbert Steffensky [getroud met die Duits Evangeliese Bevrydingsteoloog, Dorothee Sölle (1929-2003)], beskou Bybelgefundeerde spiritualiteit, die persoon Paul Gerhardt en die moderne as ‘n eenheid en bewonder sy tekste as “*seelsorgerlichen Kräfte*” (Bunnars 2007:243) / *spiritual welfare* / pastorale sterkte. In Gerhardt se liedere kan die heimweë na die lewe duidelik identifiseer word en dat hy ‘n *Teologie van die Hart*

verteenwoordig. Sy digterlike liederes – lieddigkuns – wat opgeneem is in die *Evangelisches Gesangbuch* (EG) van 1994, begelei die mens se ganse (Christelike) lewe: van die oggend tot die aand, vanaf die adventstyd tot en met die einde van die kerkjaar of soos dit in die *Tšhupa-Mabaka a Kereke* boekie in Sepedi-taal uiteengesit is, vanaf *Advente* tot *La mafelelo la ngwanga wa Kereke*, van kindsbeen af tot en met die hoë leeftyd. Gerhardt druk in sy liederes ook sy geloofstwyfel, geloofsnood en die eie sterflikheid, maar ook die aanvegting, troos, vertrouwe, vreugde, lofprysing en danksegging uit. Geloofstwyfel is dus nie nuut in die jaar 2020 nie. Paul Gerhardt berym Psalm 146 in die kerklied:

“*Du meine Seele, singe, wohl auf und singe schön, [...]*” (EG 302)

Hierdie kerklied of sang is deur Johann G Ebeling in 1666 getoonset en maak deel van die ekumeniese liedkorpus van die EG uit. Die Berlynse sendeling, Johannes E F Baumbach (1875-1961), vertaal Paul Gerhardt se Psalm-teks in die Sepedi Lutherse gesangboek, *Difela tša Kereke*, soos volg:

“*Opela moya wa ka, la mo go kgahlišang! [...]*” (Difela tša Kereke 242)

Paul Gerhardt verswyg nie sy verstaan oor angs, nood en siekte in sy liederes nie en laat ook nie toe dat hierdie genres seëvier nie. Sy wye tematiese liedspektrum verleen aan sy tekste geloofwaardigheid. Gerhardt verstaan dat sang die eenheid van geloof opnuut stig. Sy diep meditatiewe denke oor die lewe in sy lieddigkuns, word in hedendaagse spiritualiteit nuut ontdek. Vandag sing mense nie net in Europa of Noord-Amerika, maar in Afrika – die Duala sprekers in Kameroen, die Swahili-sprekers in Tanzanië en Oos-Afrika, die Namas en Hereros in Namibië, die Noord-Sotho (Sepedi), die isiXhosa, isiZoele, en Afrikaans-sprekers in Suid-Afrika (en ander) – Paul Gerhardt se liederes. Die Duits-ekumeniese kerklied 361 van Paul Gerhardt in die *Evangelisches Gesangbuch*, se eerste en tweede versreëls:

<sup>1</sup>*Befiehl du deine Wege,  
Und was dein Herze kränkt  
Der allertreusten Pflege,  
Des, der den Himmel lenkt. [...]*

<sup>2</sup>*Dem Herrn mußst du trauen,  
Wenn dir's soll wohl ergehen  
Auf sein Werk mußt du schauen,  
Wenn dein Werk soll bestehen. [...]*” (EG 361),

is baseer op Psalm 37<sup>5</sup>, “Laat jou lewe aan die Here oor en vertrou op Hom, [...]”. Vergelyk die Hebreeuse teks:

נִלְוֶה עַל־יְהוָה הַרְפֵּךְ וּבִטַּח עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה:  
Psalm 37<sup>5</sup>

In die Duala-taal in Kameroen lui hiërdie ekumeniese kerklied soos volg:

<sup>1</sup>*Ngea o ma – dangwanc,  
Manyaka mongo pe  
Bake mo na Yehova  
Nu m'aneye wase. [...]*” (Bunners 2007:221)

Hierdie aangrypende Duitse kerklied, met twaalf versreëls, herinner enersyds die hoorder of die leser van die teks aan God se weg, aan die einde van die mens se lewe of weë, andersyds bring dit die diepe oortuiging van die Christelike geloof tot uitdrukking. Die ervaringsveld van God se heerlikheid word hier duidelik deur geloofstaal, in die vorm van liedteks, sang, maar ook in die mens se dade gemanifesteer.

In Albert Schweitzer (1875-1965) se boek, *Zwischen Wasser und Urwald*, trek hy ‘n parallel tussen versreël vier, “<sup>4</sup>*Ich lag in schweren Banden, Du kommst und machst mich los; [...]*”, in die ekumeniese Adventslied (EG 11) *Wie soll ich dich empfangen*, met die elementêre dinge van die menslike bestaan van Afrikane. In die gebeure van Christelike sending van die 19de en 20ste eeu, kom die evangelie na die Afrika toe, wat vasgevang was, maar opgetel is om tot die hoogste eer van God te lewe. In hierdie verband noem Albert Schweitzer die volgende: “*Das Christentum ist für ihn das Licht, das in die Finsternis der Angst scheint. Es versichert ihm, daß er nicht der Gewalt von Naturgeistern, Ahnengeistern und Fetischen ausgeliefert ist und*



Terwille van die moeilikheid van die wysie het ons dit nie in die verlede gewaag om hierdie gesang in die gesangboek van ons Sendingkerk op te neem nie. Ek het dit egter nou gedoen omdat die Bantoe op sy eie inisiatief die wysie verander het, wat ons uit eerbied teenoor dié gesang nooit sou gedoen het nie. Dit is my oortuiging dat die tyd nog nie gekom het dat Bantoes hul eie wysies vir gesange van die kerk kan maak nie. Wat hulle reeds wel kan doen is om bewoording van gesange te maak<sup>13</sup>. So

---

*daß kein Mensch unheimliche Macht über den anderen besitzt, sondern daß in allem Geschehen nur der Wille Gottes walte*” (Schweitzer 1926:147) (ihn & ihm = *vir die Afrikaan*). Wanneer Schweitzer hierdie gedagtes in Lambarene met betrekking tot die Ogowe-gebied in ekwatoriaal-Afrika in 1916 formuleer, moet dit in die konteks van Afrika-godsdiens verstaan word, naamlik dat hoop en vrees vir die hiernamaals geen rol vervul het nie. Binne die natuurmens sluimer ‘n etiese rasionalis, naamlik dat hy of sy ‘n natuurlike sensitiwiteit jeens die goeie openbaar en wat in die godsdiens daarmee ooreenstem (Schweitzer 1926:148). Die verwerking van Paul Gerhardt se digwerk kom algemeen voor. Vergelyk sy Duits ekumeniese oggendlied met tien versreëls in die *Evangelisches Gesangbuch*, hier die eerste versreël:

“<sup>1</sup>*Lobet den Herren Alle, die ihn ehren!  
Laßt uns mit Freuden seinem Namen singen  
Und Preis und Dank zu seinem Altar bringen.  
Lobet den Herren!*” (EG 447) – melodie: Johann Crüger 1653/1662,

met die Engels vertaling in die ekumeniese versameling van liedere in: “The Australian Hymnbook” 1977, ‘n versameling van ouer en nuwe liedere (Bunnens 2007:220-221, 223; Bunnens 2008:728),

“*Sing praise and thanksgiving, Let all creature living now worship their maker [...]*”.

Die vertaling in die Afrikaanse Liedboek,

“<sup>1</sup>*Loof, loof die Here! Bring Hom dank en ere,  
O Christenskare, rondom sy altare.  
Hy is ons God die Ewige, die Ware!  
Loof, loof die Here!*” (LB 156),

van die liedkorpus: Toetrede en aanroeping, deel Paul Gerhardt se versreël-argitektuur van “Loof, loof die Here!” aan die einde van elk van die vier strofes. Dié slotbetoog benadruk die kontinuïteit van die opdrag, naamlik om God te loof, wat volgens Kratz (2006b:325-326) ten nouste met dankbaarheid verknop. Hierdie literêre verbeelding, verteenwoordig ‘n kosmiese liturgie, wat die grootsheid en majesteit van God verkondig in die Psalms en vir die sending en die Kerk, ekumeniese betekenis het. Die vertaalde werk in Afrikaans, deur Izak de Villiers, kom egter nie heeltemal tot sy reg nie, wanneer Gerhardt se Duitse teks in ag geneem word en sy aantal strofes (vgl. die LB se vier strofes met die EG se tien strofes) verknop met inhoudelike eenheid, met abstrakte begrippe / *das begriffliche* en met die gemoedslewe, in die taal van Gerhardt se teologiese denke [LB 2001:(156); EG 1994:(447)].

<sup>13</sup> In die vertolking van Berlynse sendinggeskiedenis is ‘n soortgelyke benadering met betrekking tot sang, wysies en bewoording aangeteken. Gedurende die Sinode van Berlynse sendelinge van die Noord-Transvaal streek, wat vanaf 11 Junie 1882 plaasgevind het, tree die begaafde Timotheus Sello die eerste Sondag met sy koor op. Veertig plaaslike Afrika-medewerkers en ouderlinge, en boonop ook 600 Basoetu-Christene teenwoordig op die sendingstasie, Mphome, het deelgeneem. [Plekname is ortografiese verskillend in Duitse sendingliteratuur sedert 1893 gebruik, soos: Mp’hôme en Mpome. Die Duitse eienaam, Kratzenstein, was aanvanklik die pleknaam vir dié sendingstasie, wat merendeels deur sendelinge en hul families gebruik was.]. Die openingslied, *Dumelâng* – wat beteken: “julle, wees gegroet” – is voorgedra en baseer op die wysie van die Duitse kerklied, *Laßt mich gehn* in die liedboek, *Große Missionsharfe*, wat in die laat 1800’s deur Berlynse sendelinge gebruik was. Die latere *Evangelisches Kirchengesangbuch* (EK) en die heelwat latere *Evangelisches Gesangbuch* (EG) het nog nie bestaan nie. Die kerklieddigter Gustav F L Knak (1806-1878), dig hierdie kerklied en is deur K F Voigtländer (1827-1858) getoonset:

“*Laßt mich gehn,  
laßt mich gehn,  
daß ich Jesum möge sehn!  
Meine Seele ist voll Verlangen,  
ihn auf ewig zu umpfangen,*

het ons b.v. in ons nuwe gesangboek nie minder as 34 gesange wat deur 5 Bantoes<sup>14</sup> gedig of vertaal is. 'n Verdere kenmerk van ons gesangboek is dat die musikale ritme van die Sothotaal in die meeste gevalle aangepas is aan die op en afgaande toonbewegings van die melodie van 'n gesang, en dat amper elke gesang 'n poëtiese kunswerk vorm met wel geslaagde ryme. Dit lyk asof Noordsotso besonder geskik is vir die rymkuns<sup>15</sup> van die poësie<sup>16</sup>

---

*und vor seinem Thron zu stehn* ” (Große Missionsharfe 268, vgl. EK 455)

Timotheus Sello is in 1885 deur direkteur H T Wangemann (1818-1894) in die gemeente Leschoane bevestig (Kratzenstein 1893:376; Merensky 1900:36). Hierdie Duitse kerklied is in die Noord-Sotho (Sepedi), *Difela tša Kereke*, die eerste uitgawe in 1960 gepubliseer, wat Tonic sol-fa insluit. Sien die eerste versreël:

“ *A re yeng, a re yeng  
re ikele Moreneng.  
Nna ke llela Jesu wa ka;  
Ke goletšwe ke mo kyaka  
∴ Ke re ke tla mmona neng?∴* ” (Difela tša Kereke 328)

<sup>14</sup> Noord-Sotho (Sepedi) medewerkers waarna verwys en beskryf word in die Noord-Sotho (Sepedi) Lutherse gesangboek is die volgende: C Mokgohlwe Makopo, A Moloisi, Epaphras Mogagabise Ramaila, Abraham Serote en B Mokebe Tseka (Difela tša Kereke 2008:207-208). Volgens Mminele (1983:268) is Abraham Serote se bydrae van lieder tot die gesangboek, te danke aan sendeling R F Gustav Trümpelmann (1841-1923) se inspirasie en begeleiding. In die *Difela tša Kereke* word vermeld dat Abraham Serote die Paul Gerhardt van die Lutherse Kerk in Suid-Afrika is: “*Re ka re ke yena Paul Gerhardt wa kereke ya Luther ya mono Afrika-Borwa*” (Difela tša Kereke 2008:207).

<sup>15</sup> Hagens verwys na die rymkuns in die Noord-Sotho (Sepedi) sang / kerklied, vervolgens 'n voorbeeld in *Difela tša Kereke*, lied 239, versreël een (van ses):

“ <sup>1</sup>*Mo lebogeng! A re lebogeng Morena'rena  
∴ Wa botho bjo bo leng bja go ya neng le neng! ∴* ” (Difela tša Kereke 239)

Bogenoemde versreël in lied 239, is Hagens se Sepedi-vertaling van die Duitse kerklied in die *Evangelisches Gesangbuch* (EG 333), (Teks: Karl F W Herrose, voor 1810; Melodie en beryming, Karl F Schulz 1810):

“<sup>1</sup>*Danket dem Herrn!,  
Wir danken dem Herrn,  
den er ist freundlich,  
und seine Güte währet ewiglich,  
∴ sie währet ewiglich ∴* ” (EG 333)

Die mens kan lofprijsing gee – wat verknoop met God se ewige getrouheid – en dankbaarheid betuig teenoor God. Hierdie twee elemente kom in die Duitse kerklied, *Danket dem Herrn!* (EG 333) se ses versreëls / strofes voor. Die eerste versreël verknoop met die Bybelse Psalm 106<sup>1</sup>, 107<sup>1</sup> en 118<sup>1</sup>, “Loof die Here, want Hy is goed, aan sy liefde is daar geen einde nie!” (Die Bybel 1985). Om aan God lofprijsing te gee tydens die erediens en liturgiese verloop, hou die transendente persektief oop. Sulke lofprijsing versinnebeeld iets van die manifestasie van die ware verhouding van magte in hierdie wêreld – wanneer God die uiteindelike en finale realiteit is. Vergelyk die Hebreuse teks:

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־שׁוֹב כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:  
Psalm 118<sup>1</sup>

<sup>16</sup> Die Uittreksel en aanhaling van W H Renning Hagens kom uit die ongeredigeerde en ongepubliseerde Afrikaanse dokument met die titel: “Sang en Gesangboeke in ons Sendingkerke”. Die aanhaling is nie taalkundig versorg nie. Die hele dokument is in privaat-familiebesit en gedateer: Duiwelskloof, 13.09.1960.

Hagens, sy tydgenote, voorgangers<sup>17</sup> en die hersieningskomitee vir die gesangboek, poog om ‘n balans te vind wanneer daar in die proses vir die totstandkoming van die gesangboek vir Noord-Sotho (Sepedi) sprekers in die Lutherse Kerk, na die Afrikaan – inheemse volk – uitreik. Kultuurontwikkeling en die aanvoeling vir die medemens verknoop ten nouste met mekaar wanneer ‘n gevoel vir die ander bestaan en samewerking ontstaan<sup>18</sup>. Hiermee wend Hagens ‘n beskeie en versigtige poging aan, in die samestelling van die gesangboek vir die jong ontstaande Sendingkerk en wordende selfstandige Kerk, wanneer hy op ’n sentripetale wyse, beide die kulturele uitdrukkingsvorme van die Europeër en die Afrikaan akkommodeer. Die perspektief van wederkerigheid en wisselwerking, naamlik om met die oë van die ander, saam aan die ontstaan van die gesangboek te werk en liedere te akkommodeer, karakteriseer interkulturele samewerking. Dit gee ‘n aanduiding van die noodsaaklikheid daarvan in die raamwerk van die Christelike lewe en geloofsgetuïenis. In die ontstaan van die gesangboek vir die Noord-Sotho (Sepedi) sprekers, kom kulturele pluralisme en kulturele uitruiling na vore wat ‘n soort kultuurbewussyn begunstig of bevorder – net soos die kennis van meer tale ‘n verskerpte taalbewussyn kweek.

Die idee in die akkommodering van beide kultuurvorme vir die gesangboek, verknoop in die breë met Theo Sundermeier se voorgestelde program, naamlik om Christelike sending in die konteks van *Konvivenz*<sup>19</sup> te verstaan. Dit het verder wesentlike waarde wanneer die waarheid in sy veelvoud weergegee word. Sang<sup>20</sup> wat gemeenskaplik belei en gesing word, is die waarheid vanself en die Kerk tot *Konvivenz* oproep<sup>21</sup>, volgens Sundermeier (1995:74-75).

<sup>17</sup> Vgl. met Tabel 4 in hoofstuk 2, asook elkeen / enkeles wat ‘n bydrae gelewer het in die verwesenliking van die Noord-Sotho (Sepedi) Lutherse gesangboek in, *Difela tša Kereke*. In hierdie studie kan daar nie na elke bydrae tot die gesangboek verwys word nie.

<sup>18</sup> Volgens Jan Assmann is die funksionering of uitwerking van kultuur geensins en uitsluitlik integrerend en unifiserend nie. In ‘n gelyke mate kan kultuur ook ‘n stratifiserende en skeidende uitwerking hê (Assmann 2000:148).

<sup>19</sup> Die Duitse begrip: *Konvivenz* is volgens Feldtkeller (2008:1654) ontleen uit die Spaanse taal, naamlik die woord *convivencia*. Dit beteken om saam met mekaar te leef. In die middeleeuse Spanje koëksisteer Jode, Christene en Moslems naas mekaar. Dit was Theo Sundermeier wat hierdie begrip aan die Duitstalige Teologie bekend gestel het. In hierdie verband noem Sundermeier (1995:49) drie aspekte wat betekenis aan *Konvivenz* gee: (1) Ons wat saam met mekaar leef; (2) mekaar help en (3) van mekaar leer en met mekaar vier. *Konvivenz* behoort tot die skolastiese (leer)gemeenskap waar saam en van mekaar geleer word (Sundermeier 1995:48). *Konvivenz* kan as ‘n oorlewingstrategie beskou word waar mense aan deelneem. Die idee van *Konvivenz* gee tot ‘n leerproses aanleiding, naamlik dat beide partye van mekaar se waarheidsmomente leer, maar gelyktydig ook daardeur afgegrens en heroriënteer word.

<sup>20</sup> Wanneer elemente van die persoonlike, die getuïenis en van die gemeenskap tydens eredienste van die Sepedi Evangelies-Lutherse Kerk in Atteridgeville ervaar word – die gemeente en Kerk as die produk van die missionêre praktyk van die 19de en 20ste eeu –, kan gesê word dat die vreugde wat by so ‘n erediens ontstaan, die ervaring van so ‘n erediens gedeel, met Psalm 84<sup>3ac</sup> verknoop. Die na-eksiliese tempelmusiek in hierdie Psalm is gerig op die tempelomgewing, letterlik “u woninge / מִשְׁכְּנֵי יְהוָה”. Vervolgens Frank-Lothar Hossfeld en Erich Zenger se Duitse vertaling van versreël 3:

“<sup>3a</sup> *Geseht hat sich (schon immer) und sogar verzehrt hat sich meine Seele*

<sup>3b</sup> *nach den Höfen JHWHs,*

<sup>3c</sup> *mein Herz und mein Leib schreien*

<sup>3d</sup> *dem lebendigen Gott entgegen”* (Hossfeld & Zenger 2000:508)

‘n Postkoloniale beoordeling van die Noord-Sotho (Sepedi) gesangboek (Bybel-hermeneutiek sluit hierby aan) in 2019 en in die derde dekade van die 21ste eeu, vereis dat konteks-spesifiek-historiese en kulturele inligting deeglik verstaan word vanweë die opposisionele aard van die postkoloniale beoordeling jeens die (dominante) lees van tekste.

Dit kan vandag nie bestry word nie, naamlik dat die ontstaanslyne van die gesangboek in Noord-Sotho (Sepedi), in die raamwerk van die Berlynse sendinggenootskap van die 19de / 20ste eeu, verknoop met die ontstaende lyn van die selfstandige Lutherse Kerk, met haar gemeentes – met ‘n eie taalgerigtheid, soos Sepedi, naas ook ander inheemse Afrika-tale –, in die 21ste eeu in Suid-Afrika. Teen hierdie agtergrond is dit noodsaaklik om te erken dat Sepedi oor vele dekades as ‘n geskrewe en gesproke taal verder ontwikkel het, dat die gemeentepraktyk en samelewing verander en aangepas het tot in die 21ste eeu. Dit is nie vreemd dat die behoefte ontstaan om die kerklied met ‘n Lutherse en Afrika-identiteit, literêr, musikaal en himnologies te (her)verwerk – om by ‘n *intra*-konfessionele en ekumeniese identiteit en horison uit te kom. Net soos die verhouding tussen taal en musiek, maar ook die geestesgebeure al 2000 jaar bestaan, so moet ook die verhouding tussen taal en musiek

Vergelyk die Hebreeuse teks:

3<sup>a</sup> נַפְשִׁי וְנִמְכַסְפָּה וְנִמְכַלְתָּהּ | נַפְשִׁי  
 3<sup>b</sup> לְחַצְרוֹת יְהוָה  
 3<sup>c</sup> לִבִּי וּבִשְׂרִי יִרְנְנוּ  
 3<sup>d</sup> אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי  
 Psalm 84<sup>abcd</sup>

Versreël 3<sup>a</sup> “Ek versmag van verlange” en versreël 3<sup>c</sup> “met alles wat ek is, wil ek jubel”, volgens Die Bybel (1985) / Nuwe Vertaling, toon ‘n nie-letterlike weergawe van die Hebreeus teks aan, met ‘n **sterk omdigting**. Die vraag ontstaan: wat is die “alles wat ek is”? Die 1983 / 1985-vertaling van die teksvers is aangepas / gekorrigeer in die Nuwe Testament en Psalms (2014) / ‘n Direkte Vertaling. Die Duitse versreëls dui op ‘n duideliker wyse aan hoe die Psalm-Koragiet-bidder sy denke, sy wil en verlange, asook sy gevoel uitdruk, naamlik daar waar God teenwoordig is – God se woning –, naamlik die tempel (versreël 3<sup>a</sup> »my siel / נַפְשִׁי « en versreël 3<sup>c</sup> »my hart / לִבִּי en my liggaam / וּבִשְׂרִי «) (Hossfeld & Zenger 2000:517). Net soos die Psalm-Koragiet-bidder, wat met “liggaam en siel” vreugdevol God loof en aanbid, kan die erediens ook vandag ‘n plek wees waar die lewe gevier word. Bybeltekste is geskik vir die aangrypende ervaring van Bybelse spiritualiteit tydens erediens en vir konkrete situasies. Op hierdie wyse voel mense uitgenooi om ‘n ervaring met God te maak tydens die erediens of byeenkoms (Sorg 1991:23). Die Sepedi-sprekende Atteridgeville Lutherse gemeente – as ‘n eie ervaring – kontekstualiseer die Christelike boodskap wanneer musiek in verskillende sangvorme, emosies en liggaamlikheid in die vorm van beweging en dans, uitgedruk word. Op hierdie wyse word die sosiale ervaring met mekaar tydens die erediens gekommunikeer.

<sup>21</sup> Die inagneming van elke gemeente (in kerkverband) se bestaansreg, waar die Evangelie in ‘n *eie taal* gehoor word – die ervaring van verstaan – en waar die eie kultuur nie opgehef word nie maar ‘n medium en platform daarstel om die Evangelie te hoor en te verstaan, is die Kerk se aard vandag, uitgedruk in terme van pluralisme en polisentrisme, onteenseglik ‘n realiteit. So byvoorbeeld word ELCSA-Kerke en ander kerke in Suid-Afrika en in die wêreld vandag, in 2020, steeds uitgedaag om die plek van ekumeniese konvergensie te word en hierdie saamhorigheid nie beperk kan bly tot kerkvergaderings, groot sinodes, die SARK, of ‘n *Kirchentag* nie. In 2017, die jaar van die 500-jarige Reformasie jubileum, lewer die Suid-Afrikaanse Anglikaanse aartsbiskop van Kaapstad, Thabo Makgoba, sy preek in Engels tydens die afsluitingserediens van die 36ste *Deutsche Evangelische Kirchentag* aan die Elbe-rivier in die Lutherstad Wittenberg, Duitsland. Dit kan nie wees dat kerke die plek van *Konvivenz* met die vreemde vermy, dus die weiering of huiwering om persone of lidmate van ander kerke as gelykberegtigde lede van die liggaam van Christus te erken en min of geen geleentheid daarstel – in die raamwerk van die Kerk se *getuienis* in haar veelvoud nie. Volgens Sundermeier (2005:271) staan drie aspekte digby mekaar, naamlik sending, dialoog en *Konvivenz* wat nie met mekaar verwar, vermeng of van mekaar geskei mag word nie. Dit is waar *dialoog* en *missionêre getuienis* in die praktyk van die saam-met-mekaar-wees, moontlik word. *Konvivenz* impliseer immers wederkerigheid. Vgl. kort uiteensetting in Hoofstuk 10 – Vancouver (1983) – “Getuienis in ‘n verdeelde wêreld”.

aansluiting vind by die geestelike situasie en veranderende kerkpraktyk en behoefte van die 21ste eeu, vir kerke in die ELCSA-familie.

In die raamwerk van 'n doksologies-sendingteologiese perspektief, kan volgens Wrogemann (2012a:237) 'n brug tussen sendingteologie en praktiese teologie gemaak word, wat in die verlede eerder minder opgeval het.

Die woord van God en musiek (o.a. sang en lied) – in al sy uitdrukkingsvorme – het betrekking op die situasie. Dit is juis in die doksologie, waar die aanbidding van God se heerlikheid en heerskappy as die skepper, onderhouer en verlosser van die wêreld uitgedruk word en *ware* magsverhoudinge na vore kom. Vanuit hierdie perspektief is dit noodsaaklik dat menslike en politieke magte bevraagteken moet word en of hierdie menslike en politieke magte die welstand van die mensdom dien of die wese van die mens faal. Dit geld in die jaar 2020, in Suid-Afrika en vir Afrika – veral in die konteks naamlik waar die Christendom op hierdie vasteland so 'n sterk posisie en rol ingeneem het.

Wanneer nie net die Sepedi sprekende deel van die Lutherse Kerk in Suid-Afrika, maar ook die ganse Kerk in Suid-Afrika, in Afrika en in die wêreld, betrekking het op die gelyktydigheid van *tyd* in die onderskeie gemeentes, is musiek dan ook gelyktydig vir alle tye tydens die erediens van 'n gemeente – in kerkverband. Op hierdie wyse is die gemeente dan verbonde aan die vroeë Kerk van die 16de eeu, die ouer musiek – soos die musiek van Martin Luther of Paul Gerhardt. Hierdie herinnering verbind die oorsprong met die teenswoordige, wat met die begrip, *anamnese* uitgedruk word. Deur sang en lied, gee die gemeente alreeds 'n stem aan elke afgestorwe vader en moeder en verteenwoordig hulle.

Teen hierdie agtergrond is dit betekenisvol dat Noord-Sotho (Sepedi) medewerkers, wat met die samestelling van die gesangboek meegewerk het, alreeds in die vroeë 20ste eeu noemenswaardige literêre en musikale vaardighede getoon het. Die 17de eeu herinner die leser daaraan dat dit nie 'n algemene gebruik was dat mense kon lees (en skryf) in Europa nie. Europa was ook telkens geteister deur vele oorloë. Die meerderheid mense was volgens Bunnars (2007:213) analfabete en die hoë ontwikkeling van 'n mond-tot-oor kultuur was aan die orde. Hierdie realiteit was in die 19de en vroeë 20ste eeu in Suider-Afrika nie anders nie.

In hoofstuk 2 is alreeds aandag gewy aan die groot sendingeeu. Dit was die samehang tussen gebeurtenisse in die 19de eeu en die Bybel, dat ook vele liedere vertaal is. Die mening is gehuldig dat daar in die proses van die sing van liedere, in die konteks van sending (aan die sogenaamde missionêre volke / inheemse mense), saam met die Christelike geloof, ook Europees-kulturele uitdrukkingsvorme oorgeneem moes word. Tog, die noodsaaklikheid van aanpassing en aanvaarding van die Christelike Boodskap, ontstaan eers in die tweede helfde van die 20ste eeu, gegewe die konteks van sogenaamde inheemse of vreemde volke. In hierdie verband kan die inkulturasie van geloof verstaan word (Bunnars 2007:221).

Die reeds genoemde sendingteologiese toespitsing aan die begin van die 1970's, gee daartoe aanleiding dat aan die 1974 Lausanne Konferensie vir Wêreldewangelisasie, 'n Evangelikale perspektief, 'n (trans)internasionale en hoorbare stem gegee word. Hierdie gebeure word voorafgegaan tydens die beplanning van die Agtste Wêreldsendingkonferensie van 27

Desember 1972 tot 12 Januarie 1973 in Bangkok<sup>22</sup> (Thailand), deur die “Commission on World Mission and Evangelism” (CWME).

### 9.3 Agtste Wêreldsendingkonferensie – Bangkok (1972-1973)

Kerngedagte: Die heil vir die wêreld vir vandag

Wanneer die ERK Wêreldkonferensie vir *Kerk en Samelewing* in Genève 1966 uitdrukking daaraan gee dat die Kerk die konstruktiewe gebruik van tegnologiese vooruitgang ondersteun, wat ‘n optimistiese lewensgevoel in die 1960’s was, kom ‘n gevoel van algemene ontnugtering te voorskyn tydens Bangkok<sup>23</sup>. Volgens Wrogemann (2013:119) beskryf die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloog, Rubem Alves (gebore in 1933), hierdie situasie wanneer hy die sosiale denke van die Ekumeniese beweging in die voorafgaande twee dekades kenskets as ‘n radikale belemmering van missionêre taalgebruik. Tegnie se vooruitgang besit die mag om elke statiese en ahistoriese situasie binne te dring en deur oeroue vorme van sosiale organisasie te breek. Op hierdie wyse dwing dit samelewings om deel te neem aan die geskiedenis. Kulturele en politieke idole word verwoes deur sekularisering en revolusionêre optrede. Op hierdie wyse sou die wêreld na ‘n nuwe toekoms migreer, sonder absolute waardes. Vir Alves is Bangkok alles behalwe optimisties!

Rubem Alves se ontnugtering staan ten nouste verknoop met moontlike krisisoorsake<sup>24</sup> in die wêreld.

Die hooftema in Bangkok was: *Die heil vir die wêreld vir vandag*. Binne die drie Afdelings van die konferensie is daar na onderlinge verbande gevra: Afdeling (1) “Kultuur en identiteit”; Afdeling (2) “Heil en sosiale Geregtigheid” en Afdeling (3) “Vernuwing van kerke in die raamwerk van sending”. Twee hooflesings is gelewer, een deur die Indiese

---

<sup>22</sup> Wanneer Bangkok voorgedra word as die plek waar die Agtste Wêreldsendingkonferensie tussen 1972/73 gehou is, veronderstel dit eintlik die plek, Swanganivas, wat digby Samutprakarn lê, ongeveer 31 km van Bangkok. Samutprakarn is ‘n idilliese plek met bungalows, muskietnet, tropiese natuur en water. Viehweger (1973:9-10) vra of die konferensie geografies “onkant” betrap is, of dalk ook die tema van die konferensie, wat die einde van wêreldsending versterk.

<sup>23</sup> Die teleurstelling in die eerste ontwikkelingsdekade gee tot die besef aanleiding dat die geskiedenis nie evolusionêr maar konflikteer verloop. Die ontwikkelingsmodel word tydens Bangkok met ‘n bevrydingsmodel vervang.

<sup>24</sup> Moontlike krisisoorsake: (1) Ekologiese krisisbewussyn: ‘n Berig van die *Club of Rome* in 1972, is krities teenoor bestaande ekonomies-industriële produksievorme wat verband hou met die voortdurende misbruik van natuurlike grondstowwe; (2) Hongersnood: In 1974 sterf duisende mense in Ethiopië; (3) Geregtigheidsaansprake: In 1974 eis state ‘n nuwe en meer regverdigende wêreld-ekonomiese orde; (4) Oliekrisis in 1973: Die beheer van olieproduksie deur Arabiese state (OPEC-state) in die 1960’s ontstaan vir die eerste keer (Wrogemann 2013:120-121; Käßmann 1992:135-139); ‘n verdere oorsaak kan genoem word, naamlik (5) Oorloë: Die toename in oorlogsvoering en revolusionêre bedrywighede. Militêre diktature begin ongeveer in 1968 in Bolivië (Wrogemann 2013:120), 1964 in Brasilië (Dreher 2008:1736), vanaf 1968 in Peru (Klaiber 2008:1145) en Chile tussen 1973-1990 (Salinas 2008:134). Bevrydingsoorloë, o.a. in Angola, die Oos-Wes-konflik in Viëtnam en die Tweede Indo-Chinese oorlog (1964-1975) (Golzio 2008:1110).

Christelike teoloog en ekumeniese leier Madhathilparampil Mammen Thomas<sup>25</sup>, die ander deur Philip Potter (Wrogemann 2013:121).

Wanneer die hooftema die Bangkok-konferensie begelei, kom die vraag oor die betekenis van die verkondiging in die konkrete geskiedkundige situasie ter sprake. Gegewe die aanhoudende Viëtnamese oorlog en die toenemende spanning tussen die ryk industriestate en arm ontwikkelende lande, word die samesprekings beïnvloed wanneer daar tussen Evangelikale sendingteorie en die Ekumeniese sendingverstaan al meer gepolemiseer word. Wanneer Uppsala se *vernuwing in sending* – ‘n nuwe benadering tot die sendingverstaan – in ag geneem word, tree ook ‘n verhoogte selfbewussyn van Christene uit die Derde Wêreld na

---

<sup>25</sup> Madhathilparampil Mammen Thomas (1916-1996) is in Kerala, Indië gebore. Sy teologiese identiteit verknoop vroeg reeds met die Mar Thomas Kerk, wanneer hy spiritualiteit met politiek in verband bring. Wanneer die Mar Thomas Kerk in 1889 ontstaan, is dit die produk van die hervormingsbeweging wat deur Abraham Malpan van die “Church Missionary Society” (CMS) begin is. Die CMS ontstaan volgens Ward (2008a:365) in 1799, ten gevolge van die evangelikale ontwakingsbeweging binne die “Church of England” (*Ecclesia Anglicana* is in 597 gestig op die territoriale Anglo-Saksiese gebied) en die Abolisionisme-beweging (afskaffing van slawerny in die 19de eeu). Thomas oefen twee dekades – 1960’s en 1970’s – ‘n noemenswaardige invloed binne die ERK uit. Hy is in 1966 voorsitter van die Geneefse Wêreldkonferensie vir “Kerk en Samelewing” en publiseer verskeie werke, o.a. “The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance” (1969, 1970) en “My Ecumenical Journey” (1990) (Smith 2008b:367-368). Twee persone beïnvloed Thomas teologies: (1) Die Nederlandse oriëntalis, sendeling gedurende die 1920’s in Nederlands-Oos Indië (tans Indonesië), sendingwetenskaplike en leke-teoloog, Hendrik Kraemer (1888-1965). Kraemer was professor in Godsdienstgeskiedenis aan die Universiteit van Leyden en direkteur van die Ekumeniese Instituut in Bossey, Switserland en lewer ‘n betekenisvolle bydrae in die onafhanklikheidsstrewes van Indonesiese Kerke. Hy beywer hom na die Tweede Wêreldoorlog, as ‘n invloedryke voorspraakmaker, vir die beëindiging van die Nederlandse koloniale heerskappy. Hy oefen invloed uit op die jong Ekumeniese beweging en die beweging vir die vernuwning van die Nederlandse Gereformeerde Kerk na die Tweede Wêreldoorlog. Volgens Kraemer se opvatting is God se openbaring in Jesus Christus absoluut enig in sy soort. Derhalwe bestaan daar tussen die Christelike boodskap aan die een kant en die Asiatiese Godsdienstsisteem aan die ander kant, diskontinuiteit. Christus bewerkstellig die radikale herwaardering van waardes. In hierdie verband is die enigste aanknopingspunt die missionêre ontmoeting en noem hierdie opvatting “Bybelse realisme” (Van Osterzee 2008:1716-1717). (2) Paul D Devanandan (1901-1962) se idee oor die eskatologie wat werklikheid geword het. Dit gee daartoe aanleiding dat Thomas sy soeke na ‘n Christo-sentriese en sekulêre geloofsgemeenskap buite die Kerk, met die voorstelling van ‘n “nuwe humanisme” in verband bring, volgens Smith (2008b:367). Devanandan, ‘n Protestants-Indiese teoloog en godsdienstwetenskaplike, verteenwoordig die opvatting dat Indiese Christene hul isolasie moet oorwin en hul kulturele wortels opnuut weer moet vind. Hy poog om die Evangelie op so ‘n wyse aan te bied dat die relevansie daarvan by die nasionale Indiese bevolking en die Hindoe-filosofie aanklank vind en rekening hou met die sekulêre natuur van die Indiese demokrasie (Sugirtharajah 2008:773). Tussen 1968-1975 was Thomas voorsitter van die algemene- en uitvoerende raad van die ERK en verdedig die omstrede Sendingverklaring van die Vierde ERK voltallige vergadering 1968 Uppsala, teen die konserwatiewe en Evangelikale kritici. In hierdie verband vra Heinrich Balz die vraag of Thomas self die konsep van *Heil* in ‘n bepaalde rigting van humanitarisme laat stuur het, wat tot vandag omstrede is en daartoe aanleiding gegee het dat verskillende betekenis daarvan in die Weste, in Asië en in Afrika ontstaan het. Thomas gee in sy boek “*Salvation and Humanisation*” van 1971, ‘n uiteensetting van die samehang van Heil en Sending. Tegelykertyd ontvang die Kerk die opdrag om haarself met die stryd in die wêreld te identifiseer, teen die vernietigende magte van ontvreemding en nie-humanitarisme. Die stryd om humanitarisme verkry eers ‘n vaste basis in die nuwe eskatologiese mensheid van Jesus Christus. Volgens Thomas is hierdie begrip alreeds die kernboudskap van Uppsala 1968. Thomas bestuur vir ‘n lang tyd die *Christian Institute for the Study of Religion and Society* in Bangalore, wat o.a. ten doel gehad het om die grense tussen die kastesisteem te bowe te kom (Balz 2010:69, 70). M P Joseph som Thomas se verstaan van heil soos volg op wanneer hy ‘n nuwe betekenis vir die konsep van heil in die konteks van teologiese antropologie in Asië voorstel. In hierdie verband noem Joseph (2015:79) die volgende: “*M M Thomas argued that the goal of the Christian mission is humanization, a concept similar to that of ubuntu in African theology. [...] Thomas argued that since the final destiny of humanity is incorporation into Christ’s glorified humanity, salvation should assume the meaning of a spiritual inwardness of true humanization*”.

vore tydens Bangkok, wanneer tradisionele sendingpraktyke bevaagteken word. Die ontstaande krisis in die Europese-sending ontstaan as gevolg van die resultaat van sending in die sogenaamde Derde Wêreld – die ontstaande jong Kerke het selfstandig geword en geëis dat hulle as partners gelykberegting verkry en ernstig opgeneem word (Käßmann 1992:146-148).

### 9.3.1 Lesings van Philip Potter en Madhathilparampil Mammen Thomas

Wanneer Philip Potter (1921-2015) sy lesing met die tema: “Christus se sending in ons sending in hierdie wêreld van vandag” lewer, raak hy die volgende twee punte aan. Eerstens die *konteks van sending*. Potter sien ‘n verdeelde mensdom binne een wêreld. In hierdie wêreld is (geo-)politieke spanninge en konflikte aanwesig wat onlosmaaklik verknoop staan met ekonomiese realiteite. Die Christelike sending was altyd geïnteresseerd in vorme van geregtigheid en welvaart vir mense. Nogtans is dit vir Potter ‘n gegewe feit dat die dekade van die sestiger jare gekenmerk is deur die voortgesette uitbuiting van armer volke deur ryker industriestate of regerings, selfs in die naam van ontwikkelingshulp. Net soos sending, verstaan Potter dat ontwikkeling ‘n opdrag in al ses kontinente is (Viehweger 1973:46-49).

Potter verknoop ‘n vorm van politieke en ekonomiese konflik met rassisme en beklemtoon veral “wit” rassisme. Hy trek verbande tussen die sendingbeweging en rassisme. In hierdie verband herinner Potter konferensiegangers aan twee sake: die opmars in Washington 1963, waartydens gelyke menseregte vir swart mense en minderhede opgeëis is en die bevrydingsbewegings in Suid-Afrika, wat nie tydens die Mexico City 1963 sendingkonferensie aandag geniet het nie. Potter herinner konferensiegangers verder daaraan dat President Kenneth D Kaunda (ampstermyn 1964-1991) van Zambië, tydens ‘n vergadering in 1970 die volgende te sê gehad het, in Viehweger:

“Daß es die aktive humanitäre Hilfe des Ökumenischen Rates die Befreiungsbewegungen derer war, die für Gerechtigkeit zwischen den Rassen kämpften, die für die Afrikaner die Glaubwürdigkeit des Evangeliums wieder herstellte” (Viehweger 1973:50)

Geweld wat in bestaande regeringsisteme heers, word met teengeweld beantwoord wanneer die strewe na bevryding van onregverdige sisteme in ag geneem word. Potter is van mening dat Christene en veral sendelinge altyd ‘n tweeledige siening ten opsigte van geweld handhaaf. Hy spreek ‘n tweede paradoks van mag en magteloosheid aan. Enersyds gebruik die mens mag deur die aanwending van outomatisering en heers op hierdie wyse oor die skepping<sup>26</sup>, andersyds, ontstaan by die mens ‘n gevoel van magteloosheid wanneer daar in ‘n samelewing na meer samelewingsgeregtigheid gestreef word. Christelike Teologie en kerklike instansies is volgens Potter dikwels deel van die *status quo*, wanneer min of geen verantwoordelikheid<sup>27</sup> geneem word ten tye van die toenemende magteloosheid wat mense<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Om te heers oor die skepping en om verantwoordbaarheid teenoor die Skepping is geensins dieselfde nie.

<sup>27</sup> Max Weber (1864-1920) was die persoon wat die etiese gesprek ingelei het [vgl. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904)]. Na die Eerste Wêreldoorlog kom die idee van verantwoordelikheid as ‘n trefwoord al meer te voorskyn wat die plek van die etiese begrip van *plig* ingeneem het (Körtner 2001:101). Verantwoordelikheid as ‘n etiese begrip besit ‘n omvattende gerigtheid tot die basiese verstaan van dit wat etiek



ervaar, soos byvoorbeeld die studenteopstande in die sestiger jare in Europa<sup>29</sup>. Volgens Potter is die essensie van Christelike sending hierdeur negeer. Potter spreek ook die kulturrevolusie aan (Viehweger 1973:50-54).

Potter lewer tweedens ook kommentaar op die betekenis van *sending in konteks*. In die veranderende wêreldkonteks vertoon die Kerk en missionêre aktiwiteite marginaal, sonder enige mag. Vir Potter is die Konstantynse epogge verby – die assosiasie van sending met wêreldmag-beïnvloeding bestaan nie meer nie. In hierdie opsig is Potter van mening dat die integriteit van die Evangelie hierdeur bevoordeel word. Politieke-, religieuse- en kulturele vryheid word as kenmerke van pluralisme<sup>30</sup> verstaan. Selfs binne die Christendom het pluralisme ‘n faktor geword. Potter stel drie metodes voor wanneer die situasie van pluralisme in ag geneem: (1) dialoog<sup>31</sup>; (2) aksie met refleksie en (3) gemeenskaplike

---

is. Die verantwoordelikheidsetiek van ‘n persoon word deur Körtner (2001:103) gekarakteriseer as ‘n forensiese begrip wat verknoop met die persoon se toerekeningsvatbaarheid. Dikwels word beide die begrippe: verantwoordelikheid en toerekeningsvatbaarheid as sinonieme woorde gebruik. Toerekeningsvatbaarheid veronderstel dat elke vorm van verantwoordelikheid te make het met interpersoonlike en die sosiale vorm. Verantwoordelikheid as ‘n sosiale vorm ontstaan wanneer aan iemand verantwoordelikhede oorgedra word, iemand tot verantwoordelikheid of verantwoording geroep word of bereid is om verantwoordelikheid oor ander te aanvaar. [Die samevoeging van die twee woorde, verantwoordelikheid en die sosiale, in een begrip – sosiale verantwoordelikheid – laat die vraag ontstaan of kerke, geloofs- en godsdiensgemeenskappe hoegenaamd draers van sosiale verantwoordelikheid is en indien wel, in welke samehang. Die algemene opvatting verwys na die diens en werke van naasteliefde, dit wil sê waar lede of lidmate organiseer (soms georganiseer word deur kerke en geloofsgemeenskappe) om die nood van mense te verlig soos om voedsel, kleding en ‘n dak aan mense te gee of waar siekes en kroniese siek mense verpleeg en besoek word en mense met gestremdhede gehelp en besig gehou word. Maar wanneer kerke en / of geloofsgemeenskappe ‘n oordeel uitspreek oor struktuurprobleme binne die orde van samelewingsverbande en praktiese verantwoordelikheid begin oorneem, kan dit daartoe aanleiding gee dat kerke en geloofsgemeenskappe hul perke oorskry en deur hul eie goeie toedoen, kritiek op die hals haal vanuit die politiek en die staat (Herms 2011:117). Uiteraard bestaan daar tussen godsdienste en geloofsgemeenskappe verskille oor hoe en op welke wyse sosiale verantwoordelikheid beoordeel word. Herms (2011:118) is in hierdie verband van mening dat daar binne die verskillende godsdienste en godsdiensgemeenskappe ook onderskeie insigte in die verhouding tussen godsdiens en samelewing of godsdiens en politiek bestaan. Wanneer die begrip sosiale verantwoordelikheid bestudeer word, kan ‘n verskeidenheid dinge daaromtrent verstaan word. Herms (2011:118, 125 & 130) bied drie stellings aan wat hierdie problematiek en stryd verklaar en probeer verduidelik, wat in hierdie opdrag nie verder aandag kry nie. Leeswerk word aanbeveel]. Die tweeledige verstaan van die begrip: *verantwoordelikheid* verknoop enersyds met ‘n forensiese vertrekpunt van verstaan, dit wil sê om na die reeds voorafgaande handelinge en die gevolge daarvan te kyk. Andersyds is die etiese verstaan daarvan gerig op die toekomstige plig van rekenskap. Volgens Körtner (2001:104) bevind etiek homself vandag in ‘n diep krisis. Die alomteenwoordige eise van ‘n toenemende bewussyn van verantwoordelikheid, resulteer uit die alomteenwoordige samelewingsrisiko’s. Vanuit ‘n kerklike en teologiese perspektief ontstaan die sosiaal-etiese konsep van ‘n verantwoordelike samelewing reeds ‘n geruime tyd [vgl. 6.6.2 – Ekumeniese Konferensie in Johannesburg in 1959]. Körtner vra die vraag of die tegnologiese samelewingsrisiko’s nie georganiseerde onverantwoordelikheid is nie, omdat die verantwoordelikhedsbegrip toenemend gedemoraliseer word en die etiese fenomeen van verantwoordelikheid juis deur die uitbreiding van die tegniese en industriële vooruitgang grensloos aan die verdwyn is. In hierdie verband verknoop die industriële vooruitgang ook met ouditeurs se verantwoordelikhede, wat finansiële state by ouditeursfirmas moet oudit. Samelewingsrisiko’s is egter ook aangewese op die morele bevoegdheid van sy of haar lede, in terme van die deursettingsvermoë om te oortuig, in teenstelling met die najaag van kortstondige eiebelange (Körtner 2001:105).

<sup>28</sup> Vgl. die stelling met Apartheid (1948-1994) in Suid-Afrika en John W de Gruchy se boek: “The Church Struggle in South Africa”.

<sup>29</sup> In die 1960’s ervaar Suid-Afrika ‘n “stille revolusie” (Shebane 2007a<sup>1</sup>:346). ‘n Dekade later, op 16 Junie 1976, protesteer skoliere in Soweto wat daarna in intensiteit toeneem (Shebane 2007a<sup>2</sup>:362-365).

<sup>30</sup> Vgl. hoofstuk 2.

<sup>31</sup> In hoofstuk 8 is alreeds na die begrip: Dialoog verwys. In 1970 skep die ERK ‘n afdeling wat gemoei is met dialoog en deur die Indiese teoloog, M M Thomas gelei word. ‘n Multireligieuse dialoog-konferensies word

handeling. Gemeenskaplike handeling vereis nuwe vrae wanneer strukture vir die Kerk se sending vir die hede in ag geneem word. Antwoorde moet in hul kontekste verstaan word wat ook 'n uitdrukking van die Christelike boodskap van heil veronderstel (Viehweger 1973:58-60). In hierdie verband verstaan Potter die heil in Christus as hoop in aksie:

“Daß dieses Heil zu tun hat mit persönlicher und gesellschaftlicher Befreiung von allem, was Menschen an einer authentischen Existenz in Gerechtigkeit und Partnerschaft hindert. [...]. Heil ist Hoffnung in Aktion” (Viehweger 1973:60)

In Madhathilparampil Mammen Thomas (1916-1996) se lesing: “Die betekenis van heil vir vandag”, gee hy sy eie persoonlike verstaan van wat menslike heil in Jesus Christus vir hom beteken, te kenne, teen die agtergrond dat hy die Evangelie in Indië verkondig. Psalm 144 inspireer Thomas se nadenke oor die toekoms van Christene. Die strewe na geluk en volke wat soekend is na 'n sinvoller verwesentliking van menslike potensiaal, deur die vorming van nuwe samelewings waar gesondheid, rykdom, vrede en geregtigheid is, bied vir Thomas die raamwerk om geestelike heil uit te druk. Hierdie beeld van 'n nuwe samelewing verknoop Thomas met Psalm 144<sup>15</sup>: “Gelukkig is die volk met wie dit so gaan. Dit gaan goed met die volk wie se God die Here is!” Thomas vra die vraag: staan *geluk* wat mense ervaar en *heil* wat mense deur die erkenning van Christus as God ervaar, in verhouding tot mekaar? Al die goeie dinge genoem in Psalm 144 sien Thomas as 'n uitdrukking van die “geestelike” verhouding tussen God en die volk (Viehweger 1973:35-37).

Christelike sending is volgens Thomas geïnteresseerd in menslike spiritualiteit, nie in 'n piëtistiese of individualistiese vorm van isolasie nie, maar dat dit in 'n verhouding tot die materiële, die sosiale en kulturele revolusie van die tyd staan. Kritiese solidariteit met die revolusionêre moet volgens Thomas opgeëis word. Thomas karakteriseer Christene eerder as 'n “profetiese sekte”, binne 'n revolusionêre beweging van die tyd. Heil word volgens Thomas deur die mens self geskep. Die taak van sending is om die mensdom te help om 'n beter teologiese begrip vir elkeen se doen en late te vind (Viehweger 1973:37; Bockmühl 1974:142-143).

### 9.3.2 Afdeling (1) – Kultuur en Identiteit<sup>32</sup> - Bekering en Kulturele verandering

---

dieselfde jaar in Ajaltoun, Libanon gehou, met die tema: *Dialogue Between Men of Living Faiths* (Bosch 1991:484). In 1974 word 'n soortgelyke konferensie in Colombo, Sri Lanka gehou, met die tema: *Op pad na 'n wêreldgemeenskap – die basis en vereistes van 'n lewe met mekaar* (Wrogemann 2013:323).

<sup>32</sup> Volgens Viehweger skryf Desmond M Tutu enkele gedagtes oor identiteit vir die voorbereidingsdokument in Afdeling (1), die Duitse aanhaling lui soos volg: “Weltweit wird die Frage der Identität gestellt. Die guten und dämonischen Auswirkungen der technischen Revolution, der Urbanisierung und Industrialisierung führten zu einer beträchtlichen Uniformität und einer Verwischung der Unterschiede, die die Menschen auf der ganzen Welt identischen Problemen konfrontieren: Umweltverschmutzung, Überleben der Menschheit unter der entsetzlichen Bedrohung der totalen Vernichtung. Aber dies hat die Menschen auch veranlaßt, schärfer Fragen zu stellen wie diese: »Wer bin ich? Was macht mich zum Ich? [...] Bin ich wer? Ist das die Art von Welt, die wir bewohnen wollen? Wozu lebe ich? Was sind unsere Wertvorstellungen wert?«” (Viehweger 1973:108). In teenstelling met Desmond M Tutu se eie sosio-politieke en historiese konteks, 'n paar dekades na die Tweede Wêreldoorlog – gegewe die bestaande en redelike kollektiewe diskoers in die Weste oor identiteit – en sy

Wanneer die sewentiger jare aanbreek, ervaar kerke en sendinggenootskappe ‘n snelle momentum midde in ‘n verstrikte proses van kulturele verandering. Kerke en sendinggenootskappe bevind hulle skielik in ‘n situasie waar sekulêre ideologieë en die ideologiese horisonne van tegniese vooruitgang, alle religieuse waardes uitdaag. Die geloof in vooruitgang word versteur, terwyl religieuse waardes nie op die spel is nie, maar die Mens self. Vir Christene is kultuur<sup>33</sup> en kulturele verandering nie langer meer wetenskaplike

---

“sogenaamde” eie nadenke en insig oor identiteit en “Wie is ek?”, skryf Dietrich Bonhoeffer in 1944, tydens sy gevangenskap die gedig, »*Wer bin ich?*«.

In hierdie gedig word Bonhoeffer se diep gelowigheid en nederigheid as mens geopenbaar, sonder enige valsheid. Bonhoeffer vra wat sy identiteit is en spreek in hierdie gedig die sentrale probleem van identiteit aan, naamlik die verskille van die binne- en buitekant. Identiteit is vir mense suksesvol wanneer beide aspekte divergeer. Maar hierdie eenheid is nie ‘n gegewe nie, ook nie aanhoudend nie – al is dit suksesvol –, dit moet telkens verwerp word. Nuwe situasies vereis verdere vrae, naamlik of die tot hede identiteit nog in pas is met nuwe uitdagings (Sundermeier 2005:143). Enkele versreëls uit Bonhoeffer se gedig:

“*Wer bin ich? Sie sagen mir oft,  
ich träte aus meiner Zelle  
gelassen und heiter und fest,  
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.*

[...]

*Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?  
oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?  
unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,  
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,*

[...]

*Wer bin ich? Der oder jener?  
Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?  
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler  
Und vor mir selbst ein verächtlich wehleidiger Schwächling?*

[...]

*Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.*

*Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!”* Bonhoeffer (2006:176-177)

<sup>33</sup> Die uitgangspunt van ‘n post-koloniale beskouing van kultuurdefinisies is eerder afkeurenswaardig. Mense konstrueer en abstraher hul eie kulturele identiteit wanneer waargeneem word dat die komplekse lewenswêreld gedurig deur onsekerheid, vaagheid, onbepaaldheid, konflik en gefragmenteerde karakters gekenmerk word, in plaas van ‘n gerigtheid tot stabiliteit en kontinuïteit. In die beskouing van die tradisionele samewerking of verbintenis tussen Sendingwetenskap en Kulturele Antropologie, het Christelike sending en die sistematiesing van sogenaamde “primitiewe” kulture (die verwysing na “primitiewe kulture” of “-godsdiens” word vandag omsigtig mee omgegaan of glad nie meer gebruik nie) telkens in ‘n konflik van spanning verkeer om by ‘n verstaansmodel tussen Evangelie en kultuur uit te kom, onhoudbaar geword. As ‘n substituuat vir hierdie probleem word die globale proses gedefinieer as Inkulturasie (Hoedemaker 2008b:147). Letepe Maisela skryf die artikel (4 Desember 2016, City Press), “*Blame us Africans for neocolonialism” en beskryf kultuur as volg: “culture is a dynamic phenomenon, subject to the vicissitudes of time”*. Hy merk op dat die bedreiging van die Afrika-kultuur tweeledig en verskillend verstaan moet word. In die Afrika-kultuur is daar ‘n verskil tussen die verandering wat natuurlik plaasvind en die verowering daarvan deur ander kragte. Wanneer sommige kulture vernietig is voer hy as ‘n rede aan dat koloniste Afrika-kulture as “nie-Christelik” beskou het.

Maar sosioloë plaas taal in die sentrum van kultuur. In die meeste sogenaamde Franco-foon en Portugees-sprekende Afrika-lande, praat inwoners vandag slegs (of gee voorkeur aan) die tale wat deur die eertydse koloniste gevestig is en kan gesê word dat Frans en Engels as die *lingua franca* vandag in Afrika gebruik word (Maisela 2016:5).[‘n Voorbeeld van gebruik: Wanneer ‘n paspoort in Suid-Afrika uitgereik word, word twee tale op die voorblad en in die paspoort gebruik, naamlik Engels en Frans. Die taal Frans het nooit enige status in Suid-Afrika geniet nie. Die vraag kan gevra word, hoekom die Departement van Binnelandse Sake in Suid-Afrika en die ANC-regering (drie-party-alliansie) tot hierdie besluit gekom het om Frans op en in die Suid-Afrikaanse paspoort te gebruik. ‘n Derde taal word al meer doelbewus gereken as ‘n *lingua franca* in Afrika, ‘n

---

uitbreiding aan die vooraand van die derde dekade van die 21ste eeu, naamlik die Oos-Afrika taal, Swahili (Kiswahili). Hierdie ontwikkeling en politieke diskoers stel ‘n “sogenaamde” dekoloniale perspektief bekend, ook met implikasies.]

‘n Historiese perspektief kan ons vandag help om te verstaan hoekom die tale, Frans en Engels as die *lingua franca* in Afrika gevestig het wanneer in ag geneem word dat Afrika in 1884/5 deur Europese magte opgedeel was. Engeland en Frankryk, twee lande aan wie die meeste grondgebied op die Afrika-vasteland toegeken is, het respektiewelik 5 886 420 km<sup>2</sup> en 5 361 266 km<sup>2</sup> besit, terwyl België, ook Franssprekend, 2 375 000 km<sup>2</sup> besit het, volgens Merensky (1900:8) – gegewe die soort berekeninge gemaak in sy tyd. (vgl. België se “Kongo-Staat”, vandag die Demokratiese Republiek van die Kongo (DRK)). Wanneer die Duitse Ryk (vandag die Bondsrepubliek Duitsland), voor die Eerste Wêreldoorlog, vier kolonies in Afrika besit het, verloor die Duitse taal – een van die dominante wetenskapstale van sy tyd – aan invloed na die Eerste Wêreldoorlog.

Vergelyk die bestuurde en suksesvolle afskaffing van die Duitse taal in eredienste van die Lutherse Kerk in die VSA, na die Tweede Wêreldoorlog, deur K P *Reinhold* Niebuhr (vgl. voetnota aantekeninge van Niebuhr in hoofstuk 6).

Wanneer die taal Afrikaans tot ‘n erkende wetenskaps- en akademiese taal in die 20ste eeu ontwikkel het in Suid-Afrika en in 1994 erkenning geniet as een van 11 amptelike landstale, word Afrikaans in 2019 uitgefasseer as onderrigtaal en verwerf of behou die status van ‘n seremoniële taal aan die Universiteit van Pretoria (UP). Met redelike sekerheid volg transformasie, soos ‘n skaduwee, inklusiwiteit, invloed en internasionalisering na. ‘n Moontlike tendens van grootheidswaan(sin) is te bespeur, in die vestiging van die grootste en groter wordende Universiteit in Suid-Afrika. Die nuutaangestelde Rektor, Professor Tawana Kupe, is beïndruk omdat UP “die grootste kontak-universiteit in Afrika is”, volgens Van Eeden (2019:11). In hierdie verband is die vraag of internasionalisering nodig geag word, nie relevant nie. In ‘n onderhoud met Johanna van Eeden, verbaliseer Professor Tawana Kupe ook sy *droom* vir die Universiteit: “wat die beste op die vasteland en internasionaal mededingend is [...] ‘n universiteit wat ‘n gróót agent van verandering in Afrika en die res van die wêreld is” (Van Eeden 2019:11). Internasionalisering is in 2019 – gegewe die epog van globalisering – meer as ooit belangrik. Hoe dit bereik kan word is moontlike inhoude vir antwoorde.

In hierdie proses ontstaan diskontinuiteit – die uitfassing of verlies van Afrikaans as onderrigtaal en akademiese taal –, in die geldende ideologiese matriks van transformasie, in post-Apartheid Suid-Afrika. Hierdie geldende ideologiese matriks van voortdurende transformasie bemiddel o.a. die indruk, naamlik dat die samelewing hom / haarself eindeloos en sonder krisis kan transformeer. In alle respek blyk hierdie tendens misleidend te wees, terwyl ‘n tipe kulturele onteiening plaasvind – alles in die raamwerk van “sogenaamde” demokrasie (vgl. die voetnota-bespreking met betrekking tot geregtigheid, demokrasie en homokrasie in 9.3.3).

Die konkrete ervaring in 2019, om ‘n taal soos Engels nie as ‘n eerste- of moedertaal te gebruik nie, maar as ‘n tweede, derde of selfs vierde taal te ken en daarmee op tersiêre vlak om te gaan, veroorsaak dikwels dat situasies van onsekerhede ontstaan, byvoorbeeld die regte gebruik van taalnuanses of toepaslike akademiese uitdrukkingsvermoë – om akademies volhoubaar te bly in die alreeds sterk kompeterende wêreld van Engels, as ‘n eendimensionele gerigtheid en beleid. Hierdie uitdaging kan ‘n ervaring van armoede word en dit self bevestig – ‘n diepgewortelde ervaring (vgl. met armoede in hoofstuk 10). Die taal Engels behou sy onderrig- en akademiese-taal-status – as enigste taal – vanaf 2019 aan die Universiteit van Pretoria (UP). Die Afrikaanse radiostasie, Radio Sonder Grense (RSG), saai in 2019 ‘n gereelde Afrikaanse advertensie uit wat na die Universiteit van Pretoria (UP) verwys as die instelling om te studeer – ‘n eerste vir dié Universiteit in die onlangse verlede! Kan in Engels die volgende geformuleer word? *The discovery left the University of Pretoria at a loss for an explanation!*

In die Duitse taal bestaan ‘n interessante saamgestelde woord, wat twee Engelse woorde, *explanation* en *need*, doeltreffend saamvat in een betekenisvolle woord, naamlik: *Erklärungsnot*. Het die ANC-regering (drie-party-alliansie), die Departement van Hoër Onderwys en Opleiding en betrokke Universiteitsrade in ‘n tipe *Erklärungsnot* verval in Suid-Afrika? Professor Tawana Kupe, huldig enkele standpunte betreffende die universiteit en taalbeleid: “*People who objected more were not on campus. Here is an interesting fact: people think the university was always Afrikaans, It wasn’t, it started as English (institution) as the Transvaal University College. Then it became Tuks when it became Afrikaans. By the time they changed it in 2016, only 16% of the students preferred to be taught in Afrikaans. Essentially things had changed on the ground but they had not been changed formally. I think this explains why there wasn’t any protests*” (Monama 2019:2). Die gebruik van selektief-historiese kontekste, blyk problematies te wees om by ‘n sinvolle verduideliking en morele

---

oordeel uit te kom. Impliseer ‘n Engelse taalbeleid nou dat UP geherposisioneer en gerad is om Afrika se probleme beter op te los? Op hierdie wyse is ongesiens die heteronormatiwiteitstendens teenoor die taal Engels bevestig, ten opsigte van Afrikaans, ‘n erkende en ontwikkelde akademiese en wetenskapstaal – en vestig só die illusie, visie en droom vir ‘n sekere toekoms.

Maar egte probleme en uitdagings is dikwels moeilik om op te los. Oplossings vir probleme en uitdagings vereis lang en werksintensiewe moeite en koöperatiewe werk, nie luiheidsdenke of reaktiewe optrede nie – vir ‘n toekoms wat onseker is. Om by ‘n Universiteit op ‘n interdissiplinêre wyse, struktureel te dink en te netwerk met die wêreld, kan nie beteken om bestaande akademiese tale in te perk nie – o.a. in die naam van “geforseerde” taaldemografiese veranderinge, internasionalisering of transformasie nie.

In hierdie verband moet die leser daaraan herinner word dat etiek met “sogenaamde” demokrasie en die wetenskap verknoop staan. Wanneer die nuwe rektor / visekanselier van die Universiteit van Pretoria die mening huldig, “*we found that critical thinking and ethical decision-making and creativity cannot be outsourced to machines*” (Monama 2019:2), ontstaan die vraag: wat het van vryheid geword?

Die moontlike bestraffing van die Duitse taal, as gevolg van die Eerste en Tweede Wêreldoorlog, of die moontlike bestraffing van die Afrikaanse taal, as gevolg van Apartheid of in die naam van universaliteit, populisme, transformasie, die ontstaande diskoers van ‘n meerderheidstaal in die bestek van ‘n kort tydperk en internasionalisering, toon tendense van kultuurvyandelikheid en kultuuronderdrukking. Om vir ‘n oomblik stil te staan by Apartheid en taal, verwys professor Albert Grundlingh na Frederik van Zyl Slabbert se siening in die taaldebate oor Afrikaans op universiteitskampusse wat histories Afrikaans was, naamlik dat hy “*beseft dat Afrikaans, as gevolg van Apartheid, aansienlike politieke bagasie dra, maar dit was nie voldoende rede om die taal oorboord te gooi nie*” (Grundlingh 2019:9). Maar die bekwaamheid om ‘n sisteem of stelsel te transformeer of te hervorm, behoort ook sy of haar grense te ken. Gelykheidsdenke is nie beperk tot ‘n een-taal-beleid nie – gegewe die multikulturele samestelling van die Suid-Afrikaanse samelewing. Gelykheidsdenke in ‘n universele raamwerk, veronderstel die erkenning en uitbouing van veelvoud en gedifferensieerde pluralisme.

Vele vrae kom na vore: In die waarneming van sosiale uitsluiting en differensiasie, wie is die sosioloë, psigoloë, antropoloë, rektore / visekanseliere, universiteitsrade met lede, akademici, politici, leiers en studente, wat hierdie paradigmatverandering van taalbeleid ondersteun het – die swye bewaar het, dialoog vermy het maar wil demonstreer, diktatoriaal, doelbewus of (on)bewustelik opgetree het? Laasgenoemde vraag verknoop verder met die taalbeleid en taalstryd aan die Universiteit van Stellenbosch en met ‘n artikel in ‘n Afrikaanse koerant van ‘n regstudent – in sy finale jaar in 2019 –, wat na diégene verwys wat in toue staan “*om hul hande in onskuld en ongeërgdheid te was*” (Van Dyk 2019:7). Hy verwoord sy konkrete ervaring oor taal soos volg: “*Ek studeer al vyf jaar hier en in daardie tyd het die Afrikaanse klasonderrigaanbod in die hek geduik. Die taalstrukturele en taalpolitieke omgewing vier ons provinsie se drietaligheid met duur naamborde en ander korporatiewe Botox-glimlaggies. [...] Ons mag nie toelaat dat inheemse tale op dieselfde brandstapel sterf omdat ons slawe van die leë beloftes van Engelse taalkolonialisme geword het nie*” (Van Dyk 2019:7).

Op 10 Oktober 2019 lewer die Konstitusionele Hof die uitspraak ten gunste van die Universiteit van Stellenbosch se taalbeleid, wat in 2016 goedgekeur is. Is die konsep van taaluitsluiting nie ‘n uitdrukking van sosiale uitsluiting en die inperking van lewensomstandighede nie? In die wêreldaanskoulikheid van taalverskeidenheid is dit moontlik om twis te saai. Dit sou naïwe denke wees om te dink dat Engels as die enigste onderrigtaal en akademiese taal behou word en die samelewing skielik eensgesindheid toon – om met behulp van ‘n nuwe integrasie-ideologie, sosiale integrasie te stimuleer.

Volgens Baruzzi (2006:169-170) beweeg selfverwesentliking altyd tussen selfverwerkliking en selfvernietiging – so speel die mens met die lewe en met die mens, in sy of haar lewendige werklikheid. Die spel met getalle en persentasies van studente sluit hierby aan. Voor die oë van mense word die spel van opgang en ondergang, van wees en niks meer wees nie, van waarheid en leuens, gespeel. Maar waarheidsaansprake word deur spesifieke voorwaardes bepaal, en is kultuurrelatief. Net soos die politiek van die VSA vir vele dekades goeie bedoelinge teenoor die wêreld, teenoor Afrika of die Midde-Ooste getoon het, net so toon die Universiteit van Pretoria (en ander histories-Afrikaanse Universiteite) skynbaar goeie bedoelinge met die ubikwiteit, die alomteenwoordige, universele en oral aanwesige Engels en die een-taal-beleid. Hierdie tendens van ubikwiteit, toon onmoontlike metafisiese hipostase aan. Die vraag moet gevra word hoe die Universiteit van Pretoria hom / haarself posisioneer in ‘n Suid-Afrikaanse samelewingsprojek, waar reg en vryheid al meer met onreg en nie-vryhede gepaard gaan. Volgens Lauster (2005:163) moet die verbreking of ontkenning in die grendeling van kultuur en godsdiens – ook in hulle verhouding – krities bejeen word (Vergelyk voetnota, *Afrikaans as onderrigtaal* in 9.9).

opponente nie. Kultuur en kulturele verandering neem eerder die karakter van “opdrag” binne die onvoltooide opdrag van die skepping aan. Viehweger vra hoe die tradisionele konsep van bekering hom posisioneer binne hierdie onvoltooide opdrag van samelewingsveranderinge, waar mense met mekaar in liefde, vrede en geregtigheid wil lewe (Viehweger 1973:126-127).

Die begrip “bekering” is vir Wrogemann (2013:124) tydens Bangkok vervat in ‘n kontekstuele wye ruimte.

In Afdeling (1) “Kultuur en Identiteit”, word *bekering* en *Christelike bekering* beskryf. Vervolgens ‘n voorbeeld van elkeen<sup>34</sup>:

“*Bekehrung* ist ein Phänomen, das sich nicht nur auf die christliche Gemeinschaft beschränkt; es hat seinen Platz auch in anderen Religionen ebenso wie in manchen politischen und ideologischen Gemeinschaften. Es kann verschiedene Formen annehmen. Der Inhalt dieser Erfahrung ist unterschiedlich je nach der Person oder nach dem ideologischen System, innerhalb dessen die Person oder Gruppe bekehrt wird.” (Viehweger 1973:130)

en

“*Christliche Bekehrung* stellt eine Beziehung zu Gott her und besonders zu seinem Sohn Jesus Christus. Sie führt Menschen in die christliche Gemeinschaft, deren Struktur von einer Kultur zur anderen sehr verschieden sein kann und die stets eine große Vielfalt verschiedener Personen umfaßt.” (Viehweger 1973:130)

Die verbreding van die begrip “bekering” het tot gevolg dat die grense tussen Christelike sending en die humanistiese strewe van ander godsdienste vervloei<sup>35</sup>, volgens Wrogemann (2013:124-125).

‘n Deduktiewe hermeneutiek word tydens Bangkok met ‘n induktiewe hermeneutiek vervang. Werner (1993:311) is in hierdie opsig van mening dat daar nie meer ‘n “kultuurvrye” Evangelie bestaan nie, wat op sekondêre vlak aangepas moet word. Die vraag na heil, het nou betrekking op die ervaring en die konteks, wat beantwoord moet word.

In die raamwerk van kontekstuele missionêre teologie, verkry die begrip van kultuur eers dan relevansie wanneer tweeledig daarna gekyk word. Gegewe die wêreldsituasie van die 1970’s en die voorafgaande dekades, kan gesê word dat nie elke kultuur teenoor ‘n ander een gelykberegting was nie<sup>36</sup>, om te kan sê dat organiese inkulturasie van die Evangelie kon

---

<sup>34</sup> Om duidelik te kan onderskei tussen bekering / *Bekehrung* en Christelike bekering / *christliche Bekehrung*, is die woordbektoneering kursief gebruik.

<sup>35</sup> Anders as die individueel-Evangelikale verstaan van bekering, naamlik om ‘n wedergeboorte te ondergaan, verander die ekumeniese verstaan van bekering drasties. “In place of conversion, ecumenical energies were largely concerned with liberation from socio-economic oppression on the one hand and dialogue with ‘Living Faiths and Ideologies’ on the other” (Bailies 1996:489). Vergelyk die verstaan van bekering in Suid-Afrika aan die begin van die 20ste eeu, wanneer die teoloog van Stellenbosch, N J Hofmeijr, sy verstaan van bekering in ‘n voetnota soos volg verwoord: “De bekeering is een innerlijke *ervaring*, die van zelf op een innerlijke *daad* uitloopt. In de schrift heet deze ervaring *metanoia*, dat is “zinsverandering” en heet deze daad *epistrophé*, dat is “ommekeer” of “terugkeer”. In dit geschrift wordt aan de bekeering vooral als *daad* gedacht. Onze vertalers vertalen in den regel beide metanoia of epistrophé door “bekeering” (Hofmeijr 1906:10). (Vgl. in hoofstuk 2 die voetnota bespreking oor geloof en bekering (2.1).

<sup>36</sup> Vgl. die verskillende materiële kultuurgoedere en geestesgoedere van die een kultuur met die ander een. In Apartheid Suid-Afrika figureer ‘n politieke oorheersende bestel met ‘n kultuur / kulture oor ‘n polities

plaasvind. Dit is ook waardevol om op 'n realistiese wyse met die begrippe van 'n "heerserskultuur" en 'n "onderdrukte kultuur" om te gaan. Wanneer "Kultuur en Identiteit" in Afdeling (1) die weerstand van die Kerk uit die suide artikuleer, in hul ervaring van missionêre vervreemding, druk dit die groeiende afstand teenoor die direkte koloniale geskiedenis uit:

"Das Problem der persönlichen Identität ist eng verbunden mit dem Problem der kulturellen Identität. 'Kultur formt die menschliche Stimme, die der Stimme Christi antwortet'. Viele Christen, die das Evangelium durch westliche Mittler empfangen haben, stellen die Frage: 'Bin ich es wirklich, der Christus antwortet? Ist es nicht jemand anderer an meiner Stelle?' Dies weist uns auf das Problem der sogenannten missionarischen Entfremdung hin. Nur allzu oft ist in der Geschichte der westlichen Mission die Kultur derer, die das Evangelium empfangen, entweder übersehen oder verurteilt worden" (Potter 1973:180)

### 9.3.3 Afdeling (2) – Heil en sosiale Geregtigheid<sup>37</sup>

---

ondergeskikte bestel en kultuur / kulture, waar asimmetriese akkulturasie plaasvind. Akkulturasie word in die HAT beskryf as "die proses van wedersydse kulturele beïnvloeding tussen uiteenlopende groepe, waardeur karaktertrekke en elemente uitgeruil word en 'n nuwe lewenspatroon ontstaan" (HAT 2015:43).

<sup>37</sup> In die vorige hoofstuk is reeds na sosiale geregtigheid verwys. Sosiale geregtigheid bly steeds 'n gesamentlike uitdaging vir die Kerk, die diakonaat en die staat in die 21ste eeu. Wanneer in Suid-Afrika die vraag gevra sou word, naamlik wat onder diakonaat verstaan word, blyk die betekenis daarvan eerder vaag te wees. In 'n Kerk-organisatoriese raamwerk soos die NG Kerk in Suid-Afrika, word die diakonaat van die Kerk verstaan as die diens van barmhartigheid. Die diens van barmhartigheid, anders gestel, die konkrete handeling van die diakonaat, in die NG Kerk, vertoon eerder oor-geprofileer. Hierdie insig kan o.a. afgelei word uit die talle artikels wat gereeld in die NG Kerk koerant: *Die Kerkbode* verskyn. Volgens die elektroniese Kerkbode begroot die Sinode Wes-Kaap van die NG Kerk in 2019 19% vir barmhartigheid en 29% vir getuïenis – 'n somtotaal van 48%. <https://kerkbode.christians.co.za/2019/05/16/sinode-wes-kaap-dag-3/> (Gelees: 9 Mei 2019)

Die konkrete handeling verwys o.a. na noodleniging wat aan behoeftige mense verleen word, soos aan arm mense, werkloses en diegene wat op straat leef – in die vorm van projekte: soos die uitdeel van voedselpakkies, die instelling van sopkombuise en die Winterhoop-projek – om 'n paar te noem. Minder bekend is die NOVA-instituut wat 'n betekenisvolle bydrae in mense se lewens en in gemeenskappe in Suid-Afrika maak.

In die Evangeliese Kerk in Duitsland bestaan die omgekeerde scenario, wanneer organisasies soos "Brot für die Welt" of "Kindernothilfe", met 'n nasionale en internasionale profiel, alombekend is maar die konkrete kerklike diakonaat, volgens Wegner (2016:29), eerder onder-geprofileer vertoon. Die wêreld word vandag in terme van universele samehange verstaan, wanneer die hele skepping met God en sy of haar mense, onlosmaaklik verbonde is. Die Koninkryk van God geld nie vir 'n spesiale lewensbeskouing nie maar reklameer die ganse samelewing, die sosiale, die individuele, die private en openbare lewe – vir die dinamiese liefde van God (Wegner 2016:34). Die radikale uitdaging van die arbeiders in die wingerd (Matteus 20<sup>1-16</sup>) of die barmhartige Samaritaan (Lukas 10<sup>30-37</sup>) in die Bybel-gelykenisse, is net so groot soos dié van die arbeiders van Marikana (vgl. die Marikana-slagting in 2012 – in 2019 'n politieke simboliek), waar Platinum vir die wêreldmark gemyn word, maar die mynwerkers in sinkhuise moes woon en met onvoldoende infrastruktuur tevrede moes wees. Marikana en ander nedersettings was en is 'n uitdrukking van strukture van ongeregtigheid, in die raamwerk van die ryk minerale industrie in Suid-Afrika – en hiêrdie land en die wêreld groot voordele put uit minerale grondstowwe vir die industrie.

Mense wat na aan die burgery van die samelewing beweeg, en die nood en sorgte hoor en verstaan, poog om die situasie te verbeter. In hierdie verband moet gesê word dat die beste stryd teen armoede, 'n goeie skoolopleiding en sosiale opvoeding is. Skoolopleiding was alreeds gedurende die 19de en 20ste eeu deel van die DNA van Christelike sending in Suid-Afrika en elders in die wêreld – 'n sentrale aksie van bewuswording en vanselfsprekendheid. 'n Goeie opvoeding, as eerste stap, sou kon verhoed of die tendens verminder dat gierige "roofdiere" en gewetenlose burgery en besigheid, die weerlose onervarenheid en die nood van die mens uitbuit.

---

Die idee van gedifferensieerde gelykheid is in die Christelike geloof 'n besondere element, soos dit in die klassieke voorbeeld van "een liggaam met baie lede" (vgl. 1 Korintiërs 12) uitgebeeld word. Die baie lede wat aan die liggaam verbind is, lyk uiteraard verskillend en besit verskillende funksies, maar hierdie lede dra almal by tot die funksionering van die geheel. Lede van die liggaam wat moeilike take moet vervul, word op 'n besondere wyse na waarde geag. So behoort die samelewing ook te funksioneer – gedifferensieerde gelykheid, uitgedruk in die erkenning van pluralisme –, waar mense en groepe verskillend is maar mekaar wederkerig aanvul en respek teenoor mekaar toon. Binne 'n markgedrewe samelewing waar daar met mekaar gekonkureer word, ontstaan vinniger ongelykhede en bestaan in gedifferensieerde samelewings die gevaar van 'n verdieping in sosiale verskille.

Die Utrechtse historikus, Bas van Bavel, publiseer in 2016 – Oxford University Press – sy boek: *The Invisible Hand*. Bas van Bavel se denke oor gelykheid en ongelykheid word o.a. in 'n artikel deur Willem Schoonen uiteengesit waarin Van Bavel aangehaal word dat "Mense dink dat gelykheid die normale toestand vir die samelewing is. Dit is egter nie so nie. Gelykheid is eerder uitsonderlik, terwyl ongelykheid die reël is" (Schoonen 2018:15). In 2018 neem ongelykheid toe, volgens die jongste *World Inequality Lab*-verslag van 2018. <https://wir2018.wid.world/> (Gelees: 16 May 2019).

Die vraag ontstaan hoe hierdie verskille te bowe gekom moet word. 'n Moontlike antwoord of benadering op die vraag is dat daar op 'n voortdurende wyse oor die hersamestelling van samelewings besin behoort te word. In hierdie verband is die sosiaal-politieke wil om met kerke en geloofsgemeenskappe saam te werk, nodig. Bedford-Strohm (2015:214-215) konkludeer die volgende: Op grond van die Kerk se publieke opdrag, kan die Kerk haarself verstaan as 'n belangrike akteur in die samelewing, wat saam aan die opdrag meewerk om enersyds die staat telkens weer aan sy verantwoordelikhede teenoor sosiale geregtigheid te herinner, andersyds om 'n agent te wees vir diegene wat nie 'n stem het nie. (Vgl. die sterftes van meer as 140 psigiatriese pasiente in 2016, wat in die sorg van *Life Esidimeni* was in die Gauteng provinsie van Suid-Afrika. Die *Life Esidimeni* arbitrasie proses vind onder die leiding van die voormalige adjunkhoofregter Dikgang Moseneke plaas). Die teologiese basis vir so 'n aktiewe *engagement* vir kerke, is hedendaags van groot betekenis en word verknoop met die begrip: Publieke Teologie (Engels: *Public Theology*; Duits: *Öffentliche Theologie*).

In hierdie verband moet gevra word of die stemme van die Kerke in Suid-Afrika, die SARK en die ERK genoegsaam gehoor word wanneer die fundamente van die Suid-Afrikaanse demokratiese samelewing uitgedaag of moontlik versaak word. Bedford-Strohm noem 5 riglyne wat die Publieke Teologie kan volg in die samelewing. [Verdere leeswerk word aanbeveel in Bedford-Strohm (2015:217-221)].

Samelewingsongelykhede dra dikwels daartoe by dat gelyke kanse ondermyn word. In hierdie verband moet voortdurend gepoog word om afwykende ontwikkeling te korrigeer. Schoonen (2018:15) noem in hierdie verband dat die mens op 'n groter skaal *self moet organiseer* om die groeiende ongelykheid te stuit. Sedert 1994, die totstandkoming van die konstitusioneel-demokratiese Suid-Afrika, simboliseer die ANC-regering (drie-party-alliansie) in Suid-Afrika die eienaars van mag. Wie eers in die besit van mag gekom het, verseker sy of haar eie magsposisie, soos Hasenhüttl (1991:90) dit stel, "*Wer einmal im Besitz der Macht ist, ist auf die Absicherung der eigenen Herrschaftsposition bedacht und hat nur mehr den eigenen Vorteil im Sinn*".

Wanneer die ANC-bevrydingsbeweging in die tweede helfte van die 20ste eeu oorwegend deur die ERK ondersteun is (vgl. World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1986b), klou die ANC-regering (drie-party-alliansie) sedert 1994 tot 2019 – al 25 jaar –, verbete vas aan hulle geskiedenis en toon veral in die tweede dekade van die 21ste eeu sterk tendense van 'n outoritêre instelling. Alternatiewe en opponerende vorme van demokratiese beginsels word aangebied deur veral die Zuma-administrasie, eendersdenkendes (ANC- en Afrika-Elite en meelopers uit die privaatsektor) en stilswyende ondersteuners, 'n sekere vertrapping van menseregte.

Die Suid-Afrikaanse samelewing is veral gedurende die Zuma-administrasie (9 Mei 2009, inhuldiging – 14 Februarie 2018, bedanking), op 'n gereeld basis toegegooi met nuusberigte in die elektroniese en gedrukte media, wat verband hou met die korrosie-kultuur van (institusionele tender / politieke) korrupsie en patronaatskap binne die staat, op provinsiale en plaaslike regeringsvlak (stadsrade), wanadministrasie, nepotisme, die herhalende verskynsel van sosiale onrus in die vorm van protes (van Giyani in die Limpopo tot Grabouw in die Wes-Kaap – wat met dienslewingsprobleme verknoop) en die "sogenaamde" diskoers van staatskaping.



---

Die Zondo-kommissie (in Engels bekend as die *Commission of Inquiry into State Capture*), wat sedert 2018 met sy werksaamhede begin het, is aangestel om na getuienis en onthullings te luister – maar kan nie vervolg nie – in die ondersoek na die verskynsel van “sogenaamde” staatskaping en korrupsie. Gupta-familie en hulle vennote en vriende, Bosasa (tans *African Global Operations*) bedrywighede, ministers, staatsamptenare, sakelui, burgers, asook Suid-Afrikaanse staatsbeheerde ondernemings (SBO’s) soos Eskom, Prasa, Denel, Transnet, SAUK, Alexkor, SA Poskantoor en die Suid-Afrikaanse Lugdiens – om enkeles te noem – en hulle (voormalige) voorsitters of hoof uitvoerende beamptes, word ondersoek. Indien “sogenaamde” staatskaping as ‘n tipe *Prisoner’s Dilemma* uitgedruk kan word, het dit vertroue vervang. In 2019 reis president M Cyril Ramaphosa na vele ontwikkelde lande om die verlore aansien en vertroue in die Suid-Afrikaanse ekonomie en staat te probeer herstel. Om te regeer is nie ‘n doel op sigself nie.

Aan die begin van 2019, op 20 Februarie, lewer die Minister van Finansies, Tito T Mboweni, sy eerste begrotingsrede – vir die toekoms – tydens die laaste sitting van die 5de Parlement van Suid-Afrika, kort voor die nasionale en provinsiale verkiesing op 8 Mei 2019 en in die konteks van (tender / politieke) korrupsie-skandale van die ANC-regering (drie-party-alliansie). Merkwaardig is die feit dat ‘n klein gedeelte van die begrotingsrede enersyds met profetiese teologie verknoop, wanneer Minister Mboweni uit Sagaria 8<sup>12</sup> aanhaal. Die Engelse weergawe: “*For the seed shall be prosperous; the vine shall give her fruit, and the ground shall give her increase, and the heavens shall give their due; and i will cause the remnant of this people to possess all these things*” en Jesaja 55<sup>12</sup>, die Engelse weergawe: “*For ye shall go out with joy, and be led forth with peace: the mountains and the hills shall break forth before you into singing, and all the trees of the field shall clap their hands*”. Andersyds herinner die politieke konteks van Suid-Afrika aan die begin van 2019 en tydens die begrotingsrede – met die inagnome van Bybel-profetiese aanhalings deur die Minister – aan die Kairos Dokument van die 1980’s. Suid-Afrika is aan die begin van 2019 gekonfronteer met die ANC-regeringskrisis van “sogenaamde” staatskaping en korrupsie, asook vele ander diepliggende probleme.

‘n Sprong na die Bybelteks: die profeet en skrywer in die voorafgaande vers (11) van Sagaria 8<sup>12</sup>, maak ‘n duidelike onderskeid tussen die tyd wat was en die tyd na die dag van die tempelopbou. Volgens Wolters (2014:241) word ‘n duidelike onderskeid gemaak tussen vloek / ellende en seën, tussen ekonomiese swaar tye en ekonomiese voorspoed. Minister Mboweni blyk die tekens van moeilike en ook veranderende tye aan die begin van 2019 te bedink en te antisipeer, wanneer hy profetiese literatuur uit die OT aanhaal.

Volgens The Kairos Theologians (1987:17-18) is profetiese teologie dan altyd ‘n oproep tot aksie, konfrontasioneel, plaas klem op hoop, is spiritueel en wil die praktiese kant aanspreek in terme van skande, lyding en om verkeerde dade by die naam te noem. Die SARK behoort ook uit sy eie slapende *Prisoner’s Dilemma*, sedert 1994, wakker gemaak te word om ‘n sterker, konsekwente en kontinue stem vir geregtigheid te bly en ongeregtigheid by die naam te noem. In hierdie verband is kerke, die industrie, ekonomiese en samelewingsorganisasies, die burgery, politieke partye met leiers, aan die begin van die 6de Parlement van Suid-Afrika, opgeroep en uitgedaag om o.a. die diskoerse van (tender / politieke) korrupsie, eie bevoordeling deur die ANC-regering (drie-party-alliansie), veral as ‘n implisiete of eksplisiete staatspolitieke ideologie, metode of voertuig vir selfverryking en bemagtiging, te veroordeel as ‘n misdaad en konsekwensies te aanvaar. In hierdie studie kan daar nie verder ontledings van die twee Bybeltekste, in die raamwerk van die Suid-Afrikaanse politieke konteks gemaak word nie. ‘n Verdere studie in hierdie verband kan insiggewend wees, om by sosiale geregtigheid en verantwoordbaarheid uit te kom, of om dit minstens te probeer verstaan. ‘n Tweede Kairos moment vir Suid-Afrika blyk nie ‘n vergesogte argument te wees, aan die einde van die tweede dekade of aan die begin van die derde dekade van die 21ste eeu nie!

Die kultuur van korrupsie ontglip ook nie die privaatsektor in Suid-Afrika en trans-nasionale besigheid nie [vgl. die volgende voorbeelde, (1) ouditeursfirma KPMG - Suid-Afrika, (2) Steinhoff, (3) Die Duitse sagteware firma, SAP, (4) Hitachi Power Africa, (5) Chancellor House Holdings, ‘n Suid-Afrikaanse firma wat as ‘n front vir die ANC optree (6) Konsultasie maatskappye soos Bain & Company en McKinsey (Die maatskappy Trillian – ‘n Gupta-gesinde besigheid – tree as ‘n bemagtigingsvennoot op vir McKinsey)]. Ter aansluiting tot hierdie probleme en uitdagings, konkludeer Nobert Berthold en Klaus Gründler in die boek, *Ungleichheit, soziale Mobilität und Umverteilung*, wat met *Crony Capitalism* bedoel word: “*Der Begriff beschreibt eine Ökonomie, in welcher der unternehmerische Erfolg im Wesentlichen das Resultat einer engen Beziehung zwischen Unternehmern auf der einen Seite und staatlichen Behörden auf der anderen Seite ist*” en noem verder, “*auch die Begünstigung zwischen Freund und familiären Angehörigen wird als Crony Capitalism bezeichnet. Beispiele für eine solche Bevorzugung sind etwa ungewöhnlich günstige Vertragskonditionen für Verwandte, die Bevorzugung von Freunden und Familienmitgliedern bei der Besetzung von Stellen oder die Unterlassung notwendiger Prüfungen von Unternehmen, welche sich in der Hand von Familienmitgliedern oder Freunde befinden*” (Berthold & Gründler 2018:171). Moet in die tweede of derde dekade van die 21ste eeu die vraag

---

gevra word: *Demokrasie – loop jou tyd uit, of is die Suid-Afrikaanse grondwet steeds ‘n padkaart vir ‘n progressiewe en sosiaal-inklusiewe demokrasie?*

Volgens Mahnert (2011:9) word demokrasie (*demos* / volk & *kratos* / heers) hedendaags in die reël met menseregte, nie-diskriminasie, wêreld-opeenheid, toleransie en respek verbind. Die voorstelling dat demokrasie en menseregte bymekaar hoort, is alombekend, sit oënskynlik diep in die meeste koppe van mense en word met een asemteug genoem. Demokrasie en menseregte blyk egter ‘n komplekse verhouding te wees, volgens Mahnert (2011:21). In hierdie verband is Mahnert (2011:41) van mening dat daar tussen demokrasie en homokrasie onderskei moet word, wanneer daar vandag in die naam van demokrasie en op ‘n paradoksale wyse, demokratiese gemeenskappe bedreig word, en dit blyk dat demokrasie homself opvreet.

Aan die hand van een voorbeeld word aangetoon hoe die waardes van demokratiese beginsels, hom- / haarself in die Suid-Afrikaanse Parlement opvreet, tendense van nihilisme in die Suid-Afrikaanse samelewing aantoon en die komplekse verhouding van demokrasie en menseregte alreeds uitgedaag is – in die raamwerk van die beginsel van vryheid van spraak en parlementêre privilegie: In Julie 2019 lewer ‘n parlamentslid van die EFF-politieke party haar “sogenaamde” punt van orde, terwyl ‘n parlamentslid van die Vryheidsfront Plus-politieke party sy rede in Afrikaans lewer. Die EFF-parlamentslid sê die volgende in Engels: “I’m not respecting Afrikaans, it’s my democratic right”.

<https://m.news24.com/Video/SouthAfrica/News/watch-im-not-respecting-afrikaans-its-my-democratic-right-eff-mp-to-ff-plus-20190719> (Gelees: 22 Julie 2019)

Die begrip, “homokrasie” beskryf ‘n staatsvorm wat berus op die natuurreg, wat deur gelykberegting gekenmerk word en verknoop met die latynse woord *homo* (mens) en die griekse adjektief *homos* (gelyk, eenders). Alle mense besit op grond van hulle menswees – ongeag herkoms, taal, godsdiens, ras, seksuele oriëntasie en ander sake – gelyke regte. Die afsien van die woordgebruik *demos* (volk), sluit die voorstelling van ‘n spesifieke volk of spesifieke gemeenskap uit (Mahnert 2001:36). In 2019 en daarna weet Suid-Afrikaners dat liberalisme problematies vertoon, wanneer die fokus op die individu en individuele regte geplaas word, in plaas van die samelewing – in ag genome dat die Suid-Afrikaanse filosofie van *Ubuntu* reeds geruime tyd ook uitgedaag is. Die verskil tussen demokrasie en homokrasie kom duideliker na vore, wanneer beide begrippe verskillend verstaan word: Wanneer *Demokrasie* die gelykberegting van lede van ‘n spesifieke gemeenskap (of die “sogenaamde” polulêre verwysing na ‘n reënboognasie [kollektief]) beteken, word na *homokrasie* as ‘n omvattende gelykberegting van alle mense verwys (Mahnert 2011:37).

Indien demokratiese waardes wel bestaan en geag word, is dit wesentlik om politiek-demokratiese beginsels na te streef, wanneer dit blyk dat ekonomies-demokratiese beginsels negeer en nie geag word nie – woord-, taal- en fisiese geweld sluit o.a. ook hierby aan. ‘n Suid-Afrika wat hom- of haarself profileer as ‘n demokratiese regstaat, behoort juis daarop te let dat ondemokratiese praktyke, byvoorbeeld in die ekonomie, soos onreg- en voordeelpraktyke, asook kaderontplooiing – die erkenning van privaatregsubjekte en hulself willekeurig in kontrakregte uitleef –, nie geduld mag word nie.

‘n Verdere vraag kan gevra word of daar (on-)orde en / of skuiwergate binne die *kontrakreg* van die regsprofessie bestaan, gegewe die hoë voorkoms van onregpraktyke soos (tender / politieke) korrupsie binne staats- en semi-staatsinstellings, asook in die privaatsektor in Suid-Afrika – en in die wêreld. Die kontrakreg is immers die voertuig of hefboom wat gebruik word om geld heen en weer te skuif, oor te plaas of te laat beweeg. Of geld die kontrakreg hoegenaamd nie meer – of word omseil – om finansiële middele te laat skuif en te beweeg. Die regsprofessie (burger-, privaat- en kontrakregte, wat tot menseregte aanleiding gee, maar ook grondwetregte – met onderlinge samehange en internasionale reg) is ook reeds uitgedaag in Suid-Afrika. Die handeling van etiese verantwoordbaarheid blyk ‘n verdere uitdaging te wees. Jaco Beyers, professor en direkteur van Bybel- en Godsdiensstudies aan die Universiteit van Pretoria, konkludeer die volgende: “Ten spyte van hoë vlakke van godsdienstigheid in Suid-Afrika, kan die teenwoordigheid van godsdiens nie hoë vlakke van moraliteit en etiese waardes waarborg nie” (Beyers 2018:100). Die regterlike onafhanklikheid of mediavryheid, die verwerfde prestasie van liberalisme, moet beter verstaan word. Om van ‘n land soos Suid-Afrika of die wêreld ‘n beter, veiliger en bestendiger plek in 2019 en daarna te maak, blyk al meer ‘n geweldige uitdaging te word. Sosiale geregtigheid beroep hom sekerlik ook op die vele beloftes wat aan die burgers gemaak is, en wat tot uitvoering gebring moet word deur politici en sogenaamde leiers. In hierdie verband noem Biskop Molefe Marcus Dithale (ELCSA) die volgende is Hampe (2011:V) “*Als die ANC die Regierung übernahm wurde viel versprochen: Wir sorgen für Wohnungen, wir sorgen für ein gerechtes Bildungssystem, wir sorgen für Sicherheit und Gesundheit. Um eine gerechtere Verteilung zu organisieren wurde alles zentralisiert*”.

In plaas daarvan dat konferensiegangers na opeenvolgende lesings luister, word daar metodies op 'n ander wyse te werk gegaan. Die riskante onderneming van groepsdinamiek word gevolg wanneer deelnemers in werksgroepe verdeel. Peter Beyerhaus, self 'n deelnemer aan die konferensie, beskryf krities hierdie groepsdinamiese eksperiment:

“Bei einem solchen Experiment geht es darum, in einer ganz verschiedenartig zusammengesetzten Gruppe einen psychologischen Prozeß auszulösen, in dem alle Teilnehmer trotz anfänglichem Widerstreben schließlich zu einer inneren Gemeinschaft im Fühlen, Denken und Wollen geführt werden. Diese massenpsychologische Bewegung, auf die die Genfer Veranstalter es abgesehen hatten, wurden von ihnen in Verbindung gebracht mit dem »Wehen des Geistes Gottes«” (Beyerhaus 1973:44)

In hierdie poging noem Wrogemann (2013:120-122) egter dat mense die geleentheid gegee is om hul ervarings oor heil in konkrete situasies in die hede en in spesifieke kontekste te artikuleer. Hierdie ervarings van Christelike samelewings word in Afdeling (1) “Kultuur en Identiteit” omskryf.

Die konferensie se drie afdelings is in terme van hul samehange beoordeel. (1) Kultuur en Identiteit; (2) Heil en sosiale geregtigheid; (3) Kerke – vernuwing in sending.

Dit was die opdrag van Afdeling (2) om:

“über das Verhältnis der Taten Gottes für das Heil zu dem weltweitem Kampf um soziale Gerechtigkeit nachzudenken” (Viehweger 1973:145)

Hierdie opdrag reflekteer 'n tipiese motief wat tydens die konferensie ten nouste verknoop met Lukas 14<sup>18-19</sup>, wanneer God die Vader, Christus na 'n verdeelde wêreld stuur met die volmag van die Heilige Gees. Jesus is gestuur na die arme, die gevangene, die blinde en die onderdrukte, sodat Sy verlossingswerk deurgevoer kon word. Deur Christus se dood aan die kruis en sy opstanding, word die heil deur hoop gerealiseer en word die realiteit vol hoop (Viehweger 1973:145-146).

Die heil wat Christus gebring het en waarin die mens deel het, bied 'n “ganzheitliches Leben in dieser geteilten Welt dar” (Viehweger 1973:147).

Baie Christene wat hulself beywer vir die ekonomiese en politieke stryd teen onderdrukking en ongeregtheid, vra hulself en die Kerk af, wat Christenskap en kerkwees vandag beteken. In die bevrydingstryd van die Kerk, word die Kerk verstaan:

“als Katalysator für Gottes Erlösungswerk in der Welt [...] einer Kirche, die nicht nur Zufluchtsort der Erlösten ist, sondern eine Gemeinschaft der in Christi Liebe der Welt dienenden Menschen” (Viehweger 1973:148)

Telkens word van heil as 'n “verlossingswerk” gepraat, terwyl die heilsbegrip in vier analitiese dimensies voorgestel word deur die Tübingen teoloog, Jürgen Moltmann, wat elk in 'n verhouding tot mekaar staan – die stryd om ekonomiese geregtigheid, van menswaardigheid, van solidariteit en van hoop (Wrogemann 2013:122-123; Viehweger 1973:148). Moltmann stel die Heil in vier dimensies voor, hier die Duitse teks:

“(1) Das Heil wirkt im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. (2) Das Heil wirkt im Kampf um die Menschenwürde gegen politische Unterdrückung durch Menschen. (3) Das Heil wirkt im Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung der Menschen. (4) Das Heil wirkt im Kampf um die Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben des Einzelnen” Viehweger (1973:148) & Beyerhaus (1973:87)

Peter Beyerhaus gee sy kritiese perspektief oor die Heil in hierdie wêreld, in die horison van ervaring, vir die konferensie. Heil word nou verstaan in die konteks van (1) politieke bevryding; (2) sosiale geregtigheid; (3) die emansipasie van vroue; (4) die gelykberegting van rassegroepe; (5) dialoog met mense wat in ‘n ander godsdiens staan en die dialoog met ander ideologieë (Beyerhaus (1973:82). Beyerhaus en ander Christene ondersteun sekere van hierdie Heils-perspektiewe. Tog, wanneer al hierdie vier Heils-perspektiewe op ‘n gelykberegigde wyse langs die Heil in die versoening met God staan, of selfs die plek in die versoening met God inneem, is dit vir Beyerhaus betreurenswaardig (Beyerhaus 1973:83).

‘n Sendingteologiese perspektief moet in die eerste instansie hier gemaak word: Volgens Wrogemann (2013:123) is dit duidelik dat Bangkok ‘n nuwe atmosfeer daarstel. Die samestelling van sprekers en die taalgebruik is kenmerkend anders as alle vorige sendingkonferensies. In die plek van optimisme oor tegniese ontwikkeling, tree nou ‘n taal van dialektiek na vore, naamlik die onderdrukker en die onderdrukte. In Bangkok breek die uur vir die Derde Wêreld aan. Wanneer pluraliteit en kontekstualisering aan die begrip heil gekoppel word, vra Wrogemann waar die inhoud van heil vandaan kom.

Wrogemann (2013:124) benader sy eie vraag aan die hand van kontekstuele missionêre hermeneutiek. Volgens Wrogemann kan sending slegs gebeur wanneer kontekstueel geluister word wat in plaaslike kontekste, in die verstaan van heil, ontstaan. Wat die opdrag is, ontstaan uit die situasie, soos ‘n antwoord op ‘n vraag, naamlik watter spesifieke inhoude van heil betrekking het op die mens in ‘n sekere situasie. ‘n Deduktiewe (afgeleide redenasie) hermeneutiek word tydens Bangkok met ‘n induktiewe (algemene denke) hermeneutiek vervang.

Dit is gepas om ‘n laaste opmerking te maak, naamlik hoe sosiale handeling vandag met evangelisering kan verknoop. Funksionele differensiering is ‘n wesentlike neiging in die ontwikkeling van die moderne en postmoderne, volgens Neuhold (2014:101). Vandag is dit so dat die ekonomie in die raamwerk van ekonomiese bedrywe, ‘n seker mate van voordele vir die mens inhou – ‘n positiewe ontwikkeling. Hierdie ontwikkeling het ook daartoe aanleiding gegee dat evangelisering, as ‘n religieuse daad, op ‘n afstand gehou is van politieke ambisies – tereg ook so in sekere omstandighede. Evangelisering wat onder die vleuel van politieke beskerming plaasvind, het nie net die Kerk nie maar ook die mens geskaad. Kerk met politiek het eerder in die raamwerk van menslike ontwikkeling, ‘n beperkte invloed. Die differensieringsmodel van evangelisering sonder die gerigtheid van sosiale geregtigheid, het tot gevolg dat ‘n sekere tendens van spiritualiteit weg van ‘n samelewingsomgewing gehou word (Neuhold 2014:101-102).

Vir ander is die tendens van sosiale betrokkenheid van kerkmense ‘n wesentlike deel van die kerklike lewe, maar toon ‘n afkeur in eksplisiete evangelisering. Anders gestel, sending en

humanitêre handeling word streng uitmekaar gehou. Neuhold (2014:103) gebruik die voorbeeld in die omgang met MIV/Vigs pasiënte. Die vraag ontstaan of die strewe na sosiale handeling geskei kan word in die bemoeienis wat met evangelisering gemaak word. In hierdie verband kan die vraag gevra word hoe sosiale geregtigheid en evangelisering met mekaar verknoop staan?

‘n Verdere model, die integrasiemodel van evangelisering en sosiale handeling, kom in sekere fases van die geskiedenis voor – in sekere opsigte met gevolge. Volgens Neuhold (2014:104) is die integrasie van evangelisering en die strewe na sosiale geregtigheid noodsaaklik, wanneer die menslike welstand as ‘n integrale deel van missionêre aktiwiteite geag word. Dit is van groter waarde wanneer kleiner treë geneem word in die omarming van die humane samelewing en die agting van waardes, uitgedruk in die erkenning van pluralisme. ‘n Sekere politieke teologie, die *teologie van kortsluiting*, is gevaarlik wanneer dit vanuit religieus-politieke strategieë afgelei word.

Die waarde van die Evangelie teen die agtergrond van geregtigheid is betekenisvol, wanneer dit deur versoening uitgebrei word en die verhouding tussen liefde en geregtigheid in ag geneem word.

### **9.3.4 Wat is die kontekstuele betekenis van “heil”?**

In Afdeling (3) met die tema: “Vernuwing van kerke in die raamwerk van sending” word in die onderafdeling: “Groei en vernuwing van die Kerk”, na die oorheersing van die “Weste” en Christelike sending vanuit die Noordelike halfrond verwys. Dit gee daartoe aanleiding dat strukture van onafhanklikheid in kerke ontstaan het. Wanneer sending vryheid aan mense bemiddel, moet hulle self ook vernuwe word en dit sluit kerke in.

“Die Machtverhältnisse zwischen den Missionsgesellschaften in Europa und Nordamerika und Australien und den Kirchen in anderen Gebieten der Welt spiegelten das wirtschaftliche Gefälle zwischen den betreffenden Nationen wider.” (Viehweger 1973:180)

Dit kan nie geregverdig word dat die Kerk met mag geassosieer word nie, veral nie wanneer die verhouding met “mondig geworde” kerke bestaan (vgl. hoofstuk 10). Die een-verkeertendens van “Westerse sending” sou ook ‘n twee-verkeertendens van “wêreldsending” word. Kerke sou op hierdie wyse dan as ‘n wêreld-ekumenies-missionêre gemeenskap bekend staan. Maar Afdeling (3) was ver verwyderd van hierdie ideaal. ‘n Moratorium word ingestel:

“Wir prüften auch radikale Lösungen, wie den kürzlich eingebrachten Vorschlag, während einer bestimmten Zeit die Entsendung von Personal und Geld einzustellen. Die ganze Debatte über dieses Moratorium entstand nur, weil es uns nicht gelungen ist, Beziehungen zueinander zu entwickeln, die nicht eine Seite herabsetzten. Das Moratorium gäbe der Empfängerkirche Gelegenheit, ihre Identität zu entdecken, ihre Prioritäten selbst festzulegen und innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft die zur Erfüllung ihrer authentischen Sendung nötigen Mittel ausfindig zu machen. Gleichzeitig könnte auch die Sendekirche ihren Standort in der gegenwärtigen Situation neu bestimmen.” (Viehweger 1973:183)

Bangkok besluit uiteindelik dat geen algehele moratorium oorweeg sal word nie maar wel een vir spesifieke kontekste (Viehweger 1993:185; Wrogemann 2013:126).

Opsommend kan gesê word dat Bangkok die beloftegeskiedenisbenadering nie prysgee nie, maar dat daar ‘n bevrydingsteologiese klem op *heil* geplaas word. Bangkok verwelkom die immanente verlossingsproses, ‘n benadering wat met woorde soos onderdrukking, mag, vervreemding, stryd en bevryding omskryf word (Wrogemann 2013:126).

Sendingteologie kry verskillende dimensies: Dit moet nou op ‘n (1) *praktykgerigte-induktiewe* wyse bedryf word. Teologie ontstaan nie meer agter die lessenaar nie maar vanuit die aktiewe deelname aan die stryd vir die bevryding van mense met die doel om algehele heil te verkry. (2) *Empatiese-ervaringsgerigheid*: Teologie ontstaan uit ‘n ervaringsperspektief van mense se tragiese situasies en betrokkenheid. (3) *Posisioneel-polities*: Teologie is alleenlik vanuit ‘n ervaringsoogpunt moontlik wanneer daar aan politieke strydighede deelgeneem word. Sentimente lê nou aan die kant van die verontregte en onderdrukte. (4) *Kontekstueel-plaaslik*: Begrippe soos sending, bekering en heil is kontekstueel en moet vanuit hul kontekstualiteit verstaan word. (5) *Algeheel-koöperatief*: Christelike sending is op die algehele gerig en is nie eksklusief daarin geïnteresseerd om Christelike gemeentes en kerke te stig nie. Christelike sending is daarop gemik om koöperatief met ander mense van ander godsdienste en wêreldbeskouinge te werk (Wrogemann 2013:126-127).

Bangkok gee te kenne dat die konsep van één geskiedenis, of ook anders gestel, die heilsgeskiedenis tot ‘n einde kom. Dit is nie meer die één geskiedenis waar God se werking met die histories-geskiedkundige ontwikkeling verknoop staan nie. In hierdie verband tree, volgens Wrogemann (2013:127), ‘n veelvoud van verhale van mense in hul verskillende kontekste en kulture na vore, in die plek van hierdie één geskiedenis. Plaaslike verhale en menslike verhale van leed en onderdrukking, neem nou die plek van die één teologies-Christologiese betekenis van geskiedenis in. Was dit nie Jesus self wat aan die kant van die lydende, die verontregte en gemarginaliseerde mens gestaan het nie?

In die betekenis van die universele geskiedenis, tree bevrydingsteologiese vrae nou na vore, wat verhale is van die onderdrukte en die gemarginaliseerde<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Op ‘n indrukwekkende wyse bring die bevrydingsteologie (ook swart-teologie) die verbinding tussen die oorsprong van die Christendom en die jongste verskuiwing van die Christendom na vore – weg van die Noorde of “sogenaamde” Weste, na die globale onderontwikkelde Suide. Bevrydingsteologie wil aan die wêreld bekend maak wat dit beteken om ‘n Christen te wees. In die globale Suide woon vele noodlydende / arm mense en bevolkingsgroepe, wat voorheen uitgesluit was. Maar hierdie globale Suide het sedertdien deel van die wêreldwye Christelike samelewing geword (Cox 2010:221-222).

‘n Sprong na die 21ste eeu. Wanneer die tradisioneel Afrika-Reformatoriese Kerk soos die Evangelies Lutherse Kerk in Suidelike-Afrika (ELCSA) – as ‘n voorbeeld kan daar na die Sepedi-sprekende Atteridgeville-gemeente verwys word – ‘n produk van vroeë sendingaktiwiteite en wat die bevrydingsteologie deurwinter het in groter Pretoria, met die Duitse *Evangelische Kreuzkirchengemeinde* in Bonn, Duitsland vergelyk word, kan die volgende gesê word nadat spontane en persoonlike ervarings en waarnemings gemaak is. Beide kerke word min of meer op ‘n klerikale wyse bestuur. Die Kerk in Atteridgeville is Sondae meestal vol, maar die gemeente (en Kerk) is relatief arm – die gemeente is afhanklik van haar weeklikse kollekte. Geen orrel of klavier word tydens gemeentesang gebruik nie, soms word ‘n drom of trompet bespeel. Die ritme van die gemeentesang word

Alreeds in Uppsala 1968, maar veral tydens en ná Bangkok 1973, verskerp die nadenke en kritiese stemme volgens Wrogemann (2013:127) in die volgende temas: (1) *Die universele aard van die Christelike boodskap*: Die vraag kan hier gevra word of die beklemtoning op kontekstualiteit daartoe aanleiding gee dat die universele aard van die Christelike getuie-verkondiging onduidelik gemaak of belemmer word nie?; (2) *Heil as humanisme*: Die vraag ontstaan of die ontwikkeling van die begrip heil gekoppel aan Sjalom, vervleg is met mekaar? Wanneer heil as 'n bevrydingsproses en as humanisme naas mekaar staan, wat is dan die besondere betekenis van heil?; (3) *Verwaarlosing van die transendente dimensie*: Die vraag is of die klem op die horisontale heilsdimensie nie daartoe aanleiding gee dat die vertikale dimensie verwaarloos word nie, naamlik die versoening van die mens met God; (4) *Beëindiging van sending vanuit die Noorde?*: Die moratorium-bespreking laat die vraag ontstaan of Bangkok nie prinsipiëel die sending van die Noordelike halfmond bevraagteken het nie?

Bogenoemde kritiese vrae moet verstaan word teen die agtergrond dat Bangkok 'n waterskeiding vir die wêreldwye sendingbeweging geword het. Die daaropvolgende sendingkonferensies ná Bangkok word deur vereenvoudigde gebruik van trefwoorde soos die beëindiging van sending, humanisme en horisontalisme, gekenmerk. Van internasionale betekenis is die feit dat 'n ander sendingteologiese fokus na vore tree – die Lausanne Kongres vir Wêreldewangelisasie in 1974, Switserland.

In die lig van Bangkok, maar in 'n veel meer ongedwonge styl, is 'n konferensie in Lusaka gehou met 'n eie Afrika-voetspoor. Ofskoon 'n duidelike bewussyn van samehorigheid in Afrika te bespeur word, neem Gruhn (1974:85-86) twee indrukke waar wanneer uitsprake op die konferensie gemaak is. (1) In Afrika is (nog) geen sprake van eenheid nie; (2) Die *All Africa Conference of Churches* (AACC) verteenwoordig nie die geaffilieerde ERK-lidkerke in Afrika nie.

Die veelvoudige skakering van samelewings- en politieke idees, beklemtoon dat Afrika as die *moeder aarde*, wensdenkery is.

---

dikwels aangedui met 'n stok wat teen die vloer “gekap” word, terwyl die sang 'n spontane en veelstemmige klank van harmonie vind. Daarenteen is die waarneming gemaak dat die kerkbanke tydens Sondag-eredienste in die *Bonner Kreuzkirche*, swak en yl beset is. Die gemeente (en Kerk) is relatief ryk – die gemeente is nie afhanklik van haar weeklikse kollekte nie. Die musikale aanbod in die gemeente is groot – van 'n kamerkoor tot gemeentesang met begeleide orrelmusiek. Die *Bonner Kreuzkirche* bemoei haar met die vele Iranese migrante, wat gereeld Kerk toe kom en selfs take verrig in die gemeente, soos om die kollekte op te neem. Die algemene melodieë en liturgiese verloop stem in beide kerke grootlikes ooreen, alhoewel die *Kreuzkirche* vele nuwe, ekumeniese en soms moeilike kerkmusiek sing. Die liturgiese ruimtes by beide kerke stem objek-gewys ooreen – die altaar, preekstoel en doopvont is in beide kerke aanwesig. Die liturgiese ruimte vertoon volgens 'n optiese skaal tussen eenvoud en indrukwekkend. Die preekinhoud van predikante by die Atteridgeville gemeente is kenmerkend sosiaal-lerend-eksistensiële, 'n meer plaaslike en samelewings-gerigtheid, terwyl 'n meer filosofies-sosiaal-globale verantwoordelike preekinhoud in Bonn waargeneem is. Die merkwaardige waarneming van gebeure by die kerkganger in Atteridgeville kan opgesom word as geestelik, lewendig en energieervuld – sonder 'n esoteriese of charismatiese beoordeling.

#### 9.4 Die “All Africa Conference of Churches<sup>39</sup>” – Lusaka (1974)

Die Derde voltallige vergadering van die “All Africa Conference of Churches” (AACC) vind tussen 12-24 Mei 1974 in Lusaka (Zambië) plaas, weliswaar in die verwagting van hoop. Die meeste Afrika-state verkry gedurende die 1960’s hul politieke onafhanklikheid terwyl die outoritêre diktatuur in Portugal<sup>40</sup> (1974) ineenstort en tot gevolg het dat die Portugees-koloniale heerskappy in Afrika tot ‘n einde kom en Portugal se demokratiese periode begin met die grondwet in 1976 (Rodrigues 2008:1502). Vir die Kerk in Afrika word enersyds die bevryding van enige vorm van vreemdelingskap ‘n bepalende tema, andersyds word die “stilering van die vreemde”, soos Wrogemann (2015:427) dit gebruik, graag deur die kerklike elite – plaaslike en nuut – gebruik en omarm, en beywer hulle om hierdeur meer mag en invloed te verkry en uit te oefen.

Die tema van hierdie konferensie lui: “Nie meer langer vir onself lewe nie, maar vir Christus<sup>41</sup>”. Volgens Klaus Gruhn<sup>42</sup> is die temas soos Afrikanisering, Afrika-bevrydingsbewegings, selektiewe geweldstoepassing, tesame met die teologiese regverdiging daarvan asook selfstandigheid, ten nouste met mekaar verknoop wanneer Afrikane die werklikhede in Afrika aanspreek en bevestig (Gruhn 1974:82).

Wanneer die Keniaan, John G Gatu (1925-2017) van die Presbiteriaanse Kerk, met ‘n “Colobus”-bobbejaanvel<sup>43</sup> op die kansel van die Anglikaanse Holy Cross-katedraal staan en

---

<sup>39</sup> Die “All Africa Conference of Churches” (AACC) is in Kampala (Uganda) 1963 gestig (Grohs 2008:302), en die tweede konferensie in Abidjan (Ivoorkus) 1969 gehou (Gruhn 1975:82). Die AACC konferensie in Ibadan, (Nigerië) in 1980, is ‘n gebeurtenis waartydens ‘n beslissende verandering plaasvind, naamlik die fokus op die bevrydingsteologie – van en vir vroue. Die tema lui: “Women Theologians – Partners in the Community of Women and Men in Church and Society”. Vrae soos menswaardigheid en lewenskwaliteit vir vroue kry nou ‘n eminente ontwikkelings-politieke dimensie (Wrogemann 2012:183).

<sup>40</sup> Aan die hand van ‘n voorbeeld kan die verhouding en konflik tussen Wes-Oos-Suid geïllustreer word. Die outoritêre diktatuur in Portugal is deur NAVO ondersteun, omdat talle bevrydingsorganisasies in Portugese kolonies (vgl. Angola en Mosambiek in Suidelike Afrika) deur Moskou ondersteun was (Hogebrink 2001:184).

<sup>41</sup> Vgl. 2 Korintiërs 4<sup>5</sup>, 5<sup>15</sup>

<sup>42</sup> Klaus Gruhn is uitgenooi om aan die Derde AACC 1974 Lusaka-konferensie deel te neem, weliswaar as waarnemer. Hy is verslaggewer vir die “Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission” en vir die “Deutschen Evangelischen Missionsrat” (Gruhn 1975:82).

<sup>43</sup> Ongeag ‘n swart, wit, pers of kleurvolle toga, ‘n toga van dierlike oorsprong of ‘n linnedoek as gewaad, kan die vraag enersyds gevra word of daar vir die God van die Bybel, JHWH, ‘n sogenaamde “Afrika-toga” aangetrek kan word, om hierdeur te kenne te gee dat Afrikane, hom of haar as hulle God verstaan. Andersyds kan die vraag gevra word of die Afrika-God, ‘n toga van die Bybelse God aangetrek of oorgehang word, en geen werklike verandering ervaar word nie. Wanneer die eersgenoemde beeld ‘n sogenaamde poging van verinheemsing sou kon beteken, vertoon die tweede beeld eerder die tendens van sinkretisme (Wienecke 1992:198). By die kritiese waarnemer ontstaan hier verskillende vrae en sekerlik ook hoogs interessante samehange wanneer tradisionele kleredrag en sogenaamde kerklike kleredrag, in die konteks van die Kerk en die inheemse kultuur, in ag geneem word. Wrogemann (2015:428) is van mening dat die betekenis van geslaagde inkulturasie of kontekstualisering, op ‘n binne-Christelike horison, eerder omstrede vertoon. In hierdie verband werk interkulturele teologie op ‘n deskriptiewe (beskrywende) wyse. Verder kan gevra word of ‘n bobbejaan- of luiperdvel met ‘n sekere identifikasie- of identiteitsbehoefte en met ‘n sigbare kultuur te make het? In ag genome die uiterlike omgewing van die kultuur, kan die vraag gevra word, naamlik wat met die diepgewortelde inheemse godsdiens gebeur wanneer dit met die Evangelie van Jesus Christus in kontak kom? Sou dit moontlik kon wees dat daar in die Afrika-denke van John G Gatu, nuwe insigte te voorskyn kom, selfs ook ‘n ander teologiese verstaan kon ontstaan of dat ‘n sekere sinkretistiese en onjuiste ontwikkeling na vore tree? Kan daar gesê word dat alles wat waarneembaar is uit twee vorme bestaan, naamlik die materiële en die spirituele? Die Evangelie bestaan, ongeag watter kultuur- of politieke vorm op hande is.



die openingserediens waarneem, gebruik hy 2 Korintiërs 4<sup>5</sup> as teksvers. Hy artikuleer aan konferensiegangers dat hulle nie vir hulself nie, maar vir Christus moet lewe deur weg te breek uit die eng konserwatiewe geestelike lewe. Bevryding en redding maak alleenlik sin wanneer dit in die konteks van sy totaliteit uitgedruk word. Daarom kan ongeregtigheid nie geduld word nie. Net soos kolonialisme en rassisme ‘n uitdaging is, geld dit ook vir werkgewers wat ongeletterde werkers uitbuit, “of hulle nou wit of swart is” (Gruhn 1975:89).

---

Aan die hand van ‘n voorbeeld die volgende: Aan die einde van 2019, is die nuutgeopende Javett-Kunsentrum aan die Universiteit van Pretoria besoek en o.a. die skildery deur Ronald Harrison geskilder in 1962 met die titel: *The Black Christ*, besigtig. Hierdie skildery maak enersyds ‘n onvergeetlike indruk. Andersyds moet die vraag in 2020 gevra word, naamlik wat die mens, die Christelike gelowige daartoe dryf om Jesus se stryd met die dood – aan die kruis – só daar te stel, in die raamwerk van die lelikste wyse van sterwe. Is dit nie Hy wat vir die mens die ewige lewe aanbied nie? Is dit nie Hy wat geen opeisbare etiek verwag nie? Soos met elke edele gedagte, motief of uitdrukking, bestaan ook die misbruik van die kruis wanneer die gehoorsame blik en fokus op Jesus ontbreek. Die figuur aan die kruis – wat Albert Luthuli uitbeeld as dié simbool – in *The Black Christ*, word ‘n soort betowering of ‘n fetisch, wat moontlik aangewend kan word in die vervloeking van die ander – alles in die naam van vryheid. Harrison verwoord homself soos volg in sy boek: “*I finally settled on the facial features of my Christ figure. Who better than Chief Albert Luthuli*” (Harrison 2015:26). (Vergelyk hoofstuk 2, wat verwys na God se openbaring in hierdie wêreld.). Met hierdie simboliese verdigting, gaan Jesus en die Christelike teologie anders om. Dit is alleenlik deur die paasgebeure, waar Golgota sy sin kry en waarde lê. Sonder die offer aan die kruis kan geen Pasen of Pinkster gebeur nie. Jesus het nooit ‘n Nobelprys vir vrede ontvang nie!

Dit sou naïef wees om te glo dat inheemse Christene in Afrika, uitgedruk in die AACC-identiteit, die Christendom hul eie sou maak sonder om dít te verander. Hoe daar in die verlede en vandag met die vreemde en andersheid omgegaan word, bly steeds ‘n teologies-hermeneutiese uitdaging. In hierdie verband werk interkulturele teologie volgens Wrogemann (2015:428) met ‘n hermeneutiek van verskille, onderskeid en andersheid. Die vraag bly steeds oop en sonder duidelik antwoorde, naamlik in hoe verre die inheemse kultuur invloed moet, kan of mag uitoefen op Bybeluitsprake en die Kerk.

In Suid-Afrika neem die luiperdvel ‘n besondere plek in. Volgelinge van die Shembe Kerk, een van die grootste AICs in Suid-Afrika en ‘n mengsel van die Christendom en van tradisionele Zoeloe-gebruike, dra hoofsaaklik wit linne. Tydens die pelgrimstog na die sogenaamde heilige Nhlankakazi berg, ten noorde van Durban, dra sekere mans luiperdvelle en hare van dierlike oorsprong en besing op hierdie wyse hul profeet. Dit is bekend dat die luiperd(vel) as ‘n simbool van mag en status gesien word in Suid-Afrika. Kulturele identiteit kom dikwels met behulp van konflikte onderhandelingsprosesse tot stand, terwyl kulturele elemente as ‘n regverdiging vir die eie magsbasis dien (Wrogemann 2015:429).

Tydens die jaarlikse opening van die Suid-Afrikaanse Parlement in Kaapstad (sedert 1994), kry ‘n lofsanger (isiZoeloe: *imbongi*) gewoonlik in sy of haar luiperdvel, die geleentheid om as ‘n orator op te tree tussen die algemene parlamentslede en samelewing en diegene met mag – soos die president teenwoordig en sy of haar regeringsministers. Die lofsang, uitgedruk in poësievorm, medeer en lewer kritiek. Wanneer die termyn van president Jacob G Zuma (2009-2018) – en ander presidente voor en na hom, dus na 1994 – in ag geneem en as voorbeeld gebruik word, sou dit ‘n insiggewende studie wees om te bepaal of daar doel, semiotiese relefansië in die raamwerk van geregtigheid en verpligting, samehange, korrelasie en rituele koherensie bestaan tussen die gelewerde inhoudelike van die lofsanger (moontlike ou tradisie en kultuurvorm wat verknoop met stam-godsdiens, voorvaders en kulturele stamhoof-sisteme), en die prestasie en werk gelewer van die president(e) en regeringsministers van die ANC-koalisieregering – sedert 1994 tot 2019 –, 25 jaar op pad met “sogenaamde” demokrasie vir Suid-Afrikaners. Dit is insiggewend om op hierdie tydstip van die Suid-Afrikaanse geskiedenis, biskop Molefe Marcus Dithale (ELCSA) aan te haal, wat die volgende mening huldig, “*das traditionelle kulturelle Häuptlingssystem hat keine Einflussmöglichkeiten mehr*”, in Hampe (2011:V).

Tydens die opening van die Nasionale Huis van Tradisionele Leiers / *Nasional House of Traditional Leaders* (NHTL) in 2017, dra die lofsanger o.a. ‘n luiperdvel en ander bykomstighede van dierlike oorsprong. Selfs stamleiers teenwoordig, sal oor die pakke klere, ‘n luiperdvel drapeer. Die voormalige president van Bophuthatswana, Lucas M Mangope (1923-2018), word eervol in ‘n eenvoudige en versierde kis, met ‘n luiperdvel daaroor gedrapeer, in Motswedi, digby Zeerust, op 27 Januarie 2018 begrawe.

Alhoewel die verloop van die openingserediens ‘n Anglikaanse karakter aanneem, is vele pogings aangewend om Afrika-elemente deel van die verrigtinge te maak. President Kenneth D Kaunda neem sy plek in onder die geslaan van dromme deur die bekende blinde Tanzaniese musikant, Morris Nyunyusa. Die proses word afgesluit met sang, danse en die trillende klanke van vrouestemme uit Lusaka-gemeentes. Liturgiese elemente behels o.a. (1) die voordrag en gebruik van Afrika-digters se werke; (2) en inheemse gewade wat Westerse liturgiese-togas vervang. ‘n Tanzaniese koor met instrumentaliste begelei geestelike sang (Gruhn 1975:84).

#### 9.4.1 Hoofreferaat – Burgess Carr

Die hoofreferaat van die Liberiese-gebore Anglikaanse priester, Canon Burgess Carr (1935-2012), met die tema: *Eenheid en die stryd vir geregtigheid*, volg ‘n programmatiese benadering. Carr verknoop sy referaat met Afrika se bevrydingstryd wanneer hy daarop aandring dat konferensiegangers ‘n solidariteitsgevoel teenoor bevrydingsbewegings moet ontwikkel. Carr is van mening dat mense in Afrika vir te lank met: “*einer auf der höchst individualistischen westlichen Moral gegründeten Theologie*” (Gruhn 1975:90) tevrede was, omdat ‘n teologie in die lig van ongeregtheid in die samelewing nie bestaan nie.

Wanneer daar reeds in 1963 op die AACC Kampala-konferensie ‘n onderskeid tussen die “selektiewe toepassing van geweld<sup>44</sup>” en “kollektiewe wraak<sup>45</sup>” gemaak is, meen Carr dat die toepassing van geweld nie volledig van die hand gewys kan word nie, omdat dit ‘n ononderhandelbare alternatief vir Afrika-Christene is. Volgens Gruhn (1975:91) ontstaan daar vanuit hierdie min of meer sosiaal-etiese argument ‘n poging om die geregverdigde toepassing van geweld, Christologies te begrond. Wanneer hy Carr aanhaal met:

“Wenn aus keinem anderen Grunde, so müssen wir den Befreiungsbewegungen unserer eindeutige Unterstützung deshalb geben, weil sie der Kirche geholfen haben, ein neues und radikales Verständnis des Kreuzes wiederzuentdecken. Indem er die Gewalt des Kreuzes akzeptierte, heiligte (sanctified) Gott in Jesus Christus Gewalt zu einem erlösenden Instrument, um ein erfüllteres menschliches Leben herbeizuführen” (Gruhn 1975:91)

---

<sup>44</sup> Vgl. die Bevrydingsbewegings in: **Angola** [(1) MPLA – António Agostinho Neto (1922-1979), seun van ‘n Metodiste predikant, voer ‘n anti-koloniale stryd en onafhanklikheidsoorlog vanaf 1961-1974/75. Ná Angola se onafhanklikheid in 1975 en witmense in groot getalle die land verlaat, word ‘n bosoorlog vir meer as 20 jaar lank gevoer; (2) UNITA – Jonas Savimbi (1934-2002), ‘n etniese Ovimbundu en seun van ‘n stasiemeester en prediker van die protestantse “Igreja Evangélica Congregacional de Angola” van die Amerikaanse sending; (3) FNLA – Holden Roberto (1923-2007) studeer aan die Baptiste sendingskool (Hastings 2008a<sup>2</sup>:495).]; **Suid-Afrika** en/of **Suidwes-Afrika**(tans Namibië) [(1) ANC – John L Dube (1871-1946), seun van die eerste geordende predikant J Dube van die Amerikaanse Zoeloe-sending (geaffilieer by die American Board of Commissioners for Foreign Missions) en Kongressionalis, is een van die stigterslede van die “South African Native National Congress” (SANNC), die toekomstige ANC in 1923 (Mbenga *et la.* 2007:178; Brits & Spies 2007:236) en/of (2) SWAPO – Theophilis Hamutumpangela, ‘n etniese Ovambo, Anglikaanse geestelike en aktiewe politikus in die 1950’s, is medestigter van die “Ovamboland Peoples Organisation”, die voorloper van die “South West Africa People’s Organisation” – SWAPO (Ward 2008d:46-47)]; **Rhodesië** (tans Zimbabwe) [ZAPU, FROLIZI en ZANU]; **Guinea-Bissau** [PAIGC].

<sup>45</sup> Vgl. Suid-Afrikaanse, Rhodesiese (tans Zimbabwe) en Portugese (vir Angola en Mosambiek) regerings en/of owerhede.

ontlok dit kritiek en sensasie. In hierdie verband reageer Carr op persoonlike vrae eerder op 'n sensitiewe wyse, maar verstaan sy insigte in die lig van 'n nog onvoltooide "Afrika Teologie van die Krisis".

Carr se groei vanaf 'n simpatieke houding teenoor bevrydingsbewegings tot die sentraal-teologiese begronding daarvan, kan teen die agtergrond van sy verstaan van die verhouding tussen Evangelie en staatsgeweld gesien word. Dit is betekenisvol om nie die rol van die kruis van Christus in hierdie verband te negeer nie. Christus se lyding was nie 'n passiewe, maar 'n aktiewe aangeleentheid. Die "offerkarakter" van die kruisgebeure en "kruisteologie"<sup>46</sup> is egter nie by Carr te bespeur nie.

#### 9.4.2 Afrika is op soek na identiteitsvorme

In die Afdelings van die AACCC Lusaka-konferensie is na samehange gesoek. Vier temas kry aandag: Afdeling (1) Missionêre verkondiging en die outonomie van die Kerk in Afrika; Afdeling (2) Die Kerk en kulturele vernuwing in Afrika; Afdeling (3) Die profetiese en dienende Kerk; Afdeling (4) Kerkeenheid of samewerking. Dis 'n interessante waarneming dat die outonomie van die Kerk in Afdeling (1) vanuit die perspektief van God se menswording belig is. Die Kerk is as 'n "gemeenskap van persone" verstaan waaraan die mens, as die ewebeeld van God, deel het. Op hierdie wyse is die mens deur selfrefleksie, in die sin van "wie is ek" of selfuitdrukking, deel van die Kerk. Omdat die hele Evangelie gerig is tot die ganse mensdom, behoort die genesing van siekes, in die vorm van "die geestelike genesing deur gebed", soos in hospitaalwerk, sonder die minagting van tradisionele Afrika-kruiedokters en -helers tot die getuienisopdrag (Gruhn 1975:92).

Dit is die opdrag van Afdeling (2) om oor brandende alledaagse vraagstukke in Afrika te reflekteer. Wanneer byvoorbeeld die huwelik as 'n kommunale aangeleentheid in 'n Afrika-konteks verstaan word, kan die volgende daarvoor gesê word:

"In Afrika bezieet Ehe die Familie mit ein – das entspringt dem traditionellen und historischen afrikanischen Leben. In der traditionellen afrikanischen Kultur kann ein Ehepaar nicht isoliert leben; es gehört in die Gemeinschaft. [...] Folglich findet Ehe in Afrika in dem Bewußtsein der Rolle statt, die beide, Familie wie auch Gesellschaft, hinsichtlich der Einrichtung eines stabilen Ehelebens erfüllen." (Gruhn 1975:92-93)

In vergelyking met die tendens van isolasie, ongetroud wees, enkel-ouerskap, vervreemding of gelykgeslagtelike verhoudings of verbintenisse in die sogenaamde Westerse wêreld, is die perspektief van die huwelik in Afrika opvallend. Die situasie van vernuwing in Afrika verknoop met verdere alledaagse temas soos die bruidskat (*Ilobolo* in isiZoeloe), weduwee-

---

<sup>46</sup> Binne die sentrum van die Christelike geloof, staan die boodskap van God se versoening met die mens, deur die lyding en sterwe van Jesus aan die kruis. Die passie van die Seun van God het noodsaaklik geword omdat die menslike skuld en vervreemding van die hemelse Vader so swaar weeg, dat vergifnis en heelheid net deur Jesus se offerdood bewerkstellig kan word.

rites, kerklike huweliksvoltrekking, poligamie<sup>47</sup>, Christelike opvoeding, tradisionele musiek en beeldende kunste (Gruhn 1975:92).

---

<sup>47</sup>Dit is gepas om 'n paar perspektiewe uit te wys. Tydens die "Centenary Conference of the Protestant Missions of the World" in London in 1888 – die eerste konferensie van twee, vóór Edinburgh 1910, en meerendeels 'n Anglo-Saksiese vertoonvenster – huldig die enigste verteenwoordiger uit Afrika, die eerste Afrikaan en Anglikaanse Biskop van Nigerië, Samuel Ajayi Crowther (1807-1891) die mening dat poligamie 'n ewel is (Ludwig 2012:341).

Die etnoloog en Afrikanis, Diedrich H Westermann, bied in 1926 twee redes vir die praktyk van poligamie aan, wat 'n ekonomiese en sosiale dimensie behels. Alhoewel hy die mening huldig dat die meerderheid van mans een vrou trou, bly poligamie ten diepste geanker in die sosiale Afrika-sisteem en lewensstruktuur, wat vir vele 'n onmoontlike saak is om af te breek of op te hef (Westermann 1926:423,429).

Die praktyk van poligamie gee dikwels daartoe aanleiding dat Afrika-Kerke in Suid-Afrika skeur. "A Zionist leader may tell his congregation that the Spirit in a dream has shown him two beds, and that this proves that he ought to take a second wife. In one instance where this happened one third of the congregation declined to follow his lead, and some minor prophet in the group formed a new sect with monogamy as its central demand" (Sundkler 1964:167-168).

Wanneer die Anglikaanse Biskop John W Colenso (1814-1883) in 1864 uit sy biskoppeamp (dioses Natal) ontslaan is, verknoop dit met sy historiese benadering tot religieuse sake en die Bybel, asook kerk tug. Volgens Sundkler (1964:27) is Colenso ten gunste daarvan dat 'n poligamis gedoop word. 'n Persoon wat alreeds in 'n poligame verhouding lewe, kan volgens Colenso nie van kerklidmaatskap uitgesluit wees nie (Guy 1983:74).

110 Jaar later is die tema van poligamie op die 1974 AACC Konferensie steeds 'n brandpunt wanneer daar oor Afrika-identiteit en kulturele vernuwing gepraat is. 'n Verdere 37 jare later, in 2011, blameer die KwaZulu-Natal boorling, President Jacob G Zuma – 'n toegewyde ondersteuner van Zoeloe-stamtradisies en poligamis – die Christendom vir (Suid-)Afrika se probleme.

Dit is betekenisvol wanneer die eertydse KwaZulu-tuisland (Bantustan) charismatiese leier, Mangosuthu Gatsha Buthelezi, in hiërdie opsig breek met die Zoeloe-stamtradisie en met een vrou trou – ongeag sy politieke posisie in die Inkatha bevrydingsbeweging en latere Inkatha Freedom Party (IFP), asook sy huidige ondersteuning vir die rol van tradisionele leiers in terme van die bewaring van die Zoeloe-erfenis. Buthelezi druk sy identiteit van Christenwees soos volg uit in 'n Duitse teks: "Ich bin sehr dankbar für meinen Glauben, denn wenn es das Christliche, Hoffnung, Liebe nicht gäbe, hätte ich nicht erreichen können, was ich an Wenigem in dieser schwierigen Lage bisher habe tun können" (Günther & Bechheim 1981:52-53,56).

Albert J Luthuli verwys na poligamie en noem die volgende: "With my wife's father, Maphitha Bhengu, the heathen line ended and the Christian line began. Maphitha was the husband of one wife, and both of them were probably among the early converts at the American Board Missions Station" (Luthuli 1962:43).

Wanneer Wrogemann (2012:270) Christelike sending en vreemde kulture beskryf, verwys hy na Bruno Gutmann (vgl. Hoofstuk 2) se insig oor Afrika stamkulturele en stamgodsdienstige elemente in Tanzanië. Hierdie elemente dien as onsigbare elemente, in die opbou van die Ryk van God, wanneer hulle deur die Evangelie op 'n hoër vlak getransformeer word. Slegs dié gebruike wat die Evangelie direk weerspreek, word laat vaar. In hierdie verband het Gutmann onder die Chagga-stam (verskillende spelling in literatuur bestaan: Dhagga / Djagga) aan die hange van die berg Kilimanjaro die volgende ervaring: Die bring van offers aan afgestorwe persone, poligamie en waarsêery word laat vaar, ander elemente soos die stamhoof-gebruik, die drink van bier, die besnydenis of die bruidskat betaling, kan as *adiaphora* (elemente of dinge wat tussen goed en sleg inpas) verstaan word en moet uitgelos word. Die onderskeie mosaïek-voorstelling van verskillende persoonlikhede jeens poligamie, dui dus die komplekse saak van kultuurwaardes in die relasie tot die Christelike godsdiens aan.

Dit is vandag betekenisvol wanneer waargeneem word dat in sogenaamde Westerse samelewings en in Suid-Afrika, huweliksontrou voorkom en 'n lewenslange huwelik as belaglik afgemaak word. Wanneer die huwelik as "heilig" beskou is, behoort dit lank nie meer tot 'n aangeleentheid vir die Kerk of 'n religieuse gemeenskap nie. Die seksuele etiek is lank reeds uitgedaag wanneer in gedagte gehou word dat afguns en jaloesie alreeds

Die Kerk wat verantwoordelikheid dra teenoor die samelewing kry voorrang, wanneer Afdeling (3) bekyk word. Die vraag, wie die objek van ontwikkeling is, kom na vore. Die besprekingsdokument is daarvan oortuig dat die sentrum van alle beplanning en programme in die ontwikkeling van 'n gesonde samelewingsorde in Afrika, die mens self is. Ontwikkeling word as die allesomvattende, ewewigtige en skeppende ontluiking van moontlikhede vir elke mens verstaan, nie net in die sin van ekonomiese vooruitgang nie (Gruhn 1975:93). Die dienende Kerk van haar tyd vind dit moeilik om daartoe in staat te wees om haar lidmate tot 'n vrymakende ontwikkeling by te staan. In hierdie verband is die oornome van die Westerse opvoedingsstelsel, wat as te duur beskou is en nie vir Afrika-kontekste aangepas is nie<sup>48</sup>, gekritiseer.

Op hierdie punt plaas Reisach (1981:133) Afrika se opvoeding in perspektief wanneer daar nie uit die oog verloor moet word dat *elke opvoedingsstelsel die resultaat van 'n lang historiese en sosiologiese proses* is.

Ofskoon 'n duidelike bewussyn van samehorigheid in Afrika te bespeur is, neem Gruhn (1974:85-86) twee indrukke waar, wanneer uitsprake op die konferensie gemaak word. In Afrika is (nog) nie sprake van eenheid nie en die AACC in 1974 verteenwoordig nie die kerke in Afrika nie.

Lusaka artikuleer die probleme van die Kerk in Afrika. Die Kerk van Jesus Christus het nie net “woonreg” in Afrika nie, maar is hier tuis.

### 9.4.3 Afrikanisering – 'n veelvuldige dilemma

Die moontlikheid bestaan, volgens Hastings (2008:156), dat die grootste kwantitatiewe uitbreiding van die Christendom tussen die 1960's en die einde van die 20ste eeu in Afrika bestaan het.

---

vooraf geprogrammeer is. Nieteenstaande die voorkoms van poligamie in die Pentateug-wet en narratief in die OT, volgens Krause (2011:23), word poligamie nie as norm nie maar as uitsondering uitgebeeld. Die huwelik as 'n sosiale instelling word grootliks bepaal deur breër waardes van belang.

<sup>48</sup> Terwyl die 1974 AACC Lusaka-konferensie plaasvind, kom deskundiges op die terrein van die opvoedkunde uit vele Afrika-lande op 20 Mei 1974 in Dar es Salaam byeen om oorleg te pleeg oor probleme, tydens die Dag Hammerskjöld-Seminaar. In die rede van Julius K Nyerere (1922-1999), onderwyser (of *Mwalimu* soos hy bekend gestaan het) en eerste President van Tanzanië, verwys hy daarna dat Afrika nog nie eintlik oor die probleem van opvoeding nagedink het nie. Nyerere het soms 'n suspisie dat die doel van skoolopvoeding daarin bestaan om Afrikaners tot swart Euroëers of swart Amerikaners te omvorm. In die lig hiervan is Nyerere van mening dat Afrika se opvoedingspolitiek 'n aanduiding is dat skoolopleiding niks anders van die mense in Afrika verwag as dat dit die mense bemagtig om Europese en Amerikaanse prestasies te begryp. Hy vra of daar ernstig daarvoor nagedink is of hierdie prestasies in Afrika op 'n haalbare wyse bereik kan word en of hierdie goedere vir Afrikaners van betekenis is. In hierdie verband vra Nyerere twee vrae: Watter soort skoolopleiding is geskik vir die behoeftes van die mense in Afrika? Watter soort skoolopleiding is in Afrika moontlik? Reisach (1981:133-134). In 2016, 22 jaar ná die tot standkoming van die demokratiese Suid-Afrika in 1994, en daarna, word indringende vrae gestel en standpunt ingeneem binne die debat oor dekolonialisering by Suid-Afrikaanse universiteite, die onderwys en hoe die skoleprofiel moet lyk, die kurrikulum en die funksie van taal, soos byvoorbeeld Afrikaans of Afrika-tale. In hierdie verband moet telkens die vraag gevra word hoe pluralisme verstaan, toegepas, geag en gerespekteer word, in die denkraamwerk dat mense dink dat gelykheid die normale toestand in 'n diverse samelewing is, soos in 2018 in Suid-Afrika. Gelykheid is eerder uitsonderlik, ongelykheid is die reël, volgens Schoonen (2018:15).

Tegelykertyd is Afrika ook die kontinent wat met die grootste ekonomiese probleme en uitdagings te kampe het. Dienooreenkomstig is baie kerke van buitelandse hulp afhanklik en ontstaan vroeë oor selfstandigheid en onafhanklikheid, asook 'n eie vergestaltung van die Christendom in Afrika. In Afrika was bevryding die hooftema in die 1970's en is hierdie bevryding verstaan as die bevryding van alle onmenslike gesag en mag, oor die persoonlike en sosiale, die ekonomiese en politieke lewensmilieu (Wietzke 1993:179).

Die gedagte oor die posisie van die Kerk, in die raamwerk van internasionale rangskikking, word in Afrika gedurende die 1970's veral deur politici versprei en nie deur teoloë en predikante van die Christelike Kerk nie. In hierdie verband verwys Filipe José Couto<sup>49</sup> na Julius K Nyerere se toespraak voor Katolieke ordensvroue. Nyerere beskryf die Kerk (Katolieke Kerk) in Latyns-Amerika as 'n Kerk wat min invloed rakende sosiale geregtigheid en menswaardigheid toon (Couto 1978:138).

Die Kerk se identifikasie met oneerlike politieke en ekonomiese magsgroepeerings moet beëindig word, volgens Nyerere. Boonop behoort die Kerk eerder met sosiale geregtigheid rekening te hou. In hierdie verband is Couto (1978:139) van mening dat nie net die Katolieke Kerk nie, maar ook die Evangeliese Kerk in Afrika, traag was om die eenheid van Afrika te ondersteun. Couto is dit eens dat die sekretaris-generaal van die AACC, Burgess Carr, as 'n uitsondering genoem kan word, binne die politiese en teologies-pluralistiese AACC.

Tog staan die Derde AACC konferensie in die teken van hoop, wanneer die meeste Afrika-state gedurende die 1960's hul politieke onafhanklikheid verkry. Enersyds verstaan die Kerk in Afrika haarself as 'n wesentlike deel van die Afrika-samelewing, andersyds weer as deel van die wêreldgemeenskap, in terme van Christus se verlossingswerk. Die Kerk in Afrika kan slegs tot haar eie reg kom wanneer Westerse invloede verminder en op hierdie wyse onafhanklik word. 'n Konsekwente Afrikanisering, met 'n veranderde geestelike ingesteldheid as basis, kan daartoe bydra dat die Evangelie in Afrika verinheems word (Wietzke 1993:180).

Die vrye ontluiking van die wese van die Afrikaan staan voor 'n dilemma wanneer die Kerk in Afrika nie die Evangelie uit die diepte van die siel en die Afrika-wese aan die Afrikaan bemiddel nie. Die verinheemsing<sup>50</sup> of Afrikanisering van die Evangelie het op uiterlike pogings gekonsentreer. Die Afrikanisering van die Evangelie bevry die Afrikaan wanneer die Christelike geloof opgeëis word en die eie konteks van Afrika met die eie lewensomstandighede daarmee verknoop (Wietzke 1993:183).

---

<sup>49</sup> José Filipe Couto (gebore in 1939) kry sy eerste skoolopleiding aan die sendingskool in Massangulo (1947-1954), Mosambiek. Couto studeer filosofie en teologie en promoveer by Karl Rahner met die tema: "Hoffnung im Unglauben: Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes" (1973). Hy doseer aan die Universiteit van Paderborn, in Duitsland, asook in Tanzanië en by die "Missionary Institute of London". Hy word rektor van die "Universidade catolica de Mocambique".

<sup>50</sup> Verinheemsing is soos volg uitgedruk in die vaktydskrif, *International Review of Mission*: "Evangelical missions were becoming aware of the necessity for churches in the non-western world to find indigenous expressions of Christianity in ways appropriate to a people's culture and traditions. It was anticipated that, in the process, churches would become self-supporting, self-governing and self-propagating. This was known as *indigenization*" (Bailyes (1996:489).

Die Afrikanisering van die Kerk in Afrika ondervind egter hindernisse. Die vraag na dié hindernisse, waarop daar in hierdie studie nie verder aandag gegee word nie, het met magsverhoudinge en die teenwoordigheid van sendelinge te make, volgens Wietzke (1993:184).

Wanneer die deel van bronne soos personeel en finansies in ag geneem word, kom die idee van wêreldwye ekumeniese mededeelsaamheid, eerder in gedrang en word as onmoontlik beskou. Wietzke (1993:185-186) verwys na die volgende argumente, wat die model van die ERK teëwerk: (1) Die oproep tot Afrikanisering ontstaan vanuit die gevoel van ‘n kulturele bedreiging. Die aanwesigheid van personeel en bronne vanuit die buiteland, in die proses van ekumeniese mededeelsaamheid, sou die doelwitte van Afrikanisering vertraag. (2) Op die basis van gelykberegting sou die proses van ekumeniese mededeelsaamheid daartoe aanleiding gee dat begaafde personeel met spesialis-vakkennis vervreem word, juis op ‘n tydstip om van die proses van Afrikanisering ‘n sukses te maak. (3) Die verspreiding van rassisme oor die hele kontinent van Afrika, selfs in Christelike organisasies, word met kommer bejeën. (4) Vrese ontstaan dat ekumeniese mededeelsaamheid tot gevolg sou hê dat werkers met waardes, beïnvloeding en opvattings terugkeer na Afrika, wat weer ‘n hindernis op die pad van Afrikanisering sal plaas<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> ‘n Sprong na die 21ste eeu. Alreeds in 2008 bestaan ‘n *Africa Theological Institute* in Maputo, wat deur die AACC georganiseer is. Volgens Simon (2018:207) is hierdie instituut nie uitsluitlik op Afrika-studente gerig nie, maar vertoon ‘n globale perspektief. Die negende voltallige vergadering van die AACC is tussen 7-12 Desember 2008 in Maputo, Mosambiek gehou terwyl die Anglikaanse aartsbiskop Valentine Mokiwa van Tanzanië, tot president verkies is. Die 10e AACC voltallige vergadering is tussen 3-9 Junie 2013 in Kampala, Uganda gehou met die tema: “God of life, lead Africa to peace, justice and dignity”.

<http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/churches-seek-life-peace-justice-and-dignity-for-africa.html>

(Gelees: 19 Oktober 2018)

Die 11e AACC voltallige vergadering is tussen 1-7 Julie 2018 in Kigali, Rwanda gehou met die tema: “Respecting the Dignity and God’s image in every human being”.

<http://www.aacc-ceta.org/en/upcoming-events-meetings/48-aacc-11th-general-assembly>

(Gelees: 19 Oktober 2018)

Vir die uitbreiding (nie verskraling) van die teologiese landskap in 2018 en daarna, soos aan die Universiteit van Pretoria en die debat van post-kolonialisme in die konteks van ‘n pluralistiese samelewing, kan die *Global Ecumenical Theological Institute* (GETI) ‘n bydrae lewer hoe verskillende denominasies op ‘n gemeenskaplike en intensiewe wyse gesamentlik leer, debatteer en eie vooroordele ter syde stel. Leerinhoud wat as te Westers beskou word en met Afrika-teologie vervang wil word, is nie die pad hoe daar op ‘n gemeenskaplike en akademiese vlak van leer en werk, met mekaar omgegaan kan word nie. Dit bly ‘n uitdaging vir elke persoon, instansie en denominasie om, soos Simon (2018:206) dit stel, ‘n beter interkultureel-ekumeniese soort *know-how* te openbaar en om onderlinge samewerking en betrekkinge aan te moedig. In die konteks van ‘n pluralistiese Suid-Afrikaanse samelewing, is kerke en verskillende denominasie, asook Suid-Afrikaanse Universiteite, uitgedaag om die samehange van verskille te erken en daarmee om te gaan. Tendense en perspektiewe op die (deels konstruktiewe, deels versteurde) verhouding van die Kerk tot haar pluralistiese kultuur, moet identifiseer word. Die gees van God bewerkstellig immers ‘n skeppende pluralisme, wat ‘n sekere komplekse normatiwiteit op ‘n konstante wyse verander, sonder om dit te beëindig of tot niet te maak (Welker 1995:28). Hierdie perspektief sluit by die gedifferensieerde eenheid van skeppende kompleksiteit aan. Die Afrika-Christendom vertoon in 2018 denominaal gefragmenteerd en pluralisties. Drie hoofgroepe is geïdentifiseer, naamlik (1) kerke wat ontstaan het uit die apostoliese proses van die Christelike antieke, soos Koptiese en Ethiopiese Kerke; (2) Kerke wat uit die Westerse sendingbeweging ontstaan het en (3) Afrika-herlewingskerke, insluitende die AICs (Ngalula 2007:229).

## 9.5 Die Evangelikale beweging as ‘n sendingbeweging

Die hele Evangelikale beweging is vanaf die begin van sy ontstaan, volgens Fiedler (2008a<sup>1</sup>:1698) ‘n sendingbeweging. Die begrip, Evangelikale beweging, kan uitgedruk word in terme van ‘n Evangelikale sendingbeweging<sup>52</sup>.

Om op ‘n sinvolle wyse met die begrip Evangelikaal om te gaan, is dit gepas om die betekenis en agtergrond te verstaan, maar dit nie te definieer nie<sup>53</sup>. Die wortels van Evangelikalisme is te vinde in die Anglo-Saksiese wêreld van die Puriteinse ontwakings en in die kontinentaal-Europese milieu van Piëtisme gedurende die 18de eeu. Die begrip: Evangelikaal het volgens Johnston (2008:1699) betrekking op ‘n beweging met verskillende beginsel-leerstellinge, ‘n etos en ‘n belydenis, maar bly as ‘n begrip histories onduidelik. Die Engelse begrip, *evangelical* vertoon meersydig. Lutherane verstaan hulself as evangelies, en beteken soms eenvoudig net om Protestants te wees. Die Evangelikale gerigtheid binne die Protestantse konteks verknoop met die Bybelse evangelie. In hierdie verband besit die soenoffer van die seun van God aan die kruis ‘n sentrale posisie en is die verlossing nougeset met die persoonlike bekering en verbondenheid tot Jesus Christus noodwendig. Kenmerkende en herkenbare eienskappe van Evangelikale Teologie is enersyds die letterlike verstaan van Bybelse uitsprake, andersyds die verzet teen die gebruik van die histories-kritiese metode in teologiese opleiding en dat Bybelse eskatologie ernstig opgeneem word (Beyerhaus 1987:204).

Die oudste vertakking van die Evangelikale sendingbeweging is die “geloofs-sendinge<sup>54</sup>”, wat op die “geloofsbeginsele” van finansiering berus en kenmerke van interdenominasionaliteit besit. ‘n Prototipe van “Faith Missions” ontstaan ook in Suid-Afrika wanneer die Dorothea-sending, onder die leiding van E P Hans von Staden (1905-1986), in 1942 met pionierswerk onder die swart mense in *townships* begin<sup>55</sup>. In 1959 vind groot herlewings binne die Dorothea-sending plaas (Otto 1984:79, 96; Zöllner & Heese 1984:130).

---

<sup>52</sup> Voorbeelde van Evangelikale sending of sendingbewegings: “Interdenominational Foreign Mission Association” (IFMA) ontstaan in 1917 in die VSA; “Evangelical Foreign Missions Association” (EFMA) ontstaan in 1945 in Noord-Amerika; “Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen” (AEM) ontstaan in 1974 in Duitsland en Switserland; “Evangelical Missionary Fellowship” in Brittanje en die “Nigerian Evangelical Missionary Association” (Fiedler 2008a<sup>1</sup>:1698). In die Suid-Afrikaanse konteks kan die Dorothea-sending genoem word. Vir die Duitssprekende Suid-Afrikaanse gemeenskap is die *Evangelische Stadtmission* ‘n prototipe van Evangelikale sending.

<sup>53</sup> Die woord: Evangelikaal is nie in die Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal (HAT, 2015) opgeneem nie.

<sup>54</sup> Vgl. Hoofstuk 2. Enkele voorbeelde van betekenisvolle “geloofs-sendinge” (Engelse verwysing “Faith Missions”) in die wêreld: “China Inland Mission”, “Africa Inland Mission”, “Sudan United Mission”, “Sudan Interior Mission”, “Christian and Missionary Alliance” en die “Neukirchener Mission”, om ‘n paar te noem (Fiedler 2008a<sup>1</sup>:1698).

<sup>55</sup> Die eerste betrokkenheid van die Dorothea-sending was gerig op *townships* soos Alexandra en Soweto, in en om Johannesburg, Umkumbhame (ook bekend as Cato Manor waar Albert Luthuli in die 1950’s polities aktief was, dus aan die periferie van Durban – tans die eThekweni metropool) en later Rosslyn (by Ga-Rankuwa – ten noorde van Pretoria en tans deel van die Tshwane metropool). Alhoewel net na enkele woonbuurte (“townships” of “lokasies” was ‘n tipiese verwysing na swart woonbuurte in die 20ste eeu, dikwels aan die periferie van sogenaamde “wit” stede of dorpe in Suid-Afrika) verwys is, evangeliseer die Dorothea-sending – veral in tente of in die opelug –, ook in lande soos Malawi, Suidwes-Afrika (tans Namibië), Zimbabwe en Zambië. Drie Bybelskole (“Soteria” in Zimbabwe, “Vergesigte” in Waterkloof Rif, Pretoria en “Dorothea” by Klipfontein, noord van Pretoria) ontstaan, terwyl Christelike radioprogramme en -uitsendings vir Mosambiek bestem is.



Die Evangelikale sending is die produk van die geestelike ontwaking wat ontstaan het. Verskillende strominge binne die Evangelikale sending ontstaan, o.a. die “Restorationist Revival” van die 1820’s, behorende tot die broederbeweging; die Heiligingontwaking van 1859; die Pinkstersending [*Assemblies of God* wat in 1914 Hot Springs, VSA ontstaan volgens Blumhofer (2008:845).] en die Charismatiese ontwaking in 1960 (Fiedler 2008a<sup>1</sup>:1698).

Indien die beoordeling van *een* Evangelikale beweging gedurende die 1970’s oorweeg word, op die basis van gemeenskaplike en teologiese oortuigings, bestaan daar volgens Peter P J Beyerhaus<sup>56</sup> geensins ‘n aanduiding van uniformiteit nie. Peter Beyerhaus identifiseer ses uiteenlopende strominge binne die Evangelikale beweging, waarvan die grootste en belangrikste, naamlik die Neo-Evangelikale, met Billy Graham<sup>57</sup> aan die stuur in die 1960’s

---

Bekeerlinge is aangemoedig om by ‘n Evangeliese Kerk aan te sluit, wat tekenend is van hul interdenominasionele benadering, sodat kerke verder kon groei. Die Dorothea-sending staan krities teenoor die liberale teologie (Otto 1984:71, 79, 97, 142, 150, 177, 193, 196).

<sup>56</sup> Peter P J Beyerhaus (gebore: 1929) studeer teologie aan die Universiteite van Berlyn, Halle, Heidelberg, Bonn, Uppsala en aan die “Kirchlichen Hochschule in Bethel”. Onder leiding van professor Bengt G M Sundkler in Uppsala, Swede, verwerf Beyerhaus sy doktorsgraad in 1956 en promoveer met sy dissertasie: *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*. Beyerhaus is in 1955 deur die Lutherse Biskop F K Otto Dibelius (1880-1967) in Berlyn georden. Hy werk vanaf 1957-1965 in diens van die Berlynse sendinggenootskap in Suid-Afrika (vgl. o.a. die Blouberg-sendingstasie in Limpopo) en tussen 1960-1965 as dosent en rektor aan die “Lutheran Theological College” in Umphumulo in Natal (tans KwaZulu-Natal). Beyerhaus aanvaar die leerstoel vir “Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie” aan die Universiteit van Tübingen in 1966 en is stigtersrektor (1970-1974) van die Albrecht-Bengel huis. [Die Albrecht-Bengel huis staan in die tradisie van die Württembergse piëtisme en is vernoem na Johann Albrecht Bengel (1687-1752). Volgens Moltmann (2006:155) ondersteun Bengel die heilsgeskiedenis en die dispensasionalistiese lees van die Bybel].

Beyerhaus is sedert 1970 een van die inisieerders van die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission*. Hy is ‘n teologiese waarnemer tydens die Wêreldsendingkonferensies in Bangkok 1974 en San Antonio 1989 en by die ERK voltallige vergaderings in Nairobi 1975 en Vancouver 1983. In 1980 is Beyerhaus deur Pous Johannes Paul II en in 2009 deur Pous Benedikt XVI ontvang, waartydens gesprekke gevoer is wat betrekking het op die Ekumeniese beweging en die verhouding tussen die Rooms Katolieke Kerk en die Lutherdom.

Hy emeriteer in 1997 en gee verdere teologiese onderrig aan die Yonsei-Universiteit in Seoul, Suid-Korea in 2003, die “Theological Christian University” in Tokio, Japan in 2004 en lewer referate op kongresse van die “Asian Missions Association” in Moskou, Rusland in 2003, in Ephesus, Turkye in 2006 en in Jakarta, Indonesië in 2010. In September 2015 neem Beyerhaus aan die “VI. Ökumenischen Bekenntnis-Kongress” in Salzburg deel, wat deur die “Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften” (IKGB) gereël is met die tema: “*Die gute Schöpfung Gottes und ihre Bedrohung*”. Beyerhaus se tema lui: “*Anomia und die antichristliche Dimension der Genderideologie*”. Peter P J Beyerhaus is die skepper van die Belydenis-Ekumene / *Bekenntnis-Ökumene* en is ‘n kritikus van die ekumene van godsdiens.

<http://bekenntnisbruderschaft.de/peter-beyerhaus.html#c8> (Gelees: 3 November 2015)

<sup>57</sup> Billy Graham (1918-2018) kom uit die milieu van die (konserwatief) Evangelikale Baptisme, in die suide van die VSA. Wanneer Graham in die 20ste eeu as die bekendste Evangelikaal gereken word, met sy verreikende evangelisasies en die verkondiging van die Evangelie oor vele radio-uitsendings, is hy andersyds weer deur verskeie kritici verwyrt vir sy politieke konserwatisme en Amerikaanse patriotisme (vgl. Graham se vriendskaplike verhouding met President R N Nixon (1913-1994) en sy termyn as president van die VSA gedurende 1969-1974 en Graham se ondersteuning van die Amerikaanse oorlog in Viëtnam). Vroeg reeds neem Graham ekumeniese kontakte met die Rooms Katolieke Kerk en die Joodse gemeenskap in die VSA op. Alhoewel hy nooit sy antikommunistiese ingesteldheid prysgee nie, bemoei hy homself later om kontakte te bou en kompromieë aan te gaan. Hy evangeliseer in die destydse kommunistiese Oosblok-lande, Hongarye, Pole, Oos-Duitsland en die USSR (Unie van Sosiaalistiese Sowjet-Republieke – Vanaf 1985 tot 1991 hervorm die Sowjetunie onder die leiding van Michail Gorbatschow met die beleid van *Perestrojka* / omvorming en *Glasnost*

en 1970's, na vore tree. Dit moet benadruk word dat die Evangelikale geen eie konfessionele Kerk vorm nie, maar hulself as 'n geestelike beweging van vernuwing verstaan, binne die onderskeie denominasies. Teen hierdie agtergrond identifiseer Beyerhaus ses Evangelikale strominge, volgens Berneburg (1997:21):

- (1) Die Neo-Evangelikale werk ten nouste met die Evangeliese Alliansie saam, op die basis van hul teologiese grondslag<sup>58</sup>.
- (2) Die separatistiese fundamentalisme van die "International Council of Christian Churches" (ICCC), gestig deur Carl McIntire.
- (3) Die belydende Evangelikale met 'n konfessioneelgerigte teologie, soos uitgedruk in die "Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission".
- (4) Pinkster- en Charismatiese bewegings.
- (5) Die radikale Evangelikale is nou betrokke by die sosiaalpolitieke aksie en verknoop hierdie optrede met evangelisering.
- (6) Ekumeniese evangelikale werk as kritiese individue, maar op 'n bewustelike wyse met die ERK saam.

Die samebindende idee wat Evangelikale onderling bymekaarbring is die bewussyn van 'n persoonlike toeëiening van heil, 'n heiligerigte lewenswandel en 'n bewussyn vir evangelisasie en sending. Johnston (2008:1699) formuleer die volgende beginsels van die Evangelikale beweging, wat ten nouste verknoop met die opdrag εὐαγγέλιον (Evangelie):

- Die betekenis van verlossing deur 'n persoonlike geloof in Christus
- Die Skrif as enigste outoriteit vir geloof en vir die lewe
- 'n Lewensstyl van vroomheid en navolging
- 'n Aktiewe deelname aan evangelisasie en diens aan die naaste

Evangelikale Teologie verteenwoordig 'n breë hermeneutiese ruimte. Terwyl die Skrif as normatief beskou word en Jesus Christus as die middelpunt van alle Evangelikale Teologie geld, plaas sommige teoloë die klem op die epistemologie van die ervaring van die Gees,

---

/ openheid. Die USSR is vandag gereduseer tot die geografiese gebied, bekend as Rusland, met Moskou steeds as hoofstad, terwyl die Sowjet-Republieke selfstandig en outonoom regeer soos byvoorbeeld die state van die Oekraïne, Belarus, Georgië, Armenië en Azerbeidjan, om 'n paar te noem), in sogenaamde Westerse lande, Afrika en ander state.

Graham se sosiaal-politiese opvatting word ten beste verknoop met die rasse-vraagstuk, wanneer hy alreeds in 1953 in die VSA, waar segregasie aanvaar is, evangelisasie-byeenkomste met gemengde gehore hou. Hy beywer hom vir versoeningsinisiatiewe tussen wit en swart maar weerhou hom van die politiek, veral die burgerregte-beweging. Alhoewel by Graham 'n sterker sosiale verantwoordelikheid van Christene waarneembaar is, bly hy getrou aan die verkondiging van die heilsboodskap, naamlik dat die mens gekonfronteer word met sy "sondigheid", dat 'n terugkeer tot God moontlik is en dat die mens vergifnis deur Jesus Christus ontvang. Graham beklemtoon dat die wedergeboorte deur 'n nuwe lewensstyl begelei moet word en dat 'n Christus-volgeling diensbaarheid aan die naaste moet betoon. Die sosiale ellende in die wêreld beskou Graham as 'n kollektiewe simptoom van menslike sonde. Sy sosiale kommer verknoop met die mens se morele verval (Berneburg 1997:42-44).

<sup>58</sup> Neo-Evangelikale brei onder die invloed van die Noord-Amerikaanse evangelis, Billy Graham (1918-2018) uit. Die akademiese oriëntasie ontstaan in die 1970's, wat deur die "Fuller Theological Seminary" ondersteun word (Berneburg 1997:21). Onder die leiding van John Stott (1921-2011) verkry die Neo-Evangelikale in Brittanje momentum (Wrogemann 2013:129).

ander beklemtoon ‘n kennis-teoretiese benadering tot hul eie kultuur of ‘n spesifieke geloofsgemeenskap. Terwyl ander meer klem op ‘n omvattende benadering van dialoog teenoor die wyer kultuur plaas, konsentreer ander weer op ‘n post-kritiese leesmetode van Bybeltekste. ‘n Laaste benadering volg ‘n verpligte missionêr-georiënteerde teologie (Johnston 2008:1700-1701).

## 9.6 Kongres vir Wêreldewangelisasie (1974) – Evangelikale protes (Lausanne I)

Dit was die protes teen die ekumeniese verstaan van sending rondom die Vierde voltallige vergadering van die ERK in 1968 Uppsala, waar die Evangelikale sending tot ‘n punt gekom het om wêreldwyd te organiseer en ‘n eie verstaan van sending te artikuleer. Wanneer Peter Beyerhaus sy werksaamhede in Suid-Afrika afsluit en na Duitsland terugkeer, tree hy in 1967 toe tot die protes, wanneer die doel van sending in ‘n berig as “humanitarisme” voorgestel is. Daar is *nie meer* na die ware God gevra nie, *maar* na die ware Mens, wat in die mensgeworde Jesus Christus te vinde is. In Beyerhaus se retoriese protesskrif van 1969 – *Humanisierung - einzige Hoffnung der Welt?* – verwyf hy die Ekumeniese sendinggeweging wanneer die verlossing van die mens self en die menslike in die plek van God geplaas word. (Balz 2010:226). Peter Beyerhaus artikuleer homself soos volg teenoor dié ekumeniese diskoers:

“Die Ökumeniker dagegen erklärten als das heute allein sinnvolle Ziel der Mission die sog. “Humanisierung”, d.h. die Vermenschlichung der sozialen und politischen Beziehungen in den Spannungsfeldern der Gesellschaft. Der Weg dazu führte über den Dialog und u.U. auch über die Beteiligung an den revolutionären Bewegungen unserer Zeit. Sie alle seien ja ebenfalls Teil der weit über die herkömmlichen Sendungsveranstaltungen der Kirche hinausgehenden *Missio Dei*, d.h. der sich in der Weltgeschichte verwirklichenden Mission Gottes. Gott könne neben der Kirche auch durch Marxisten, Humanisten und Angehörige anderer Religionen handeln” (Beyerhaus 1973:15)

Wanneer verteenwoordigers van Evangelikale “Faith Missions” tydens die 1910 Edinburgh konferensie teenwoordig is, en die ontstaan van Evangelikale bewegings daarna momentum kry, kan volgens Wrogemann (2013:128) gesê word dat die Evangelikale sendingbeweging parallel tot die Ekumeniese sendingbeweging ontstaan het.

Tesame met die tweede grootste Evangelikale beweging in die VSA, die EFMA, hou die IFMA in Wheaton 1966<sup>59</sup> ‘n kongres waaraan 71 lande en ongeveer 938 verteenwoordigers

---

<sup>59</sup> In dieselfde jaar, van 25 Oktober tot 4 November 1966, vind ‘n Wêreldkongres vir Evangelisasie met ongeveer 1200 deelnemers uit 100 lande in Berlyn plaas. Die byeenkoms met die tema: *One Race, One Gospel, One Task* is deur Billy Graham georganiseer (Wrogemann 2013:129; Berneburg 1997:56-57). Die hooftemas tydens die konferensie is: (1) Om mense te wen sodat hulle ‘n persoonlike verhouding met Jesus Christus kan hê; (2) Die betekenis van evangelisasie duidelik te maak, naamlik om getuïenis te gee en wat dit ten doel het om mense vir Jesus Christus te red; (3) Na die omskrywing van die betekenis van evangelisasie, sit Graham die gevolge van die Evangelie vir die samelewing duidelik uiteen: Evangelisasie en sosiale empatie gaan hand aan hand. Die uitroep van sosiale ellende moet met deernis benader word; (4) ‘n Ommekeer na die Goddelike orde word gevra: Mense moet uitgedaag word om naasteliefde te betuig voordat ‘n persoonlike verhouding met Jesus Christus aangeknoop word. Evangelisasie besit dus ‘n sosiale dimensie van verantwoordelikheid. Die sosiale, psigologiese, morele en geestelike nood en behoeftes van mense word ‘n brandende motivering vir evangelisasie. Evangelikalisme kry tydens 1966 Berlyn ‘n nuwe betekenis. Die eerste vereiste van die Evangelikale lê allereers klem op die geestelike verandering by die mens en nie die politieke herstrukturering van die samelewing nie (Berneburg 1997:57-58).

deelneem. Die Wheaton-verklaring<sup>60</sup> soek, anders as die ERK, na die blywende betekenis van die sendingopdrag (Wrogemann 2013:129; Berneburg 1997:53).

In Duitsland ontstaan die sogenaamde *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* op 4 Maart 1970, in die Dominikaanse klooster in Frankfurt am Main, wat sewe ononderhandelbare basis-elemente of stellinge vir die sending beskryf (Evangelische Mission 1971:121-127). Elke stelling verwys na een of twee Bybeltekste, wat verder met positief- en negatief-geformuleerde sinne omskryf word. Volgens Balz (2010:138) vertoon stellinge 3-6 ‘n oriëntasie rondom heil. Woorde soos *Heilsgeschichte* en *heilsgeschichtlich* word eerder vermy. In slotstelling 7 kom die samehang tussen sending en die Eindtyd van die geskiedenis na vore in die volgende positiewe formulering:

“Wir erkennen und bezeugen: Die christliche Weltmission ist das entscheidende fortschreitende Heilshandeln Gottes unter den Völkern zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi. Durch die Predigt des Evangeliums werden immer neue Völker und Menschen in die Entscheidung für oder gegen Christus gerufen. Wenn alle Völker das Zeugnis von ihm gehört und ihre Antwort darauf gegeben haben, wird sich der Konflikt zwischen der Gemeinde Jesu und der Welt unter deren Führung durch den Antichristen aufs bedrängendste zuspitzen. Dann wird der wiederkommende Christus selbst diese Weltzeit abrechnen, die dämonischen Mächte des Bösen unschädlich machen und Sein messianisches Reich sichtbar und uneingeschränkt aufrichten” (Evangelische Mission 1971:125)

4000 Deelnemers uit 150 lande neem op uitnodiging van o.a. Billy Graham, aan die Kongres vir Wêreldewangelisasie in Lausanne, vanaf 16-25 Julie 1974 deel. Met die tema: *Die hele wêreld moet Sy Woord hoor!*, word die noodsaaklikheid van Wêreldewangelisasie beklemtoon. Die verkondiging van Jesus Christus as Verlosser is duidelik geartikuleer wanneer dit deur persoonlike bekering opgevolg word met die daaropvolgende insakeling by ‘n gemeente. Lausanne dien as ‘n internasionale platform wanneer die tweede grootste missionêre aksie, naas die kerke van die ERK, waargeneem word. In plaas daarvan om die woord *sending* te gebruik, kry die woord *ewangelisasie* nou prominente aandag. Die nie-geprofileerde ervaring van die begrip *sending* in die Geneefse ekumene staan nou teenoor die begrip *ewangelisasie*. Op hierdie kongres ontstaan ‘n sendingteologiese beleidsdokument, die sogenaamde *Lausanne Covenant* (Wrogemann 2013:129-130).

### 9.6.1 Die “Lausanne Covenant”

Die *Lausanne Covenant*, of die eie Afrikaanse vertaling van die Lausanne Verbond (LV), is volgens Wrogemann (2013:130) ‘n *Vorlage* van die Britse sendingteoloog John Stott, wat tydens die verloop van die konferensie herhaaldelik vernuwe is. Die LV is ‘n betekenisvolle

---

<sup>60</sup> Die Wheaton-kongres 1966 vind tussen 9-16 April in Illinois met die tema: “Church’s Worldwide Mission” plaas. Wanneer die kongres eindig met die Wheaton-verklaring, begin die verklaring met ‘n boete-belydenis. Dit fokus op die gevaar van sinkretisme sowel as die kritiek teen proselitisme. Die verhouding tussen sending en sosiale verantwoordelikheid kry aandag, terwyl die historiese ontwikkeling van die Evangelikale sendingteorie krities geanaliseer word. Die slotgedeelte skenk aandag aan die verhouding tussen ewangelisasie en sosiale handeling. Sedert Wheaton 1966 kom die opdrag van sosiale handeling na vore in byna alle ewangelikale verklarings en dokumente (Berneburg 1997:53-56).

sendingteologiese oorsigstandpunt vanuit die Evangelikale beweging. Vyftien hoofemas is vervat in die LV wat elk met Bybeltekste ondersteun is. Evangelische Mission (1975:123-131) en Wrogemann (2013:130) verwys na die volgende vyftien hoofemas:

- (1) Die plan van God
- (2) Die outoriteit van die Bybel
- (3) Jesus Christus as Enigste en Universele
- (4) Die wese van evangelisasie
- (5) Sosiale verantwoordelikheid by Christene
- (6) Gemeente en evangelisasie
- (7) Samewerking in evangelisasie
- (8) Gemeentes in evangelistiese partnerskap
- (9) Dringendheid van die evangelistiese opdrag
- (10) Evangelisasie en kultuur
- (11) Opleiding en gemeenteleiding
- (12) Geestelike twispunte
- (13) Vryheid en vervolging
- (14) Die krag van die Heilige Gees
- (15) Christus se wederkoms

**Ekskursie I:** *Die presedensie*<sup>61</sup> *van die Evangelie teenoor sy kontekse* – ‘n Hermeneutiese benadering. In die LV, hoofema no. (10): *Evangelisasie en kultuur* staan onder andere:

“[...] Mit Gottes Hilfe werden Gemeinden entstehen, die in Jesus Christus fest gegründet und eng mit ihrer kulturellen Umwelt verbunden sind. Jede Kultur muß immer wieder von der Schrift her geprüft und beurteilt werden. Weil der Mensch Gottes Schöpfung ist, birgt seine Kultur Schönheit und Güte im reichem Maße. Weil er aber gefallen ist, wurde alles durch Sünde befleckt. [...] Das Evangelium gibt keiner Kultur den Vorrang, sondern beurteilt alle Kulturen nach seinem eigenen Maßstab der Wahrheit und Gerechtigkeit und erhebt absolute ethische Forderungen gegenüber jeder Kultur. [...] Die Gemeinden sollen Kultur umgestalten und bereichern, damit Gott verherrlicht wird” [Markus 7<sup>8,9,13</sup>; Genesis 4<sup>21,22</sup>; 1 Korintiërs 9<sup>19-23</sup>; Filippense 2<sup>5-7</sup>; 2 Korintiërs 4<sup>5</sup>] (Evangelische Mission 1975:128).

Evangelisasie moet teen die agtergrond van gemeentes wat ontstaan en in Christus gevestig is, verstaan word. Hierdie gemeentes is ten nouste ook verknoop met hul kulturele omgewing. Tog word hierdie kultuur as ambivalent beskou. Enersyds is kultuur ‘n skepping van God, andersyds is kultuur deur menslike sonde misvorm, wat soms deur demoniese ondertone beïnvloed is. Teen hierdie agtergrond verstaan Wrogemann (2013:130) dat die Evangelie nie kultuurafhanklik is nie, maar wel transkultureel geldig is. Die postulaat (onbewysbare stelling) dat die waarde van die Evangeliese boodskap van kontekstualiteit *afhang*, word verwerp. Daarenteen word die boodskap van die Evangelie, *gekoppel* aan die kulturele omgewing, as noodsaaklik geag. Aan die hand van ‘n figuurlike voorstelling word die kern van die Evangelie omsluit deur ‘n kulturele omhulsel. Die migrasie van die Evangelie uit die konteks – soos in Bangkok, vertoon ‘n induktiewe werkswyse, in teenstelling met die deduktiewe werkswyse by Lausanne (Wrogemann 2013:131).

---

<sup>61</sup> Vgl. met woorde of begrippe soos voorrang, die eerste, dominant.

Hierdie deduktiewe benadering word weerspieël in die LV van hooftema no. (2): *Die ootoriteit van die Bybel*. Hierdie opskrif beklemtoon dat die Bybelse boodskap konteks-onafhanklik is:

“Wir bekräftigen die göttliche Inspiration, die gewißmachende Wahrheit und Autorität der alt- und neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesamtheit als das einzige geschriebene Wort Gottes. Es ist ohne Irrtum in allem, was es verkündigt und ist der einzige unfehlbare Maßstab des Glaubens und Lebens. [...] Er erleuchtet den Geist Seines Volkes in allen Kulturen. So erkennen sie Seine Wahrheit immer neu mit ihren eignen Augen. [...]” [2 Timoteus 3<sup>16</sup>; 2 Petrus 1<sup>21</sup>; Johannes 10<sup>35</sup>; Matteus 5<sup>17,18</sup>; Efesiërs 1<sup>17,18</sup>, 3<sup>10,18</sup>] (Evangelische Mission 1975:124).

Die Evangelie is nie afhanklik van ‘n ervaringsruimte uit ‘n sekere konteks nie, omdat die Evangelie onfeilbaar vas staan. Die Evangelie is nie afhanklik van die konteks nie, maar word na ‘n konteks gebring (Wrogemann 2013:131).

**Ekskursie II: Die presedensie van evangelisasie teenoor sosiale handeling – Sosiale etiek.**  
In die LV hooftema no. (5): *Sosiale verantwoordelikheid by Christene* – staan onder andere:

“ [...] Da die Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, besitzt jedermann, ungeachtet seiner Rasse, Religion, Farbe, Kultur, Klasse, seines Geschlechts oder Alters, eine angeborene Würde. [...] Wir tun Buße [...], daß wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben. Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politischen Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Den beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unserem Gehorsam gegenüber Jesus Christus, [...] Das Heil, das wir für uns beanspruchen, soll uns in unserer gesamten persönlichen und sozialen Verantwortung verändern. Glaube ohne Werke ist tot.” [Handelinge 17<sup>26,31</sup>; Genesis 18<sup>25</sup>; Jesaja 1<sup>17</sup>; Psalm 45<sup>7</sup>; Genesis 1<sup>26,27</sup>; Jakobus 3<sup>9</sup>; Levitikus 19<sup>18</sup>; Lukas 6<sup>27,35</sup>; Jakobus 2<sup>14-26</sup>; Johannes 3<sup>3,5</sup>; Matteus 5<sup>20</sup>; 6<sup>33</sup>; 2 Korintiërs 3<sup>18</sup>; Jakobus 2<sup>20</sup>] (Evangelische Mission 1975:125-126)

Hooftema no. (5) lê eerstens klem op die feit dat die mens na die beeld van God geskape is. Menswaardigheid staan sentraal, ongeag enige menslike veranderlike. Versoening, sosiale aksie en politieke handeling op ‘n tussen-menslike vlak verskil van die versoening met God, evangelisasie en heil. Eers ná hierdie differensiasie kom aspekte van Christelike samehorigheid soos pligsbesef, onderrig, liefde en gehoorsaamheid aan die orde van die dag (Wrogemann 2013:131). Uitsprake oor sosiale verantwoordelikheid vertoon tweeledig. Enersyds word beklemtoon dat sosiale verantwoordelikheid ‘n deel vorm van die algehele verantwoordelikheid van Christene, andersyds weer, dat sosiale aksie en evangelisasie nie dieselfde is nie en ook nie met mekaar identifiseer nie (Berneburg 1997:79). Hierdie sistematiese ordening toon aan dat evangelisasie prioriteit geniet, bo ander sake soos sosiale en politieke handelinge. In hooftema no. (6): *Gemeente en evangelisasie* – staan:

“ [...] Bei der Sendung der Gemeinde zum hingebungsvollen Dienst steht Evangelisation an erster Stelle. Die Evangelisation der Welt verlangt, daß die ganze Gemeinde der ganzen Welt das ganze Evangelium bringt. Die Gemeinde bildet die Mitte des weltumfassenden Planes Gottes und ist Sein auserwähltes Werkzeug zur Verbreitung des Evangeliums. Eine Gemeinde, die das Kreuz predigt, muß selber durch das Kreuz geprägt sein. [...] Die Gemeinde ist nicht so sehr Institution als vielmehr die Gemeinschaft des Volkes Gottes und darf mit keiner bestimmten Kultur, keinem sozialen oder politischen System, keiner von Menschengemachten Ideologie gleichgesetzt werden” [Johannes 17<sup>18</sup>,

20<sup>21</sup>; Matteus 20<sup>19,20</sup>; Handeling 1<sup>8</sup>, 20<sup>27</sup>; Efesiërs 1<sup>9,10</sup>, 3<sup>9-11</sup>; Galasiërs 6<sup>14,17</sup>; 2 Korintiërs 6<sup>3,4</sup>; 2 Timoteus 2<sup>19-21</sup>; Filippense 1<sup>27</sup>] (Evangelische Mission 1975:126)

Evangelisasie kry ook in hoofteema no. (6) prioriteit. Dit is 'n imperatief dat die Kerk se evangelisasie aan die voorbeeld van Jesus moet voldoen, naamlik sy inkarnasie en sy offerdood aan die kruis. Deur die kruis moet God se liefde in die wêreld deur die Kerk sigbaar word. In hierdie verband trek die LV 'n noue verband tussen evangelisasie en die geloofwaardigheid van 'n gemeente wat evangeliseer (Berneburg 1997:88). Dit is nie net evangelisasie wat in die teks van hoofteema no. (6) sentraal staan nie. Die skema van 'n sendingteologiese heilsgeskiedenis keer terug na Lausanne. Wanneer in die teks van hoofteema no. (6) geskryf staan dat die gemeente die middelpunt van 'n wêreldomvattende plan van God vorm, verknoop dit met die denke van Freytag en Hartenstein<sup>62</sup>. Die gemeente (die Kerk) moet haar egter daarvan weerhou om haarself te identifiseer met 'n tydgebonde en aanskoulike stroming of rigting<sup>63</sup> (Wrogemann 2013:134-135).

Hoe die diens van die gemeente daar uit moet sien, kry in die teks van hoofteema (1) aandag. Dit word nie verder hier bespreek nie.

Wrogemann (2013:132) neem waar dat daar in beide dimensies van evangelisasie en sosiale handeling, 'n teologiese verhoudings-gerigtheid ontbreek. Berneburg (1997:107) beskryf die verhouding tussen evangelisasie en sosiale handeling in terme van 'n "spanningsboog". Dit is eers in 1982 dat hierdie spanningsverhouding tussen evangelisasie en sosiale handeling vir die eerste keer in die evangelikale sendingteologie bespreek word. Twee modelle<sup>64</sup> van verhoudingsgerigtheid kan genoem word: eerstens dat sosiale handeling die *gevolg* van evangelisasie is, tweedens dat sosiale handeling 'n *brug* tot evangelisasie vorm.

Teen hierdie agtergrond identifiseer Wrogemann (2013:132) hierdie Evangelikale beweging wat as 'n veelvoudige fenomeen voorgestel kan word. Hy verwys na hierdie Evangelikale groep as die *Social-Concern*<sup>65</sup>, ook beter bekend as die Radikale Evangelikale. Evangelisasie geniet nie voorkeur bo sosiale handeling nie, maar gelykberegting van beide verhoudingsmodelle. Hierdie verstaan word uitgedruk as sosiale transformasie.

Terwyl die Ryk van God 'n transformerende dryfkrag word, ontstaan 'n tweede groep evangelikale, naamlik projek: *A.S. 2000 and Beyond*. Hierdie groep fokus op gebiede waar mense nog nie bereik is nie, die sogenaamde 10/40-venster. Dit verwys na die 10e en 40ste breedtegraad, vanaf die Atlantiese oseaan tot by die Pasifiese eilande in die Stille oseaan en gebiede, wat die Islamgeloof, Hindoe-godsdienste en Boeddisme insluit. Die benadering in

---

<sup>62</sup> Vgl. hoofstuk 4.

<sup>63</sup> Vgl. die ondersteuning van Apartheid deur kerke in Suid-Afrika.

<sup>64</sup> In die 1980's ontstaan agt verskillende modelle van die verhouding tussen evangelisasie en sosiale handeling / aksie: Sosiale aksie is die verwatering van evangelisasie (1); Sosiale aksie is verraad teenoor evangelisasie (2); Sosiale aksie is evangelisasie (3); Sosiale aksie dien as 'n brug tot evangelisasie (4); Sosiale aksie is 'n vergestaltung van evangelisasie (5); Sosiale aksie is die resultaat of gevolg van evangelisasie (6); Sosiale aksie is 'n vennoot in evangelisasie (7); Sosiale aksie en evangelisasie is gelyktydig betekenisvol, maar veronderstel verskillende aspekte van die Kerk se sending (8) (Berneburg 1997:107, 109, 110, 112, 113, 114, 123, 138).

<sup>65</sup> Persoonlikhede soos Orlando Costas (1942-1987) en Samuel Escobar (gebore in 1934) uit Suid-Amerika en Jim Wallis (gebore in 1948) en Ronald J Sider (gebore in 1939) van die VSA behoort tot die groep van Social-Concern-Evangelicals (Wrogemann 2013:132)

hierdie gebiede is sendingpragmaties en sendingstrategies. Die verhoudingsgerigtheid van evangelisasie en sosiale handeling bly steeds ‘n kontroversiële diskoers in die globale Evangelikale strominge (Wrogemann 2013:132-133).

**Ekskursie III: Die presedensie van verkondiging teenoor dialoog – Dialoog.** In hooftema no. (3): *Jesus Christus as Enigste en Universele* en no. (4): *Die wese van evangelisasie* – van die Lausanne Verbond, word die woord dialoog gebruik. In hooftema no. (3) staan o.a. die volgende:

“Wir bekräftigen: Es gibt nur einen Erlöser und nur ein Evangelium, jedoch eine große Vielfalt evangelischer Arbeitsweisen. Zwar wissen wir, daß alle Menschen aus der allgemeinen Offenbarung in der Natur Gott erkennen können, aber wir bestreiten, daß sie dies erretten kann, denn sie unterdrücken die Wahrheit durch Ungerechtigkeit. Als Herabsetzung Jesu Christi und des Evangeliums lehnen wir jeglichen Synkretismus ab und jeden Dialog, der vor gibt, daß Jesus Christus gleichermaßen durch alle Religionen und Ideologien spricht. Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. [...]” [Galasiërs 1<sup>6-9</sup>; Johannes 1<sup>9</sup>; Handeling 17<sup>26-28</sup>; 1 Timoteus 2<sup>5,6</sup>; Handeling 4<sup>12</sup>; 2 Petrus 3<sup>9</sup>; 1 Timoteus 2<sup>3,4</sup>; Johannes 3<sup>16-19</sup>, 4<sup>42</sup>; Filippense 2<sup>9-11</sup>] (Evangelische Mission 1975:124)

In hierdie teks word die erkenning van die geopenbaarde God beskryf – God bestaan! Maar hierdie kennis bewerkstellig nie heil nie. Die opvatting, dat Jesus Christus ook deur ander godsdienste of ideologieë tot mense praat, word afgekeur. Dit impliseer dat alle moontlikhede vir ‘n interreligieus-teologiese dialoog<sup>66</sup>, waaruit iets geleer kan word, uitgesluit word. Dialoog het hier betrekking op “wêreldkennis” wat verknoop met die waarde wat dit inhou om ander beter te leer ken. Dit dra by om op gepaste wyse die Evangelie te verkondig (Wrogemann 2013:134).

In die LV hooftema no. (4) begin die teks met die betekenis van evangelisering. Die teks word afgesluit wanneer die resultaat van evangelisasie te kenne gegee word in drie punte: (1) gehoorsaamheid teenoor Jesus Christus, (2) inskakeling in sy gemeente en (3) verantwoordelike optrede in die wêreld. Vervolgens ‘n uittreksel uit hooftema no. (4):

“Evangelisieren heißt, die gute Nachricht zu verbreiten, daß Jesus Christus für unsere Sünden starb und von den Toten auferstand nach der Schrift und daß Er jetzt die Vergebung der Sünden und die befreiende Gabe des Geistes allen denen anbietet, die Buße tun und glauben. Für Evangelisation ist unsere Präsenz als Christen in der Welt unerlässlich, ebenso eine Form des Dialogs, die durch einfühlsames Hören zum Verstehen des anderen führt. [...] Das Ergebnis der Evangelisation schließt Gehorsam gegenüber Jesus Christus, Eingliederung in Seine Gemeinde und verantwortlichen Dienst

---

<sup>66</sup> Martin Buber (1878-1965), is ‘n beduidende filosoof en teoloog van die 20ste eeu, ‘n Sionistiese denker en Bybelwetenskaplike wat die dialoog tussen godsdienste bevorder het. Buber was die stigter en mederedakteur van die tydskrif, *Die Kreatur*, wat opgedra is aan die interreligieuse dialoog. Na die Tweede Wêreldoorlog was Buber, as ‘n Joodse deelnemer, betrokke by die Joods-Christelike godsdiensgesprek (Amir 2008:1807-1808). Die Joods-Christelike dialoog tree naas die Ekumeniese dialoog in die tweede helfte van die 20ste eeu na vore. In hierdie verband is enige verwysing na die Joods-Christelike tradisie, die produk van die 20ste eeu. Die *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) is ‘n sambreelorganisasie wat sedert 1975 alle Joods-Christelike samewerking koördineer en tans 40 Joods-Christelike dialoog-organisasies wêreldwyd verteenwoordig [Die ICCJ verteenwoordig in 1999 alreeds 28 lidmaatskaporganisasies volgens Schaller (2008:265)]. Aan die begin van die 21ste eeu kan ‘n dialoog tussen die Abrahamitiese godsdienste waargeneem word, die Joods-Christelike-Moslem dialoog (Joas 2012:156-157).



in der Welt ein” [1 Korintiërs 15<sup>3,4</sup>; Handeling 2<sup>38</sup>; Johannes 20<sup>21</sup>; 2 Korintiërs 4<sup>5</sup>, 5<sup>11,20</sup>; Handeling 2<sup>47</sup>; Markus 10<sup>43-45</sup>] (Evangelische Mission 1975:124)

In die LV word die woord dialoog in geen hoofteema gebruik nie. In die teks van hoofteema (4): *Die wese van evangelisasie*, het dialoog sy plek wanneer dit deel uitmaak in die verloop van evangelisasie. Dialoog is tydens evangelisasie, naas die met-mekaar-wees van mense, ‘n meelewende ingesteldheid van luister, waarbinne dialoog plaasvind. Dialoog dra daartoe by om die ander mens te verstaan. Die Lausanne Verbond maak nie voorsiening vir die teologiese dimensie van dialoog nie. Jesus Christus as Enigste en Universele staan teenoor die teologiese verstaan van dialoog (Wrogemann 2013:133).

In die laaste teks van die LV (15), met die tema: *Christus se wederkoms*, is die uitbreiding van die Ryk van God nie geïgnoreer nie (tweede gedeelte). In hierdie verband gee die teks aandag aan eskatologie, wanneer die eerste gedeelte verwys na:

“Wir glauben, daß Jesus Christus persönlich und sichtbar in Macht und Herrlichkeit wiederkommen wird, Heil und Gericht zu vollenden. Die Verheißung seines Kommens ist ein weiterer Ansporn für unsere Evangelisation, denn wir gedenken seiner Worte, daß die Botschaft zuerst allen Völkern verkündigt werden muss. Wir glauben, daß die Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und seiner Wiederkunft von der Sendung des Volkes Gottes gefüllt werden muss. Wir haben kein Recht, die Mission von dem Ende der Zeiten abzubrechen [...]” [Markus 14<sup>62</sup>; Hebreërs 9<sup>28</sup>; Markus 13<sup>10</sup>; Handeling 1<sup>8-11</sup>; Matteus 28<sup>20</sup>; Markus 13<sup>21-23</sup>; Johannes 2<sup>18</sup>, 4<sup>1-3</sup>; Lukas 12<sup>32</sup>; Openbaring 21<sup>1-5</sup>; 2 Petrus 3<sup>13</sup>; Matteus 28<sup>18</sup>] (Evangelische Mission 1975:130-131)

In die tweede gedeelte kom die Ryk van God – alhoewel implisiet uitgedruk – in die vorm van kritiek teenoor Uppsala en Bangkok se uitsprake aan die orde:

“[...] Wir erinnern uns an Seine Warnungen, dass falsche Christusse und falsche Propheten sich als Vorläufer des Antichristen erheben werden. Deshalb widerstehen wir dem stolzen und selbstsicheren Traum, dass die Menschheit jemals Utopia auf Erden bauen kann. Unser christlicher Glaube ruht darin, dass Gott sein Reich vollenden wird, und wir blicken erwartungsvoll auf den Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, in denen Gerechtigkeit wohnt und Gott für immer regiert. Bis dahin verpflichten wir uns zum Dienst für Christus und die Menschen in freudiger Hingabe an seine Herrschaft über unser ganzes Leben” (Evangelische Mission 1975:131)

In hierdie afsluitingsteks word duidelik geartikuleer dat God self sy Ryk sal beëindig (1), dat die begronding van die heilsgeskiedenis te vinde is in die sfeer van sending (2), die diens aan die mensdom erken word maar nie ‘n politieke betekenis-raamwerk veronderstel nie (3) (Wrogemann 2013:137).

Sewe hoofteemas van die Lausanne Verbond is tot dusver bespreek of na verwys. Vervolgens ‘n paar algemene opmerkings. Die Evangelikale tydens Lausanne 1974 kan volgens Wrogemann (2013:136) in drie groepe verdeel word: (1) Die Nuwe of Neo-Evangelikale met verteenwoordigers soos Billy Graham<sup>67</sup> en John Stott, wat ‘n insiklikheid teenoor evangelikalisme voorstaan. (2) Die Belydende Evangelikale is ‘n groep wat veral deur die Duitse sendingteoloog, Peter Beyerhaus aangevoer word. Hy beklemtoon die noodsaaklikheid om teologiese weë te vermy wat as dwalinge verstaan word. (3) ‘n Derde groep word

---

<sup>67</sup> Die VSA Baptiste predikant, Billy Graham (1918-2018), word as “die Paulus van die 20ste eeu” beskou en tree op as evangelis en pastorale versorger vir presidente van die VSA.

beskryf as die Radikale Evangelikale, wat 'n Latyns-Amerikaanse benadering volg. Evangelikale teoloë soos Samuel Escobar en René Padilla<sup>68</sup> beklemtoon 'n sosiale en politieke verantwoordelikheid, binne die Latyns-Amerikaanse Evangelikalisme.

Die fokus van verhoudings tussen evangelisasie en sosiale handeling / aksie het tydens Lausanne nie 'n duidelike rigting ingeneem nie. Verskillende daaropvolgende konferensies probeer hierdie spanning ontlont.

Op die kongres vir wêreldevangelisasie in Pattaya (Thailand) 1980 met die tema: *Hoe sal hulle hoor?* (How shall they hear?), soek die "Consultation on World Evangelization" (COWE) na strategieë om die Evangelie na soveel moontlik bevolkingsgroepe te bring. Alreeds in die voorbereidingsfase van die COWE, maar ook in die kongresbestuur, het dit duidelik geblyk dat konsepte van die Amerikaanse *Church-Growth* beweging gebruik is om op 'n strategiese wyse met trefwoorde soos "people-groups" en "die beginsel van homogene eenheid" (homogenous unit principle) as besprekingspunte, die opdrag van wêreld-evangelisasie te beïnvloed. Dit het spoedig weerstand ontlok. Onder die leierskap van Orlando Costas ontstaan binne 'n kort tydsbestek 'n addisionele standpunt-verklaring, wat onderteken word deur verskeie teoloë nie net uit Afrika, Asië, Latyns-Amerika maar ook uit Oos-Europa, Wes-Europa en die VSA. Hierdie standpunt-verklaring: "*A Statement of Concerns on the Future of the Lausanne Committee for World Evangelization*", erken die voorneme wat alreeds in Lausanne 1974 ontstaan het, naamlik die verpligting wat op sosiale handeling en verantwoordbaarheid rus en dat die uitdaging van sosiale en politieke gegewendheid meer aandag verg (Berneburg 1997:102-104; Wrogemann 2013:137).

Die Lausanne 1974 kongres kan soos volg saamgevat word: Lausanne bevestig die noodsaaklikheid van evangelisasie in gebiede waar mense nog nie deur die Evangelie bereik is nie. Lausanne was 'n eerste poging vanuit die Evangelikale Sendingbeweging om in die konteks van evangelisasie, etiese en sosiaal-etiese opdragte te betrek. Hierdeur het die era, waar sosiale handelinge aan die periferie van die Evangelikale Sendingbeweging gelaat is, tot 'n einde kom.

---

<sup>68</sup> René Padilla werk met die "hele Evangelie" wat indikatiewe genade en 'n imperatiewe Christelike etiek navolg. Sy verstaan van die Evangelie verknoop met die Bybelse soteriologie en hou aan die evangeliese boodskap vas, soos Martin Luther, naamlik dat geloof alleen regverdig, maar beklemtoon dat geloof nie alleen kan bestaan nie. Genade dien as oproep tot navolging, ommekeer en groei in gehoorsaamheid. Enersyds is die gelykstelling van verlossing aan die bevrediging van menslike behoeftes, sosiale verbetering of politieke bevryding nie aanvaarbaar nie. Andersyds sien Padilla 'n gevaar in die Evangelikale beweging, wanneer die preek alleen gerig is op versoening en die redding van mense. Die Kerk se verantwoordelikheid is ook verknoop met sosiale geregtigheid en kulturele verantwoordbaarheid. Padilla verstaan dat die evangeliese aanspraak betrekking het op die hele mens. Dit veronderstel enersyds 'n antropologiese verstaan, naamlik dat die Evangelie die mens nie net as individu, maar ook in sy of haar sosiale omstandighede bereik. Andersyds het die universele aard van die Evangelie betrekking op die totaliteit – die Evangelie se geldigheid vir die ganse wêreld. Tydens Lausanne 1974 kritiseer Padilla die Noord-Amerikaanse kultuur en lewenstyl. Padilla verstaan die Amerikaanse kultuur as die verteenwoordiger van 'n sterk konsentrasie van die slegte, naamlik die materialistiese verbruikersmentaliteit. Hierdie materialisme neem volgens Padilla 'n eie religieuse rol aan. Padilla volg nie die benadering van 'n revolusieteologie of die bevrydingsteologie nie. Alreeds in 1972 is Padilla van mening dat die revolusieteologie nie tot die verandering van die hele sisteem kan bydra nie omdat die bese 'n morele vraagstuk is (Berneburg 1997:140-142).

Belangrike vrae bly ook onbeantwoord. Wie is die subjek van die sosiaal-etiese handeling? Enersyds is die gemeente / Kerk as die verantwoordelike draer van die sosiaal-etiese handeling beskou, andersyds leef die individu in die navolging van Christus. Insette aan die kant van die Christelike samelewing, in verantwoordelikheid teenoor God se genade, vertoon nie duidelik nie. Die onduidelike verhouding tussen die persoonlike vernuwing en sosiale verandering tree ná Lausanne as 'n problematiese konflik na vore. In hierdie verband skryf Klaus Bockmühl die volgende:

“Am allerwichtigsten scheint mir aber zu sein, daß der enge Zusammenhang von persönlicher Umwandlung und sozialer Erneuerung lehrmäßig und praktisch dargestellt wird. Noch viel zu sehr sehen wir das Ethische und Sozialethische als etwas, was zur Versöhnung mit Gott erst noch hinzutreten und eventuell beim gläubigen Christen angemahnt werden muß. Demgegenüber zeichnet sich das Gleichnis Jesu vom Baum und Frucht dadurch aus, daß es die Frucht sowohl als “natürliche” Folge wie auch als Realisierung der Absicht der Pflanzung des Baumes verstehen läßt” (Bockmühl 1974:189)

Die betekenis van die “boom wat vrugte dra”, lê opgesluit in die noodsaaklikheid van die prediking en van bekering, as voorwaarde vir sosiale etiek. Selfs al is die vrug die oogmerk van (in plaas van net “die gevolg van”) boomplanting, moet die handeling van die mens (subjek) verandering toon. As daar net aan “honger mense” lewensmiddele verskaf word, ontstaan die vraag of die versadigde ook 'n bydrae sal lewer wat bevorderlik vir die **lewe** sal wees. Dis nie altyd so seker nie. In teendeel, die versadigde kan moontlik so optree soos in die gelykenis van die ryk koringboer in Lukas 12<sup>16-21</sup>. Die versadigde benodig nie net lewensmiddele nie, dit is ook noodsaaklik dat die versadigde self veranderinge aan sy / haar motiewe en omstandighede moet aanbring. Sosiale hulp en Christelike handeling is vrugte van die verandering van motiewe en belange. Dit gebeur deur die lewensveranderende versoening in Jesus Christus (Bockmühl 1974:189-190; Berneburg 1997:93-94).

In die slotdokument van Lausanne 1974 is 'n denkstruktuur waarneembaar: (1) heil en redding is vir almal in Jesus Christus te vinde; (2) evangelisasie beteken om die *geschiedtliche* en bybelse Christus as Here te verkondig, sonder om die prys van navolging te verswyg; (3) in die tema van sosiale verantwoordelikheid verplig God, die Skepper van alle mense, elke Christen om deel te neem aan sy sorg vir geregtigheid en versoening in die samelewing en dat die onderdrukte bevry word. (4) Die waardigheid van die mens, as beeld van God, moet geag word. (5) Versoening tussen mense is nie gelyktydig versoening met God nie, (6) sosiale aksie / handeling is nie evangelisasie nie en (7) politieke bevryding veronderstel nie heil nie (Balz 2010:227).

## **9.7 Nairobi (1975) – Kulturele pluralisme en ontwikkelingskonflik**

Gegewe die voorafgaande ontwikkelingsdekade van konflik, wat deur optimisme en ontugtering gekenmerk is, word die vyfde ERK voltallige vergadering in Desember 1975 in Nairobi gehou. Wanneer die voltallige vergadering onder die sambreel met die tema: “Jesus Christus bevry en verenig ons” gehou word, kan die konferensie teen die agtergrond van 'n

toenemende perspektief van verandering tot die bevrydingsprosesse in die suidelike halfmond verstaan word (Werner 1993:125).

In die aanloop tot die ERK voltallige vergadering in Nairobi, ontstaan daar tussen die raadsvoorsitter van die EKD (Biskop Helmut Claß) en die voorsitter van die AACC (John G Gatu, sekretaris-generaal van die Presbiteriaanse Kerk van Kenia) ‘n kontroversie, wanneer koppe gestamp word rakende die kernenergie-samewerking tussen die industrië van die Bondsrepubliek van Duitsland en Suid-Afrika. Die AACC huldig die mening dat dit tot die eskalاسie van die rassekonflik in Suid-Afrika aanleiding kan gee, asook ‘n kernwapenoorlog. Die pasifistiese houding van die EKD jeens Suid-Afrika is ook deur die AACC gekritiseer (Hermann 2006:96, Käßmann 1992:162).

Tydens Nairobi ontstaan ‘n groeiende besef dat die uiteensetting van die elitistiese heersersklas in ‘n land soos Kenia, ook blootgestel is aan dieselfde mags- en afhanklikheidsstrukture, soos dit ook in die internasionale konteks voorkom. Vervolgens kan na drie persoonlikhede verwys word: Dit was Samuel Parmar wat telkens beklemtoon het dat daar in die ontwikkelende lande, radikale verandering binne die politieke strukture moet plaasvind. Die destydse Premier-minister van Jamaika, Michael Manley, reken met heersersstrukture van kapitalistiese sisteme af. Manley verstaan dat kapitalisme dit moontlik gemaak het om ekonomiese en tegnologiese vooruitgang aan die mensdom te bewerkstellig. Net so het kapitalisme homself bewys as die graf van morele integriteit. Hierdie ekonomiese analise van Manley bring hom by die tema van bevryding en van slagoffers (armes) uit (Käßmann 1992:163-164.)

Charles Birch verwys in sy lesing na die onbeteuelde verbruik van middele deur ryk mense en die gepaardgaande oorlewingsrisiko by alle mense. Te veel mense eis te veel, terwyl ander weer te min besit. Te veel mense versteur hul eie bronne om hulle eie behoeftes te bevredig. Ryk en arm lande staan midde in ‘n stryd gewikkel – tot die aarde se nadeel. Birch kom tot sy eie gevolgtrekking wanneer hy die skeiding tussen die sekulêre geskiedenis en die Heilsgeskiedenis ophef. Die stryd, uitgedruk in terme van ekonomiese, politieke, ekologiese en geestelike bevryding, moet deur die Kerk opgeëis word (Käßmann 1992:163-164).

Overgesetsynde, Charles Birch verskaf die eerste suggestie vir die later JPSS-program<sup>69</sup>, net ná Nairobi, wanneer hy vir die uitsiglose toestand verdere kriteria vir ‘n oorlewingsmoontlike wêreldgemeenskap ontwikkel (Käßmann 1992:165).

---

<sup>69</sup> Die JPSS-program staan in Engels bekend as “Just, Participatory and Sustainable Society”. Agtergrond: Kort na die ERK voltallige vergadering in Nairobi 1975 word in die ERK verskillende en nuwe standpunte, wat verknoop met ontwikkelingskonflik, op die spits gedryf. Binne die raamwerk van die ERK-Programmeenheid II (Geregtigheid en Diensbaarheid), kan drie studie-eenhede genoem word: (1) Die JPSS-program; (2) die ekumeniese benadering van deel-met-mekaar en die rol van die TNC’s (Transnational Corporations) daarin en die (3) program wat bekend staan as die CWME (Commission on World Mission and Evangelism), binne die konteks van kerklike diens in stedelike en landelike gebiede – bekend as die URM (Urban Rural Mission). In die ERK en net ná Nairobi 1975, integreer die verskillende temas van politieke-, etiese-, sosiale- en ekonomiese toekomspektiewe in die Program vir ‘n Regverdigde, Deelnemende en Volhoubare Samelewing, kortweg bekend as die JPSS-program. Van die begin af is die JPSS-program gemoeid met probleme. Die skeiding van die JPSS-program van die eenheids- en missionêre debat kan naas ander as een van die probleme beskou word. Die rol van die Kerk in die raamwerk van die JPSS-program ontlok uiteenlopende standpunte. So byvoorbeeld

Teen hierdie agtergrond kan daar binne die sendingteologiese diskoers en in die geskiedenis, as die ruimte vir *Missio Dei*, volgens Dietrich Werner, drie belangrike verskuiwings waargeneem word:

- (1) Ná die groot horisontale uitbreiding van die 1960's, deur die ontsluiting van die sosiale wêreldkonteks in die sending, kom die vraag na die spesifieke identiteit van die Kerk en haar missionêre teenwoordigheid al sterker na vore. Dit was Philip Potter wat alreeds in 1974 in sy lesing voor die Rooms Katolieke Biskoppe-sinode, klem geplaas het op die vraag van 'n nuwe geloofwaardige en missionêre identiteit van die Kerk (Werner 1993:125).
- (2) Tydens Nairobi skuif die teologie van sekularisering na die agtergrond. Alreeds voor die ERK voltallige vergadering in Nairobi, het Visser't Hooft die algemene prysenswaardige teologie van sekularisasie krities beoordeel. In plaas van konsonansie<sup>70</sup> tussen die beloftes van die Evangelie en die waardes van ontwikkelingstendense van modernisering, is daar aan die missionêre vreemdheid van die Christen, in sy of haar samelewing, asook aan die teenstrydighede tussen die reëls van samelewingsontwikkeling en die bevryding deur die Evangelie, herinner. Sedert Nairobi kan daar gesê word dat die Kerk nie meer (uitsluitlik) beskou kan word as die draer van samelewings-innovasie en van bevryding nie, maar dat kleiner groepe, gemeenskappe en netwerke as nuwe draers van missionêre impulse in die gesekulariseerde samelewing bejeën word (Werner 1993:126-127).
- (3) 'n Sterker bewussyn van nie-instemmigheid tussen die eskatologiese werklikheid van die Ryk van God en die geskiedenis ontstaan – 'n pleidooi vir die belydende Kerk. Die belydende Kerk moet die sogenaamde “tekens van die tyd” in die geskiedenis krities interpreteer in plaas daarvan om die geskiedenis op 'n totale heilsteologiese wyse te benader. Vir die eerste keer word sending uitgedruk in terme van die

---

artikuleer die Franse groep dat die klem nie geplaas moet word om die Kerk in staat te stel, om 'n bydrae te lewer tot die proses vir 'n regverdig, deelnemende en volhoubare samelewing nie, maar om eerder waardes te definieer en probleme te help oplos. Vir die visie om 'n regverdig, deelnemende en volhoubare samelewing te bereik, is 'n konsultasie-forum in 1978 byeengebring, die “Political Economy, Ethics and Theology: Some Contemporary Challenges”. Op hierdie wyse is daar na 'n nuwe paradigma gesoek, met die doel om 'n politiese ekonomie te ontwikkel, wat as 'n raamwerk dien vir die idee van 'n regverdig, deelnemende en volhoubare samelewing. Die ter tafel bring van die JPSS-beraadontwerp in 1979 deur Migues Bonino, vir die ERK-Programmeenheid II, is inhoudelik gekompakteer vir toekomstige gebruik. Die omstrede posisie van hierdie JPSS-ontwerp kom duidelik na vore wanneer na die verhouding van ekklesiologie (en in die agtergrond, die ekklesiologiese debat) en geskiedenis gesoek word. Die JSSP-program sou as 'n doelstelling in die stryd van die arme aangewend word, asook met die ekklesiologiese implikasie van hierdie stryd – sonder die goedkeuring van die ERK-Programmeenheid I (Geloof en Getuienis). Die ontwikkeling van die gesprek rondom die Kerk en die arm mens in die ERK, is ondenkbaar sonder die invloed van kerke uit die sogenaamde Derde Wêreld (Afrika en Asië en Suid-Amerika). In hierdie verband dien die derde Algemene vergadering van die Latyns-Amerikaanse Episkopaat in Puebla, Mexiko in 1979, en die stigtingskonferensie van die EATWOT in Dar es Salaam, Tanzanië in 1976, as 'n belangrike vertrekpunt in dié gesprek. Die JPSS-dokument dien as 'n oorgang van die funksionele (self-identifikasie met die stryd van die arm mens), na 'n profeties-eskatologiese kerkverstaan. Die betoog verknoop met 'n *gemeenskaplike* verstaan van die historiese werklikheid, asook 'n *eenheids*antwoord (dat Christene aktief aan die proses van historiese verandering in die samelewing deelneem) op die vraag, wat geregtigheid is. Wanneer na die kerkverstaan verwys is, staan die sosiale verantwoordelikheid van die Kerk verknoop met die wese van die Kerk (Käbmann 1992:194, 202, 218-222).

<sup>70</sup> Vgl. harmonie, eenstemmigheid.

navolging van die “Christus van die arm mense”. Nairobi impliseer vir die eerste keer dat sending nie met die wêreldgeskiedenis as geheel identifiseer nie, maar met die slagoffers van modernisering (Werner 1993:127-128).

Die 1970’s kan teologies verstaan word as die tydperk waartydens die klem op akkomodasie-teologie vervang is met kontekstuele teologie. Wat beteken dit? Anders as die voorafgaande dekade, word die 70er jare in die konteks van die Ekumeniese beweging, ‘n tydperk waartydens die vraag na die kulturele aanpassing van die Evangelie ontstaan in die jong ontstaande Kerk van die sogenaamde suide. In die geskiedenis van die ERK staan Nairobi 1975 bekend as dié voltallige vergadering, waartydens die probleem van kulturele pluralisme binne die ERK op die tafel geplaas is. Die vraagstuk van die kultuur kry sentripetale betekenis. Alreeds in Afdeling (1) met die tema: “Vele kulture – een Christus”, word daarna verwys dat samelewings op soek is na kulturele identiteit. Kulturele pluralisme<sup>71</sup> kan nie meer gesien word as ‘n struikelblok vir die missionêre aard van die Kerk nie, maar as ‘n voorwaarde vir die moontlikheid van eenheid. Die stelling oor die gelykberegtiging van alle kulture, in die verhouding tot Christus, wil ‘n finale streep deur die kultuurimperialisme in die sendinggeskiedenis trek (Werner 1993:307, 319).

Tydens Nairobi is dit nie die fiksasie van ‘n globale beskawing nie, maar die uitruiling van kulturele veelvoud, wat ‘n bydrae lewer tot ‘n omvattende samelewing. Die sekulêre wêreldbeskawing kan nie beskou word as ‘n voorbode of ‘n indirekte voortsetting van Christelike sending nie, maar word verstaan as ‘n bedreiging vir die kulturele veelvoud van volke. Nairobi bedink en brei ook missionêre inkulturasie<sup>72</sup> uit, in terme van opleiding en opvoeding in lande en kerke van die sogenaamde twee-derde-wêreld. Die opdrag van inkulturasie word tweeledig verstaan en uitgedruk in die woorde: aanpassing en transendering. In hierdie verband staan transformasie in ‘n verhouding tussen die Evangelie en die kultuur. In die missionêr-hermeneutiese proses speel die Evangelie en die kultuur ‘n aktiewe rol. Wanneer die Kerk die Evangelie van Christus verkondig, besit die Kerk die vryheid om haarself binne die kultuur en lewenstyl van elke volk te vestig (Werner 1993:320-321).

Wanneer Nairobi enersyds *interne* pluralisme in die ERK as ‘n voorwaarde vir kerklike eenheid aanvaar en teologies aanneem, bly andersyds die teologiese problematiek met betrekking tot die interpretasie van *eksterne* (dit wat buite die kerklike domein val) kulturele en religieuse pluralisme ‘n uitdaging. Die definiëring van kultuur in die samelewing blyk ‘n komplekse problematiek in die verstaan van inkulturasie te wees, wanneer die Asiatiese- en Afrika-kontekste in ag geneem word (Werner 1993:322).

Afdeling (3) werk met die tema: “Op soek na gemeenskap – die gesamentlike strewe van mense met verskillende gelowe, verskillende kulture en ideologieë”. Hierdie diskoersgesprek het in Nairobi, in die verstaansraamwerk van dialoog en missionêre getuïenis, spanning

---

<sup>71</sup> Wanneer Assmann (2000:148) inkulturasie as die oorgang van een kultuur na ‘n ander een noem, ontstaan kulturele pluralisme. Hierdie kulturele pluralisme eis ‘n soort “kultuurbewussyn” op, net soos die kennisname van die veelvoud van tale, ‘n soort “taalbewussyn” inskerp.

<sup>72</sup> Volgens Werner (1993:321) word die begrip “Inkulturasie” nie eksplisiet tydens Nairobi gebruik nie, maar gedurig omskryf.

veroorzaak en tot gevolg gehad dat geen ooreenstemming bereik kon word nie<sup>73</sup> (Wrogemann 2013:323).

## 9.8 Sending en Dialoog

Gedurende die 1970's ontstaan die vraag binne die wêreld-missionêre-beweging hoe die verhouding tussen missionêre verkondiging enersyds, en die interreligieuse dialoog andersyds betrekking het op mekaar. Op die Eerste Wêreldsendingkonferensie in Edinburgh in 1910 het die tema van dialoog nie 'n noemenswaardige rol gespeel nie

Vanaf die ERK voltallige vergadering in 1968 Uppsala, waar dialoog en verkondiging as twee dimensies van getuïenis naas mekaar geplaas is – die toekenning van 'n Dialoog-Afdeling aan die Indiese teoloog M M Thomas as die eerste direkteur vir die ERK in 1970, die daaropvolgende multireligieuse dialoogkonferensies in Libanon en Sri Lanka, die Lausanne Kongres vir Wêreldevangelisasie in 1974 en die ERK volvergadering in Nairobi in 1975 –, toon almal aan dat 'n toenemende spanning in die verstaanshorison tussen dialoog en sending ontstaan (Wrogemann 2013:322-323; Geldbach 2008:531-532).

Verteenwoordigers van Protestantse en Ortodokse Kerke, asook die Rooms Katolieke Kerk neem aan die ERK konsultasie met die tema: “Dialoog in die samelewing” in 1977 in Chaing Mai, Thailand deel. Die amptelike verklaring verwys na die opdrag van Christene om mee te werk aan die sending van God (*Missio Dei*). Die “dialoog in die samelewing” is verstaan as 'n “lewenstyl” en as 'n bestanddeel van die Christelike diens in die samelewing – die Christelike getuïenis (Wrogemann 2013:324).

Om die verhouding tussen sending en dialoog te vind, is 'n komplekse saak. Beide begrippe het betrekking op 'n sekere kommunikasiestyl. Terwyl dialoog klem plaas op die gelykberegtigde en wederkerige styl van kommunikasie, mik sending na 'n inhoudelike posisie. Verder word sending as 'n *terminus technicus* gebruik om die uitbreiding van die Christelike geloof onder nie-Christene aan te toon. Sundermeier (2005:270) konkludeer dat Christelike *sending* nie in isolasie kan bestaan nie, maar altyd in 'n relasie met ander mense, dit wil sê in 'n *dialoog* met ander godsdienste en kulture staan. Die ontmoeting van sending met ander godsdienste en die wêreld, deur middel van dialoog, bevestig nie 'n tipe teenoormekaarstaande nie, maar 'n saam-met-mekaar. Dit is 'n komplekse verstaan, 'n moeilike verstaan. Hierdie verstaan impliseer dat elke Kerk volwaardig die Kerk van Jesus Christus is, wanneer mekaar se nabyheid gesoek word. Dit het tot gevolg dat elke plek van

---

<sup>73</sup> Die kontroversiële bespreking tussen sending en dialoog tydens Nairobi 1975, gee daartoe aanleiding dat die Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie (CWME) begin om aan 'n werksdokument in 1976 te werk. Die uiteindelijke ERK-verklaring van *Sending en Evangelisasie* is in 1982 vrygestel, wat met die volgende temas verknop: (1) Vanaf die Westerse sending tot wêreldsending; (2) van 'n ekklesiosentriese- na 'n wêreldgerigtheid en die deelname van die Kerk aan *Missio Dei*; (3) van konfrontasie na dialoog; (4) van 'n vermeende universele taal na 'n inkultureerde taal en kontekstuele teologie. Die verklaring in 1982 dui ook noemenswaardige ekklesiologiese leerverskille aan (Geldbach 2008:531-532). Die verklaring integreer evangelikale en ekumeniese elemente en formuleer 'n omvattende sendingopdrag-definisie. Vgl. hoofstuk 10 - Wêreldsendingkonferensie in San Antonio 1989 (Fiedler 2008b:1298).

hierdie soort kerkwees, ‘n plek van ekumeniese konvergensie word – ook met die vreemde (Sundermeier 2005:271).

Die HAT (2015:197) dui die volgende sinonieme aan vir dialoog, naamlik tweespraak, samespraak tussen twee persone, tweegesprek en gesprekvoering. Hierdie dialoog vind nie in ‘n lugleegte plaas nie, maar is gerig op kulturele-, sosiale- en samelewingskontekste. In hierdie verband is Wrogemann (2013:325) dit eens dat magsverhoudinge – wie is die minderheid teenoor wie die meerderheid is – ‘n bepaalde invloed op interreligieuse betrekkinge het. In ‘n dialoogmilieu speel die vraag met betrekking tot mag ‘n bepaalde rol, veral dan politieke- en samelewingsmag (Wrogemann 2012a:128). Dit word veral ‘n uitdaging wanneer interreligieuse ontmoetings, gesprekke en dialoog verknoop met die vraag oor die legitimiteit van sending, getuienis en waarheidsaansprake.

In die raamwerk van kerke funksioneer en reageer die ekumeniese dialoog op ‘n primêre wyse op onderlinge verskille en op die bestaande afstand tussen die verskillende konfessies, dus op ‘n multilaterale vlak met behulp van die Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie, binne die EKR (Neuner 2008:820). Dit is wesentlik om ‘n onderskeid te maak tussen die ekumeniese dialoog enersyds, en sending en dialoog aan die ander kant, in die konteks van die interreligieuse.

Die interreligieuse dialoog skep die moontlik om met die gegewe multi-kultureel-religieuse om te gaan. Wanneer die Christendom in die spieël van ander godsdienste verstaan wil word, kan die ontstaande Wêreldparlement van Godsdienste in Chicago 1893 nie geïgnoreer word nie. Vir die eerste keer kom verteenwoordigers van verskillende godsdienste<sup>74</sup>, in die raamwerk van ‘n gelykberegtigde interreligieuse handeling en die beginsel van godsdiensvryheid, naamlik verteenwoordigers van die Boeddhisme, die Islam en Hindoeïsme bymekaar. Hierdie ontwikkeling het daartoe bygedra dat die 20ste eeu as die tydperk van sending bekend geword het, maar ook die ontstaan van verdere religieuse bewegings soos die Bahai-godsdiens (Sundermeier 2008:1273; Sundermeier 2005:195).

‘n Gedifferensieerde benadering moet gevolg word tussen die teologie van dialoog enersyds, dit wil sê die gemeenskaplike soeke na die waarheid, en die *teologie van godsdienste*<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Afrika-godsdienste was nie in Chicago verteenwoordig nie. Redes wat aangevoer word lê opgesluit in die gegewe orale tradisies van stam-godsdienste met geen vasgestelde belydenisse nie. Die effektiwiteit van rites en faktore wat die samehorigheid van die gemeenskap bymekaar hou, was belangrik (Sundermeier 2005:200).

<sup>75</sup> Volgens Sundermeier (2005:230) is die afwesigheid van ‘n teologie van godsdienste vanuit ‘n evangeliese perspektief, ‘n pynlike aangeleentheid. Sundermeier vra hoe God teenoor mense van ander godsdienste, handelinge uitvoer? In David J Bosch se “ekumenies missionêre paradigma”, kom die behoefte vir ‘n teologie van godsdienste na vore, wat dáár manifesteer waar sending en dialoog eerder met die hart as met die intellek ontmoet (Bosch 1991:483). Sending en dialoog gebeur volgens Bosch (1991:484-485) dáár waar (1) ‘n houding van nederigheid bestaan en (2) waar godsdienste geag word as eie strukture. Sending en dialoog is moontlik waar (3) daar nie grense bestaan tussen ‘n “ek het” en “jy het nie” spiritualiteit nie – almal is ontvangers van dieselfde genade en het deelname aan dieselfde misterie. Die Protestantse besorgdheid dat sending en dialoog nie verenigbaar is nie, kon nie deur Bosch se ekumeniese paradigma opgehef word nie – teen die agtergrond dat die Ekumeniese beweging uit die Sendingbeweging ontstaan het. Vanuit ‘n Christelike perspektief behoort godsdienste, wat hul doel verstaan as selfverlossing of verlossing op grond van goeie dade, in te pas met Paulus en Luther se verwysing na die “wet”. Die twee teenoormekaarstaande beginsels, naamlik die wet wat altyd net opeis, staan teenoor die Evangelie – die boodskap van God se liefde, deur Jesus betoon en wat die mens opsoek nog voordat hy of sy bemoeienis met goeie dade gemaak het. God se liefde maak bevryding en verlossing



andersyds, wat die posisie van nie-Christelike godsdienste in die raamwerk van Christelike teologie soek. In teenstelling met die interkulturele dialoog, wat (1) erkenning aan die plurale konfessionele gerigtheid gee en (2) waar die gemeenskaplike belydenis in die raamwerk van kulturele identiteite bestaan, kan die doel van die interreligieuse dialoog nie die eenheid van godsdienste beteken nie. Küster (2008:821) konkludeer dat dialoog en sending op 'n teologiese basis, in terme van hul onderlinge verband, op dieselfde vlak van rasionaliteit staan tot die drieenige God en sy skepping, die dood van Jesus Christus en sy teenwoordigheid deur die Gees. Wanneer sending beteken om die Christelike geloof uit te leef, soos in Matteus 5<sup>13-16</sup>, “Julle is die sout van die aarde [...] Julle is die lig van die wêreld” – om dus getuienis te gee en uit te nooi –, het dialoog en sending op 'n dialektiese wyse betrekking op mekaar.

In die tweede helfte van die 20ste eeu tree die oortuiging sterker na vore, naamlik dat die strewe na vrede tussen lande op 'n wesentlike wyse bevorder kan word wanneer 'n intensiewe dialoog tussen godsdienste ontstaan. Wanneer *sending* tot die wese van die Kerk behoort, gebeur sending altyd in 'n relasie met “ander” mense, dit wil sê ook in 'n *dialoog* met ander godsdienste en kulture. Die Kerk wat 'n plek van ekumeniese konvergensie word, is dan ook 'n plek van *Konvivenz* – met die vreemde. *Konvivenz* is die ruimte, selfs 'n voorwaarde vir missionêre getuienis en moet in die raamwerk van die dialoog-verhouding van die Kerk met die vreemde verstaan word. In hierdie verband is Sundermeier (2005:271) van mening dat sending, dialoog en *konvivenz*, bymekaar hoort maar nie met mekaar verwar of vermeng moet word nie. Missionêre getuienis is alleenlik moontlik wanneer dialoog met die menslike-met-mekaar gebeur.

## 9.9 Uitdagings vir kerke en die SARK in Suid-Afrika (1970's)

Dit is sinvol om kortliks na historiese gebeure te verwys. Na die 1960 Sharpeville insident en Cottesloe-Beraad ontstaan daar by die ERK al meer 'n kritiese stem teenoor die Apartheidsregering. Dit gee daartoe aanleiding dat hewige uiteenlopende verskille tussen Protestantse Kerke in Suid-Afrika ontstaan (Hinz 2015:522). 'n Fase van polarisering<sup>76</sup> sedert 1960 kom

---

moontlik en verknoop met die hermeneutiese teksprobleem in Hebreërs 13<sup>16</sup> “Moenie nalaat om goed te doen en mededeelsaam te wees nie, want dít is die offers wat vir God aanneemlik is”, die kern van alle godsdienste, naamlik die offer. (Natuur)Godsdienste bring hul offers op berge of by strandmere (vgl. hierdie praktyk vandag by sekere AICs in Suid-Afrika), ander weer in die tempel in Jerusalem waar diere geslag is. Mense bied vandag hul lewens as 'n offer aan, om naby God te wees. Maar **God het godsdienste versteur**, niemand hoef meer offers te bring om God genadig te probeer maak nie. God is genadig, die mens hoef God nie te beïndruk nie. Die enigste en sinvolste offer is om goed te doen en mededeelsaam te wees teenoor ander mense. Alle mense is voor God gelyk. Om mededeelsaam te wees, beteken om 'n vrywillige offer te wees. Vir God is hierdie vrywillige offer aanneemlik. In die ekumeniese gesprek, wat handel met 'n nuwe verhouding tot wêreldgodsdienste, word telkens beklemtoon dat die missionêre aanspraak geen meerderwaardigheidsaanspraak besit, naamlik dat die Christelike teologie oor godsdienste – of mense in hul religieuse tradisies – kan beslis nie. Dit bly 'n oop vraag in hoe verre God in of deur die verskillende godsdienste invloed uitoefen.

<sup>76</sup> Dit is sinvol om die nuwe kontoere van polarisering sedert 1960 in perspektief te probeer stel aan die hand van 'n waarneembare voorbeeld, teen die agtergrond van vroeër nasionaal-historiese impulse. Dit het betrekking op die stryd om Engels as 'n onderrigvak aan te bied in skole van die Hermannsburg- en Berlynse sending teen die einde van die 19de eeu en aan die begin van die 20ste eeu. Hierdie uitdaging kan teen die agtergrond van multi-perspektiewe soos: (1) Die stigting van die Genootskap van Regte Afrikaners (GRA) in 1875, Paarl; (2)

al duideliker na vore. Sestien jaar later, in Junie 1976, vlam jeugonluste in Soweto op, wat vir die geskiedenis van die weerstandsbeweging van swart Suid-Afrikaners en die “sogenaamde” bevryding van Suid-Afrika van groot betekenis is. Hierdie protesstem verknoop o.a. met *Afrikaans as onderrigtaal*<sup>77</sup> in swart skole. Dit was ‘n binnelandse versetaksie van Suid-

---

die Europese geskiedenis en hul program van ‘n wêreld van koloniale-state in 1884/85; (3) industrialisasie van die Witwatersrand-gebied en die (4) tydperk tussen die einde van die Tweede Anglo-Boereoorlog (Suid-Afrikaanse oorlog) in 1902 tot 1910, nie geïgnoreer word nie. Terwyl die eerste generasie Duitse sendelinge in die ZAR, na 1848, eerder oop kultuurnasionale tendense gevolg het, sosialiseer die tweede generasie sendeling, wat sedert 1870 na Suid-Afrika gekom het, in die raamwerk van ‘n koloniale-paradigma. Hierdie tweede generasie sendelinge staan soms krities teenoor die politiek van die eerste pionier-sendelinge. Die eerste Sepedi en Setswana sprekende Christene het die kontak met hul sendelinge gebruik om aan die (koloniaal)moderne deel te neem. So ontstaan ‘n elite van Afrikane wat meer selfvertroue as hul voorouers het, met die spanning tussen tradisie en die (koloniaal)moderne moes omgaan, gegewe die gepaardgaande en dominante Britse kolonialisme van verstedeliking en kapitalisme, asook die gebruik van Engels. Van Berlynse sending-seminariste (Afrikane) is dit verwag om Engels te leer (Rüther 2014:92-106).

<sup>77</sup> ‘n Sprong na die 21ste eeu: 39 Jaar ná die 1976 Soweto-protesstemme en 21 jaar ná 1994, protesteer studente weer in Julie 2015 en daarna, hierdie keer in die konteks van die “sogenaamde” *demokratische nuwe Suid-Afrika*, onder die vaandel: “Open Stellenbosch”. In Januarie 2018 protesteer en dans ongelukkige mense, o.a. ondersteuners van die ANC en die EFF-politieke partye (die EFF word deels as ‘n populistiese en radikale alternatief tot die ANC-koalisieregering beoordeel), asook skoolkinders van naburige skole oor die Afrikaanse taalbeleid voor die Afrikaanstalige Hoërskool Overvaal in Vereeniging, met rassistiese slagspreuke soos: “To hell with Afrikaans” of “Black power” en plakkate met o.a. ANC-simbole op: “*We demand dual medium of instruction*”. Die bestaan van die EFF-politieke party sedert 2013 herinner die Suid-Afrikaanse kieserspubliek aan die beloftes van die ANC-koalisieregering van ‘n inklusiewe ekonomiese diskoers en aan die bevryding van benadeeldes, op grond van die velkleur en maak ‘n inpak op die politieke dinamika en agenda in Suid-Afrika oor korrupsie, grondkwessies en taal – ‘n robuuste debat. Die EFF-politieke party rig ook skade aan ten opsigte van rasseverhoudinge in Suid-Afrika, in die naam van transformasie. Die protesoptrede kan enersyds verstaan word in die soeke na die erkenning van ‘n gedeelde geskiedenis in die raamwerk van die dominante ANC-koalisie diskoers van die geskiedenis, andersyds, volgens Marx (2018:5), verstaan word in die beslissing van die hooggeregshof in Pretoria, in Januarie 2018, naamlik dat Hoërskool Overvaal nie die 55 bykomende Engelstalige leerlinge hoef in te neem nie.

Die hegemonie van Afrikaans as ‘n prominente en ontwikkelde wetenskapstaal (taal het o.a. te make met kulturele identiteit: **geen denke sonder taal, geen identiteit sonder woorde**) aan die Universiteit Stellenbosch, (US) asook die Hoërskool Overvaal – of enige ander Afrikaans-medium skool – en die uitsluiting van Engelssprekende studente (of moontlike swart studente / leerlinge) maak o.a. deel uit van die protesstem.

Vergelyk ook die taalbeleid van die Universiteit van Pretoria (UP) in 2016 geneem deur professor Cheryl de la Rey en die implimentering daarvan in 2019, asook ander *historiese* Afrikaanse Universiteite soos die Universiteit van die Vrystaat (UV). Volgens Cilliers (2018:4) betoog SASCO- en EFF-lede op 7 September 2018 voor die Regsfakulteit van die Noordwes-Universiteit (NWU) se Potchefstroomkampus en eis o.a. dat die enigste onderrigtaal Engels moet wees en dat die wit adjunk-visekanselier deur ‘n swart vrou vervang word. Betogers swaai plakkate met slagspreuke soos *Down with Afrikaans*.

Die vraag moet gevra word of historiese Afrikaanse Universiteite o.a. aan die druk van politieke populisme toegegee het. Wanneer *Academia*, die wêreld van universiteite, aan die begin van die 21ste eeu na nuwe vorme van akademiese kapitalisme in Anglo-Saksiese lande (Engelssprekend) in die noordelike halfmond soek, ontstaan in Europa die *Bologna*-proses vir Europese universiteite om o.a. eenheid in die akademiese beleid te bewerkstellig en innovasie-kapasiteit vir Europese samelewings se verbeter, naas ander sake. In hierdie verband noem Schmid (2011:132) dat Afrika nie onaangeraak gelaat is deur hierdie proses nie en dat Afrika-regerings die beginsels van die *Bologna*-proses wil implimenter. Dit laat die vraag ontstaan in hoe verre Afrika en Suid-Afrikaanse universiteite aan die *Bologna*-proses (of ander prosesse) alreeds deelneem en watter vereistes en doelwitte gestel word.

Verder kan gevra word of hierdie proses of soortgelyke prosesse die inisiatief van (hoër)onderwys-burokrate is, volgens Hoffmann (2019:37). In hierdie raamwerk blyk veeltaligheid ‘n probleem te wees, wanneer die volgende geformuleer is in Schmid (2011:136-137) “*One of the barriers to scientific exchange and ultimately to*

---

*academics' participation in international cooperation is language. International communication depends on the acceptance of a standard medium of communication, and the English language now plays this role. In the absence of such a standard, academics must be multilingual. Indeed, African scientists are generally able to speak a greater number of languages than Europeans. But these are often African languages for everyday use and not scientific languages”.*

In hierdie verband huldig Jim Harries die volgende insig vanuit ‘n Keniaanse konteks: “*It appears that African languages do not have names for scientific categories, since these categories are not recognized in the cultures in which these languages are at home. [...] Use of African languages would help to ensure that education finds a place within the African worldview. It would also clarify what is contemporarily after a largely invisible gap between African and Western cultures*” (Harries 2017:250).

Enige post-koloniale kritiek of benadeling teenoor die Afrikaanse taal aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu – ‘n ontwikkelde en erkende akademiese en wetenskapstaal –, sonder om ‘n onafhanklike paradigma-kritiek te formuleer teenoor die groot twee koloniale tale in Afrika, Engels en Frans, en om politieke belange in ag te neem, grens nie aan ‘n *great narrative* nie, wanneer oor die betekenisvolle idee van kennis, wetenskap en vryheid in die sogenaamde globaliseerde wêreld gepraat word. **Wetenskap is die vrug van vryheid!** Wetenskap sonder vryheid is soos ‘n vis sonder water. Vryheid behels dan o.a. ook dat universitêre instansies van die wetenskap nooit onderhewig of diensbaar gemaak kan word aan eksterne belange van die politiek, die ekonomie en wêreldbeskouing nie.

Dit is moeilik om Nick Koornhof, ‘n ANC-LP en lid van die grondwethersieningskomitee, se standpunt in 2018, oor Afrikaans, te verstaan. Hy skryf die volgende in *Beeld*, ‘n Afrikaanse koerant: “*Om te sê Afrikaans verkeer in ‘n krisis, is ‘n verbeeldingsvlug van verregse Afrikaanses. Die gebruik van Afrikaans is gewilder as ooit tevore*” (Koornhof 2018:17). Koornhof se voorstellings-wêreld van “Afrikaans is gewilder as ooit” grens moontlik aan ‘n eie fantasieryke verbeelding van vooroordele. Hoekom sou Koornhof na “verregse Afrikaanses” verwys? Verknop Koornhof se denke oor “verregse Afrikaanses” moontlik met institusionele rassisme – ‘n histories konteks met ‘n morele oordeel dalk? Word rassisme in verband gebring met die kastyding teenoor ‘n groep mense?

Mpho Tutu van Furth, dogter van Desmond M Tutu, formuleer haar mening oor rassisme soos volg nie Riemersma (2019:4) “*Raciale vooroordele heeft iedereen in meerdere of mindere mate. Maar als je racisme definieert als vooroordeel plus macht, dan is er écht sprake van racisme*”.

As daar vandag spake is oor die krisis van wetenskapsvryheid – moet hinderlike clichés soos “wit rassiste, verregse Afrikaanses en wit mense” weggelaat word omdat dit aangewend kan word in die kastyding of bestaffing van ‘n volks- of taalgroep –, noem Thomas Sören Hoffmann drie aspekte wat met hierdie krisis verknop, naamlik: (1) individuele; (2) kommunikatiewe en (3) institusionele aspekte (Hoffmann 2019:38).

In die proses van taalverskraling of -uitfasering, blyk gedragsvertroue ‘n komplekse konsep te wees, wanneer gelykheid en die werklikheid van pluralisme ‘n ideaal bly. Die hedendaagse nuwe een-taal-beleid en absolutisme van Engels by histories Afrikaanssprekende Suid-Afrikaanse Universiteite (wat vir vele dekades ook Engels in verskillende vorme geakkommodeer het, naas die bestaande Engelstalige Universiteite), herinner aan die situasie in die Middeleeuse Europa, waar mense hulle streekstaal gepraat het, maar sodra daar geskryf moes word gebeur dit in Latyn.

In Suid-Afrika moet nie-Engels moedertaalsprekers al meer baie nederigheid aan die dag lê in die hoër-onderwys-konteks en gedwonge inval in ‘n taal-politieke identiteit en argitektuur van die een-taal-beleid van Engels. Redes en formulerings wat aangevoer word deur (visie-)rektore, rade en die bestuur van verskillende universiteite, in die ondersteuning van die een-taal-beleid, is uiteenlopend. Die behoud van Afrikaans vir die benutting daarvan in die Teologie en die Onderwys, word by sekere universiteite as redes aangevoer – maar vir hoe lank!

Globalisering beteken vir die meeste mense in hierdie wêreld vandag: (1) moderne tegnologie; (2) Engels as die wêreldtaal en (3) een ekonomiese sisteem waar alles te koop aangebied word – ‘n direkte pad tot ‘n *eendimensionele mens*?! Onafhanklik tot hierdie drie perspektiewe kan ‘n verdere punt bygevoeg word, wat Joubert (2019:12) formuleer as die tydsgees van eiebelang. Die mens dink net aan hom- of haarself en aan die onmiddellike eie voordele – terwyl teenstrydighede nie ingesien word nie.

---

Die betekenis van hierdie kollektiewe identiteitsargitektuur herinner verder aan die verhaal van die “sogenaamde” bou van die toring van Babel. In die vertelling van Genesis 11<sup>1&9</sup> ontmoet die leser twee sentrale motiewe, naamlik *taal* (Hebreeus: דְבָר ) en *land* (Hebreeus: אֶרֶץ ). Genesis 11 kan egter nie sonder Genesis 10, as twee vertellende tekseenhede van mekaar geskei bly nie. Genesis 10 weerspieël die vroegste tyd van etniese veelvoud en van verskillende tale. In die daaropvolgende hoofstuk kom ‘n tipe imperiale mag na vore wat alles wil onderwerp en een taal probeer vestig – uitgedruk in ‘n monumentale bouwerk van mag, beskerming en militarisering. Die vertelling in Genesis 11<sup>4</sup>, *Die toring van Babel*: “Kom ons bou vir ons ‘n stad met ‘n toring waarvan die punt tot in die hemel reik en ons maak so vir ons ‘n **naam** [...]”, het betrekking.

Jan Assmann, historikus en professor in Egiptologie, verstaan die betekenis van die begrip “naam”, in hierdie Bybelaanhaling as ‘n simbool van etno-politieke identiteit. Die bou van die toring verknop met die verlange na ‘n etno-politieke grootheidsidentiteit. JHWH verydel die bouplanne en vernietig nie net die toring nie maar laat ook ‘n verwarring van tale toe (Assmann 2000:147). Die essensie van die vertelling van *die toring van Babel* is volgens Jacob (2000:302) geleë in die veroordeling van ekstremesentralisme. Die een-taal-beleid is immers ‘n voertuig vir die idee van menslike groepsvorming. Die vertelling oor die verwarring van tale impliseer volgens Ganoczy (1995:156) nie “bose chaos” nie, maar God se straf teen die mens wat ‘n aanmatigende houding aanneem van totalitêre beheer in die raamwerk van net een volk en een taal. Die nuwe orde, weg met eenheid maar die erkenning van veelvoud, moet oorwin word, of geld die literêre leuse steeds in Suid-Afrika, “Eenheid in Verskeidenheid | !ke e: /xarra //ke | *Unity in Diversity*”.

Taal kan volgens Žižek (2018:86-87) immers as die grootste trauma verstaan word, ook in terme van brutaliteit, wanneer dit realiteit of werklikheid destabiliseer. Hierby kan samelewingsrealiteit gevoeg word. Elke politiek wat op die substansieel-partikulêre gevestig is, is per definisie reaksionêr, volgens Žižek (2018:86).

Assmann (2000:148) konkludeer dat kulturele pluralisme juis ‘n manier is waar kulturele bewussyn bevorder word, net soos die kennis van meer tale weer ‘n taalbewussyn inskerp. Kultuur, ook uitgedruk in taal, besit geensins altyd ‘n integrerende en samebindende karakter nie. Kultuur bewerkstellig ook gelyktydig stratifikasie en skeiding. In die Bybelse tradisie beteken Genesis 11<sup>5</sup>, “Die Here het afgekom [...]”, nie dat God afgekom het om te straf nie, intendeel. God kom na die mens om hom / haar te bevry en om enige onderdrukking te beëindig. Die Nuwe Testamentiese oorlewing sê dienooreenkomstig dat God se Seun nie na die wêreld gekom het om te straf nie, maar om te vergewe, te red en te bevry (vgl. Johannes 3<sup>17</sup>). Handeling, in die NT, keer nie die linguïstiese onenigheid van Babel om nie, maar “vervul” dit en vind eenheid in die teenwoordigheid van die Gees, in plaas van taal en kultuur-uniformiteit (O’Conner 2018:184).

Die veelvoud en vryheid van volke, tale, kulture en elkeen se geskiedenis moet met respek bejeen word.

Op Vrydag, 29 Desember 2017, maak die Konstitusionele Hof van Suid-Afrika die beslissing bekend, naamlik dat Engels as die enigste taal van onderrig aan die Universiteit van die Vrystaat (UV) geld. Ingevolge artikel 7(1) van die 1996 Grondwet, word bepaal: “*This Bill of Rights is a cornerstone of democracy in South Africa. It enshrines the rights of all people in our country and affirms the democratic values of human dignity, equality and freedom*”. Die Handves van (mense)regte impliseer immers “wesentlike vryheid”. Art. 29(2) van die 1996 Grondwet bepaal verder: “*Everyone has the right to receive education in the official language or languages of their choice in public educational institutions where that education is reasonably practicable. [...]*” (Constitution of the Republic of South Africa 1996:20). Die kernuitspraak van Hoofregter Mogoeng Mogoeng in die meerderheids-uitspraak, aanvaar die argument van die UV-bestuur dat die parallelle gebruik van Afrikaans diskriminerend en daarom ongrondwetlik sou wees (Eloff 2018:15).

Wanneer Suid-Afrikaanse Afrika-tale soos Sepedi, isiZoeloe, isiXhosa, Setswana, Tshivenda – om ‘n paar te noem in hul huidige vorm –, die Khoi-/San-/Nama-taalgroepe kan insgelyks nie uitgesluit bly nie, lank reeds voor Engels in Suid(er)-Afrika gepraat is, bestaan die behoefte om “in te haal” reeds geruime tyd by vele Suid-Afrikaners om hierdie tale verder te ontwikkel, in die raamwerk van eie verantwoordelikheid en regverdige geleentheidsgelykheid / *fair chance-equality*.

In hierdie verband bied die Universiteit van Kaapstad vanaf Mei 2019, ‘n taalkursus in Khoekhoegowab aan, wat deur Nama, Damara en Haiom etniese groepe gepraat word.

<https://m.news24.com/SouthAfrica/News/uct-launches-khoekhoegowab-course-plans-to-make-it-fourth-language-option-20190524> (Gelees: 26 Mei 2019)

Wanneer die ontstaan van Afrikaans ‘n moeisame en verwerfde beskawings-kultuurprestasie is (soos enige ander taal in die veelvoudige tale-wêreld-gemeenskap) en tot ‘n akademiese en wetenskapstaal ontwikkel het

---

sedert sy redelik onlangse ontstaan – vergelyk die merkwaardige gebruik van mediese en chemiese vaktaal in Afrikaans op farmaseutiese produkte en voubiljette, in die industrie van Suid-Afrika tot aan die begin van die derde dekade van die 21ste eeu, een van die min toepassings van Afrikaans nog oor sedert 1994, wat as ‘n fundamentele voorbeeld dien hoe Afrikaans onbeskaamd ‘n gerespekteerde plek handhaaf en nie die slagoffer van “institusionele rassisme”, die opvolger van “alledaagse rassisme” geword het nie –, kan Engels nie as dié *lingua franca*, ‘n meerderwaardigheidsfunksie geregverdig word nie.

Hierdie opportuniste, denkfoute en moontlike valsheid van intellektualisme behoort bevraagteken te word. Toleransie en verdraagsaamheid groei vanuit die erkenning van die elementêre lewensreg (mensereg) van die ander – veral in die konteks van minderhede –, asook uit die nederige oortuiging dat die ander ook regte het. Die voorwaarde vir verdraagsaamheid is prinsipiële respek en die agting vir universele menseregte. Die vermoede bestaan al meer dat daar nie tussen *reg* en *geregtigheid* onderskei word nie en menseregte nie daartoe bydra dat mense ‘n regverdig lewe verdien nie. ‘n Grondwet organiseer immers pluralisme, en impliseer o.a. dat demokratiese waardes ‘n groot aantal van mense moet organiseer op ‘n ordelike wyse – veral in ‘n diverse land soos Suid-Afrika.

Soos die beeldstorm in die 16de eeu, waar beelde en skilderye in kerke vernietig of verwyder is in die konteks van die Europese geskiedenis, ontstaan ‘n nuwe *beeldstorm*, wat verder aangevul is met ‘n *taalstorm* in die tweede helfte van die tweede dekade van die 21ste eeu, in die (samelewings)projek van transformasie en dekolonialisasie, asook in die konteks van die “sogenaamde” nuwe Suid-Afrikaanse geskiedenis. Die teendeel word eerder bewaarheid wanneer die samelewing in onregverdige uitsprake en handeling voorafgeprogrammeer word. Die Handves van (mense)regte is ‘n verklaring van vryheidsregte, wat wesentlike “liberale” regte en die eerste generasie van menseregte verteenwoordig. Naas die eerste generasie regte bestaan ook tweede en derde generasie regte (vgl. met die Franse Revolusie van 1789 en die beroemde Revolusionêre formule: Vryheid, gelykheid en broederskap). Volgens Baruzzi (2006:102) verknoop derde generasie regte met broederskap en verteenwoordig die regte van inheemse mense in hul veelvoud, soos dit uitgedruk word in verskillende kulture en tale, dié geskiedenis van die mensdom. Suid-Afrika is ‘n land wat met omvattende politieke, ekonomiese en sosiale transformasie worstel – ‘n ou probleem! Vgl. ook die Bybelse perspektief in 2 Korintiërs 3<sup>18</sup>.

In Suid-Afrika moet daar geleer word hoe om met transformasie in ‘n nuwe ontstaande wêreldbeeld om te gaan en te interpreteer, in die raamwerk van die grondwet van die land – nie andersom nie. Net soos die gelykberegtigde deelname van vroue in die samelewing – die verwagting en opeising van leierskapsfunksies in die politiek of Kerk, die sakewêreld of tersiêre omgewing –, is ook die gelykberegtigde deelname van tale in die politieke gebeure, primêre tot tersiêre onderwys en opvoeding, die ekonomie, ander hoër sferes en die algemene samelewing en die staat, ‘n noodsaaklike voorwaarde in die pedagogiese verbetering en stabilisering van die mens, vir ‘n werkbare demokratiese Suid-Afrika en op pad is na die derde dekade van die 21ste eeu – al 25 jaar (in 2019) ‘n pad van “sogenaamde” demokrasie.

Die aanvanklike bydrae van sendelinge, predikante, opvoeders en sprekers in die ontwikkeling van Afrika-tale, is lank gelede reeds of tydens die koloniale en sendingperiode gemaak. Dit is wesentlik dat Afrika-tale in Suid-Afrika meer funksioneel ontwikkel word. Eie verantwoordelikheid moet benadruk word. *Sukses is ‘n keuse!* Daar behoort daadwerklik en op ‘n konkrete wyse aan die betekenis van kulturele pluralisme (nie net die kos en klerekultuur op erfenisdag of –maand nie) aandag gegee te word en minder op die ideologie van “luiheidsmentaliteit” of reaksionele optrede teenoor politieke populisme staatgemaak word. Wie die hart van mense wil oopbreek, moet gelyktydig ook die strukture verander – ‘n dubbele uitdaging.

Dit sou ‘n historiese moment aan die einde van die tweede dekade of aan die begin van die derde dekade van die 21ste eeu kon wees, indien mense en leierfigure op ‘n soort altruïstiese wyse met verantwoordelikhede en etiese leierskap begin omgaan, as om te vlug na en te verval in politieke populisme wat min oplossings bied. Het dit nie tyd geword om weg te beweeg van die mono-idee-ideologie van “Black consciousness” – as ‘n voorbeeld –, na ‘n samelewingsprojek van redelike *consciousness of pluralism, towards life* in die reeds bestaande multikulturele Suid-Afrikaanse samelewing?

Ander temas van die studentebeweging aan Suid-Afrikaanse Universiteite in 2015 en daarna is o.a. “Rhodes must Fall”, “Transform Wits”, “Fees must Fall” en “Away / Down with Afrikaans”. Kan daar aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu gevra word: het die amandelbloeisels van hoop ontspruit of die belofte van die “sogenaamde” reënboognasie in vervulling gegaan met die ontstaan en handeling van die studentebewegings sedert 2015 in Suid-Afrika, terwyl die pessimisme oor (tender / politieke) korrupsie,

Afrikaners in swart voorstedelike woongebiede, wat die begin van die einde van Apartheid sou inlui (Hermann 2006:154).

Wanneer daar tydens Whitby 1947 met die begrip: *Partnership in obedience* gewerk word (hoofstuk 5), waar gee en ontvang te bowe gekom moet word tussen kerke wat stuur en jong ontstaande Kerke, kom volgens Hermann (2006:152) weer 'n tendens van finansiële afhanklikheid na vore wanneer die SARK sterk staatmaak op buitelandse donateurs. Donateurs, soos die EKD, het volgens Hermann die invloed wat die SARK op die koers van besluite geneem het, bewustelik vermy. Daarenteen ondersteun die EKD die gestigte "Asingeni-Fonds" van die SARK finansiël. Hierdie fonds ondersteun Soweto-jeugdige om regsadvies te bekom. Regsvertegenwoordigers tree namens aangeklaagdes in houe op, naasbestaandes ontvang finansiële hulp vir begrafniskostes en families sonder die broodwinners word gehelp (Hermann 2006:158).

Soos elke groot ekumeniese organisasie het die gestigte SARK in 1968 ook te kampe gehad met die probleem van ruimtelike afstand en nabyheid teenoor sy lidkerke. Die belangrikste lidkerke van die SARK gedurende die eerste dekade van sy bestaan was Engelssprekende Kerke: die Anglikane, meer spesifiek: die "Church of the Province of South Africa", die Metodiste, die "United Congregational Church"<sup>78</sup> en die oorwegend wit en konserwatiewe Presbiteriaanse Kerk. Anders as die Calvinistiese Kerke soos die NG Kerk met haar Dogterkerke, die NHK en die Lutherse Kerke, is 'n kenmerkende eienskap van veelrassigheid by Engelssprekende Kerke in Suid-Afrika waarneembaar. Dit impliseer dat bruin, swart en wit mense aan een Kerk behoort waar gemeenskaplike eredienste gehou word en bruin en swart predikante in kerke met 'n sogenaamde groter wit profiel, die preek en die doop en nagmaal bedien (Hermann 2006:153). Dit sou egter 'n misgissing wees om te glo dat hierdie Engelssprekende Kerke geen rassisme geken het nie.

Alhoewel die NGK alreeds in 1961 uit die ERK tree<sup>79</sup>, handhaaf die Kerk informele bande met die ekumeniese liggaam, volgens De Gruchy (2004:124-126). Hierdie verhouding

---

werkloosheid, klimaatsverandering en ekologiese uitdagings, voortdurende armoede en misdaad in alle openlike manifestasies – om 'n paar te noem – reeds bestaan het en voortduur?

Publieke teologie, die SARK, die breë samelewing en die Suid-Afrikaanse politiek is lankal reeds uitgedaag om op hierdie en ander enorme sosiale, politieke, ekonomiese en uitdagings te reageer, in ag genome die vraag na sosiale geregtigheid op samelewingsprosesse, strukture, en instansies – in die strewe na 'n moderne, pluralistiese en regverdige Suid-Afrikaanse samelewing vir almal (Vergelyk voetnota, *kultuur* in 9.3.2).

<sup>78</sup> Teen 1962 bestaan drie Kongregasionaliste Kerke in Suid-Afrika: (1) Die "Congregational Union" wat in 1877 gestig is; (2) Kerke wat uit die werk van die London Missionary Society (LMS) in gebiede soos Transvaal, die Kaapprovinsie en in Bechuanaland (tans Botswana) ontstaan het; (3) en die "Bantu Congregational Church" in Transvaal en Natal (Visser't Hooft 1962:357).

<sup>79</sup> Die besluit van die Hoogeregshof van die Kaapkolonie in 1862 gee daartoe aanleiding dat onafhanklike sinodes in die onderskeie "provinsies" binne die NGK ontstaan. In 1907 vorm die Federasie van NG Kerke, wat die vyf onafhanklike kerke, elk met hul eie sinodes (Kaap, Natal, Oranje Vrystaat, Transvaal en Suidwes-Afrika) saambind en verenig tot een Kerk. Die kerkkonstitusie is eenparig deur al vyf sinodes in 1961 aanvaar. Die ontstaan van hierdie verenigde NGK is een van die redes waarom twee NG Kerke (Transvaal en die Kaap) die ERK verlaat het na die Cottesloe-beraad in 1960. Dit was op versoek van die Federale Raad van die NGK dat genoemde twee kerke uit die ERK tree om die eenheid in die verenigde NGK te bewaar (Visser't Hooft 1962:356).

verander sedert Genève 1966, maar veral na Uppsala 1968 wanneer die PCR-program van die ERK in 1970 met sy werksaamhede begin.

### **9.10 Die Lutherse Wêreldbond – “status confessionis” in Dar es Salaam (1977)**

‘n Jaar na die 1976 Soweto-protessesstemme in Suid-Afrika word die sesde voltallige vergadering van die Lutherse Wêreldbond (LWB) in Dar es Salaam 1977 in Tanzanië gehou. Die Lutherse Kerk vervul ‘n prominente rol in Tanzanië. Onder die leiding van president Julius Nyerere is aan die ANC-bevrydingsbeweging vergunning gegee om ‘n opleidingskamp vir bevrydings-vegters in Morongoro te vestig (Hermann 2006:175).

Wanneer die begrip konfessionaliteit van nader bekyk word, neem dit in die Protestantisme ‘n belangrike betekenis aan, hetsy in die Lutherse of Gereformeerde verstaan binne die ekumeniese raamwerk. Volgens Graf (2008b<sup>1</sup>:1549) staan die individuele geloof ten nouste verknoop met een of ander objektiewe lering van die konfessiekerke. Binne die Lutherdom kom belydenisvrae en –geskrifte, die Twee Ryke-leer en die kansel- en nagmaalgemeenskap telkens binne die raamwerk van Lutherse identiteit na vore.

In die agtste resoluëie van die vergadering, kom die tema: Konfessionele integriteit / *Konfessionelle Integrität* aan die orde. Vir Hermann (2006:176) neem die begrip “integriteit” in teenstelling met “identiteit”, ‘n ander *Sitz in Leben* aan, wanneer hy eienskappe van Konfessionele integriteit verstaan as geloofwaardigheid, onaantasbaarheid, reinheid en skoonheid. Wanneer Dar es Salaam 1977 met die noodsaaklikheid van Konfessionele integriteit gekonfronteer word, staan dit ten nouste verbonde aan die politiek van Apartheid wat deur die “Vereinigde Lutherische Kirche im Südlichen Afrika” (VELKSA) grotendeels ondersteun is. Die LWB word in 1977 uitgedaag om ‘n resoluëie te aanvaar, waarin duidelik geartikuleer word dat die LWB homself distansieer van enige ondersteuning van Apartheid. Hierdie perspektief was die rede vir Resoluëie 8 met die titel, Konfessionele integriteit. Wanneer hierdie resoluëie in drie dele verdeel word, vertoon die eerste twee dele as ‘n “binnekerklike” of ‘n met-mekaar-aangeleentheid, naamlik dat swart Christene nie van eredienste en die nagmaal van wit Lutherane uitgesluit mag bly nie. Eise gestel deur swart Lutherane en wat deur die EKD, VELKD en die LWB ondersteun is, het by wit Lutherane eerder weerstand ontlok, ongeag die feit dat wit Lutherane die “Swakopmund-Appell<sup>80</sup>” in 1975 onderteken het. Onderlinge gesprekke van Lutherane vóór die 1977’s, toon aan dat kerklike eenheid in ‘n organisatoriese raamwerk van verstaan nie in elke land verpligtend is nie (Hermann 2016:177-178).

Die tema van Apartheid as ‘n samelewings-politiese realiteit kom in die derde deel van Resoluëie 8 na vore. Wanneer die ruimte oopgelaat word dat Christene insake politieke vraagstukke, verskillende menings kan inneem, mag dit wees dat politieke en samelewings-sisteme onderdrukkend manifesteer en tot gevolg het dat daarteen opgetree word. Teen

---

<sup>80</sup> Die “Swakopmund-Appell” van 1975 was ‘n geleentheid waar Apartheid eenparig ook deur VELKSA-afgevaardigdes veroordeel is en wat ook vir die Kerkgeskiedenis betekenisvol is (Hermann 2006:48).

hierdie agtergrond volg die LWB die benadering dat daar in sekere gevalle, om die eenheid van die Kerk te laat manifesteer, kerke opgeroep kan word om openlik en ondubbelsinnig die bestaande beleid van Apartheid teen te staan. Tot aan die einde van Apartheid weier die sogenaamde “wit” sinodes egter om Apartheid openlik en ondubbelsinnig te veroordeel. Kritiese stemme teen die gebruik van die begrip *status confessionis* in Dar es Salaam was van mening dat die begrip tot die terrein van die politiek en dus tot die private meningsvorming hoort (Hermann 2006:170-180).

Wanneer besluite geneem word in Dar es Salaam 1977, is eensgesindheid nie ‘n kenmerk nie. Volgens Hermann (2006:183) is die uitroep van *status confessiones* ‘n kwantumsprong in die stryd teen Apartheid. In hierdie verband gee die diskussie oor *status confessiones* tot die konsensus aanleiding, naamlik dat Apartheid as sonde en die teologiese regverdiging daarvan as dwaalleer veroordeel moet word (Kaiser 2007:27)

Kerkskeuring binne die Lutherse konfessiefamilie in Suid-Afrika veroorsaak politieke ‘n verreikende posisionering van die LWB. Die VELKSA-Kerke in Suider Afrika word deur die LWB in Budapest 1984 gesuspendeer<sup>81</sup> (Hermann 2016:306).

## 9.11 Samevatting

Hoofstuk 9 bied ‘n uitgebreide uiteensetting van ‘n fase van polarisering en spanning tussen die ontstaande Evangelikale beweging en die bestaande Ekumeniese beweging. In die konteks van wêreld-oriënteringskrisisse en die snelle tempo van sosiale-, ekonomiese- en kulturele veranderinge, kom ‘n nuwe rangskikking op die gebied van sendingteologie na vore tydens die Agtste Wêreldsendingkonferensie in Bangkok 1972/3 en die nuut ontstaande Lausanne Kongres vir Wêreldewangelisasie in 1974.

Die gebruik van primêre en ongepubliseerde bronne is ervaringe, om by sinvolle navorsing en verbande uit te kom. Aan die hand van ‘n voorbeeld uit die Sendingkerk praktyk, is aangetoon hoe die ontstaansgeskiedenis van die Sepedi-gesangboek vir die jong ontstaande (Berlynse) Sendingkerk met ‘n Lutherse identiteit, verknoop met die idee van inkulturasie, kultuur en ‘n eie kontekstueel-Christelike-identiteit. In hierdie missionêre handeling van kerk-liedboek-vorming vir ‘n Afrika-(taal)konteks en met ‘n Lutherse identiteit, dra musiek in liedvorm by tot ‘n integrale deel van ‘n universeel-oorkoepelende karakter van die Evangelie – in die konteks van ekumeniese *Konvivenz* en missionêre evangelisering. Die kultuur-hermeneutiese probleem tussen die betekenisvolle verskil en wisselwerking van kultuur en godsdiens, help ons om uiteindelik uitdrukking aan die geloof te gee. Anders gestel, die Evangelie moet in die raamwerk van ‘n sekere kultuur tot uitdrukking kom en ontvouing tot gevolg hê. Met behulp van liturgiese inkulturasie kan kulturasie beter verstaan en uitgedruk word, wanneer elemente van die plaaslike kultuur in tekste en simbole geïntegreer word.

---

<sup>81</sup> Vgl. die suspensie van die wit NGK deur die Gereformeerde Wêreldbond (GWB) in Ottawa 1982. Die uitvoerende komitee van die Suid Afrikaanse Raad van Kerke maak op 16 April 1985 ‘n oproep, “Call for a day of Prayer for the end to unjust rule in South Africa” bekend (Raiser 2007:27).



Die moeisame pad om by die vertaling van die Bybel uit te kom, asook die ontstaansgeskiedenis van die Lutherse gesangboek in Sepedi, in die konteks van sendingaktiwiteite, behoort ongetwyfeld tot die spannende kultuurgeskiedenis van Suid-Afrika en die wêreld, wat beslissende impulse vir die ontwikkeling van die taal en skrif opgelewer het. Dit het in 'n sekere sin ook tot die bewaring van kulturele identiteit bygedra, wat in verskillende vorme soos liturgie, spiritualiteit, verkondiging en selfs in die wetenskap tot uitdrukking gekom het.

Wanneer die tema: “Die heil vir die wêreld vir vandag”, Bangkok 1972/3 begelei, demonstreer dit 'n ander sendingteologiese diskoers – 'n nuwe atmosfeer. Die tegniese vooruitgang en ontwikkeling, asook die optimistiese lewensgevoel van die 1960's word nou uitgedaag en vervang met 'n dialektiese taal, wat verknoop met begrippe soos: onderdrukker en die onderdrukte. Die selfbewussyn van Christene uit die “sogenaamde” Derde Wêreld tree na vore, wat tradisionele sendingpraktyke bevraagteken. 'n Nuwe betekenisgewende model en impuls van die Latyns-Amerikaanse Teologie van Bevryding, gee aan die sendingteologiese denke, nuwe perspektiewe. Dit verknoop met die afhanklikheidteorie – waarna in die vorige hoofstuk verwys is – naamlik dat (1) die Kerk nie Kerk is *vir* ander nie maar dat die Kerk haarself posisioneer as die Kerk *van* ander, dit wil sê dat die Kerk die *Kerk van die armes* word. (2) Soos wat Christus aan die kant van die armes, die verontregtes en diegene wat uitgebuit word staan, so moet die Kerk in haar sending stelling inneem en aan die kant van die armes deelneem – soos dit tydens Bangkok getematiseer was.

Christelike sending word nou in die raamwerk van Heil uitgedruk. Die vraag lui: wat is die inhoud van Heil vir mense in 'n gegewe situasie? Bangkok is die plek waar die deduktiewe hermeneutiek met 'n induktiewe hermeneutiek vervang word.

Lesings van Philip Potter en M M Thomas sluit by die veranderende diskoers aan. Potter artikuleer sending tweeledig. (1) die konteks van sending en (2) die betekenis van sending in 'n konteks. Pluralisme is in terme van politieke-, religieuse- en kulturele vryheid geformuleer. Christelike sending is volgens M M Thomas geïnteresseerd in menslike spiritualiteit.

'n Onderskeid word gemaak tussen bekering en Christelike bekering. Die verbreding van die begrip bekering het tot gevolg dat die grense tussen Christelike sending en die humanistiese strewe van ander godsdienste vervloei.

Die twee Afdelings wat in hierdie hoofstuk (Bangkok) bespreek is verwys eerstens na “Kultuur en Identiteit” wat (1) die weerstand van die Kerk uit die suide; (2) die groeiende afstand teenoor die direkte koloniale geskiedenis en (3) die ervaring van missionêre vervreemding, uitdruk. Die Afdeling “Heil en Sosiale geregtigheid” stel die heilsbegrip in vier analitiese dimensies voor, wat elk in verhouding tot die ander staan, naamlik (1) die stryd van ekonomiese geregtigheid; (2) menswaardigheid; (3) solidariteit en (4) hoop.

Sendingteologie kan aan die hand van vyf verskillende dimensies beskryf word: (1) Sending moet nou op 'n praktykgerigte – induktiewe wyse bedryf word; (2) Sendingteologie ontstaan

uit 'n empatiese ervaringsgerigtheid; (3) Sendingteologie is posisioneel polities; (4) Sendingteologie word as kontekstueel-plaaslik verstaan.

Gegewe die inhoudelike diskoers tydens Bangkok, kan kritiese vrae gestel word: (1) Het die beklemtoning van kontekstualiteit daartoe aanleiding gegee dat die universele Christelike verkondigings-getuienis na Bangkok, benadeel is?; (2) Indien Heil as 'n bevrydingsproses en as humanitarisme verstaan word, wat is dan die besondere inhoud van Heil?; (3) In ag genome die vier dimensies van Heil, horisontale dimensies, moet gevra word wat het van die transendente dimensie oorgebly, naamlik die versoening van die mens met God<sup>82</sup>?

Die derde AACC Lusaka-konferensie maak dit duidelik dat bevryding en redding alleenlik sin maak wanneer dit in die konteks van totaliteit uitgedruk word. Die referaat van Burgess Carr met die tema: "Eenheid en die stryd vir geregtigheid", doen 'n beroep op konferensiegangers om 'n gevoel van solidariteit teenoor bevrydingsbewegings te ontwikkel. In Afdeling (1) met die tema: "Missionêre verkondiging en die outonomie van die Kerk in Afrika", word die outonomie van die Kerk vanuit die perspektief van God se menswording belig. Die Kerk word as 'n gemeenskap van persone verstaan, waaraan die mens, as die ewebeeld van God, deel het. Die ontwikkeling van 'n gesonde samelewingsorde in Afrika, is verknoop met die mens self, volgens die besprekingsdokument met die tema: "Die profetiese en dienende Kerk". Lusaka artikuleer die probleme van kerke in Afrika, waar daar nog nie sprake van eenheid bestaan nie en die AACC ook nie die kerke in Afrika verteenwoordig nie.

Die Evangelikale beweging kan uitgedruk word in terme van 'n Evangelikale *sending*-beweging. Die ontstaan van die Evangelikale sendingbeweging moet as 'n protes teen die betekenisinhoud van die Ekumeniese sending verstaan word, gegewe die feit dat die Evangelikale sendingbeweging parallel tot die Ekumeniese sendingbeweging ontstaan het. Op twee kontinente word 'n betekenisvolle bydrae gemaak. Die Wheaton-verklaring in 1966, VSA – Church's Worldwide Mission – soek anders as die ERK na die blywende betekenis van die sendingopdrag. Die *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* in 1970, Duitsland, maak sewe ononderhandelbare standpunte bekend.

Die begrip, Wêreldewangelisasie word geartikuleer op die Kongres vir Wêreldewangelisasie, in Lausanne, 1974. In plaas daarvan om die woord *sending* te gebruik, kry *ewangelisasie* nou pertinente aandag. Die nie-geprofileerde ervaring van sending in die Geneefse ekumene, staan nou teenoor ewangelisasie.

In hooftema no. (10), "Ewangelisasie en kultuur" van die LV, word ewangelisasie teen die agtergrond van die gemeente wat ontstaan het, verstaan. Hierdie gemeentes is egter ten nouste verknoop met hul kulturele omgewing. In die ambivalente beskouing van wat kultuur is, naamlik dat kultuur 'n skepping van God is, en dat kultuur deur menslike sonde misvorm is, kan gesê word dat die Evangelie nie kultuurafhanklik is nie maar transkulturele geldigheid het. Dat die waarde van die Evangeliese boodskap van kontekstualiteit afhang, word verwerp. Die koppeling van die Evangeliese boodskap aan 'n kulturele omgewing, word as noodsaaklik geag. Wanneer Bangkok die migrasie van die Evangelie, weg van die konteks

---

<sup>82</sup> Versoening tussen God en die mens is 'n wesentlike inhoud binne die Christendom.

vertolk – ‘n induktiewe werkswyse – toon Lausanne ‘n deduktiewe werkswyse aan. Lausanne demonstreer dat die Evangelie nie afhanklik van die konteks is nie, maar dat die Evangelie na die konteks gebring word. Die betekenisinhoud van die Evangeliese boodskap teenoor konteks in hooftema 10 volg ‘n hermeneutiese benadering.

In hooftema no. (5), “Sosiale verantwoordelikheid by Christene”, word ‘n benadering van die sosiale etiek gevolg. Versoening, sosiale aksie en politieke handeling, is nie gelyk aan die versoening met God, evangelisering en heil nie. Sosiale verantwoordelikheid vertoon tweeledig: (1) Dit vorm deel van die algehele verantwoordelikheid by Christene; (2) Sosiale aksie en evangelisering is nie dieselfde nie en identifiseer ook nie met mekaar nie. Beide punte dui ‘n sistematiese ordening aan, naamlik dat evangelisasie prioriteit geniet bo ander sake soos sosiale en politieke handeling. In hooftema no. (6) “Gemeente en evangelisasie”, moet kerke se evangelisasie aan die imperatief van Jesus se voorbeeld voldoen, naamlik sy inkarnasie en sy offerdood aan die kruis. ‘n Noue verband word getrek tussen evangelisasie en die geloofwaardigheid van ‘n gemeente wat evangeliseer.

In geen van die vyftien hooftemas van die LV kom die woord dialoog voor nie, maar wel in die tekste van hooftemas no. (3) en (4). In no. (3), “Die wese van evangelisasie”, word duidelik geartikuleer dat Jesus Christus deur ander godsdienste of ideologieë tot mense praat, afgekeur word. Die moontlikheid van die waarde van ‘n interreligieuse teologiese dialoog, waaruit iets geleer kan word, word ook afgekeur. Dialoog word in die raamwerk van die gebeure van evangelisasie gebruik. Dialoog besit tydens evangelisasie ‘n meelewende ingesteldheid van luister, waarbinne dialoog plaasvind en daartoe bydra om die ander te verstaan.

Om saam te vat bevestig die Lausanne-kongres die noodsaaklikheid van evangelisasie in gebiede waar mense nog nie daardeur bereik is nie. Lausanne was ‘n eerste poging om in die konteks van evangelisasie, die etiese en sosiaal-etiese opdragte nie te ignoreer nie.

Die ERK voltallige vergadering in Nairobi 1975, moet teen die agtergrond van ‘n toenemende perspektief van verandering tot die bevrydingsprosesse in die sogenaamde suidelike halfgrond verstaan word.

Tydens Nairobi vind ‘n klemverskuiwing plaas. Vir die eerste keer identifiseer sending nie met die wêreldgeskiedenis as ‘n geheel nie, maar met die slagoffers van modernisering. Nairobi word onthou as die konferensie waar die tema-probleem van kulturele pluralisme aandag kry. Kulturele pluralisme kan nie meer gesien word as ‘n struikelblok vir die missionêre aard van die Kerk nie, maar as ‘n voorwaarde vir die moontlikheid van eenheid. Die Evangelie en kultuur speel ‘n aktiewe rol in die missionêr-hermeneutiese proses. Die Kerk besit die vryheid om haarself binne die kultuur en lewenstyl van elke volk te vestig, in die raamwerk waar die Kerk die Evangelie van Christus verkondig.

Dit is eers ná die ERK voltallige vergadering in Nairobi, dat verskillende en nuwe standpunte, wat verknoop met ontwikkelingskonflik, op die spits gedryf word. Na 1975 integreer verskillende temas van politieke-, etiese-, sosiale- en ekonomiese toekomspektiewe in een program, naamlik die JPSS-program (Program vir die

Regverdige, Deelnemende en Volhoubare). Die Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie (CWME) begin net na die Nairobi-konferensie met 'n konsultasieproses, bekend as die *Sending en Evangelisasie* – verklaring, wat in 1982 vrygestel is.

## Hoofstuk 10. Vanaf Melbourne na die 21ste eeu

### 10.1 Inleiding

Volgens Wrogemann (2013:142) ontstaan daar ná die dekade van die 1970's, 'n fase van polarisering tussen die groot sendingbewegings van die Christendom, weer 'n sekere mate van toenadering en konvergensie. Hierdie ontwikkeling behoort teen die agtergrond van 'n algemene en globale ontwikkeling gedurende die 1980's verstaan te word.

Wanneer die konteks van Suider-Afrika aan die begin van die 1980's voor oë gestel word, word die gebeure van die voorafgaande dekade ontsluit. Aan die een kant is die bevrydingsbewegings<sup>1</sup> in die destydse Suidwes-Afrika (tans Namibië) soos SWAPO, en die ANC in Suid-Afrika – as twee voorbeelde – op internasionaal-humanitêre wyse ondersteun<sup>2</sup>. Aan hierdie bewegings is tegelyk ook 'n *de facto* status van erkenning verleen. Maar dit was ook die ERK, met al sy geaffilieerde Christelike Kerke, wat kontak met hierdie bevrydingsbewegings opgeneem het om humanitêre projekte soos mediese sorg en opvoedingsprojekte, met behulp van materiële (finansiële) hulp te ondersteun. Aan die ander kant kom die *Programme to Combat Racism* (PCR)<sup>3</sup> voor 'n ekumeniese uitdaging te staan, wanneer die inmenging in die binnelandse politiek van Suid-Afrika, met finansiële hulp ondersteun word. 'n Duidelike paradigmaterskuiwing vind dus in die ERK plaas (Hermann 2006:25).

Die jarelange kontroversiële PCR-spesiale fonds<sup>4</sup>, binne die ERK-programeenheid “Geregtigheid en Diens”, is 'n voorbeeld van onvanpaste en deels mislukte teologiese debat

---

<sup>1</sup> In Apartheid Suid-Afrika is die ANC en SWAPO nie as bevrydingsbewegings nie, maar as “terroriste organisasies” beskryf en beskou. Vgl. die kassiebespreking van “The ANC is a Terrorist Organisation” (Bureau for Information 1986:21). In hierdie verband is Günther & Bechheim (1981:37) van mening dat die ANC-beweging 'n sosiaal-demokratiese of 'n sosialistiese party-identiteit in 'n “bevryde” Natal sou aanneem. Die ANC-beweging is op finansiële en materiële terrein ook deur Moskou ondersteun, terwyl die rol van wit kommuniste nie negeer kan word nie (Günther & Bechheim 1981:113). Vir Desmond M Tutu is Apartheid net so boos soos Kommunisme en Nazisme (Tutu 1982:31).

<sup>2</sup> Die geskiedenis van die Kerk bestaan nie net uit foute en sonde nie, ook seën en groeie vrugte vorm deel daarvan (Müller-Schwefe 1986:234). Net so kan die koloniale geskiedenis nie slegs deur die bril en perspektief van uitbuiting beskou word nie, dit moet ook gesê word dat dié geskiedenis 'n ontmoetingsgeskiedenis van kulture en van vorming en verandering was. Dis immers die beëindiging van alle koloniale afhanklikheid wat later moreel opgeëis en self deur Europa tot stand gebring is. So ontstaan die vraag of die onafhanklike land die vermoë het om vryheid te kan laat verwesenlik – en hierdie vryheid nie net te geïgnoreer asof dit nie bestaan nie. Op 'n heel konsekwente wyse word geweld geduld, wanneer dit in die naam van emansipasie gebeur. Daarom kan gesê word dat SWAPO deur die VN ondersteun is en dat daar tegelykertyd oor die praktyke in die Oosblok-lande geswyg is (Müller-Schwefe 1986:197).

<sup>3</sup> Die Suid-Afrikaner, Nyameko Barney Pityana was die derde direkteur van die PCR-program (Hermann 2006:25). Hy woon in sy jonger jare die Skots-beheerde sendingskool in Lovedale in die Oos-Kaap by en lewer o.a. 'n bydrae in die boek: “Schwarze Theologie in Afrika”, met die artikel: “Was ist Schwarzes Bewußtsein” in Basil Moore.

<sup>4</sup> Boudewijn C Sjollema – 'n Nederlander – ook bekend as Baldwin Sjollema, die voormalige en eerste ERK-direkteur van die PCR-program vanaf 1969/70 – 1981, verwys in die inleiding van sy boek: *Isolating Apartheid*, dat die PCR-program een van die mees kontroversiële inisiatiewe van die ERK ooit was. Die fokus van die ERK-program op Suid-Afrika en die politieke diskoers van Apartheid, vertolk Sjollema verder so: “This has been WCC's main preoccupation in the field of racism. The reasons are obvious. Racism in South Africa is

binne die Kerk en die ekumene. In plaas daarvan om middele en weë in die effektiewe bekamping van rassisme en Apartheid in die wêreld en Suider-Afrika te vind, word ‘n debat van konflikverskuiwing, naamlik ‘n indirekte debat van ‘n “ja” of ‘n “nee” gevolg, wat verknoop met elemente in die aanwending van geweld (Hermann 2006:33). Wanneer die PCR-program binne die ERK-lidkerke ‘n strydpunt word, bring dit enersyds die

---

insidious and institutionalized. The claim that is made for apartheid, that it is a defence of Christian values and Christian civilization, is blasphemous” (Sjollema 1982:2). Die ERK bemoei homself tussen 1970-1981 met vier beleidsbesluite wat betrekking het op Suid-Afrika: (1) “Investments and bank loans” van 1972; (2) “white migration” van 1972; (3) “bank loans” van 1974 en (4) “comprehensive sanctions” van 1980. Die boek plaas o.a. lande, groot transnasionale bank- en nywerheidskorporasies, lenings, minerale soos goud, atoom- en militêre samewerking, olie en steenkool, kerke, die spesiale fonds in die bekamping van rassisme, geld in die vorm van skenkings en donasies vanaf 1970 tot 1980, onder die vergrootglas. Bevrydingsbewegings in Namibië en Suid-Afrika ontvang in hierdie tydperk \$608 500 van die ERK, volgens Sjollema (1982:131). Vervolgens ‘n voorstelling van fondse wat die ERK vanaf 1982 beskikbaar gestel het, soos aangedui in die ERK se eie publikasies: Die ERK uitvoerende komitee in Genève, Switserland, keur in **Julie 1982** fondse goed vir drie groepe in Afrika: (1) \$65 000 vir die ANC; (2) \$45 000 vir die PAC en (3) \$100 000 vir SWAPO (World Council of Churches to Combat Racism 1982:62-63). In die **Julie 1983** uitgawe van die tydskrif: “PCR information reports and background papers” van die *World Council of Churches Programme to Combat Racism*, word twee aankondigings gemaak, naamlik: (1) dat die *Bermuda Anti-Apartheid Group* \$ 60 000 aan die PCR spesiale fonds skenk. Die anti-Apartheidsgroep versoek dat fondse aangewend word om voedsel, mediese goedere en beroepsopleiding aan Suid-Afrikaanse vlugteling verskaf moet word. Die tydskrif berig dat die geld versprei sal word onder bevrydingsbewegings, weliswaar deur die spesiale PCR-fonds in 1983; (2) dat die *United Nations (UN) Trust Fund* \$200 000 bewillig het vir die ERK, met die doel om: “relief to persons persecuted under the repressive and discriminatory legislation of South Africa and their dependents as well as education of such persons and their dependents” (World Council of Churches to Combat Racism 1983:100). Die ERK uitvoerende komitee in **Vancouver 1983**, keur die volgende befondsing goed aan die sogenaamde “organizations of the racially oppressed”: (1) \$70 000 vir die ANC; (2) \$50 000 vir die PAC; (3) \$105.000 vir SWAPO en (4) \$10 000 vir SACTU (World Council of Churches to Combat Racism 1984:68-69). Die ERK uitvoerende komitee in Genève in **Julie 1984**, keur die volgende fondse goed: (1) \$70 000 aan die ANC; (2) \$30 000 aan die PAC en (3) \$100 000 aan SWAPO (World Council of Churches to Combat Racism 1985:94-95). Die ERK uitvoerende komitee keur in Buenos Aires, Argentinië, in **Julie 1985**, die somtotaal van \$225 000 goed, vir die onderlinge en gedifferensieerde verdeling tussen ANC, PAC, SWAPO en SACTU (World Council of Churches to Combat Racism 1986a:65-82). In Reykjavik, Island, maak die ERK uitvoerende komitee in **September 1986** die volgende bedrae beskikbaar: (1) \$80 000 vir die ANC; (2) \$26 000 vir die PAC; (3) \$110 000 vir SWAPO en (4) \$10 000 vir SACTU (World Council of Churches to Combat Racism 1986b:57-59). Die PCR-program van die ERK nooi verskeie verteenwoordigers van kerke, vakbonde, vroue-, jeug- en anti-Apartheidsgroepe in Suidwes-Afrika (tans Namibië) en Suid-Afrika uit na die Lusaka-konferensie tussen 4-9 Mei 1987. In die rede van Sam Nujoma (president van SWAPO), bedank hy die ERK en vriende van die PCR-program, namens SWAPO en die inwoners van Suidwes-Afrika (tans Namibië). Nujoma verwys in sy lang toespraak na SWAPO, wat ideologies gekant was teen die sosiale euwel van menslike uitbuiting. SWAPO en die breë meerderheid van Namibiërs glo in die beginsel van *sosiale geregtigheid* (World Council of Churches to Combat Racism 1988:36-40). Die ironiese hoogtepunt in die geskiedenis van die Ekumeniese Raad van Kerke (ERK) is uitgedruk in die mees kontroversiële program vir die bekamping van rassisme. Die PCR-program van die ERK hou homself o.a. besig met “Bank Loans and Investments in Southern Africa” soos beskryf in World Council of Churches to Combat Racism (1979:1-49). Die Nederlander van geboorte, Baldwin Sjollema, wat die PCR-program binne die ERK vir vele jare dryf, word op 22 September 2004 deur die ERK in Genève vereer en is sy bydrae gevier. President Thabo M Mbeki (president van Suid-Afrika 1999-2008) vereer Baldwin Sjollema op 16 Junie 2004 met die Oliver Tambo Orde in Pretoria. Baldwin Sjollema publiseer die boek “Never Bow to Racism: A personal Account of the Ecumenical Struggle” in 2015 (Duitse uitgawe in 2016 “Dem Rassismus widerstehen: Persönliche Erinnerungen an des ökumenischen Engagement gegen Apartheid und Rassismus”). As die PCR-program van die ERK ‘n oortuigde profetiese stem en aksie was in die ondersteuning teen die stryd van rassisme en Apartheid, moet die vraag in 2019 gevra word wat van die konsekwente stem van die ERK en die SARK geword het, gegewe die toenemende fenomeen van rassisme wêreldwyd – en in Suid-Afrika – en ander uitdagende *nie-teologiese faktore* of bykomende faktore soos seksuele oriëntasie en gender-aspekte, klimaatsverandering, minderheidsregte, die korrosie-kultuur van korrupsie en die versluiting van verantwoordbaarheid by regerings en die privaat sektor. Kan dit wees dat die Kerk(e) van Suid-Afrika in die eerste twee dekades van die 21ste eeu eerder swyg, waar hulle moes praat en gepraat het waar hulle moes swyg?

ontoereikende konsensus tussen ekumene en ryk industriestate na vore, andersyds toon dit aan dat teologiese konsensus geen eenstemmigheid met betrekking tot praktiese vrae bereik nie. Die uitwerking van die tendense van skeiding van *nie-teologiese* faktore<sup>5</sup>, tree opnuut na vore. Die PCR-program binne die ERK toon duidelik aan dat eenheid tussen lidkerke nie bestaan wanneer vrae oor sosiale en politieke betrokkenheid ter sprake kom nie. Wanneer die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” / *Faith and Order* in ‘n studie oor rassisme, getiteld “Eenheid in die Kerk – Eenheid van die mensdom” in Accra 1974 besluit om met die PCR-program saam te werk, ontstaan daar in 1975 ‘n gesamentlike konsultasie met die tema: “Rassisme in Teologie en Teologie teen Rassisme”, wat die konflik tussen teologiese konsensus en praktiese divergensie lokaliseer (Käßmann 1992:119, 265-266).

## 10.2 Ontwikkeling en krisistfaktore (1980’s) – Suider-Afrika en wêreldkonteks

Wanneer die dekade van die 1980’s in oënskou geneem word, kan die jaar 1979 nie uit die oog verloor word nie. In Suid-Afrika maak P W Botha (1916-1906), die eerste minister van Suid-Afrika vanaf 1978, ‘n uitspraak wat volgens Shebane (2007a<sup>3</sup>:368) soos volg lui: “Ons gaan ‘n veranderende wêreld binne, en ons moet aanpas, anders sal ons sterf”. P W Botha lui ‘n nuwe era in die politieke landskap van Suid-Afrika in wanneer hy in sy termyn as eerste minister en later as uitvoerende staatspresident (1984-1989), hervormingsprosesse aankondig en implimenteer.

‘n Bruin- en Indiërhuis is geskep in die Suid-Afrikaanse Parlement met die ontstaan van die driekamer-Parlement, wat deur Bruin, Indiër en Wit mense verteenwoordig word. Magsdeling het ‘n aanvang in Suid-Afrika geneem, terwyl die grootste bevolkingsgroep (Swart mense) in tien tuislande ingedeel is, of in woonbuurte (in die algemeen verwys na lokasies of townships) aan die periferie van dorpe en stede reeds gewoon het. In 1982 ontstaan die eerste Konserwatiewe Party in Suid-Afrika, wat deur Andries P Treurnicht (1921-1993) gestig is, terwyl Helen Suzman (1917-2009) al in 1953 tot die Parlement verkies is en die demokratiese en nierassige alternatief vir Suid-Afrika verteenwoordig (Shebane 2007a<sup>3</sup>:372-374).

Suid-Afrika se toenemende sleutelonsekerhede ná 1979, betreffende politieke scenario’s, verkry ‘n fokusgerigheid wanneer met ‘n onderhandelde toekoms vir alle Suid-Afrikaners begin word en Apartheid later van die wetboeke verdwyn (Sunter 1987:94-95).

In 1979 word die eerste vroulike Britse konserwatiewe leier, Margaret H Thatcher (1925-2013), eerste minister van Brittanje – ‘n amp wat sy tot 1990 bekleed. Sy volg ‘n neo-liberale ekonomiese politiek, ook verwys na *Thatcherisme* en dryf sosiaal-staatlike doelwitte na die kantlyn en trek finansiële-politieke bestuur nader. Die liberalisering van markte, in literatuur verwys na *Reagonomics*, kenmerk Ronald Reagan (1911-2004) se termyn as Republikeinse president van die VSA vanaf 1981-1989. Wanneer Engeland sy staatsmag tydens die Falklandoorlog in 1982 vertoon, wys die VSA sy militêre vermoë met die stasionering van

---

<sup>5</sup> Vgl. hoofstuk 6.

middelafstand-kernkragprojektele in Europa. Volgens Berthold & Gründler (2018:88) ontstaan daar gelyktydig in die VSA en in Brittanje in die 1980's, 'n aansienlike verlaging in belasting en 'n veelvoud van deregulering (komponent van die ekonomiese politiek). Dit het die top-verdieners, anders gestel, die *ekonomiese elite* bevoordeel, veral in die finansiële sektor. Metaal- en mineraalpryse daal aan die begin van die 1980's, wat daartoe aanleiding gee dat vele ontwikkelende lande in 'n skuld krisis gedompel word. In die scenario van gevolglike hoë rentekoerse is gepoog om die uitvoer van grondstowwe te verhoog wat weer 'n ooraanbod en oorskot in 1986 op wêreldmarkte tot gevolg gehad het (Wrogemann 2013:142; Sunter 1987:37).

Teen hierdie agtergrond van wêreldscenario's of kontekste word die missionêre denke van die ERK ook beïnvloed. In hierdie verband noem Wrogemann dat die wêreldscenario ontwikkeling,

“parallel zur Gewichtsverlagerung der Weltchristenheit in die südliche Hemisphäre verliefen: Etwa die Hälfte der Weltchristenheit lebte Anfang der 1980er Jahre in den Ländern des Südens, mit steigender Tendenz” (Wrogemann 2013:143)

Gegewe die wêreldscenario's en die uitbreiding van die Christendom in die wêreld, word die Christendom al meer met Noord-Suid-spanninge en Oos-Wes-konflikte<sup>6</sup> gekonfronteer wanneer die sogenaamde eenheid daarvan bedreig word. Veral in die Noord-Suid-spanning ontstaan die vraag of kerke in die ryker noordelike lande hoegenaamd nog die morele outoriteit besit om aan die sendingopdrag van God deel te neem, wanneer hulle deel uitmaak van globale onregverdige verhoudinge en magstrukture. Op die Wêreldsendingkonferensie in Melbourne 1980 word vele vrae volgens Wrogemann (2013:143) gestel, wat o.a. verknop met die beginjare van die 1980's: (1) Watter rol speel armoede in God se sending? (2) Hoe kan *Missio Dei* daartoe bydra om nuwe magskonstellasies in die wêreld te help skep? Die vraag kom ook na vore in hoe 'n mate daar weer “sendingbekwaamheid” by kerke kan ontwikkel.

In teenstelling met die fenomeen van pluralisme en die uitbreiding van godsdienste, ontstaan 'n derde waarneming, naamlik 'n wêreldwye en toenemende religieuse fundamentalisme. Teen die agtergrond, naamlik dat religieuse fundamentalisme as 'n teenbeweging tot sekulêre marginalisering van godsdienste verstaan word, is Lauster (2005:153) van mening dat religieuse fundamentalisme 'n fenomeen van die moderne is en by alle godsdienste voorkom.

---

<sup>6</sup> Volgens Günther & Beckheim (1981:95) en Meyns (2000:66-68) was Suid-Afrika 'n kruispunt van twis tussen die Sowjetunie (USSR) en Westerse industriestate. Die Sowjetisering van Suidelike Afrika en in die Indiese Oseaan was tekenend van die Oos-Wes-konflik gedurende die 1970's en 1980's. Enersyds is Suid-Afrika deur die ontwikkelende lande as 'n proefsteen beskou om die opregtheid van 'n meer regverdige Wêreld-ekonomiese bestel van Westerse industriestate te bepaal en só die Noord-Suid-konflik op te hef. Andersyds is Afrika, meer spesifiek Suid-Afrika as geostrategiese land in Afrika, die doelwit van Sowjet-stategiese belange. Die politiek in Afrika het die inhoud en demonstrasie van militêr-sosialistiese internasionale gevorm. In hierdie verband identifiseer Meyns (2000:67) drie geopolitieke doelwitte, naamlik (1) om te verhinder dat die Sowjetunie beheer verkry om die Kaapse seeroete en die idee van 'n gevolglike toedraai van die westerse oliekraan; (2) om te verhinder dat die Sowjetunie beheer verkry oor Suid-Afrika se grondstowwe en op hierdie wyse die Weste afpers; (3) om te verhinder dat militante bevrydingsbewegings, wat as instrumente vir Sowjetbelange gesien was, in hul verskillende lande, die mag oorneem. Vandag is dit histories bekend dat die SWAPO- en ANC bevrydingsbewegings tussen 1988-1994 aan die mag gekom het in die respektiewe lande, Namibië en Suid-Afrika, na intensiewe bemiddelingspoginge, onderhandelinge en verkiesings.



Wanneer die sekulariseringsperiode, wat in vele opsigte as fassinerend beskou is, vervang word met die religieuse fundamentalisme in die 1980's, kom nie net Islamitiese fundamentalisme<sup>7</sup> te voorskyn nie, maar ook die sogenaamde nuwe Christelike regse groeperinge in die VSA – wat sterk deur die mediale *Televangelists* en die *Mega-Churches* verteenwoordig word. In die Rooms Katolieke Kerk onder die pontifikaat van die eertydse aartsbiskop van Krakau, *Karol Wojtyla*, ook bekend as Pous Johannes Paulus II (1920-2005), ontstaan weer konserwatiewe tendense (Wrogemann 2013:144).

In die 1980's neem mense 'n krisisbewussyn in verskillende wêrelddele waar. In Suid-Afrika neem vele jong manne aan die Suid-Afrikaanse Weermaggeleide grensoorlog in Suidwes-Afrika (tans Namibië) en Angola deel, kerkleiers soos Biskop Desmond M Tutu en Allan A Boesak spreek driftige skares mense toe met UDF en / of COSATU baniere of die rooi kommunistiese vlag in die agtergrond. In KwaZulu en in Natal sterf swart mense wanneer ondersteuners van die ANC en Inkatha teen mekaar veg en oor en weer sluipmoorde pleeg.

Die Tsjernobyl-kernkragkatastrofe in 1986 in Rusland, natuurkatastrofes soos vloede en droogtes (klimaatsverandering), die vergiftiging van oseane deur oliestortings en die algaande vermindering van grondstowwe, dra o.a. daartoe by dat konflikte tussen ryk en arm eskaleer, veral wanneer die globale ineenstorting van die ekosisteem in gedagte gehou word. Die val van die Berlynse Muur op 9 November 1989, in 'n verdeelde Duitsland, lui die einde van die Koue Oorlog binne die Oos-Wes-konflik in<sup>8</sup>. Die verbod op die ANC en ander bevrydings- en buite parlementêre organisasies word op 2 Februarie 1990 deur die Nasionale Partygeleide Regering van Suid-Afrika opgehef.

Maar 1979 bly steeds 'n sleuteljaar waarin geopolitieke gebeurtenisse plaasvind. In Iran word die Islamitiese Republiek van Iran uitgeroep deur middel van 'n revolusie, wanneer Sjah Mohammed Reza Pahlevi (1919-1980) deur die Ayatolla Khamenei vervang word en 'n religieus-Sjiitiese (Šī'ite) godstaat gevestig word (Koch 2008:222). Gedurende 1980-1988 ontstaan 'n oorlog tussen die Islamitiese Republiek van Iran en die Ba'ath-regime van Saddam Hussein (1937-2006) in Irak<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Vgl. Choueiri, Y M 1990. *Islamic Fundamentalism*. Boston: Continuum.

<sup>8</sup> Op 27 Mei 1988 ratifiseer die Senaat in die VSA die *Intermediate-Range Nuclear Forces* - Verdrag (Die INF - Verdrag is gedurende die Koue Oorlog tussen die VSA en die destydse Sowjetunie gesluit, om (atoom)middelafstandmissiele te verbied met 'n reikwydte van tussen 500 – 5500 kilometer). Die Sowjetunie ratifiseer die INF - Verdrag een dag later en op 7 Junie 1988 tree die INF - Verdrag in werking. 'n Sprong na die 21ste eeu: Op 1 Februarie 2019 verklaar die VSA om nie meer aan die INF - Verdrag onderworpe te bly nie, terwyl Rusland 'n dag later, 2 Februarie 2019, verklaar om uit die INF - Verdrag te onttrek.

<http://www.tagesschau.de/ausland/inf-usa-101.html> (Gelees: 1 Februarie 2019)

<http://www.tagesschau.de/ausland/inf-vertrag-russland-101.html> (Gelees: 2 Februarie 2019)

<sup>9</sup> Sedert die laat 20ste eeu tot aan die einde van die tweede dekade van die 21ste eeu is Irak dikwels die fokus in nuusberigte. Die land tussen die Eufraat en Tigris riviere – eens die sentrum van ontwikkeling en hoogbloeit van kulture, in Duitse literatuur word die treffende begrip gebruik, naamlik *Hochkulturen* van Mesopotamië – toon vandag oral spore van vernietiging. Dekades van 'n uitgerekte diktatuur, die Irak-oorloë en die skrikbewind van Islamitiese krygers en die heroweringsoorloë, het diep spore gelaat. Terwyl religieuse en etniese minderhede steeds afgrensing en bedryging ervaar, kom die heropbou van die land stadig voorwaarts en vind mense nuwe hoop – ook in die Christelike geloof.

### 10.3 Negende Wêreldsendingkonferensie – Melbourne (1980)

Kerngedagte: Armoede<sup>10</sup>

Ná die gedebatteerde ontwikkelingsproblematiek in die 1960's en die onsekerhede van ekonomiese groei binne die industriestate in die 1970's, blyk dit dat die 1980's gekenmerk is deur 'n hoë strewe na groei, gunstige handelsbalanse en voortreflike tegniese moontlikhede. Tog, hand aan hand met hierdie ontwikkeling, ontstaan enersyds volgens Käßmann (1992:16-17) 'n rigiede ekonomiese politiek, andersyds weer 'n traagheid betreffende die ontwikkeling van armer state. Die mislukking in terme van ontwikkelingshandelinge in die 1960's en

---

<sup>10</sup> Armoede het betrekking op twee afhanklike fenomene. Enersyds word armoede verstaan as 'n gebrek aan voldoende middele om te lewe, andersyds uitgedruk in terme van marginalisering, dit wil sê die beperkte deelname aan die samelewingsgebeure. Armoede het afgrensing tot gevolg, terwyl sekere vorme van afgrensing tot *armoede* aanleiding gee (Höring 2016:168). Om oor armoede te skryf of iets daaroor te sê is eerder 'n moeilike taak, wanneer vele fasette daarvan in ag geneem moet word. Armoede is dan 'n analoë begrip met vele gesigte: daar bestaan materiële armoede, geestelike en spirituele armoede. Ander gesigte van armoede kan uitgedruk word vanuit die perspektief van magteloosheid en wetteloosheid, of in terme van kulturele armoede – in die sin van geen of verminderde moontlikhede om die eie kultuur uit te leef. Vergelyk hierdie gedagte met vlugteling en vreemdelinge wat oor min of geen kennis beskik in 'n sekere taal nie, wat afhanklik is van ander, wat hulpbehoewend is, wat ontoereikend toegerus is vir die talle ongewone lewenstake, wat foute begaan en verkeerde keuses maak – daaromheen die sterk klem op integrasiekursusse. Ouderdom of siekte kan tot gevolg hê dat die mens tot 'n sekere plek vasgevang voel. Die realiteit van verhoudingsarmoede bestaan ook – die eensame mens. Die bekamping en / of aanspreek van armoede besit nie altyd edele motiewe nie, soms trek mense eie profyt en voordeel daaruit (vgl. byvoorbeeld die nie-uitvoerbare regeringsbeloftes of uitermate hoë winsmotief van die privaatsektor met gepaardgaande uitsluiting of beperkte deelname). In die Christelike lewe is vele mense geïnspireer met die armoede van die menswording van die Seun van God – lyding en die “naakte” kruisdood dien as verdere motiewe. Die tradisie van die deel-met-mekaar gemeenskap (vgl. Handeling 2<sup>44vv</sup>) of die apostoliese armoede van die stappende verkondiger, Jesus, en sy dissipels, verknoop met die idee van armoede. Ander mense voel hulleself weer primêr tot armoede geroepe, om solidêr met die armes te voel – omdat hulle in die gesig van die armes nie anders kan lewe en wil lewe nie.

Armoede besit dus 'n *relatiewe* waarde – ten opsigte van 'n spesifieke tyd, 'n samelewingsmilieu en vir 'n spesifieke lewensvorm. Mense wat nie vele middele besit of hoogtes in die lewe bereik het nie, kan swaar belas voel in hulle gemoed. Omgekeerd kan dit ook bevrydend wees om nie alles te besit of te wil hê, wat in die konsumpsie- of verbruikers-samelewing as 'n “moet” aanbod word nie. Die strewe of begeerte om gedurig die *meer-wil-hê* mentaliteit te bevredig, in die vermeedering van eiendom en goedere – 'n vakansiehuis of die nuuste selfoon, kleremodes of 'n nuwe en beter model motor –, kan die breekpunte en slaggate van die lewe versluier of wegsteek, asook verdere ontwikkeling rem of onmoontlik maak.

Armes wat deur armoede vasgevang is, moet as egte *partners* / vennote deelneem in die proses van hulpverlening en -verligting. So byvoorbeeld kan arm vroue aan die aktiwiteite van 'n sopkombuis deelneem, en meehelp in die kosvoorbereiding en opruiming. [Die tendens om gewillige ouer dames of mans van 'n gegewe gemeente op 'n gereelde basis in te span, om pannekoek op 'n Saterdagoggend te verkoop – voorbereiding en opruiming ingesluit –, om die geldbeursie van die gemeente of kerk aan te vul, grens dikwels aan sagte uitbuiting, in die raamwerk van goedbedoelde motiewe.]. Arm mans kan deur middel van indiensopleiding en sorgvuldige onderrig, sekere vaardighede aanleer – 'n geduldige proses in die raamwerk van sosiale opheffing. Vergelyk die *Learn to Earn Business Resource Centre* in Kaapstad, waar programme soos naaldwerk aangebied word vir mense wat met hoë vlakke van armoede gekonfronteer is en in informele behuising woon. Armes kan nie as *sosiale objekte* geag word nie en behoort aktief deel te neem aan samelewingsgebeure. In die raamwerk om Christus as redder na te volg, kan redding verkondig word vanuit die voetsoolvlak-perspektief – dit geld vir die prediking en vir sosiale insette. Die ontmoeting op ooghoogtevlak is in die 21ste eeu van besondere waarde, in die raamwerk van intra- en interkulturele situasies. Die houding van kulturele hoogmoed, kan nie vereenselwig word met die idee van armoede nie. (Vgl. eksegetiese kommentaar op armoede / rykdom in 10.3.1 – voetnota).

1970's, is eerder teleurstellend wanneer projekte soos “ontwikkelingshulp”<sup>11</sup> in ag geneem word. Die beskerming van opgehoopte rykdom verkry voorrang<sup>12</sup> bo die probleme van die Derde Wêreld<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Die internasionale “Organisasie vir Ekonomiese Samewerking en Ontwikkeling” / *Organisation for Economic Cooperation and Development* (OECD), dien as ‘n forum vir ekonomiese-, handels- en ontwikkelingspolitiek. Die *Development Assistance Committee* (DAC), ‘n afdeling van OECD en verantwoordelik vir ontwikkelingsamewerking, koördineer ontwikkelingshulp (Rwegera 2017:108-109). Hein de Haas, professor in migrasie-sosiologie aan die Universiteit van Amsterdam en voormalige direkteur van die *International Migration Institute* (IMI) aan die Universiteit van Oxford, is van mening dat ontwikkelingshulp nie tot die bekamping in die oorsaak van migrasie bydra nie, die teendeel is eerder die geval. Volgens De Haas (2017:62) beskou die Europese Unie (EU) ontwikkelingshulp as ‘n instrument, om die tendens van migrasie te reduseer, en verwys daarna as die “bekamping van die oorsaak van vlug of migrasie”. Dit verknoop met die veronderstelling, naamlik dat armoede die wesentlike oorsaak van die Suid-Noord-migrasie (Afrika-Europa-migrasie) is. Meer ontwikkelingshulp gee geensins aanleiding tot ‘n verminderde tendens van migrasie nie, die teendeel is eerder die geval. ‘n Verdere perspektief verknoop met grense. Volgens De Haas (2017:63) ignoreer die voorstanders van “sogenaamde” oop grense dikwels die feit, naamlik dat migrasie tot meer ongelykheid kan aanleiding gee.

‘n Sprong na die 21ste eeu en Suid-Afrikaanse konteks: Die vraag ontstaan in Suid-Afrika, naamlik hoekom die einde van Eskom se skuldprobleme – media- en nuusberigte toon in die begin van 2019 telkens aan dat Eskom se skuld meer as R 400 miljard beloop – nie opgelos word nie. ‘n Verdere vraag ontstaan of besigheid met skuld (rente op skuld) gemaak word, in plaas van globale skuld-geregtigheid. Wie koop gunstige Suid-Afrikaanse staatskuld en rente op, terwyl die staatskuld toeneem? Die Wêreldband / *The World Bank* “has approved South Africa’s US \$3.75 billion loan” in 2010, om o.a. die ontstaande nuwe Medupi-kragentrale in Lephalale in die Limpopo provinsie klaar te bou.

<https://www.sanews.gov.za/business/world-bank-approves-eskom-loan> (Gelees op 16 Februarie 2019)

In die tweede helfte van die tweede dekad van die 21ste eeu word toenemend – op groot skaal – omvangryke korrupsie bloedgelê, o.a. by Eskom, ‘n Staatsbeheerde Onderneming [Vgl. die Zondo-kommissie – *The Judicial Commission of Inquiry into Allegations of State Capture, Corruption and Fraud in the Public Sector including Organs of the State* – sedert 2018, wat die verskynsel van “sogenaamde” of bewerings van staatskaping, korrupsie en bedrog in Suid-Afrika aanhoor en ondersoek.]. Aan die begin van 2019 dans Eskom se wit-olifant-bouprojek(te) steeds rond en vertrap die Suid-Afrikaanse samelewing en ekonomie, terwyl die einde nie in sig is nie en beurtkrag in Februarie, Maart en Oktober 2019 en in 2020 weereens realiteit word. Nie net die volhoubare finansiering van Eskom se kragstasies blyk ‘n uitdaging te wees nie, maar ook die tendens van die nie-betaal-kultuur vir krag en onwettige krag-aansluitingskultuur onder vele Suid-Afrikaners in munisipaliteite. ‘n Tweede probleem en uitdaging het in Suid-Afrika en in die wêreld na vore getree, naamlik klimaatsverandering en die groter wordende vlakke van CO<sub>2</sub>-emissie en reaktiewe ontstaande CO<sub>2</sub>-belastingheffings – ‘n sekere besigheidsmodel. Is Eskom se kragstasies, wat van fossielbrandstowwe soos steenkool afhanklik is, versoenbaar met die volhoubare ontwikkelings-doelwitte van die Verenigde Nasies en die Parys-Klimaatskonferensie in 2015 (COP21)?

Weerspreek die doelwitte in klimaatpolitiek enersyds, en die doelwitte van die politiek en ekonomiese ontwikkeling en groei andersyds mekaar, in die raamwerk van die belangrike automobielland / -vervaardiging en / of die myn- en minerale industrie se afhanklikheid van Eskom-krag in Suid-Afrika? Die planmatige en strategiese navorsingsbenadering by Suid-Afrikaanse Universiteite, die ontwikkelingsbenadering en beleide / *policies* by die industrie en staat, asook die koördinering van ontwikkelingshulp met betrekking tot hernubare energie, blyk ‘n uitdaging vir Suid-Afrika en die hele Afrika-kontinent te wees om te navigeer. Anders gestel, die samehange tussen die ekonomie, die regering en die ekologie, in die raamwerk van volhoubare ontwikkelingsdoelwitte en klimaatsveranderinge, die verskuiwing van ‘n “vuil” steenkoolgedrewe ekonomie na ‘n “skoner” son-, wind- en waterkrag ekonomie, blyk ‘n voortdurende balanseertoertjie en uitdaging tussen die belange van die mens en dié van die natuur in Suid-Afrika en Afrika-kontinent te wees.

Die Finans Minister, Tito Mboweni, kondig volgens Mkhwanazi (2019:6) op 23 Julie 2019 in die 6de Suid-Afrikaanse Parlement aan, dat ‘n verdere hulppakket vir Eskom aangebied word, ‘n bykomende R 59 miljard vir die volgende twee jaar. Die Eskom-krisis, naas vele ander finansiële krisisse wat met “sogenaamde” (tender/politieke)korrupsie en bedrog verband hou die afgelope dekad, verknoop onteenseglik met die groot

---

werkloosheidskoers in Suid-Afrika – ‘n komplekse probleem –, wat die meeste arm mense, maar ook die middelklas raak, ‘n konkrete samelewingservaring.

Kan die morele oordeel geld oor die omvang van al hierdie krisis, naamlik dat die nuwe Afrika-elite sedert 1994, die ANC-regering (die-party-alliansie) en meelopers, eksplisiet of implisiet verantwoordbaar gehou word vir die historiese gebeure? Is sosiale polarisering in Suid-Afrika die oorsaak en gevolg van hierdie verskillende krisis?

In hierdie verband erken president Cyril Ramaphosa op ‘n konferensie, *25 Years of Democracy*, gehou by die Universiteit van Johannesburg (23-24 Julie 2019), naamlik dat werkloosheid en armoede oor die laaste dekade toegeneem het, nieteenstaande die ekonomiese vooruitgang onder die voormalige president Thabo Mbeki – voor die globale finansiële krisis in 2008 (Feketha 2019:6).

(Ontwikkelings-)Hulp was nog nooit ‘n geskenk gewees nie. In die raamwerk van verantwoordbaarheid, kan gesê word dat die minerale rykdom nie juis ‘n seën vir die mense van Suid-Afrika of Afrika was of is nie. Menseregte het ons ook nie veel gehelp of bygedra om by ‘n regverdige lewe, vir mense, uit te kom nie. Die mensbeeld van die bevryder (ANC-bevrydingsbeweging) van die 20ste eeu blyk hom- en haarself te ontmasker as ‘n vyandbeeld, in die raamwerk van korrupsie, bedrog, gierigheid en die politieke siklus van plundering, ‘n mentaliteit en politiek van roofsugtigheid, wat ageer en regeer oor die natuur en die mens en wat hier uitgedruk moet word as roofregte – in die naam van ontwikkeling, ontwikkelingshulp en ontwikkelingspolitiek.

<sup>12</sup> Die universaliteit oor die leer van die lewe is van toepassing op alle volke en bewoners op hierdie aarde, asook vir alle klasse. In Psalm 49<sup>3b</sup> word “rykes en armes” saam genoem. Rykes kan nie met hul rykdom die dood verhinder nie. Omgekeerd kan die armes ook nie twyfel aan die dood nie. Betreffende die “voortleef” na die dood, is geld nie die beslissende faktor nie, maar die verbondenheid aan God (Zenger 2007:93). Die ervaring van globalisering en multi-lateralisme in 2019, verknoop onverbiddelek met die toenemende en gedemoniseerde mag van mark en kapitaal. Bepaald daal en styg aandele se waardes, in plaas daarvan om op sosiale geregtigheid en verantwoordbaarheid te fokus, in en vir die sameleving. Die wêreld is vandag ‘n verwarrende en vertwyfelde topologie, om die ontwikkeling te verstaan, naamlik hoe etiese waardes en die religieuse, die politieke en ekonomiese aktiwiteite, die mediale, sosiale en wetenskap, ekologie asook die regsweese se regspleging met mekaar versoen of in ekwilibrium gebring word.

<sup>13</sup> Volgens Fabella (1983:xii) ontstaan die begrip Derde Wêreld in die 1960’s, wat in terme van die geografiese (die Suide), die sosio-ekonomiese (arm en onderontwikkeld), die politieke (nie-verbonde lande) en ‘n teologiese dimensie (*grassroots*) uitgedruk word. Die Derde Wêreld kan as ‘n beweging verstaan en vergelyk word met die voorkoms van uitgebuite klasse en samelewings, gemarginaliseerde kulture en vernederde rasse. Die Derde Wêreld-lande verwys na die nie-geïndustrialiseerde lande. Dit wil sê nie die lande van Europa, Noord Amerika, Japan, Nieu-Seeland, Australië, die voormalige sosialistiese Oos-Europese lande en die destydse USSR nie. Die ekonomiese lewenstandaard in hierdie nie-geïndustrialiseerde lande is laag met minder tegnologiese ontwikkeling. Die akkumulاسie van kapitaal in hierdie lande is minimaal en skuldvlakke is hoog. Die Derde Wêreld-lande is ryk aan grondstowwe, kulturele en religieuse tradisies. Vandag weet ons dat die voorkoms van grondstowwe (minerale en olie) in Suid-Afrika, Afrika en Suid-Amerika, die speelbal van menslike belange geword het. Rainer Tetzlaff konkludeer sy denke oor die uitbuiting en benutting van grondstowwe in Afrika soos volg, “*Niemand kann ernsthaft bestreiten, dass die Frage der sozialverträglichen Ausbeutung und Nutzung der Rohstoffvorkommen zur Schicksalsfrage Afrikas geworden ist. Seit Jahrhunderten war und ist der Rohstoffreichtum Afrikas Fluch und Segen zugleich; denn er hat stets nur wenige Privilegierte reich und die Masse der Bevölkerung eher in Armut verharren lassen oder schlimmer noch [...] die Menschen durch die Politik einer korrupten Staatsklasse verarmen lassen. Reiche Staaten, arme Gesellschaften – diese Fehlentwicklung ist als Paradox of Plenty in die Lehrbücher eingegangen. Das Paradebeispiel dafür in jüngster Zeit ist die Entwicklung in Südafrika nach Überwindung der Apartheid*” (Tetzlaff 2015:18).

In verskillende Afrika-lande in die tweede dekade van die 21ste eeu, byvoorbeeld die SAOG-lande, waar korrupte praktyke deel van regerings geword het, is so te sê min of geen sprake van produktiwiteit nie. In hierdie verband is dit regverdige kritiek dat mense van Afrika-lande meestal min of geen produksievaardighede, maar verbruikersmentaliteit toon en op hierdie wyse ‘n voorkeur met handeldryf ontwikkel. Waar die ruimte ontbreek vir produktiwiteit, is korrupsie gewoonlik aanwesig. Vergelyk hierdie stelling met die Suid-Afrikaanse politieke en ekonomiese landskap gedurende die tweede dekade van die 21ste eeu en die vyfde demokratiese parlement. ‘n Indringende oplossing op die volgende vraag moet aandag kry: Is die onderwyssisteme en sosiale opvoeding ontoereikend? Volgens Hasenhüttl (1991:93) kan ekonomiese groei nie sonder ‘n program van plaaslike ontwikkeling bedink of aangespreek word nie. Afrika kan nooit ‘n invloedryke politieke-samelewingsgemeenskap word, waar die kloof tussen armes en rykes te groot is nie, die mag van Afrika-

Wanneer die Negende Wêreldsendingkonferensie in Melbourne 1980 gehou word, word drie algemene temas vurig bespreek: (1) Armoede en die arm mens; (2) Kerk en mag asook (3) sending. Dit is egter die tema van armoede en die arm mens, wat hierdie konferensie oorheers (Jahnel 1981:120).

Volgens Bosch (1991:435) is daar reeds tydens Mexico City 1963 kennis geneem van die voorkoms van armoede en rykdom. Gedurende die 1970's word die oproep tot die Kerk en die sending al hoe duideliker geartikuleer, naamlik dat die Kerk en die sending namens die arme moet intree. In hierdie verband noem Käßmann (1992:242) dat gesprekke rondom die Kerk en die armes, in die raamwerk van die missionêre begrip, tydens Bangkok aan die afgevaardigdes sigbaar word.

Hierdie eis kom nie alleen vanuit die gelede van die Latyns-Amerikaanse Bevrydingsteoloë<sup>14</sup> nie, maar ander teoloë uit lande van die sogenaamde Suidelike halfgrond gee ook hieraan uitdrukking, soos byvoorbeeld Asiatiese teoloë<sup>15</sup>, Afrika inkulturasie-teoloë<sup>16</sup> en teoloë wat die Swart teologie<sup>17</sup> in Suid-Afrika ondersteun. Hierdie teoloë vind in die “Ecumenical Assosiation of Third World Theologians”<sup>18</sup> (EATWOT) ‘n platform om hul standpunte internasionaal te stel (Kamphausen 2008a:1053; Käßmann 1992:201).

---

elitistiese heersers en hul staatsorgane nie doeltreffend uitgedaag en verwyder word nie, patronaatskap-netwerke in die politieke kultuur van vele Afrika-state, die *African Oligarchs*, nepotisme en geldwassery gestop word en die plundering van grondstowwe (legaal of onwetlik) as ‘n beginsel nie verhoed word nie.

‘n Verdere idee verknoop met ‘n wesentlike beginsel van vryheid, naamlik verantwoordbaarheid! As Afrika-lande dekades gelede van hulle koloniale identiteit afstand gedoen het en op hierdie wyse onafhanklik geword het en daardeur “sogenaamde” vryhede bekom het, waarom lewe die meeste mense op die Afrika-kontinent steeds in armoede? In 2019 kan gesê word dat daar ‘n verband tussen kapitaal en die reg bestaan. Hierdie invalshoek gee te kenne dat die beweging van kapitaal sonder ‘n kontrak amper nie meer denkbaar is nie. Vandag is die *meer-wil-hê* mentaliteit aan die orde in alle lae van die samelewing. Die vraag kan hier gevra word, naamlik in hoe ‘n mate die hedendaagse kontrakreg tot die onmenslike gesig van armoede of vertoonbare rykdom in hierdie wêreld bydra. Vandag moet die vraag eerder gestel word: Watter mense word deur die samelewing “geproduseer” in die raamwerk van *Caring Economics* in sogenaamde Derde Wêreld-lande? Vandag weet ons min of meer watter mense “geproduseer” word deur kapitaal.

<sup>14</sup> Vgl. Sergio Torres, Leonardo Boff, José Míguez Bonino, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Pablo Richard en Julio de Santa Ana.

<sup>15</sup> Vgl. (1) Indië: Samuel Rajan, K C Abraham, J Russel Chandran; (2) Sri Lanka: Aloysius Pieris, Tissa Balsuriya; (3) Korea: Hyun-Kyung Chung; (4) Filippyne: Carlos H Abesamis – en ander.

<sup>16</sup> Vgl. Engelbert Mveng, Ngindu Mushete en Jean-Marc Ela.

<sup>17</sup> Vgl. (1) Suid-Afrika: Frank Chikane, Desmond Tutu, Allan A Boesak, Manas Buthelezi, Nyameko Barney Pityana, Simon S Maimela, Buti Tlagale – en ander; (2) Namibië: Zephanja Kameeta.

<sup>18</sup> EATWOT is ‘n Ekumeniese vereniging van Derde Wêreld-teoloë, wat die grootste ekumeniese-teologiese beweging in die nie-Europese Christendom verteenwoordig. Hierdie Ekumeniese vereniging het sy ontstaan te danke aan Katolieke teoloë, verbonde aan die *Catholic University of Louvian*, België, wat die tri-kontinentale dialoog (Afrika, Asië en Latyns-Amerika) onder Derde Wêreld-teoloë wou realiseer. ‘n Taakspan is in Maart 1975, in Louvian, in die lewe geroep om ‘n projek te formuleer wat ‘n groep van teoloë uit die Derde Wêreld moes byeen laat kom vir dialoog. Die aanvanklike Louvian-groep stel ‘n nuwe sekretariaat saam om vergaderings te organiseer. Die nuwe taakspan kom in Louvian, in November 1975 byeen om die Katolieke karakter van hierdie inisiatief te transendeer. Dit het ten doel gehad om ‘n breë ekumeniese visie te omarm. Die bestuurskomitee bestaan uit die volgende persone: president Joshua Russel Chandran (South India United Church, Indië), Enrique Dussel (Argentinië / Mexico), Ngindu Mushete (Zaire, tans DRK), Manas Buthelezi (Lutherse Kerk, Suid-Afrika), José Míguez Bonino (Metodiste Kerk, Argentinië), D S Amalorpavadass (Indië) en Sergio Torres (Chili).

Die eerste EATWOT (stigtings)ontmoeting vind in Dar es Salaam, Tanzanië, in 1976 plaas, waartydens die EATWOT formeel geconstitueer is (Joseph 2015:31-33). Die sogenaamde eerste EATWOT (stigtings)ontmoeting in Dar es Salaam is opgevolg met drie opeenvolgende kontinentale konferensies, naamlik in Afrika, Asië en Suid-Amerika (**sien 1-3**). **(1)** *Pan-African Conference of Third World Theologians* in 1977 in Accra, Ghana (Accra 1977 word in literatuur as die tweede EATWOT konferensie beskou). Teoloë wat hierdie konferensie bywoon verteenwoordig die Katolieke Kerk, die Protestantse Kerke en die Ortodokse Kerk. Betreurenswaardig is die feit dat AIC's afwesig was. Die primêre uitdaging vir hierdie konferensie was om 'n sogenaamde Afrika-teologie te vind. Accra word ook onthou vir die ontstaan van die "Ecumenical Association of African Theologians" (EAAT), wat 'n bydrae lewer tot die lewe en getuieis van die Christelike Kerk in Afrika. Die EAAT publiseer die tweetalige teologiese tydskrif: *Bulletin de théologie africaine / Bulletin of African theology*. Op hierdie konferensie staan Allan A Boesak bankvas agter swart Amerikaanse teoloë, terwyl Gabriel M Setiloane sy broers en susters van die VSA daarvan beskuldig dat hulle Afrika voorskryf hoe Afrika-teologie beoefen moet word (Joseph 2015:65, 66, 73, 74); **(2)** *Asian Theological Conference* in 1979 in Wennappuwa, Sri Lanka. Die titel van die konferensie lui: "Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology" (Joseph 2015:49, 75); **(3)** *International Ecumenical Congress of Theology* in 1980 in Sao Paulo, Brasilië. Die konferensie spreek die uitdagings van "Basic Christian Communities" (BCC's) aan (Joseph 2015:103). In die brief wat aan Christene gerig is, wat die EATWOT-konferensie tussen 20 Februarie – 2 Maart 1980 in Sao Paulo bywoon en lande soos Latyns-Amerika, Afrika, Asië, die Karibiese gebied en Noord-Amerika verteenwoordig het, kom armoede ter sprake. Armoede word getematiseer en verstaan as nie die resultaat van die noodlot nie, maar word aan die groter wordende verskyning van ongeregtigheid toegeskryf, wat ten hemele skreeu – soos die bloed van Abel (Genesis 4<sup>10</sup>).

[Dit is insiggewend om ter aansluiting hier te noem dat die tema van geweld vanaf Kain en Abel tot Openbaring in die OT en NT getematiseer word. Dit vra dat daar op 'n hermeneutiese vlak, ernstig oor die tematisering van geweld omgegaan moet word. Wanneer die kritiek oor geweld in ag geneem word, is dit teologies geanker in die oortuiging dat geweld teen die mensdom, die orde van die skepping versteur en dít teen God gerig is (Kamplung 2016a:232-233). Die aanwending van geweld deur bevrydingsbewegings in die tweede helfte van die 20ste eeu, is betekenisvol in die lig daarvan, naamlik dat die ERK hierdie bevrydingsbewegings ondersteun het].

Verder word in die brief erken dat die hooforsaak van ongeregtigheid te vinde is in die sisteem van kapitalisme, wat soos die toring van Babel verreis oor die wêreld en die lewe van arm mense beheer en minderhede begunstig wat ryker word, ten koste van die al groter wordende armoede (Evangelische Mission 1981:149-150).

Na die drie kontinentale konferensies (Afrika, Asië en Suid-Amerika) word in Augustus 1981 in New Delhi, Indië, die *Fifth International Conference of the EATWOT* gehou wat dit ten doel gehad het om die inhoude van teologiese metodes en konsepte van die drie voorafgaande kontinentale konferensies, te konsolideer. Die primêre doel van hierdie konferensie was om Derde Wêreld-teoloë byeen te bring. Twee algemene doele word voor oë gehou, naamlik (i) om alle vorige pogings wat reeds gemaak is te evalueer om sodoende by kontekstuele teologie uit te kom; (ii) om uitsette en werk op die pad vorentoe vir die EATWOT te definieer (Joseph 2015:120).

In New Delhi word vier fundamentele temas (**sien a-d**), wat die voorafgaande drie kontinentale konferensie verteenwoordig, saamgevat, naamlik: **(a)** Die sosio-ekonomiese en kulturele realiteit van en die politieke reaksie op kontekstuele sake in die onderskeie streke; **(b)** Die bestaande wêreldsiening oor godsdienste en kulture; **(c)** 'n Analise oor die lewe en funksie van Christelike samelewings, asook die samestelling van kerke in die onderskeie streke. In hierdie verband ontstaan die vraag of kerkleiers, teoloë, lidmate van plaaslike gemeentes en kerke die aspirasies en hoop van armes en minderhede deel; **(d)** Die implikasie van Westerse teologie in die artikulasie van mense se geloof, asook die pogings aangewend om te kontekstualiseer. Weer eens ontstaan vele vrae, o.a. of die konsep van sending steeds geïdentifiseer word deur teologiese formuleringe met 'n Westerse gewaad. Ander konsepte van sending soos kategorieë, prioriteite of modelle van organisasie word ook genoem (Fabella 1983:x; vgl. Joseph 2015:212-122).

Die finale verslag van die Vyfde EATWOT konferensie in New Delhi verwys na die volgende hoofpunte **(1-9)**: **(1)** "Introduction" (1-8); **(2)** "Challenge of Reality to Theology" (9-25); **(3)** "Irruption of the Third World" (26-31); **(4)** "Inadequacies of Traditional Theology" (32-37); **(5)** "Elements of an Emerging Methodology" (38-44); **(6)** "Theology from the Oppressed" (45-52); **(7)** "Culture and the Theology of Religions" (53-60); **(8)** "The God of Life and the Kingdom" (61-71) en **(9)** "Conclusion and Orientations" (72-75).

In hierdie verband noem Wrogemann (2013:145) dat die vraagstuk van armoede in die 1980's, 'n oorheersende tema word wanneer Melbourne standpunt inneem en kritiese vrae aan die missionêre identiteit van die Kerk stel. Die realiteit van armoede as 'n wêreldwye fenomeen word as 'n probleemstelling op die tafel geplaas.

Die tema vir Melbourne word gebaseer op die Onse Vader gebed: "Laat U koninkryk kom"<sup>19</sup> en word rigtinggewend tydens die konferensie gebruik. Hierdie gebed is gebruik om 'n

---

Die kritiese teologiese ruimte binne die EATWOT was betekenisvol, (**sien i-iv**), (**i**) om 'n nuwe ruimte van teologiese denke vir mense aan die kantlyn daar te stel. Eie aksentpunte het betrekking op die ruimte van selfverwesentliking en uitdrukking, sonder enige program of agenda van koloniale leierskap. Die reg op onafhanklike diskoerse en opinies is verstaan as simbole van mag; (**ii**) Die ontstaan van die EATWOT dui die advent van nuwe ekumeniese denke in die wêreld aan en het dit ten doel gehad om bestaande denominale grense te transendeer wat gemarginaliseerde groepe en mense verhoed het om gesamentlik deel te neem; (**iii**) Die sogenaamde universele teologie van die Kerk – geografies gelokaliseerd en kultureel geïnterpreteerd – was nie universele teologie nie maar wit, manlik en Europees. Die EATWOT lui 'n nuwe fase in die geskiedenis van teologie in, naamlik 'n teologiese transposisionering in terme van epistemologiese prioriteite en geografiese gelokaliseerdheid. Die sentrifugale krag van teologie word verplaas na die kantlyn. Laastens (**iv**) Die verplasing van geografiese gelokaliseerdheid het tot gevolg dat 'n radikale epistemologiese breuk in die beoefening van teologie ontstaan. Die pyn van die onderdrukte en die stryd vir vryheid, dien as die middelpunt om kennis oor God te soek. Die filosofiese benadering in teologiese beoefening kom tot 'n einde en nuwe analitiese parameters word ingespan om byvoorbeeld die redes vir die pyn en leiding van die arme te interpreteer (Joseph 2015:35-36).

Die EATWOT gebruik dus 'n teologiese vertrekpunt met 'n Derde Wêreld perspektief, wat mense aan die periferie van die globale struktuur en met 'n eiesoortige politieke-, sosiale-, ekonomiese-, kulturele-, ras- en religieuse gerigtheid, verteenwoordig. Die EATWOT-beweging distansieer homself van Europese en Noord-Amerikaanse (sending-) teologiese konsepte – binne die legitimeringsraamwerk van kolonialisme, rassisme en seksisme. Die verstaan van die sendingopdrag van die Kerk berus daarin om die slagoffers van beseerde strukture van onderdrukking te bevry en die mens as ewebeeld van God te herstel (Kamphausen 2008a:1052-1053).

Die EATWOT-beweging het dit ten doel om teologieë te ontwikkel wat op die fondament van geregtigheid geskoei is – volgens die Christelike geloof. EATWOT-konferensies skuif konfessionele en kontinentale verskille op die agtergrond, vanweë hul gemeenskaplike ervaring van afhanklikheid, onderdrukking en ongeregtigheid. EATWOT-teoloë verstaan die tradisioneel-Westerse teologie as té akademies, maar vind gemeenskaplike grond in die sogenaamde (**1**) Swart Teologie (sien James Cone se Duitse vertaling: "Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie"); (**2**) Feministiese Teologie (wat binne die ekumeniese beweging as 'n vorm van bevrydingsteologie verstaan word) en (**3**) Politieke Teologie van industriële lande (Käßmann 1992:202-205).

[Die probleem, wat die verhouding tussen teologie en samelewing is, kan as uiteenlopend beskou word, maar word nie verder hier bespreek nie. In die proses om die persoonlike en eksistensiële eng beskouing van teologie te oorwin – in 'n gesekulariseerde wêreld – formuleer Johann Baptist Metz vir 'n samelewing van die toekoms, 'n teologie wat hy "Politieke Teologie" noem. Metz verstaan hierdie politieke teologie as die selfbewussyn van die "*gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens*" en die Kerk as die instelling van hierdie vryheid (Peukert 1969:X). Die verwysing na politieke teologie verteenwoordig nie alleen die handeling van staatsinstansies, as *politiques* nie, maar is ook gerig op keuses en uitsprake wat gerig is op die samelewing. Politieke teologie het dus betrekking op die vraag, hoe sentrale Christelike temas soos die betekenis van Jesus se heil, sonde, redding en eskatologiese hoop bedink kan word, en hoe daar ten minste van God gepraat kan word (Peukert 1969:XI).]

<sup>19</sup> Dit is betekenisvol om hier aandag te gee aan twee perspektiewe wat die frase "Laat U koninkryk kom" verder belig (**vgl. 1 & 2**) en kort aantekeninge oor afguns (**vgl. 3**):

(**1**) 'n Eksegetiese perspektief: Die samehangende uiteensetting van die gebed in Matteus 6<sup>9-13</sup>, die sogenaamde "Onse Vader"-gebed en die voorafgaande Saligspreekinge in die Bergpredikasie in Matteus 5<sup>3-12</sup>, verknop met Jesus se verkondiging. Die broodversoek, "gee ons vandag ons daaglikse brood" (vgl. Matteus 6<sup>11</sup> / Lukas 11<sup>3</sup>), vind direk aansluiting by die versoekgebed, "Laat U koninkryk kom" (vgl. Matteus 6<sup>10a</sup> / Lukas 11<sup>2c</sup>). Die toesegging van die koninkryk / βασιλεία in die Saligspreekinge of Makarisme, gee aan die gebed – in die aanvang van die "Onse Vader" gebed – betekenisinhoud. Vir dié wat so bid, het die koninkryk in die alledaagse

duidelike en realistiese oorsig te bied oor die mens se nood in hierdie wêreld. In hierdie verband noem Werner (1993:220) dat die nood in die wêreld nie net vir die Kerk in die Noordelike halfrond nie, maar veral vir die Kerk in die Suidelike halfrond, aan die begin van die 1980's, apokaliptiese tendense begin aanneem het. Die wêreldwye verhoogte olieprys sedert 1973 kortwiek ekonomiese groei in ontwikkelende lande. Staatskuld<sup>20</sup> aan die begin

---

realiteit van bestaan nog geen konkrete werklikheid geword nie. Vir dié wat so bid, is dit 'n uitkoms om te weet dat die koninkryk aan die kom is, dat daar dus gebid word en dat die moeilike lewensverloop en stryd aan die Vader toevertrou kan word. Met die gerigtheid op die prinsipiële versoeke van die "Onse Vader"-gebed, kan dus gesê word dat Jesus se woorde, net soos die Saligsprekinge, gerig is tot die armes, hetsy in die engste sin van die woord of aan elke mens in 'n vergelykbare situasie van nood. Dit is nie belangrik waar die nood ontstaan het nie. Vir Jesus gaan dit slegs oor die mens wat in nood verkeer (Hoppe 2009:66). By Jesus Christus is die begronde hiërargie eerder plat en uitgestrek. Dit beteken: aan die tafel van die Here, in gebed en in die erediens is almal welkom en op gelyke vlak met Christus verbonde. Nie swart of wit, ryk of arm, ampte of status, geordineerde of dienswillige – geen een speel 'n rol. Hiërargie is nie begronde in 'n persoon van aansien nie. Wanneer onderling gestry word wie die belangrikste is, gee Jesus in Markus 9<sup>35</sup> 'n perspektief aan die leser: "As iemand die eerste wil wees, moet hy die heel laaste en almal se dienaar wees" (Die Bybel 1985). Die Christus begronde hiërargie lê geleë in diensbaarheid en onselfsugtigheid, nie in die gevoel van mag nie.

(2) 'n Bevrydingsteologiese perspektief uit Suid-Afrika: Die eertydse studentepredikant van Kaapstad, Allan A Boesak, en latere president van die Gereformeerde Wêreldbond, tussen 1982-1991 [die Gereformeerde Wêreldbond en die Gereformeerde Ekumeniese Raad omvorm tot die "World Communion of Reformed Churches" (WCRC), op 18 Junie 2010 te Grand Rapids / VSA], het tydens die voltallige vergadering in Melbourne 1980 die volgende te sê gehad, hier die Duitse vertaling: "Wenn die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes gute Botschaft für die Armen bedeutet, dann bedeutet sie schlechte Botschaft für die Reichen" (Jahnel 1981:124). Boesak se uitspraak is volgens Manfred Jahnel nooit officieel gedokumenteer tydens die konferensie nie, aangesien hierdie stelling teologies aanvegbaar is. Waarskynlik moet hierdie uitspraak in die politieke konteks van Apartheid Suid-Afrika verstaan word. As die boodskap van die koms van die Koninkryk van God goeie nuus is, dit wil sê meer materiële hulp en meer geregtigheid vir die arme beteken, bly nie veel oor as die boodskap van die koms van die Koninkryk van God 'n slegte boodskap is, dit wil sê dat rykes minder oorvloed het en afstand van voorregte doen.

'n Sprong na die jaar 2019: Totalitêre wêreldverbeteringsmodelle en –regeringstelsels / -regimes bestaan vandag, wat die beginsel van *almal is gelyk* ondersteun en as gelykheid verstaan. Gelykheid word vandag in sy gesekulariseerde vorm, 'n politieke vereiste – in die raamwerk van revolusionêre denke en waar gelykheid voor die reg as 'n fundamentele aanspraak en voor menseregte as 'n onvervreemde dimensie, stigtelik geword het. In hierdie verband is dit Christene, wat aan die ander kant van ideologiese raamwerke en magsaansprake, aan die Bybelse maatstaf van naasteliefde herinner, en dit daarom gaan, naamlik dat hedendaagse vorme van homofobie, xenofobie, afrofobie, haatuitsprake teenoor blankes of Afrikane in Suid-Afrika, slawerny / slawearbeid, kinderarbeid en die verskynsel van wêreldwye mensehandel met rasgerigte asook kulturele minderhede, gepleeg word – om 'n paar sake te noem. 'n Kenmerk van 'n Christus-begronde-hiërargie lê geleë in die wete dat uniformiteit nie bestaan nie. Verskeidenheid is 'n rykdom wat omarm moet word – net soos verskillende gewes en tale. Almal is opgeroep om op 'n gelyke basis diensbaar te wees en onselfsugtigheid te beoefen.

(3) Wanneer afguns as 'n antitese beskou word om van die nood 'n deug te maak, is Stock (2008:85) van mening dat afguns in die Christelike taal as die wortel van sonde beskou word (vgl. Romeine 1<sup>28v</sup> en Galasiërs 5<sup>19v</sup>). Die kultuurhistoriese motief dat afgunsvermyding tot sosiaal-ekonomiese gelykberegting en tot politieke geregtigheid aanleiding sou gee, is 'n hipotese wat met die idee van 'n solidêre insluiting onveroenigbaar is. In die daad van vergelding, as wreedheid, word die etiese kwaliteit van billikheid verander na 'n begeerte om te verneder en om die ander leed aan te doen. Hebsug en openlike vermorsing druis derhalwe teen die etiese kwaliteit van ekonomiese belange en volhoubare ekonomiese ontwikkeling (Stock 2008:88).

<sup>20</sup> 'n Sprong na die 21ste eeu: In 2019 bly Suid-Afrika nie ongeskonde van (staat)skuld nie, gegewe die hoë staatsuitgawe met betrekking tot sosiale toelaes, die onderwys en gesondheidsorg – om drie terreine te noem – en die hoë voorkoms van enorme finansiële ongerymdhede en (tender)korrupsie binne die Suid-Afrikaanse ANC-koalisiegeleide staat en die privaatsektor – wat die ekonomiese benadeling van Suid-Afrikaanse burgers direk raak. 'n 3000 jaar oue en verbasend aktuele konsep is te vinde in die sabbatsjaar en hersteljaar, binne die OT. In hierdie verband besit tekse soos: Levitikus 25 en Deuteronomium 15 – wat betrekking op Jesus se rede in



van die 1980's neem ook dramaties toe en veroorsaak dat die nettokapitaal-oordrag tussen die Suide en Noorde omkeer. Gelyktydig daal die pryse van grondstowwe dramaties en kom die sogenaamde Derde Wêreld te staan voor wesentlike uitdagings<sup>21</sup>.

Hierdie toedrag van sake veroorsaak spanning by die Ekumeniese beweging, verg baie geduld en die beoogde sukses van ontwikkeling kom in gedrang. Die armoede-vraagstuk vertoon nie meer as 'n sosiaal-etiese probleemuitdaging nie maar kry nou 'n ekumenies-ekklesiologiese gesig. In hierdie verband dien die voorafgaande CCPD-studieproses (vgl. Hoofstuk 8), "Towards a Church of the Poor"<sup>22</sup>, en die JPSS-program (vgl. Hoofstuk 9) vir Melbourne as 'n gesamentlike ekumeniese uitdrukking van heroriëntering, met die fokus op die hermeneutiek van die armes (Werner 1993:222). Bosch (1991:435) is dit eens dat die armes as 'n sentrifugale krag vir missionêre refleksie en as 'n hermeneutiese kategorie tydens Melbourne tot stand kom.

Emilio E Castro, in sy nadenke ná die Melbourne konferensie, verknoop die frase-gebed: "Laat U Koninkryk kom" met die visie vir 'n groter gehoorsaamheid in die missionêre handeling, wanneer hy die aankondiging van die Koninkryk van God in verhouding plaas met die voorspraak vir die arme, soos in die verkondiging en lering van Jesus Christus<sup>23</sup>.

"[...] im Gebet und in gemeinsamer Suche unternommen Versuch vor, Gottes Willen abzulesen, in der Hoffnung, daß diese Vision und zu größerem Gehorsam in unserer Mission führe. »Dein Reich komme«, »Komm, Herr Jesus«. Das Reich, das in der Person des Jesus von Nazareth, in der Ärmlichkeit von Bethlehem und in der Tragödie des Kreuzes offenbar geworden ist, das Reich, das in der sich selbst hingebenden Liebe Christi zu allen Menschen, ja in dem Opfer seines Lebens für das Heil der Welt manifest geworden ist, das Reich, dessen Macht in der Ohnmacht des Kreuzes sichtbar wird, das Reich, das die Verheißung der Auferstehung in sich birgt – dieses Reich stand im Mittelpunkt unseres Nachdenkens und war beständig Quelle unserer Inspiration. [...]" Castro (1981:84)

### 10.3.1 Partydigheid teenoor die arm mens *versus* die goeie boodskap

---

Lukas 4<sup>16v</sup> het –, aktualiteit, in die raamwerk van skuld krisis binne die laat-kapitalisme van die 21ste eeu en die moontlike lang fase van liberalisering met betrekking tot die beweging van kapitaal. Sedert die sogenaamde neo-liberaliseringsmodel van die 1980's en tot 2008 – die ontstaan van die globale finansiële krisis –, kom noemenswaardige ekonomiese groei in verskillende lande in die wêreld voor, wat ook die armste lae van samelewings bereik het, ook in Suid-Afrika. Op 'n merkwaardige wyse lê die neo-liberale model die merkwaardige krisis bloot, weliswaar op 'n meedoënlose wyse, in welke mate hierdie model tot ekonomiese en sosiale polarisasie binne die Suid-Afrikaanse samelewing bydra. Die sabbatsjaar en hersteljaar het tot die belangrikste reëls behoort, wat God gebruik het om die verhoudinge tussen families en stamme binne die volk van Israel, teen polarisering te gebruik. Die *Leitmotiv* in hierdie OT-reëls kan soos volg verstaan word: die ophoping van skuld kan nie tot 'n voortdurende afhanklikheid van skuldeisers aanleiding gee nie. Die vraag kan gevra word of daar nie 'n tipe *Kairos* vir die lewensbedrieglike krisis van skuld – 'n globale hervorming – in die raamwerk van die sabbats- en hersteljaar konsep ontwikkel kan word nie. Globale hervormings kan nie altyd net beperk bly tot kort plaaslike krisismomente nie, soos wanneer die politieke wil tot verandering ontstaan en gepaardgaan met onderlinge strominge in samelewings nie.

<sup>21</sup> Die prysdaling van minerale grondstowwe in die 1980's vergelyk met 'n 8% onder die gemiddelde van die 1960's en 'n 13% onder die gemiddelde van die 1970's (Werner 1993:221).

<sup>22</sup> Vgl. Julio de Santa Ana, Volume 3 van 1979.

<sup>23</sup> Vgl. 2 Korintiërs 8<sup>9</sup>

Die armoede-vraagstuk word tydens Melbourne 1980 die oorheersende tema. Die ekumeniese en missionêre bekwaamheid en vermoë van ryk kerke bevind hulle midde in ‘n ontstaande “wêreldkerk” van die armes<sup>24</sup>. Die realiteit van wêreldwye armoede word nou ‘n probleemuitdaging. Die missionêre ekklesiologie van die 1960’s: die *Kerk vir ander* (vgl. Hoofstuk 8), word ‘n ommekeer in denke, wat geradikaliseer word. Die Kerk is nie meer die *Kerk vir ander* nie maar die *Kerk vir die armes*. Hierdie uitgangspunt is nie genoeg nie. Die Kerk is op pad om ‘n Kerk *van* die armes te word. Melbourne was die plek waar die bevrydingsteologiese stelling van “die bevoorregte opsie van God vir die armes” aanvaar is<sup>25</sup> (Wrogemann 2013:145).

Melbourne was ook die plek waar die betekenis van armoede in die konteks van die Christologie, nuut ontdek is. Volgens Jahnel (1981:121) word naas die Lukas 4<sup>18</sup> teks, “[...] om die goeie boodskap aan arm mense te verkondig [...]”<sup>26</sup>, dikwels ook drie ander tekste gebruik. Sien Matteus 25<sup>31-46</sup>; 2 Korintiërs 8<sup>9</sup> en Filippense 2<sup>5-11</sup>.

<sup>24</sup> Op 16 Maart 2013 lewer Pous Fransiskus in Rome (Jorge Mario Bergoglio) sy eerste oudiënsie in die Aula Paolo VI, voor mediaverteenwoordigers. In sy toespraak maak die Pous o.a. die volgende stelling, hier die Duitse weergawe: “*Ach, wie möchte ich eine arme Kirche für die Armen!*” (L’Osservatore Romano, 22 Maart 2013, Jaargang 43, Nommer 12, p 11 – die weeklikse Duitse uitgawe). Enersyds is dit ‘n begeesterde uitspraak, andersyds weer ‘n weerspreking. Indien die Kerk arm is en op ‘n geloofwaardige wyse met die arm mens saamleef, kan die Kerk seker nie ‘n Kerk vir die armes wees nie – geen geld beteken geen of min institusionele geldigheid – om die arm mens te help en ongeregtheid te bekamp nie. Maar hierdie uitspraak verknoop met ‘n visionêre en profetiese gesindheid – die geloofwaardige Kerk.

<sup>25</sup> Die globale teologiese diskoers rondom Bevrydingsteologie, gedurende die 1970’s en 1980’s, het in die 1990’s ‘n gedaanteverandering ondergaan. In Suid-Afrika ontstaan teen die einde van Apartheid ‘n nuwe gerigtheid, naamlik ‘n Teologie van Rekonstruksie – vgl. Charles Villa-Vicencio se boek in 1992, “A Theology of Reconstruction: Nation-Building and human rights”. Hierdie nuwe teologiese diskoers verknoop met temas soos: die heropbou van die Tempel van Jerusalem (weg van die Bybelse beeld van die Eksodus-vraagstuk), die vraagstukke van eie identiteite, Christelike publieke Teologie en die perspektief op ekologiese vraagstukke en volhoubaarheid.

<sup>26</sup> Jesus se besondere toegeneentheid teenoor arm mense en diegene sonder regte, stem ooreen met die oortuiging vir ‘n “opsie vir die armes”, wanneer in ag geneem word dat arm עניים mense en die ellendiges onder die besondere bewaring van JHWH en in die eskatologiese verwagting staan, naamlik die bevrydig van arm mense, soos in Jesaja 61<sup>1v</sup> (Frevel 2016:105; vgl. Spans 2015:217). Om arm te wees veronderstel ‘n konkrete sosio-ekonomiese konnotasie en dat die arme aanspraak op hulp het. In die konteks van gelykberegting en die situasie van ongeregtheid in Suid-Afrika in die 1980’s, konkludeer Desmond M Tutu dat die Kerk met die armes moet (imperatief) identifiseer – daar waar mense verdryf is uit hul behuising of waar ‘n hut uit hout, sink en plastiek aanmekaar getimmer en staangemaak word op die Kaapse vlakke, soos in Nyanga, “*Dort sollte die Kirche sein, wo große menschliche Not herrscht; um das Leben zu bringen, das Christus als das Leben in Fülle beschrieben hat (Johannes 10<sup>10</sup>); um denen, die entmenschlicht worden sind, zu helfen, ihr Menschsein wiederzugewinnen. Die Kirche müßte die Stimme der Stimmlosen sein*” (Tutu 1982:34). Vir Tutu is die lewe in oorvloed ten nouste verknoop met die mens, waar sy of haar menslikheid in nood verkeer. Tutu praat nie oor die lewe binne ‘n samelewing van oorvloed nie. Enkele eksegetiese aantekeninge: Die armes is nie eenvoudig net mense sonder ekonomiese hulpbronne nie, maar JHWH se armes wat op sy sorg aangewese is, soos in Jesaja 49<sup>13</sup> (Berges 2009:14). Vergelyk ook Jesaja 41<sup>17</sup> en 66<sup>2</sup>. Volgens Scheffler (1993:38-40) word die Lukaanse Jesus telkens deur handeling (genesing) en prediking (lering) gekenmerk en is die gebruik van Jesaja 61<sup>1</sup> deur Lukas, ‘n aanduiding van die sentraliteit van lyding. Die gebruik van hierdie profetiese outestamentiese teks – Jesaja se profetiese blik op Jesus, wat aan die lydendes sal verkondig –, benadruk dat Jesus se verkondiging deel vorm van God se plan, volgens Scheffler (1993:41). Anders as by die outestamentiese profete – karakteristiek tot die sosiaal-kritiese saak –, is die Nuwe Testament bekendmakend van aard: die Evangelie kom as die “goeie boodskap aan arm mense” na vore (vgl. Lukas 4<sup>18v</sup> en 7<sup>22</sup>). In Lukas 41<sup>18</sup> word Jesaja 61<sup>1v</sup> (LXX) en Jesaja 58<sup>6</sup> met mekaar gekombineer en afgewissel. Wanneer Lukas die profete-tradisie nuut verstaan, betrek hy alle armes, die gevangenes en gebrokenes van hart, ook diegene wat lyding ervaar. Jesus se sending aan die armes word die inhoud van sy boodskap en die verkondiging van die Koninkryk van God (Hoppe 2009:84-85). Die aangebroke

Melbourne was egter nie die plek vir leeruitsprake of dogmatiese besinning oor die Kerk of die uitlê van die Christelike geloof nie (Castro 1981:83). Die Christelike Kerk is altyd Kerk in ‘n bepaalde konteks. Derhalwe is daar tydens Melbourne oor die vraag besin, oor watter verantwoordelikheid en opdrag die Kerk besit in haar besondere konteks. Die gevaar dat die Kerk moet “aanpas” ten opsigte van die konteks, is altyd ‘n gevaar wat kerke moet weerstaan. Die konteks vereis egter dat die Kerk telkens opnuut moet herbesin oor haar profeties-missionêre amp en dit moet evalueer, veral wanneer die Kerk in terme van *ecclesia semper reformanda*<sup>27</sup> uitgedruk word.

Afdeling (2) verwys na die geloofwaardige Kerk, binne die raamwerk van haar gemeenskaplike missionêre opdrag, soos volg:

“Die Kirche sind ihrer gemeinsamen missionarischen Aufgabe, das Evangelium der Welt zu bringen, treu, wenn sie das Evangelium eine Herausforderung für ihren eigenen Lebensstil und für die Strukturen, mit denen sie selbst in der Welt erscheinen, sein lassen. In ihrem Zeugnis für das Reich Gottes in Wort und Tat müssen es die Kirchen wagen, an den wunden Stellen der Menschheit dabei zu sein und bei denen, die Böses erleiden. Sie müssen dabei auch das Risiko tragen, daß sie selbst zu den Bösen gerechnet werden” (Jahnel 1981:121)

Dis die geloofwaardige Kerk van vandag, nie die bevoorregte een nie, wat haar missionêre opdrag, naamlik die verkondiging van die Evangelie, na die wêreld bring. Die Kerk moet dit waag om die Ryk van God in woord en daad te bring aan verwonde mense, deur die verkondiging.

Die bewussyn van die arme as sodanig, word in terme van die missionêr-teologiese betekenisraamwerk hooggeag, wanneer die arm mens nie meer as ‘n sosiale objek van sending gesien word nie. In hierdie verband sluit interkulturele ontmoetings-situasies hierby aan, wanneer op ooghoogte vlak – sonder die houding van kulturele hoogmoed – met die ander omgegaan word, in die raamwerk van oplettendheid en die respekvolle omgaan met die arme, die ander een, die vreemde. Dis dus ‘n sending waar die Kerk-vir-ander is, maar die

---

koninkryk / βασιλεία van God is deur Jesus se optrede aan armes toegesê. Hierdie toesegging van die Koninkryk van God mag egter nie weens die verknoping met die persoon Jesus, sy aanspraak en heilshandeling, as vertroosting aan die arm mense misverstaan word nie. Troos is te vinde in die eskatologiese verandering van verhoudinge en is in die wese deur God se barmhartigheid begrend (Frevel 2016:105; Frevel 2006:101). Barmhartigheid behoort tot die sentrale teologiese begrip binne die skopus van die Bybel, vernameklik die Bybelse Etiek. Die Hebreuse woord vir barmhartigheid, רַחֲמִים / hoesoed (vgl. Psalm 86<sup>15</sup>) of erbarming, רַחֲמִים / roehoem (vgl. Joël 2<sup>13</sup>) en die Griekse woord vir barmhartigheid, ἔλεος (vgl. Lukas 1<sup>54</sup>), is toepaslike begrippe wat betrekking het op God en die mens. Vanuit God se barmhartigheid, tree God barmhartig op teenoor die mens. Die mens se antwoord op hierdie ervaring van barmhartigheid, kom na vore wanneer die mens self hiêrdie ervaring van Goddelike barmhartigheid omsit in ‘n barmhartige handeling aan sy / haar medemens. In die NT word God se barmhartigheid op ‘n Jesuaanse wyse die rigsnoer vir die mens se handeling van barmhartigheid (vgl. Lukas 6<sup>35</sup>). In Matteus 25<sup>31-46</sup> word handeling van barmhartigheid uiteengesit, wat ‘n vertelling daarstel oor die laaste oordeel (Kampling 2016:111-112), vgl. “[...] (35) want Ek was honger, en julle het my iets gegee om te eet; Ek was dors, en julle het My iets gegee om te drink; Ek was ‘n vreemdeling, en julle het My gehuisves; Ek was sonder klere, (36) ek julle het vir My klere gegee; siek, en julle het My verpleeg; in die tronk, en julle het My besoek. [...] (40) En die Koning sal hulle antwoord: “Dit verseker ek julle: Vir sover julle dit aan een van die gerigste van hierdie broers van My gedoen het, het julle dit aan My gedoen [...]”.

<sup>27</sup> Dié Calvinistiese uitdrukking in Latyn aan die begin van die 17de eeu, ‘n reformatoriese grondbeginsel, gee te kenne dat die Kerk in alle sferes, in haar verkondiging en dissipline en in die lewenstyl van haar verteenwoordigers, deur die Woord van God gelei, vernuwe en hervorm word. Alle vernuwing en hervorming moet as ‘n weg verstaan word wat die Kerk gebruik, om telkens weer na God terug te keer.

arme as ‘n subjek van die sending verstaan word en die arm mens die draer daarvan word. Arm mense word gesien as die draers van *Missio Dei* in ‘n wêreld waar ongeregtigheid teenwoordig is. Die armes aan die periferie, die verarmde ontwikkelende lande, het deel aan die sending. Hierdie *Missio Dei*, God se sending, is ‘n radikale gerigtheid in ‘n wêreld van strukturele ongelykhede en ongeregtigheid. Die menslike geskiedenis kry tydens Melbourne nuwe betekenis wanneer die model van die heilsgeskiedenis enersyds, en die beloftegeskiedkundige model andersyds, ‘n derde aspek bykry, naamlik die konflikgeskiedkundige betekenis van sending en die wêreld. Tydens Melbourne word daar van die geskiedenis van die mens in terme van universeel-historiese kategorieë afskeid geneem. Die veelvoud partikuliere verhale van mense wat nooit gehoor word, kry nou die geleentheid om gehoor te word. Dit is die verhale van diegene wat aan die periferie leef, byvoorbeeld diegene wat doodgemaak<sup>28</sup> word, wie se identiteit beroof<sup>29</sup> word en diegene wat nie geag word nie (Wrogemann 2013:146).

Melbourne stel twee kriteria voor as daar oor die Kerk se mag besin word. Dit is nie die vraag óf die Kerk haar mag uitoefen nie, maar hoé die Kerk haar mag uitoefen. Die gebruik van mag in die Kerk verknoop met begrippe soos “deelagtig wees aan” en bevryding (Jahnel 1981:122). Volgens Wrogemann (2013:147) is die *kritiese teologie van mag* daarin geleë dat onregverdige strukture oorwin word en dat die radikale terugkeer tot **lewe**<sup>30</sup> geëis word. Die kritiese teologie van mag is begrond deur die kruisteologie, anders gestel, deur ‘n kenotiese Christologie<sup>31</sup> – ‘n Christologie van vervreemding, ‘n sending van afstand doen van mag.

<sup>28</sup> ‘n Sprong van Melbourne na die 21ste eeu: Die bewuswording van disrespek vir die lewe is in Suid-Afrika, veral na 1994, aan die orde. Vgl. die vele misdaad, trauma en / of moorde wat plaasvind in informele nedersettings, plakkerskampe, *townships*, stede en op plase.

<sup>29</sup> Weereens ‘n sprong van Melbourne na die 21ste eeu: Die tale of kultuurgoedere van minderhede in Suid-Afrika, kan en mag nie misag of negeer word en na die periferie geskuif word nie. In die naam van “sogenaamde” sosiale kohesie en samehorigheid, is dit van wesentlike belang om erkenning te gee aan die pluralistiese samelewing, al bestaan daar ‘n besondere mate van spanning. Wanneer Suid-Afrika ‘n moderne demokratiese samelewing wil word, het die land samehorigheid nodig. ‘n Samelewing wat hom of haarself as demokraties beskou, het burgers en groepe van burgers nodig, wat hulleself verantwoordelik voel vir die algehele en nie net partikuliere belange nastreef nie.

<sup>30</sup> Wat lewe is kan veel oor gesê word. Om oor die fasetryke begrip van armoede of armes te skryf, is nie maklik nie. ‘n Lewe in die raamwerk van evangeliese armoede wil die mens tot ‘n bevryde lewe van tevredenheid bring, sonder om gedurig te wil vergelyk. Die mens kan vandag weer opnuut geïnspireer word van die armoede van die menswording van God se seun, of oor sy verborge lewe in Nasaret, of oor sy lyding en “naakte” kruisdood – as verdere motiewe. Ander mense voel hulleself primêr geroepe tot armoede, ter wille van solidariteit met die arme – omdat hulle in die aangesig van die armes nie anders kan of wil lewe nie. Armoede is dus relatief – vir ‘n gegewe tydstip, vir ‘n sekere samelewingswêreld of vir ‘n sekere lewensvorm. Armoede wat uit die evangelie voortvloei, wil die mens bevry om sy of haar “arm menswees” te aanvaar – soos talente en vaardighede, asook begrensdeheid. God se agenda vir die mensdom is nuwe lewe vir ‘n sterwende wêreld, dit gee hoop vir die moedlose samelewing en nuwe liefde vir die samelewing wat koud geword het.

<sup>31</sup> Vgl. Filippense 2<sup>5-11</sup>. Hierdie Christus-loflied, verkry in die tweede helfte van die 20ste eeu ‘n missionêr-teologiese betekenis: vervolgens verse 5-11, “(5) Julle moet dieselfde gesindheid onder mekaar openbaar as wat in Christus Jesus is: (6) Hy wat in die gestalte van God was, het nie sy gelykheid aan God beskou as iets waaraan Hy moes vashou nie, (7) maar Hy het Homself *prysgegee* [Duitse vertaling: sondern *entäußerte* sich selbst (Die Bibel 2017) / Grieks: κένωσις ] deur die gestalte van ‘n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word. En toe Hy in die vorm van ‘n mens verskyn het, (8) het Hy Hom verneder deurdat Hy gehoorsaam geword het tot die dood toe, ja, die dood aan die kruis. (9) Daarom het God Hom ook uitermate verhoog en aan Hom dié Naam geskenk wat bo elke naam is, (10) sodat in die Naam van Jesus elke knie sal buig van diegene in die hemel en op die aarde en onder die aarde, (11) en elke tong sal bely: “Jesus Christus is Here!” – tot eer van

Volgens Jahnel (1981:122) word twee kriteria van mag vir die Kerk tydens Melbourne uiteengesit. Die gebruik van mag in die Kerk moet (1) mededeelsaam en (2) bevrydend wees.

Melbourne worstel met die vraag of daar hoegenaamd nog 'n gesamentlike sending van kerke vanuit die Noorde en die Suide begrond kan word, wanneer die bewussyn ontstaan dat die missionêre gemeenskap tussen kerke tot die uiterste beproef word deur die diep sosiale kloof tussen die Suide en die Noorde. Op hierdie probleem lewer Werner (1993:224) 'n belangrike perspektief wanneer hy benadruk dat 'n terugbesinning op een aspek geplaas moet word, naamlik dat een en dieselfde Evangelie vir die arme en die ryke geld – die Goeie Nuus vir die ryke bevestig die Evangelie vir die arme. Dit motiveer die missionêre identiteit van 'n sosiaal verbreekte kerkeenheid om deel te vorm van die gesamentlike en enigste *Missio Dei* en dat hierdie deelname duidelik in sy onderskeie kontekstuele vorme na vore tree.

Tydens Melbourne ontstaan die vraag of die bande tussen die Noorde en die Suide nie verbreek moes word met die oog op die wêreldwye tendens van ongeregtheid en armoede nie (Wrogemann 2013:147). Afdeling (4) van Melbourne probeer hierop 'n antwoord gee in die raamwerk van 'n dubbele kontekstualisering van sending: Soos wat Jesus Christus in sy sending op pad was en “buitekant die stadspoort gely het” (vgl. Hebreërs 13<sup>12</sup>), so moet dit ook met die sending van die Kerk gaan. Hierdie perspektief maak dit duidelik dat die pad vanaf die sentrum na die periferie gevolg moet word, van die industriële lande na die ontwikkelende lande. Dié rasionaal gee iets te kenne wat die betekenis van die sentrum na die periferie belig, naamlik dat die Kerk in die Noorde 'n pad van mededeelsaamheid moet volg, 'n pad van selfvervreemding / kenosis moet loop, een van solidariteit en 'n gesindheid van

---

God die Vader” (Volgens: Nuwe Testament en Psalms, 2014). Met hierdie woorde verwys Kenotiese Christologie na die uitspraak wat verband hou met die begrip: selfvervreemding / κενόω. In 'n homilietiese verwysingsraamwerk verwys Luther dikwels na die Latynse begrip: *condescendentia*, wat in Afrikaans: “prysgegee / verneder”(vgl. Afrikaanse vertaling van 1983 en 2014) / en in Duits met “Selbstentäußerung / entäußerte sich selbst / erniedrigen” (vgl. Duitse vertaling in: Die Bibel 1978 [Revidierter Text 1975] & 2017) vertaal is. Christus het in sy menswording 'n menslike gestalte aangeneem. Luther verstaan dat die teenwoordigheid van Christus tydens die nagmaal, 'n Christologiese probleem daarstel. Hierdie probleem kan met behulp van die gebruik van kenosis belig word. Luther verstaan dat die reële liggaamlike teenwoordigheid asook Christus se bloed, as twee eucharistiese elemente, aanleiding daartoe gegee het dat 'n *communicatio idiomatum* (die uitruiling of wisseling van eienskappe) geprofileer is tussen die Godheid en die vleeslikheid van die menswording. Jesus se vleeswording neem deel aan die alomteenwoordigheid van die Goddelike Woord en kan op hierdie wyse deel van die eucharistiese elemente vorm (Webster 2008:929).

Die geskiedenis van die leer oor kenosis is 'n aanduiding dat dogmatiese probleme bestaan. Twee probleme kan hier genoem word, (**sien 1 &2**): **(1)** In die raamwerk van God se selfbeskikking, behoort kenosis nie verstaan te word as die sogenaamde “neerlê” van goddelike eienskappe nie, maar gesien word as die verwerkliking van goddelike liefde. Kenosis verkry die gestalte van volheid (vgl. Kolossense 2<sup>9v</sup>); **(2)** Met betrekking tot die leer van die Triniteit, vertoon kenosis eerder as 'n yl vertrekpunt, om daarop 'n hele trinitariese teologie te bou. Hierdie uitspraak is veral geldig wanneer die gees – wat die eenheid van God teweegbring – 'n onbeduidende rol speel. Desnieteenstaande posisioneer kenotiese Christologie homself as 'n belangrike protes teen die afskeep of tekortdoening van die mensdom en teen 'n nie-gekorregerde teïsme (Webster 2008:31). [Die term teïsme karakteriseer religieuse geloofsinhoud. Anders as deïsme en ateïsme, is teïsme die interaksie tussen God se geskape wêreld of heelal. Teïsme kan veelvoudig en wyd gedefinieer word. Vanuit 'n Godsdienstenfenomenologiese perspektief word teïsme in terme van die verskeidenheid van Godsvoorstelling wat bestaan, in die karakterisering van 'n kognitiewe beeld van 'n liefdevolle God en Een wat die wêreld of heelal bestuur, uitgedruk (Webster 2008:218-219).]

deelname in die vraagstuk van armoede<sup>32</sup>. Die omgekeerde perspektief geld ook, van die periferie na die sentrum, naamlik dat die arme getuienis aflê vir die koninkryk van God en Sy geregtigheid (Wrogemann 2013:148)

Die worsteling tydens die konferensie met die gepaardgaande spanning tussen die skynbare eksklusiwiteit van 'n identiteitsgerigtheid en die universele aard van die Evangelie, geld ook vir die ryke. Afdeling (1) gee aan die leser 'n aanduiding van hoe die gesamentlike deelname aan een *Missio Dei* vir arm en ryker kerke geld:

“Das Reich Gottes, das mit Jesus Christus begonnen hat, bringt Gerechtigkeit, Liebe, Friede und Freude und die Freiheit vom Zugriff der Herrschaften und Gewalt, diesen dämonischen Mächten, die menschliche Institutionen und menschliches Leben versklaven und bis in deren Grund durchdringen. Gottes Gericht offenbart sich als eine Umwälzung der Normen, Werte und Strukturen dieser Welt. Im Blick auf das Reich *bevorzugt Gott die Armen* [...] *Die gute Nachricht für die Reichen bestätigt, was Jesus als Evangelium für die Armen verkündet*, indem sie die Reichen aufruft, auf Gott und seine grenzenlose Gnade zu vertrauen. Es ist ein Ruf zur Buße, die bedeutet:

- auf die Sicherheit von Reichtum und materiellem Besitz zu verzichten, die tatsächliche Götzenverehrung ist;
- die ausbeuterische Macht als eine dämonische Erscheinungsform vom Reichtum aufzugeben;
- sich vom Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegenüber den Armen der Solidarität mit dem Unterdrückten zuzuwenden.

Das Kommen des Reiches als Hoffnung für die Armen ist deshalb eine *Zeit des Gerichts für die Reichen*” (Buttler 1980:127)

In die raamwerk van die wêreldsendingkonferensie in Melbourne neem deelnemers uit ryk kerke en Christene uit armer lande gesamentlik deel. Afgevaardigdes word gekonfronteer met die nood van arm mense in hierdie wêreld, van uitbuiting, van hongersnood, die veragting van mense en die bewuswording van samelewings aan die periferie. Tydens die konferensie lewer Kosuke Koyama (1929-2009), 'n Japanese teoloog, 'n belangrike teologiese bydrae wanneer hy dit duidelik maak dat Jesus altyd van die sentrum na die periferie beweeg het. Hierdie optrede was altyd 'n daad van beweging en wending na die randfigure in enige samelewing. Wanneer die Kerk Jesus Christus navolg en nie in die sentrum staan nie, maar aan die rand funksioneer, kan die Kerk nie vanuit die basis van 'n hiërargiese gestruktureerdheid en angstigtheid op bevoorregting bedag wees nie. In hierdie opsig staan Melbourne dus in die raamwerk van die visie op 'n nuwe reformasie. Die klem val nie soseer op die woord van die Kerk nie, maar is meer gerig op die dienende Kerk (Jahnel 1981:127).

Melbourne dien as 'n platform waar die Kerk(e) van die armes as die eintlike draer(s) van die missionêre impuls in die sogenaamde era van modernisering, na vore tree en die belangrike ekumeniese geleentheid aangryp, om die ou verdeeldheid tussen evangelisasie en sosiale optrede te oorwin (Werner 1993:135).

---

<sup>32</sup> Wanneer die Noord – Suid verhouding gedurende die 1980's 'n noodsaaklike basis daarstel in die raamwerk van sending uit die perspektief van die periferie, tree daar ook 'n wesentlike Suid – Suid verhouding na vore, soos byvoorbeeld in Suid-Afrika – tot in die tweede dekad van die 21ste eeu.

Die verknoping van sending en die armes binne die ERK, word nie tydens Melbourne op die spits gedryf nie maar wel in die Ekumeniese verklaring van “Sending en Evangelisasie”, in 1982. In hierdie verklaring word o.a. duidelike uitsprake gelewer met betrekking tot die verkondiging van die Evangelie, persoonlike bekering en kom die tematisering van die “Goeie Nuus vir die armes” aan die orde. Die verskillende benaderings in die rede oor die arme as onderwerp maar ook as draer van die goeie boodskap, word in die verklaring bevestig. Dit beklemtoon gelyktydig ook dat die stryd vir geregtigheid sonder die gerigtheid op die belofte van die koninkryk van God, net so ‘n verwronge beeld van die Evangelie daarstel soos die verkondiging wat niks sê of doen, so dat die wêreld se armes geregtigheid kan ervaar. Die geestelike en materiële aspekte van die Evangelie was vir Jesus immers een Evangelie (Wietzke 1993:90-93). Om evangelisering konstruktief te kan verstaan, noem David J Bosch in *Transforming Mission* – in die fynste besonderhede sy missionêr-teologiese paradigmas aan die begin van die 1990’s, die modelle van sending van die NT – o.a. die volgende: “[...] evangelism cannot be divorced from the preaching and practicing of justice” (Bosch 1991:418).

#### **10.4 Ekumeniese verklaring (1982) – Sending en Evangelisasie**

Die ekumeniese verklaring, *Sending en Evangelisasie* in Julie 1982, is die produk van die ERK-opdrag vanaf 1975/76, wat die belangrikste insigte en oortuigings tot sending van ERK-lidkerke moet navors. Die ontwerp en inhoud van die dokument is deur die *Commission on World Mission and Evangelism* (CWME) behartig (Fiedler 2008:1298; Geldbach 2008:531).

Hierdie dokument dien as die amptelike verklaring tot sending. Volgens Wietzke (1993:74) is die dokument op ‘n tweeledige wyse betekenisvol. Eerstens dien dit as ‘n verdere stap wanneer die integrasie van die Kerk en sending voltrek word. Hierdie stap moet teen die agtergrond van die ISR integrasie in die struktuur van die ERK in 1961 verstaan word, asook die voortgesette selfstandigheid van die CWME daarna (vgl. Hoofstuk 8). Tweedens gee die ERK rekenskap van sy sendingverstaan en beveel dit aan as ‘n soort bindende verklaring vir die lidkerke. Aangesien die ERK nie daartoe bevoeg is om bindende verklarings te maak nie, besit die *Sending en Evangelisasie*-verklaring eerder ‘n dimensie van oortuiging en is die uitspraak een van kragdadigheid. Tot ‘n mate staan die verklaring volgens Fiedler (2008:1298) in ‘n sekere spanningsverhouding met die ERK.

Die verklaring is die produk van die uitwisseling van verskillende standpunte van ERK-lidkerke. Die ondersteuning vir die verklaring is nie alleenlik gerig op ERK-lidkerke nie, selfs die Ortodokse en Evangelikale Kerke, asook die Rooms Katolieke Kerk aanvaar die gemeenskaplike sendingverstaan, volgens Wietzke (1993:75).

Op ‘n programmatiese wyse word vier hooftemas, wat sewe-en-veertig paragrawe bevat, in die Ekumeniese Verklaring uiteengesit:

- (1) Die opdrag van sending
- (2) Die opdrag tot verkondiging en getuienis

- (3) Ekumeniese oortuigings
  - I Bekering
  - II Die Evangelie vir alle lewenssfere
  - III Die Kerk en haar eenheid in God se sending
  - IV Sending volgens Christus se optrede
  - V Goeie nuus vir die armes
  - VI Sending in ses kontinente
  - VII Getuienis onder mense van ander gelowe
- (4) Vooruitsig op die toekoms

In die bestek van hierdie opdrag is dit onmoontlik om alle hoofemas te bespreek. Vervolgens enkele hoofpunte met betrekking tot hooftema (1):

In hooftema (1), *Die opdrag van sending*, word die bewussyn van kerke as ‘n onlosmaaklike samehang tussen Christelike eenheid en missionêre roeping, asook tussen ekumenisiteit en evangelisasie voorgestel. Die *gesamentlike* belydenis tot Jesus Christus staan sentraal in die ERK. Wanneer die Vyfde Wêreldsendingkonferensie te Willingen (1952), die tema van *Missio Dei* o.a. in die lig van God se liefde verstaan, naamlik in die liefde van die Drie-enige God, bevestig die Ekumeniese Verklaring van 1982, dertig jaar later, in paragraaf (1) die drie-eenheid soos volg:

“Das Heilswerk des Sohnes wird begriffen als das Werk der heiligen Dreieinigkeit: Der Vater sandte in der Kraft des Geistes Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, den Heiland der ganzen Welt” (Wietzke 1993:77)

Die ERK-lidkerke word verstaan as kerke wat op ‘n pelgrimstog is, wat op pad na eenheid is, in die lig van die missionêre visie soos dit in Johannes 17<sup>21</sup> staan: “Ek bid dat hulle almal een mag wees, net soos U, Vader, in My is en Ek in U, [...], sodat die wêreld kan glo dat U My gestuur het”.

Wanneer die Koninkryk van God in paragraaf (2) ter sprake kom, word eerstens na die volk van Israel in die OT verwys wat uitsien na die dag van vrede, wanneer God se geregtigheid sal heers (vgl. Jesaja 11<sup>1-9</sup>). Wanneer Jesus hierdie tradisie verteenwoordig in die NT, verkondig Hyself die Koninkryk van God wat nader gekom het (vgl. Markus 1<sup>15</sup>). Hy verteenwoordig die werklikheid van die Koninkryk van God (vgl. Lukas 4<sup>15-21</sup>). God het hierdie nuwe geregtigheid aan die kinders, die armes en vermoedies, aan almal aangebied, wat boete<sup>33</sup> doen of berou toon en Jesus se navolgenswaardige voorbeeld volg (Wietzke 1993:78).

Paragraaf (3) begin met die sendingmotief volgens Johannes 20<sup>21</sup>, wanneer die lyn na die Apostels getrek word. Hul getuienis as die vertrekpunt, wat in die NT en in die lewe van die Kerk behoue gebly het, dien as ‘n wesentlike kenteken van die Kerk om apostolies te wees, om na die wêreld gestuur te word. Deur Christus het God die Kerk met alle gawes van die Gees toegerus, om getuienis te lewer wat verwoord word in Handeling 1<sup>8</sup>. In paragraaf (4) word die boog vanaf die verhaal van die uitbreiding van die vroeë gemeente in haar

<sup>33</sup> Vgl. Hoofstuk 2 met verwysing na boetedoening en die Duitse woord *Buße*.



vervulling van die missionêre opdrag en pinksterervaring van die klein gemeente (vgl. Handeling 2<sup>1-39</sup>), tot by die Kerk se nuwe missionêre situasie, getrek (vgl. Handeling 8<sup>26</sup>, 10<sup>17</sup>, 16<sup>9-10</sup>). In die laaste paragraaf (5) Jesus Christus se aardse lewe as die volkome openbaring van God se liefde, wat deur geregtigheid en vergifnis betoon word, bespreek. Wanneer Jesus Christus se gehoorsaamheid aan God se wil beklemtoon word, in Sy liefde tot die mens, word God se liefde vir die wêreld geopenbaar op verskillende wyses, o.a. deur vergifnis, lering, verkondiging, te getuig voor ‘n hof – om ‘n paar te noem. Die Kerk van die tyd het ook gelyke vryheid om haar sending te ontwikkel en met veranderende situasies rekening te hou. Die Kerk is na die wêreld gestuur en het ‘n aandeel in die stroom van liefde, en God die Vader wat die gewer daarvan is (Wietzke 1993:78-79).

Volgens Fiedler (2008:1298) integreer die Ekumeniese verklaring sekere Evangelikale elemente en ekumeniese standpunte, ‘n poging om ‘n sendingopdrag te definieer wat nie alleenlik verbale evangelisasie beklemtoon nie, maar ‘n omvattende sending vir die Kerk aanbied, waartoe elke gemeente en Christen opgeroep is.

### 10.5 Vancouver (1983) – Sesde ERK voltallige vergadering

Die voltallige vergadering van die ERK in Vancouver 1983, sit die ekumeniese soeke na ‘n missionêre verstaan voort, weliswaar nie aan die kant van ‘n optimisties-universeel-historiese verstaan van *Missio Dei* nie (Werner 1993:134).

Met die missionêre hooftema: *Jesus Christ – the Life of the World*<sup>34</sup>, word konferensiegangers opgeroep om met mekaar hierdie **lewe** te deel:

“Jetzt unter dem Thema »Jesus Christus, das Leben der Welt« sind wir aufgerufen, zusammen zu leben. Auf der Vollversammlung bekommen wir einen Geschmack von diesem Leben. Unsere Gottesdienste in einem großen Zelt, das uns an das Volk auf der Pilgerschaft erinnert; die Gegenwart kanadischer Indianer, die uns zum Nachdenken zwingt; die Gebete und Lieder in vielen Sprachen, [...] – all das ist Teil des Zusammenlebens in der Familie der Christen” (Müller-Römheld 1983:9)

In die gemeenskaplike deelname aan die lewe deur Christene, word aan die ander een – die “sogenaamde” vreemde, die inheemse Kanadese Indiane –, en aan die veelvoud van tale op ‘n duidelike en ondubbelsinnige wyse erkenning gegee.

Hierdie ontmoeting met ander verknoop met die idee van Theo Sundermeier, naamlik “saam-met-mekaar”, sy sendingteologiese diskoers van *Konvivenz*<sup>35</sup>. Die bekende Afrika-spreekwoord wat lui: “Die mens word mens deur mense<sup>36</sup>” geld ook vir elke Kerk. Saam met

<sup>34</sup> Vgl. die Duitse vertaling: “Jesus Christus – das Leben der Welt”

<sup>35</sup> Vgl. hoofstukke 2 en 9 waar reeds na die Duitse begrip, *Konvivenz* verwys is. Theo Sundermeier beklemtoon telkens dat Christelike sending sonder *Konvivenz* nie moontlik is nie. Christelike sending kan nie bestaan sonder ‘n gesamentlike lewe of sonder ‘n gemeenskaplike ete nie. Sending sonder diakonie, liefdesdiens of konkrete hulpverlening aan medemense, bestaan ook nie (Welker 1999:67-68).

<sup>36</sup> Die mens kan net mens wees / word wanneer hy / sy op ‘n wederkerige wyse, erkenning aan die (ander) mens gee. Hierdie wederkerige verlening aan erkenning is nooit ‘n teoretiese konstruk nie, maar gebeur in die alledaagse omgaan met ander, wanneer elkeen sy of haar oortuigings met die ander uitruil, handeling met mekaar koördineer en op ‘n gesamentlike wyse enige belangekonflik probeer oorkom. Die Afrika-standpunt,

mekaar is kerke volwaardig Kerk in Jesus Christus, volgens Sundermeier (2005:271). Maar wanneer die lewe op aarde ten nouste met die menslike lewe te make het, behoort geregtigheid<sup>37</sup> onlosmaaklik tot ‘n *geordende lewe*<sup>38</sup>. Arno Baruzzi (1935-2016) konkludeer dat geregtigheid die fondament is:

“worin der Mensch sich als ein Mensch unter Menschen zeigt, das Leben als ein Leben in Gemeinschaft” (Baruzzi 2006:16)

Wanneer die boodskap aan die konferensie o.a. verwys na:

“Es herrscht eine tiefe Kluft zwischen Nord und Süd, zwischen Ost und West. Unsere Welt – Gottes Welt – muß wählen zwischen »Leben und Tod, Segen und Fluch«” (Müller-Römheld 1983:9)

herinner dié kritiese uitspraak die hoorder daaraan dat die wêreld voor ‘n uitdaging staan, naamlik die oorlogskapasiteit van wêreld-supermoonthede soos die VSA met Wes-Europa as bondgenoot aan die een kant en die USSR / Sowjetunie aan die ander kant, verharde- en vryheidsfronte in Suid-Afrika en ander Middel- en Suid-Amerikaanse state.

Die hooftema van die voltallige vergadering word in afsonderlike aanbiedinge deur drie persone<sup>39</sup> gefasiliteer. Met die hooftema in gedagte, volg Allan A Boesak ‘n ander benadering ter ondersteuning van die hooftema, wanneer hy vra hoe ‘n mens hoegenaamd kan instem tot die belydenis, soos vertolk in: “*Jesus Christ – the Life of the World*”. Wanneer Boesak sy gehoor saam op reis neem en Johannes 4<sup>5-14</sup> lees – die verhaal van die ontmoeting tussen Jesus en die Samaritaanse vrou by die put – gebruik hy dié verhaal as uitgangspunt vir

---

waarde en deugde van *personhood*, verknoop met die begrip *ubuntu*. *Ubuntu* staan in ‘n noue relasie met die kommunale in die Afrika-samelewing en word uitgedruk met die bekende Zoeloe-frase van: *umuntu ngu muntu nga bantu*. Die Afrika-beginsel van humanisme (menslikheid) kan met die algemene begrip van *ubuntu* uitgedruk word (Tshivhase 2018:61). Terwyl die oorspronklike kommunale verstaan in die Afrika-konteks deur die familie of stam gedefinieer was in Suid-Afrika, het dit moontlik reeds in die 21ste eeu transformasie ondergaan. Die vraag ontstaan of humanisme (menslikheid) vandag nog ‘n plek het – ongeag al die bestaande humanitaristiese aksies en organisasies –, wanneer tasbare goedere in die samehang van die dringende begeerte na die *meer-wil-hê*, die mens vandag uitdruk in terme van die aanmatigende en wanordelike mens. In hierdie verband noem Arno Baruzzi die volgende in sy nadenke oor wie die mens is: “*Um Menschen zu sein, müssen wir so leben, alles einzuteilen versuchen, daß wir den guten Zustand des Menschen erreichen*” (Baruzzi 2006:135). Baruzzi konkludeer dat die mens hom- of haarself slegs in ‘n goeie toestand bevind, wanneer hy of sy daarna stewe om regverdig te lewe.

<sup>37</sup> Nie net geregtigheid nie, maar ook vryheid het vandag, in die tweede dekade van die 21ste eeu, ‘n openbare probleem geword. Sedert die 18de eeu begelei die rede van menseregte die mensdom. Dit het egter vandag ‘n komplekse rede geword (Baruzzi 2006:103). In hierdie verband konkludeer Baruzzi (2006:79) dat die aanvanklike bedoeling van vryheid, nie meer vandag op dieselfde wyse tot die reg hoort nie, veral waar en hoe kontrakvryheid tot die huidige samelewings, openbare en politieke situasie aanleiding gegee het. Die bedoeling van vryheid en geregtigheid is veral waarneembaar in Suid-Afrika in 2019, wat 25 jaar die era van post-Apartheid en “sogenaamde” demokrasie beleef het onder die ANC-koalisieregering. Wanneer kontrakvryheid eens goeie bedoelings gehad het, het dit onafwendbaar ontaard tot noodlottige gevolge. Vandag moet die vraag gevra word: Wat het van geregtigheid geword, terwyl hierdie geregtigheid met sosiale-, politieke- en omgewingsgeregtigheid verknoop staan? Vandag moet kontrakgeregtigheid bevraagteken word, wanneer kapitalisme in hierdie wêreld gebruik maak van die hefboom van die kontrakreg.

<sup>38</sup> Net soos elke sekerheid oor die lewe van die mens in hierdie wêreld bestaan, en die gepaardgaande noodsaaklikheid van verantwoordelike handeling, net so is sekerheid ingebed in die orde van wêreldgebeure. Hierdie orde dien as motivering en oriëntering vir handeling. Orde, as ‘n motivering vir sekerheid, vereis nie alleen dat verantwoordelike handeling moet gebeur nie maar dat hulle ook uitgevoer kan word.

<sup>39</sup> Dame Nita Barrow, Professor Theodore Stylianopoulos van die “St Vladimirs Orth. Seminary in New York” en die Suid-Afrikaner, Dr Allan A Boesak, wat President van die Gereformeerde Wêreldbond was.

sy voordrag (Müller-Römheld 1983:46). Boesak verknoop die verhaal van die water wat **lewe** gee soos volg, in die Duitse aanhaling:

“Die Offenbarung des Johannes ist gleichermaßen für eine schwache, zerstreute Untergrundkirche geschrieben, die schwer unter der Verfolgung eines unbarmherzigen Tyrannen leidet. Es waren Leute ohne Zuflucht, ohne Gesetzesschutz, ohne ‘Verbindungen’ zu hohen, einflußreichen Stellen, ohne politische oder wirtschaftliche Macht. Ihr Leben galt nicht viel. [...] Die Kirche verstand dieses Bekenntnis nicht allein als Trost in Zeiten der Prüfung und der Finsternis, sondern als Teil des grundlegenden, auf Veränderung drängenden Bekenntnissen: Jesus Christus ist der Herr. So wurde es nicht nur zum Trost für die verfolgte und unterdrückte Kirche, sondern auch ein eindringlicher Protest gegen die Arroganz der irdischen Machthaber, [...]. Und die Kirche wußte, daß dies wahr ist, nicht für das Leben im Jenseits, sondern auch für das Wirkliche Leben und die wirkliche Welt, in der sie darum kämpft, zu glauben, treu und gehorsam zu sein. Dies verstehen heißt: die Macht des lebenspendenden Wortes verstehen – nein mehr noch – sie erfahren. Es heißt: das lebenspendende, lebendige Wasser auch angesichts des Leidens, der Zerstörung und des Todes trinken. Es heißt: verstehen und erfahren, was es bedeutet, zum lebendigen Einen in Wahrheit und im Geist zu beten. [...]. Ebenso beginnen die Christen in Südafrika zu begreifen, daß für uns die Zeit Gottes mit unserer gegenwärtigen Wirklichkeit zusammenfällt, indem sie erkenne, daß die Kirche aufgerufen ist, im Namen des Evangeliums ein außergewöhnlich mutiges Zeugnis abzulegen” (Boesak 1983:236-237)

Boesak maak dit aan die voltallige ERK-vergadering duidelik dat die hooftema nie mag en krag daarstel nie maar ‘n belydenis wat tussen die swakke, die lydende en die dood hoort. Die Bybel-uitspraak van “*Jesus Christ – the Life of the World*” is tot die mens gerig wat arm en swak is, asook onderdruk word. Die Kerk is opgeroep om in die naam van die Evangelie, ‘n kragdadige getuienis af te lê. Die Kerk moet vir die werklike lewe stry, om so te glo, getrou en gehoorsaam te wees.

Dit is betekenisvol dat Boesak een van die vier oer-element van lewe, naamlik *water*, in verband bring met die mens se bestaan. In die profetiese literatuur staan in Amos 5<sup>24</sup> geskryf: “Maar laat die reg en die geregtigheid te voorskyn kom, laat dit aanrol soos watergolwe, soos ‘n standhoudende stroom”, volgens (Die Bybel 1985) / die Duitse vertaling, “*Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach*”, volgens (Die Bibel 2017). Die reg moet wees soos water. Die reg moet vloei en hierdeur geregtigheid vir die land en sy of haar mense bring – soos ‘n standhoudende stroom. Die noodsaaklikheid van water vir die mensdom se oorlewing, is net so belangrik soos die reg, wat as geregtigheid moet vloei soos ‘n standhoudende stroom vir die land en vir sy of haar mense. Soos wat elke lewende wese water nodig het om te kan lewe, het die mens die reg nodig om te kan lewe<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Die *Sitz im Leben* van die Amos-tekse geld vir ‘n spesifieke tyd vir God se volk, Israel, naamlik ‘n stabiele en sekere tyd. Maar hierdie sekerheid blyk bedrieglik te wees wanneer al meer gierige opbrengste en egoïsme ontwikkel. Vandag sal ‘n mens kan sê dat die skêr of kloof tussen die rykes, magtiges, meerderheid en die politieke elite, enersyds, en die armes, afhanklikes, minderhede en werklose mense, andersyds, al hoe wyer of groter word, terwyl die middelklas of ekonomiese middelgrond algaande swaarder kry – en alles uit ewilibrum blyk te beweeg. Anders gestel: Wie liturgiese feeste vier en lofgesange sing, kan nie belyktydig magismisbruik, onderdrukking, uitbuiting, selfverheerliking, gierigheid, korrupsie, mateloosheid – en vele ander sake – ondersteun en goedpraat nie en dink dat God en die geloofsgemeenskap se gerigtheid op regverdigheid en die gelykberegtigde met-mekaar, nie bestaan nie. Dit blyk dat hierdie profetiese woorde nie net 3000 jaar gelede geldig was nie, of vir Apartheid Suid-Afrika gegeld het nie, maar verseker aktueel vir die wêreld in die 21ste eeu en die Suid-Afrikaanse konteks van post-Apartheid en in 2019 en daarna – 25 jaar al op pad met die staatsregeringsvorm van “sogenaamde” demokrasie – geld.

Die missionêre opdrag vorm deel van in die riglyne vir die konferensie-program. In hierdie verband verwys Sandner (1989:52) na drie temas: (1) ‘n Begrip om die verhouding tussen evangelisasie en kultuur te ontwikkel; (2) Die dialoog met evangelikale te soek en (3) om ‘n duidelike verskil tussen evangelisasie en proselitisme te vind.

Alle lede van die ERK-lidkerke word *verplig* om geregtigheid, vrede en bewaring van die skepping as hul opdrag te verstaan. Hierdie formulering, “Geregtigheid, Vrede en bewaring van die Skepping”, word sedert die ERK voltallige vergadering in Vancouver 1983, as die nuwe rigtinggewende tema in die raamwerk van sosiale-etiek binne die ekumene, volgens Lienemann (1995:7) gevolg<sup>41</sup>. Die voltallige vergadering formuleer aan die einde van die konferensie ‘n paar aanbevelings vir ERK-lidkerke wat verwys na die vereniging van ERK-lidkerke in een bond, spiritualiteit, solidariteit, netwerkvorming en finansiering. Kerke word uitdruklik versoek om die PCR-spesiale fonds verder te ondersteun en hul solidariteit te toon vir menseregte en sosiale geregtigheid (Müller-Römheld 1983:116-119).

Die oproep van die “Program vir die bekamping van Rassisme” (PCR) aan lidkerke van die ERK, om bereidwillig te wees om regverdige en onderlinge verhoudinge tussen mense te skep en aan die radikale opbou van die samelewing mee te werk, asook die ondersteuning aan bevrydingsbewegings met behulp van die PCR-spesiale fonds, het binne die ekumeniese beweging ‘n lewendige debat oor “Belydenis en Weerstand” ontlok (Raiser 2007:26). Binne die ekumeniese diskoers van die weerstand teen diktature<sup>42</sup>, en in die raamwerk van neo-liberalisme – beide vorme van totalitêre ideologieë –, is telkens gemaak teen die vergoddeliking van rykdom en mag (Raiser 2007:31).

### 10.5.1 Vakdiskoers – Getuienis in ‘n verdeelde wêreld

---

<sup>41</sup> Die verloop van hierdie konsiliêre prosesse – Geregtigheid, vrede en bewaring van die Skepping – in die daaropvolgende tien jaar, het volgens Lienemann (1995:7) wesentlik daartoe bygedra dat die bewuswording by mense begin het om verantwoordelikheid te aanvaar, naamlik hoe om met mense en die *skepping* – natuur – om te gaan. Dit het tot gevolg dat veelvoudige vorme van samewerking ontstaan, soos vredesinisiatiewe en in die raamwerk vir die beskerming van die omgewing. Praktiese-ekumeniese samewerking tussen kerke en konfessiefamilies en die moontlikheid van gesamentlike getuienis is ontdek. In die prosesse van sekularisering, ondergaan ook geloofsinhoude verandering. Dit beteken dat religieuse temas herinterpreteer en vertaal word om wêreldverstaanbare samehange moontlik te maak (Huber 1999:69). Die Christelike denke en verstaan met betrekking tot die tema, *skepping*, word aan die begin van die 1980’s by Christene en die Kerk ‘n sleutel, om by verantwoordbaarheid uit te kom. In hierdie verband verstaan Huber (1999:70) die skeppende wêreld (die Duitse begrip:  *kreatürlicher Umwelt*) in terme van diere en plante, asook lug of water. Tog, die gebruik van die term *skepping*, in die raamwerk van die teologie, blyk problematies te wees wanneer dit ook te kenne gee dat die mens gepoog het – en steeds poog – om in die tyd van wetenskaplik-tegniese vooruitgang, die *skepping* daaraan te onderwerp. Die term *skepping* het nou die woord *natuur* gesubstitueer en die verhouding tussen die Skepper en die lewende wese, die mens (verouderde term: *skepsel*) beïnvloed. Op hierdie wyse is die term, *skepping* gesekulariseer en die mens uitgelewer aan die skepping – om dit te vernietig of om dit te bewaar. Politieke ekologie verkry volgens Timpf (2008:501) sy gesig tydens die anti-atoomkernkrag beweging, binne die ekologiese beweging van die 1980’s in die 20ste eeu. Hierdie fase kenmerk die oorgang na strominge binne die omgewingsbewaring, wat op ‘n pragmatiese wyse die verbetering en behoud van die omgewing ondersteun het – ‘n wegbeweging van die term *natuur* (natuurbewaring) moet hier kennis van geneem word, om in die raamwerk van politieke ekologie aansluiting te vind.

<sup>42</sup> Dit is egter ‘n aanvegbare en moedswillige stelling om na die Apartheidsregering van Suid-Afrika te verwys as ‘n diktatuur, soos deur Raiser (2007:27) geartikuleer.

In plaas van verskillende Afdelings soos in vroeër voltallige vergaderings, maak Vancouver gebruik van vakgroepe (probleemgebiede). Die agt vakgroepe<sup>43</sup> verteenwoordig enersyds saaklike en teologies-gefundeerde lesings, andersyds versinnebeeld die vakgroepe denkraamwerke van medewerkers van die Geneefse ERK-bestuur. Met hierdie benadering poog die voltallige vergadering om antwoorde te gee op uitdagings wat die hooftema aan die voltallige vergadering stel (Müller-Römheld 1983:57).

Wanneer nie slegs die veelvoud van volke-kulture nie, maar die sosiale verdeeldheid in die wêreld waargeneem word, verknoop Vakgroep (1), “Getuienis in ‘n verdeelde wêreld”<sup>44</sup> met hierdie waarneming. In subtema (i) is daar na die konteks van getuienis in die raamwerk van kultuur<sup>45</sup> gesoek (Müller-Römheld 1983:58-59). Drie punte kan genoem word:

- Inheemse en plaaslike vorme van uitdrukking van die Christelike geloof.
- Christus en kultuur in ‘n teenswoordige en historiese situasie.
- In elke kultuur bestaan aspekte waar mense onderdruk word.

Teen hierdie agtergrond is die lewer van getuienis van die Evangelie betekenisvol, wanneer seker stappe<sup>46</sup> geneem of in ag geneem word soos om (1) bedagsaamheid teenoor minderheidsgroepe te toon wat die gevaar loop om vernietig te word, omdat hulle as ‘n bedreiging vir die meerderheid beskou word<sup>47</sup>; (2) kennis te neem van sekulêre en religieuse ideologië wat ‘n rol in die ontwikkeling van kultuur speel en om (3) die ryke veelvoud van uitdrukking van die Christelike geloof meer toeganklik te maak en dit wat samebindend is, te ontdek en saam met ander die Christologiese sentrum en trinitêre bron van die geloof te vier (Müller-Römheld 1983:60).

Die vakgroep gee verder aandag aan probleemvelde, naamlik die getuienis onder kinders, die armes en mense met ‘n ander geloof. ERK-lidkerke is versoek om die ERK-verklaring van 1982 – Sending en Evangelisering – te vertaal en te versprei (Müller-Römheld 1983:60-69).

---

<sup>43</sup> Agt vakgroepe (**sien 1-8**): (1) Getuienis in ‘n verdeelde wêreld; (2) Treë op pad na eenheid; (3) In die rigting van deelname; (4) Die lewe gemeenskaplik verdeel en heel maak; (5) Vrede se bedreiging en oorlewing tegemoetgaan; (6) Veg vir geregtigheid en menswaardigheid; (7) Studeer in ‘n gemeenskap; (8) Geloofwaardige kommunikasie (Müller-Römheld 1983:5).

<sup>44</sup> Subtemas (**sien i-v**) vir Vakgroep (1): (i) Kultuur: Die konteks van ons getuienis; (ii) Erediens: Die perspektief en krag, wat nodig is om getuienis af te lê; (iii) Besondere probleemveld: Getuienis onder kinders; (iv) Besondere probleemveld: Getuienis onder die armes; (v) Besondere probleemveld: Getuienis onder mense met ‘n ander geloof (Müller-Römheld 1983: 58, 60,62,63,66).

<sup>45</sup> Om die boodskap van Jesus Christus te bemiddel, is die proses afhanklik van die menslike taal. In hierdie proses om die Evangelie uit een taal na ‘n ander een oor te dra, ontstaan daar ‘n samehang tussen kulture. Die proses van “oordrag” kan egter ook spanning en verskille veroorsaak soos afhanklikheid en selfstandigheid. Geloof gee immers aanleiding tot selfstandigheid. Vryheid is in hierdie proses gelyktydig ‘n vryheid, wat in ‘n verhouding staan. Magstrukture kan daartoe aanleiding gee dat die Evangelie geweier word soos dit in die Sendinggeskiedenis van China gebeur het (Müller-Schwefe 1986:207-208). Soortgelyke tendense kan ook met die Sendinggeskiedenis van Suid-Afrika vergelyk word, wanneer Sendingkerke en sendinggenootskappe die oorgang na jong selfstandige Kerke gemaak het en ‘n Swart Teologie ontwikkel het.

<sup>46</sup> Uit ‘n aantal stappe word hier net na drie verwys.

<sup>47</sup> Die vraag kan en moet alreeds in die tweede dekade van die 21ste eeu aan die SARK gestel word of bedagsaamheid teenoor minderheidsgroepe, in die raamwerk van die ERK – Vancouver (1982), steeds mee rekening gehou word?

## 10.5.2 Vakdiskoers – Veg vir geregtigheid en menswaardigheid

Die teenwoordigheid van pre-koloniale inwoners<sup>48</sup> van Kanada tydens die voltallige vergadering, dra grootliks daartoe by dat die diskoers van kulturele onderdrukking en die sogenaamde vernietiging van ou kulture, aktuele waarde kry, gegewe die geskiedenis van Westerse uitbreiding<sup>49</sup>. Die konseptuele verdere ontwikkeling van ‘n ekumeniese inkulturasie-teologie tree duidelik in die bewussyn na vore (Werner 1993:341).

Alreeds sedert Edinburgh 1937 word die *nie-teologiese* faktore deur die ERK getematiseer, terwyl die PCR-program van die ERK in 1970 met sy werksaamhede begin het. In die ondersteuning van die wêreldwye bevrydingsbewegings, met behulp van die PCR-spesiale fonds, ontstaan ‘n lewendige debat in die Ekumeniese beweging oor “belydenis en weerstand” (Kaiser 2007:26). In die konteks van Apartheid Suid-Afrika was die beoordeling in die aanwending van geweld – weerstand sonder geweld – wêreldwyd aktueel. Op ‘n teologiese vlak ontstaan ook ‘n stryd teen dié toepassing, in die Apartheidsbeleid. Die ontstaande *status confessionis* en die verklaring in Dar es Salaam (1977), hier die Duitse bewoording: “Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität”<sup>50</sup>, van die Sesde voltallige vergadering van die Lutherse Wêreldbond, het tot gevolg dat die beleid van Apartheid en die teologiese regverdiging daarvan as ‘n dwaalleer en sonde veroordeel is (Kaiser 2007:27).

Die sesde vakgroep met die tema, “veg vir geregtigheid en menswaardigheid”, is onderverdeel in verskillende subtemas. Die eerste subtema maak gebruik van Bybelse en teologiese oortuigings, om oorweging aan verskillende standpunte te gee. Twee punte word kortliks na verwys wat verknoop met die begrip, “mag”: (1) In die verstaan dat die mens “as beeld van God” geskape is en dat God sy mag met die mens deel, is dit bevestig dat daar op

---

<sup>48</sup> In Duitse literatuur word hier na “Ureinwohner” verwys, soos in Werner (1993:341).

<sup>49</sup> Geopolities gesproke is die “sogenaamde” verwysing na die Weste ‘n versinnebeelding van oorheersing. Hierdie oorheersing het verskillende vorme aangeneem wat gevarieer het van kolonialisme, imperialisme tot neokolonialisme en postkolonialisme. In 2018, verknoop postkoloniale verhoudinge steeds met die daaglikse uitbuiting van grondstowwe in sub-Sahara Afrika en Latyns-Amerika. Vandag is dit algemeen bekend dat China die “nuwe Weste” versinnebeeld en die “ou Weste” vervang het. Europa en die VSA, die “ou Weste”, leef vandag met die beginsel van krediet van kapitalisme. Die grootste uitdaging vir die wêreld vandag is *caring economics*.

<sup>50</sup> Die 8ste Resolusie van die voltallige vergadering van die LWB in Dar es Salaam in 1977, en met die verklaring, *Konfessionele Integriteit*, gee daartoe aanleiding dat ‘n sekere onduidelikheid ontstaan wanneer met die begrip konfessionaliteit gewerk is. In hierdie raamwerk is daar oor die volgende temas besin, (**sien 1-4**): (1) die Lutherse identiteit betreffende belydenisvrae; (2) Lutherse belydenisgeskrifte; (3) Lutherse “Twee-Ryke leer” en die (4) Kansel- en Nagmaalgemeenskap (Hermann 2006:176). Maar die begrip, “identiteit” besit ‘n heel ander *Sitz im Leben* as die begrip, “integriteit”. “Konfessionele Integriteit” verknoop met eienskappe soos geloofwaardigheid, reinheid of onaantasbaarheid – om ‘n paar te noem. Wanneer die LWB in 1977 poog om sy sogenaamde “Konfessionele Integriteit” te beskerm, verwys dit na die politiek van Apartheid wat deur die drie VELKSA-Kerke (Suid-Afrika en Namibië) oorwegend ondersteun was (Hermann 2006:177). Die begrip, “status confessionis” in die LWB-resolusie het tot veel kritiek en ontevredenheid aanleiding gegee. Dit was die idee van “eenheid in die Kerk”, wat kerke opgeroep het om openlik en ondubbelsinnig die bestaande sisteem van Apartheid te verwerp. In Budapest 1984 is die drie VELSKA-Kerke gesuspendeer (Hermann 2006:179). Op hierdie wyse is die gesprek in die LWB voortgesit, naamlik of politieke en teologiese argumente gebruik kan word in die verklaring van “status confessionis”.

‘n verantwoordelike wyse met die aarde omgegaan moet word, en nie op so ‘n wyse dat mag gebruik word tot nadeel nie<sup>51</sup>.

“Die Mächte der Herrschaft über die “Natur” (Erde, Ureinwohner, Arbeiter, Frauen) und der uneingeschränkte Besitz sind Götzenbilder geworden. Diese Kultur der Gewalt hat internationale Sicherheitssysteme hervorgebracht, um den Besitz um jeden Preis zu sichern” (Müller-Römheld 1983:111)

(2) Christene is opgeroep om enige mag te weerstaan wat met die verkeerde en bose verweef is en dit bevorder<sup>52</sup>.

“Die Menschen sind ständig versucht, Gewalt zu mißbrauchen. Darum kämpfen die Menschen, durch den Glauben gerechtfertigt, um das Leben als ein Zeichen des kommenden Reiches zu bekräftigen” (Müller-Römheld 1983:111)

Die kerklike en politieke situasie in die wêreld, maar veral die situasie in Suid-Afrika word getematiseer in twee verdere subtemas: “Magte van onderdrukking en die mag van bevryding” en “Die net van onderdrukking en ongeregtheid” (Müller-Römheld 1983:112-115). Wanneer terme soos diskriminasie, rassisme, vryheid, ongeregtheid, ekonomiese sisteme, transnasionale besigheid, menswaardigheid, seksisme, grondregte, geweld teenoor vroue en ander sake<sup>53</sup>, telkens in 1983 aan die orde is, moet gevra word of die Geneefse ERK en haar lidkerke, die rol in die wêreld in 2019 versaak het wanneer dié probleme of uitdagings in die verlede, vandag, nog meer as ooit, ‘n uitdaging is en aktueel bly! Die vraag ontstaan of die Geneefse ERK op ‘n instrumentele wyse Oos-Europa en die Russiese Sowjetunie (tans die Gemenebes van Onafhanklike State) anders benader het as die bevrydingsbewegings in Suid(er)-Afrika.

In hierdie hoofstuk is vroeër reeds verwys na *gelykheid*. Twee verdere gesekulariseerde vorme kan bygevoeg word, naamlik *broederlikheid* en *vryheid*, wat as politieke vereistes in die raamwerk van revolusionêre denke, stigtelik geword het. Dit is Christene wat aan die ander kant van ideologiese raamwerke en magsaansprake, aan Bybelse maatstawwe van naasteliefde herinner.

## 10.6 Tiende Wêreldsendingkonferensie – San Antonio (1989)

Kerngedagtes: Skepping, Interreligieuse dialoog

Die tema, “U wil geskied” begelei die Wêreldsendingkonferensie in San Antonio in 1989<sup>54</sup>. Wanneer San Antonio met Melbourne 1980 vergelyk word, bemiddel hierdie konferensie ‘n

<sup>51</sup> Die ERK-tekste word ondersteun met twee Ou Testamentiese tekste. Sien Genesis 1<sup>26-28</sup>, en 3<sup>5</sup>.

<sup>52</sup> Die ERK-tekste word ondersteun met twee Nuwe Testamentiese tekste. Sien Lukas 18<sup>2-5</sup> en Matteus 28<sup>20</sup>.

<sup>53</sup> In 2019 kan daar verdere sake tot dié lys gevoeg word, in die raamwerk van die “sogenaamde” nuwe Demokratiese Suid-Afrika sedert 1994: sistemiese korrupsie, geweld teenoor minderhede en vroue, taalregte, haatspraak, reservering van werksgeleenthede volgens kleur en geslag, besoedeling en die oorbenutting van natuurlike grondstowwe – om ‘n paar te noem.

<sup>54</sup> In dieselfde jaar is die Tweede Kongres vir Wêreldewangelisasie gehou, met die tema, “Proclaim Christ until he comes”. Die *Manila Manifesto* was nie ‘n vervanging van die “Lausanne Verpligting” van 1974 nie, maar ‘n

heel ander programmatiese beeld met belangrike temas. Verskillende impulse<sup>55</sup> van programme en prosesse van dokumente of verklarings sedert Melbourne, het op San Antonio invloed uitgeoefen, naamlik: (1) die Ekumeniese verklaring: “Sending en Evangelisasie” in 1982; (2) die “Konsiliêre proses as ‘n wedersydse verpligting vir Geregtigheid, Vrede en bewaring van die skepping”, wat in Vancouver 1983 as ‘n dokument aan kerke voorgelê is en die (3) verslag “A URM Perspective on Mission”<sup>56</sup> van die “Urban Rural Mission” in 1986 (Sandner 1989:51-53).

Die konferensie is in vier Afdelings ingedeel. Afdeling (1) Terugkeer na die lewendige God; Afdeling (2) Deelname aan die lyding en stryd; Afdeling (3) Die aarde behoort aan die Here; Afdeling (4) Op pad na ‘n hernieubare samelewing in die sending (Wrogemann 2013:149). Elke uitgewerkte en gelewerde Afdeling is aan die einde krities saamgevat in “Acts in Faithfulness” / “Taten des Gehorsams” – wat praktiese gevolge reflekteer.

Wanneer Afdeling (1) as ‘n sendingteologiese opdrag deur David J Bosch metodies uitgewerk word, kan sy inleidende lesing in die raamwerk van die ekumeniese en evangelikale verstaan van sending as betekenisvol geag word. Hy gee aan die ekumeniese verklaring van 1982, “Sending en Evangelisasie” erkenning en sy lesing kan grootliks as ‘n kommentaar op die ekumeniese verklaring verstaan word (Arnold 1989:76-77).

Bosch verknoop sy inleidende paragraaf van Afdeling (1) met die tema, “Terugkeer na die lewende God”, met stelling 6 van die Ekumeniese verklaring, “Sending en Evangelisasie”.

---

voortgesette poging om verdere en nuwe aksente in die raamwerk van ‘n omvattende sendingverstaan te skryf (Fiedler 2008:743).

<sup>55</sup> Impulse vir Suid-Afrikaanse Kerke in 1985: (1) Eerste noodtoestand in Julie 1985 – toenemende onrus, verbruikersweerstand en die begin van geheime onderhandelinge in 1984 met wyle Nelson R Mandela in die Pollsmoor gevangenis; (2) Kairos-Dokument van September 1985 – gepubliseer in 1986 (De Villiers 2016:148) – is deur individue ondersteun en nie in die naam van hulle kerke of die SARK nie. Die Kairos-dokument kan as ‘n *de facto* aktuele Kerklike-belydenis verstaan word teen die agtergrond van brandende uitdagings in die 1980’s in Suid-Afrika. Die Kairos-dokument word nie as ‘n algemene en neutrale teologiese dokument verstaan nie, maar verwys na ‘n spesifieke *tyd* in Suid-Afrika en wat volgens (The Kairos Theologians 1987:?) die “Christian, biblical and theological comment on the political crisis” voorstel. Die begrip, *Kairos* kan verstaan word in terme van ‘n “tydstip van keuse” of “die uur van waarheid in die krisis”, soos uitgedruk in Hermann (2006:337-342). Die dokument verwys in breë na staatsteologie, kerkteologie, profetiese teologie, die uitdaging van handeling en die betekenis van hoop in die stryd van bevryding. ‘n Sprong na die 21ste eeu. In Etienne de Villiers – emeritus professor in Christelike etiek – se inleidende sin in die artikel, *Do the prophetic and reformist approaches in Christian ethics exclude one another? A responsibility ethics attempt at reconciliation*, neem de Villiers die standpunt in dat daar in die afgelope paar dekades – na die ontstaan van die Kairos-Dokument –, o.a. ‘n tendens in ekumeniese sirkels ontstaan het om die profetiese benadering as die outentiek-Christelike benadering uit te sonder. De Villiers (2016:148) verwys na die Kairos-Dokument, as voorbeeld, en dui aan dat profetiese teologie hierin bevorder is as die enigste legitieme teologie, teenoor staatsteologie en kerkteologie. Volgens Lienemann (1995:97) is die Kairos-dokument as ‘n mylpaal in die waarneming van politieke verantwoordbaarheid deur kerke en Christene in Suid(er)-Afrika daargestel. Teen hierdie agtergrond is hervormingsgesindes, dan ook Christene in Suid-Afrika, ook deel van die proses. In hierdie verband sluit De Villiers se nuwe insig hierby aan wanneer hy die mening huldig, naamlik dat die profetiese benadering, maar ook die hervormingsgesinde benadering, geakkommodeer en geïntegreer kan word in ‘n Christelike etiek van verantwoordbaarheid (De Villiers 2016:149). (3) Desmond M Tutu, Sekretaris-generaal van die SARK, ontvang die Vredes-Nobelprys in Desember 1985 (Hermann 2006:324-351).

<sup>56</sup> Titels van hoofstukke in die “A URM Perspective on Mission” – dokument: (1) God se sending is ‘n bekendmaking van lewe; (2) God se sending begin by die mens; (3) God se sending maak erns met politiek; (4) God se sending is aksie; (5) God se sending is aksie om tot die verandering van perspektiewe oor die Ryk van God te kom; (6) Sending volgens Christus (Sandner 1989:53).



“Im Mittelpunkt dessen, wozu die Kirche in der Welt berufen ist, steht die Verkündigung des Reiches Gottes, das in Jesus, dem Herrn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, seinen Anfang genommen hat und durch den Heiligen Geist unter uns gegenwärtig ist” (ME 6) (Wietzke 1989:134)

In Bosch se omvattende inleidende lesing word dit duidelik sigbaar dat hy begin om na die Drie-enige God as die missionêre God te verwys. In Afdeling (1) kom ‘n sendingteologiese aspek na vore wanneer Bosch sending in terme van *skepping en lewe* beskryf.

“Die Mission hat ihren Ursprung allein in Gottes Sorge um die ganze Schöpfung, in seiner bedingungslosen Liebe zu allen Menschen [...]” (Wietzke 1989:134)

Volgens Wrogemann (2013:150) maak Bosch ‘n oorgang vanaf die universeel-historiese na ‘n lewensgesentreerde sendingverstaan. God se kommer oor die ganse skepping is ‘n motief wat ook in Afdeling (3) breedvoering aandag kry. In subtema (1), “Huishouding van God se skepping” van Afdeling (3), word na ekologiese probleme verwys: rivier-, mere-, aard- en lugbesoedeling, wat deur die industrie veroorsaak word. In hierdie verband word sending verstaan as:

“Mission in der Nachfolge Christi muß sich auf die ganze Schöpfung erstrecken. Da die Erde dem Herrn gehört, ist die Verantwortung der Kirche für die Schöpfung ein entscheidender Bestandteil kirchlicher Mission. Diese Mission bringt aller Schöpfung das Evangelium der Hoffnung – einer Hoffnung, die in der Auferstehung Jesu Christi ihren Grund hat” (Wietzke 1989:168)

‘n Nuwe denke en lewensstyl ontstaan by kerklike en nie-kerklike groepe wanneer daar bemoeienis gemaak word om die skepping te bewaar en om toepaslike opvoedingsprogramme te ontwikkel<sup>57</sup> (Wietzke 1989:168). In subtema (2) “Vir ‘n regverdige verdeling van grond en land” in Afdeling (3) word standpunte gestel wat verknoop met die landregte van (oer)bewoners, onregverdige grondverdeling, grondbenutting vir landbou-produksie, om slegs ‘n paar te noem.

In subtema (3) “Getuienis in ‘n gesekulariseerde wêreld” van Afdeling (1), word sekularisme getematiseer en as ‘n missionêre uitdaging vir die Kerk beskryf:

“Die Säkularisierung hat die Sehnsucht der Menschen nach einer »letzten Wirklichkeit« nicht vermindert. Der Altar bleibt nicht leer. Die »säkulare« Religion kann in der Anbetung moderner Götzen zum Ausdruck kommen, wie Konsum, wirtschaftliche, politische oder militärische Macht, in denen individuelle oder kollektive Selbstsucht oberstes Gebot ist. Die religiöse Sehnsucht des Menschen kann auch in der Suche nach Sinn und Zusammenhang, wie sie sich in den Ideologien unserer Zeit niederschlägt, zum Ausdruck kommen” (Wietzke 1989:140)

Wanneer sekularisering op verskillende wyses manifesteer en so die Kerk beïnvloed – en kerke hul magbasis moontlik verloor –, is kerke opnuut uitgedaag om in die samelewing diensbaar te wees. Die religieuse hunkering van mense het dus nie tot ‘n einde gekom nie (Wrogemann 2013:150).

---

<sup>57</sup> ‘n Sprong na die 21ste eeu en die NG Kerk gemeente, Suidoos-Pretoria (Stellastraat). Hierdie gemeente het ‘n stelsel ontwikkel waar lidmate, gemeentes en die middestadbediening (PEN – Pretoria Evangelisering en Nasorg) as venote deelneem aan die geordende proses van herwinning van huishoudelike afval (Jackson 2018:10-11).

Op 'n teologiese basis staan dialoog en sending in dieselfde motiveringsverhouding van rasionaliteit, as die Drie-enige God tot sy skepping. Na aanleiding van die dialektiese verstaan van dialoog en sending, kan gesê word dat dit noodsaaklik is om 'n multi-kulturele en -religieuse samelewing van *Konvivenz* te vestig.

In subtema (4) van Afdeling (1), “Getuienis onder mense met 'n ander geloof”, maak David J Bosch dit in sy formulering duidelik as hy in Wietzke sê:

“Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen. [...]. Wir haben erkannt, daß sowohl Zeugnis als auch Dialog wechselseitige Beziehungen voraussetzen. Das Zeugnis schließt den Dialog nicht aus, sondern läßt dazu ein. [...]. Der Dialog hat seinen Stellenwert und ist dem Zeugnis oder der Verkündigung weder entgegengesetzt noch damit unvereinbar. Wir verwässern unser Zeugnis nicht, wenn wir uns auf den Dialog einlassen, denn der beste Dialog mit Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit wirkt unecht, wenn er nicht auf der Grundlage erklärter und akzeptierter Glaubensverpflichtung stattfindet. Im Dialog sind wir zum Zuhören eingeladen und bleiben offen für die Möglichkeit, daß der Gott, den wir in Jesus Christus kennen, uns auch im Leben unserer Nächsten anderen Glaubens begegnen kann” (Wietzke 1989:142&143)

Bosch druk sy denke oor interreligieuse dialoog uit in terme van Jesus Christus se enigheid en dat die gebeure van die heilskeppende God, geen grense ken nie. Christelike getuienis en dialoog word as wederkerige gebeure verstaan, wat uitnoui. Getuienis en verkondiging word nie teenoor dialoog geplaas nie maar is ook nie met dialoog verenigbaar nie. Die interreligieuse dialoog staan in die lig van 'n *dialoog van die lewe* (Wrogemann 2013:151).

Sending behoort tot die wese van die Kerk, omdat die Kerk nie haar lig onder 'n maatemmer kan plaas nie. Sending kan ook nie in isolasie voortbestaan nie, maar in relasie tot ander mense. Dit beteken dat sending in dialoog met ander Godsdienste en kulture moet tree.

In die dokumente van San Antonio kan afgelei word dat die interreligieuse dialoog en die skepping sterker getematiseer word. Ander belangrike temas soos geregtigheid, mag, sosiale verantwoordelikheid en vrede kry in die bestek van hierdie werk nie verdere aandag nie.

## **10.7 Elfde Wêreldsendingkonferensie – Salvador de Bahai (1996)**

Kerngedagte: Verskillende kulture

'n Mens verander nie die kultuur soos wat dit met die sendinggerigte verkondiging van die Evangelie van Christus gebeur, naamlik om die nuwe geloof jou eie te maak en die ou godsdiens te laat vaar nie. Kultuur is juis dít wat nie met die verandering van die godsdiens opgeoffer of verlore moet gaan nie. In hierdie opsig besit kultuur 'n positiewe gerigheid vir die Christelike geloof en kan daar nie gesê word dat daar 'n “kultuurvrye” Evangelie bestaan nie. Tog, kultuur is broos en kan vernietig word, soos dit in die Christelike sending gebeur het. Byvoorbeeld 'n Koreaanse- of Afrika-kind wat in 'n Duitse familie grootword, verstaan en praat Duits en nie die taal van sy of haar biologiese ouers nie.

Alreeds tydens die ekumeniese sendingdebat van die Agtste Wêreldsending-konferensie in Bangkok in 1972/73, word daar in die sendingdebat oor “Kultuur en identiteit” in Afdeling (1) nagedink, wanneer kerke en sendinggenootskappe hulle in ‘n versnelde en verstrikte proses van kulturele verandering bevind. Volgens Hoedemaker (2008b:147) konstrueer en abstraher mense hul eie kulturele identiteit wanneer waargeneem word dat die komplekse lewenswêreld gedurig deur onsekerheid, vaagheid, rigtingloosheid en konflik gekenmerk word, in plaas van ‘n gerigtheid tot stabiliteit en kontinuïteit. Volgens Balz (2010:241) het protesprosesse ook met generasiekonflikte te make, soos dit in alle kulture te voorskyn kom. In hierdie krisis-situasie kan die eie kultuur nie krities beoordeel word nie – dit wat in die kultuur verlore gegaan het moet weer teruggewen word, dit gee weer identiteit.

Die tema, “Ons is tot Hoop opgeroep – Die Evangelie in verskillende Kulture”, begelei die konferensie. Wrogemann (2013:155&156) noem drie beweegredes vir die tematisering van Evangelie en Kultuur. (1) Aan die einde van die 20ste eeu vertoon die Christendom soos ‘n polisentriese<sup>58</sup> verskynsel wanneer samelewings-, kulturele-, politieke-, religieuse- en sosiale kontekste so varieer dat polifoniese uitdrukkingsvorme van die Christendom op die liturgiese en rituele vlak ontstaan – in die samelewing en in verskillende teologieë. Die vraag ontstaan wat hierdie samebindende faktor(e) vir die Evangelie is? (2) Wrogemann lewer ‘n verdere oorweging wanneer hy aan etnosentrisme en fundamentalisme dink. Hy vra hoe Godsdienste in etniese en kultureel-plurale samelewings daartoe kan bydra, dat mense met verskillende agtergronde met mekaar koëksisteer en dat die beskerming van minderhede verseker word. (3) ‘n Laaste oorweging verknoop Wrogemann met die verskynsel van globalisering, wanneer dit die kulturele eie- en etniese identiteit versterk. Hoe kan plaaslike identiteit en ‘n globale bewussyn in harmonie met mekaar versoen word?

Die konferensie is in vier Afdelings verdeel. Afdelings (1) “Outentieke getuienis in elke kultuur”; (2) “Evangelie en Identiteit in gemeenskap”; (3) Plaaslike gemeentes in pluralistiese samelewings; (4) Een Evangelie – verskillende vorms van uitdrukking”. Volgens Wrogemann (2013:157) bly die tema, “Evangelisasie en Kultuur” na Salvador de Bahai steeds aktueel en word dit spesifiek verder uitgebrei op die terreine van heling, versoening en Pneumatologie.

## **10.8 Twaalfde Wêreldsendingkonferensie – Athene (2005)**

Kerngedagtes: Heling en Gees

---

<sup>58</sup> Volgens Sundermeier (2005:270) is die verskynsel van pluralisme en polisentrisme vir kerke onvermydelik, wanneer die taal deur die mens gehuisves word en sy of haar kultuur met ‘n mantel vergelyk is, wat beskerming bied. Die veelvoudige getuienis en die aantal kerke kan nie ‘n misplaaste ontwikkeling wees nie. ‘n Misplaaste ontwikkeling is egter die weiering om ander kerke as gelyke “liggame” in Christus te erken. Sedert Vatikanum II (1962-1965) is die Kerk op ‘n tweekledige wyse uitgedaag, naamlik om haarself oop te stel vir die veelvoud van kulture, ‘n binnewaartsgerigte opdrag, en om ‘n dapper dialoog te soek in die verhouding tot ander Godsdienste (nie-Christelike basis), in plaas daarvan om in apologie te volhard (Habermas 1994:60). Die polisentriese Kerk is juis ‘n voorbeeld vir die politieke beheersing van multikulturaliteit (Habermas 1994:61).

Met die tema, *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile: Called in Christ to be Reconciling and Healing Communities*, is die twaalfde Wêreldsendingkonferensie in Athene in 2005 gehou. Wanneer die tema ontleed word, bou die eerste gedeelte, “Come Holy Spirit” ‘n brug na vele Christelike groeperinge soos die Pinkster-, Charismatiese-, Ortodokse Kerke en ander beweginge en organisasies. Die gebruik van die term, “Communities” kan in die raamwerk van die ekklesiologie verstaan word, ‘n oop benadering wat ook missionêr Christelike samelewings kan beteken. Die fokus van die tema word gevind in twee woorde, naamlik “Heal” en “Reconcile”, wat in die wêreld verskillend verstaan word.

Die tema van versoening kan volgens Wrogemann (2013:161) verstaan word as ‘n Christelike behoefte wat ontstaan het. In die algemeen kan versoening tussen kerke in die lig van die volle of sigbare eenheid of organiese eenheid benader word. ‘n Ander model staan bekend as “versoende verskeidenheid”, wat beteken dat elke Kerk haar eie lering en praktyk waarneem en onder sekere omstandighede nie die verskille as ‘n hindernis vir die kerkgemeenskap beskou nie (Webster 2008b:1059).

Die beklemtoning van die begrip, “heling” was ‘n eerste vir die konferensie in die voorbereide dokument (no. 11) met die titel, “The Healing Mission of the Church”. Op die konferensie is ook ‘n neo-koloniale diskoers te sprake, wanneer die Suid-Koreaanse teoloog, Nansoon Kang, kritiek uitspreek omdat slegs Engels, Duits, Frans en Spaans as konferensietale toegelaat is. Kang maak ook voorspraak dat daar op ‘n meer inklusiewe wyse met die uitdaging van MIV/Vigs, seksuele oriëntasie en velkleur omgegaan moet word. Temas soos ekologie, kosmologie, gender-perspektiewe weerspieël verdere temas van versoening (Wrogemann 2013:163-164).

## 10.9 Bevry tot Lewe

Die kerkvader, Irenaeus van Lyon, beklemtoon die feit dat ‘n streng onderskeid tussen God en die mens gemaak moet word<sup>59</sup> (Torisu 1991:142). In hierdie verband is God dan die gewer van nuwe lewe, wanneer God in die NT as *die God* verstaan word. Die Godsbeeld in die NT besit Ou Testamentiese trekke, maar ook Hellenistiese (Griekse) voorstellinge.

God is in die NT, soos in die OT, die beskermer, die borg en die gewer van lewe<sup>60</sup> en lewensruimte, die bron van lewe<sup>61</sup>, ook oor die natuur en in die geskiedenis. In die NT word die tema van lewe ten diepste op ‘n teologiese vlak by Paulus en Johannes gevind, weliswaar vanuit ‘n Christologiese perspektief.

---

<sup>59</sup> In Irenaeus van Lyon se skrifte – Teen die dwaallere, Boek 4, 39, 2-3 – noem hy dat die mens hom / haar volgens ‘n bepaalde stelsel (orde) moet hou, en vra die vraag aan gnostici: Hoe wil iemand God wees, wie nog nie mens is nie? Hoe wil iemand volkome wees, wat eers onlangs geskape is? Hoe iemand onsterflik kan wees, wat in sy of haar sterflike natuur teenoor sy of haar skepper nie gehoorsaam was nie? Irenaeus is daaroor duidelik dat die mens eers moet hou by die bepaalde menslike orde, alvorens hy of sy aan God se heerlikheid kan deelneem. Dis nie die mens wat God gemaak het nie, maar God wat die mens gemaak het (Christiani 1997:345). Irenaeus het dit teen gnostici, wat beweer dat hulle goddeliker is as die Een, wat die hemel, aarde en oseane, asook alles daarin, gemaak het (Torisu 1991:143).

<sup>60</sup> Vgl. die OT: Psalm 104<sup>29v</sup>

<sup>61</sup> Vgl. die OT: Psalm 36<sup>10</sup>

In die pauliniese teologie is die lewensverstaan fundamenteel verknoop met die opgestane Jesus Christus<sup>62</sup>, die bewys van die mag van goddelike lewe oor die dood<sup>63</sup> en dat die lewe van die Christen afhanklik is van die lewegewende Christus<sup>64</sup>. Die nuwe lewe besit nie grense in die tyd van die geskiedenis nie, maar fokus op die oorwinning van die laaste vyand – die dood – en die gerigtheid op die ewige lewe<sup>65</sup>. Die lewe van die gelowige in Christus behoort nie aan hom of haar nie, maar aan Christus: Christus lewe in my<sup>66</sup>. Op hierdie wyse is dit ‘n lewe, wat nie vir hom of haarself nie<sup>67</sup>, maar vir God<sup>68</sup> en vir ander mense in liefde lewe<sup>69</sup>. Hierdie paar perspektiewe vanuit die pauliniese teologie kan verder aangevul word, maar kan in die bestek van hierdie werk nie verder uitgebrei word nie.

In die teologie van die Evangelie van Johannes<sup>70</sup> is die begrip oor die lewe eerder bepalend en wesentlik. Die vleesgeworde woord (logos)<sup>71</sup> eksegetiseer God. Die vleesgeworde en geopenbaarde God is nie slegs deur sy woorde en tekens, die “bringer” van die ewige lewe nie<sup>72</sup>, maar self die ware lewe<sup>73</sup>. In die *ek is* woorde (vgl. met die Grieks: ἐγώ εἰμι) word die lewe in variasievorm beskryf soos: *Ek is* die brood wat lewe gee<sup>74</sup>, *Ek is* die lig vir die

<sup>62</sup> Vgl. die NT: 1 Korintiërs 15<sup>4</sup>

<sup>63</sup> Vgl. die NT: Romeine 14<sup>9</sup>

<sup>64</sup> Vgl. die NT: 2 Korintiërs 13<sup>4</sup>

<sup>65</sup> Vgl. die NT: 1 Korintiërs 15<sup>26, 28</sup>, Romeine 6<sup>22</sup> en Galasiërs 6<sup>8</sup>

<sup>66</sup> Vgl. die NT: Galasiërs 2<sup>20</sup> en Filippense 1<sup>21</sup>

<sup>67</sup> Vgl. die NT: Romeine 14<sup>7</sup> en 2 Korintiërs 5<sup>15</sup>

<sup>68</sup> Vgl. die NT: Romeine 6<sup>10</sup>

<sup>69</sup> Vgl. die NT: Romeine 13<sup>8-14</sup>

<sup>70</sup> Tussen die drie Briewe van Johannes en die Evangelie van Johannes, is die taalkundige en teologiese gemeenskaplikheid, volgens Schnelle (2007:473), toe te skryf aan ‘n Johannese-skool wat bestaan het. Wanneer die oud-Kerklike tradisie in ag geneem word, ontstaan die Evangelie van Johannes in Efesië. Volgens die oorlewering van Irenaeus van Lyon rondom 180 nC, ontstaan die tradisie naamlik dat die Apostel Johannes die “lieflingdiscipel” van Jesus was en dat hy in sy hoë ouderdom, ten tyde van keiser Trajan, die vierde Evangelie in Efesië geskryf het (Schnelle 2007:474, 505). ‘n Ander interpretasie, wie die outeur van die Evangelie van Johannes was, verknoop met die standpunt naamlik dat geen ooggetuie oor die lewe van Jesus, die Evangelie van Johannes geskryf het nie (Schnelle 2007:507). In hierdie studie kan nie verder aan hierdie argument aandag gegee word nie. Dit is betekenisvol om te noem dat die losmakingsproses of bevryding van die Christendom, van die Jodedom, alreeds met die pauliniese sending onder die “heidene” begin het. Die Evangelie van Johannes gee ‘n terugblik op hierdie smartvolle skeiding of losmakingsproses (Schnelle 2008:513). ‘n Verdere betekenisvolle verstaan van die Evangelie van Johannes is geleë in die ontstaan van die Evangelie, naamlik die anamnitiese post-paasgebeure van die Christusgebeure [Johannes 2<sup>17</sup>, die Duitse teks: “Seine Jünger aber dachten daran, dass geschrieben steht (Psalm 69<sup>10</sup>) »Der Eifer um dein Haus wird mich fressen.«”], onder die leiding van die parakleet [Johannes 14<sup>26</sup>, die Duitse teks: “Aber der Tröster, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.”]. Net soos wat die parakleet die teenwoordigheid van die gemeente rig en haar toekoms open en laat ontwikkel, verbind die “lieflingdiscipel” van die gemeente op ‘n unieke wyse met die verlede van Jesus se aardse handeling en werke. Johannes was ook die eerste getuie van die paasgebeure (Johannes 20<sup>2-10</sup>) (Schnelle 2017:515).

<sup>71</sup> Vgl. die NT: Johannes 1<sup>4</sup> en 1 Johannes 1<sup>1</sup>

<sup>72</sup> Vgl. die NT: Johannes 6<sup>68</sup> en 10<sup>28</sup>

<sup>73</sup> Vgl. die NT: 1 Johannes 5<sup>20</sup>

<sup>74</sup> Vgl. die NT: Johannes 6<sup>22-59</sup> Die brood van die lewe – *Ek is* die brood van die lewe, Johannes 6<sup>35, 48</sup>. Hierdie “*Ek is*” woorde besit inherent ‘n diep betekenis. Soos wat die daaglikse brood vir die mens ‘n lewensnoodsaaklikheid vir die liggaam is, is die Woord van God geldig vir die mens se geestelike lewe (vgl. Deuteronomium 8<sup>3</sup> in die OT). Hierdie Woorde het Jesus, wat self die ewige lewe het en gee, gesê. Hy het uit Betlehem gekom, wat *bodhuis* beteken. In Hom het die Woord vlees / mens geword en onder ons kom woon (vgl. Johannes 1<sup>14</sup> in die NT). Hy het as die lewendige Tora gekom om die wet en die profete te vervul (vgl. Matteus 5<sup>17</sup>), nie om dit ongeldig te maak nie. Daarom kon Jesus met reg sê: “*Ek is* die brood van die lewe”.

wêreld<sup>75</sup>, *Ek is* die opstanding en die lewe<sup>76</sup>. Volgens Schnelle (2007:507) verkondig Jesus homself in die Evangelie van Johannes. Die gelowige neem met behulp van sy geloof ‘n bepaalde tree: van die dood na die lewe<sup>77</sup>. Die gawe van die lewe moet in die nakoming van die geboorte van Jesus, in gehoorsaamheid teenoor die Woord en in broederlike liefde, na vore tree (vgl. respektiewelik Johannes 13<sup>4-17, 34</sup>; 14<sup>23</sup> en 15<sup>12, 17</sup>).

Tydens die tiende ERK voltallige vergadering in Busan (2013), Korea, lê die Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie (CWME) ‘n nuwe Ekumeniese verklaring en dokument ter tafel, naamlik ‘n sendingverklaring wat die standpunt van die ERK met betrekking tot Sending en Evangelisasie artikuleer. Die titel lui soos volg: *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*<sup>78</sup>. Naas die besondere fokus op die Heilige Gees, kom die begrip *lewe* in die titel en in die inhoudelike teks duidelik na vore.

Op ‘n programmatiese wyse word ses hoofemas, wat honderd-en twaalf paragrawe bevat, in die Ekumeniese sendingverklaring uiteengesit:

- (1) Inleidende bespreking: Die lewe saam
- (2) Gees van Sending: Die Lewe se asemteug
  - Die sending van die Gees
  - Sending en die floreer van die skepping
  - Geestelike gawes en die onderskeiding van Geeste
  - Herskeppende spiritualiteit
- (3) Gees van Bevryding: Sending vanaf die periferie
  - Hoekom bestaan afgrensing en areas van marginalisering?
  - Sending as ‘n stryd en weerstand
  - Sending in die diens van geregtigheid en insluiting
  - Sending as heling en die soeke na die ganse
- (4) Gees van Gemeenskap: Die Kerk is op pad
  - God se sending en die lewe van die Kerk
  - God se sending en die eenheid van die Kerk
  - God bekwaam die Kerk se sending

---

Met Jesus se dood het die ou verbond tot ‘n einde gekom (vgl. Sagaria 11<sup>10-13</sup>) en die nuwe verbond is ingestel (vgl. Jeremia 31<sup>31 & 32</sup>). Jesus is die “Middelaar van die nuwe verbond” (vgl. Hebreërs 12<sup>24</sup>). Deur Jesus se dood het die nuwe verbond regsgeldigheid verkry (vgl. Hebreërs 9<sup>15-18</sup>). Jesus het die beker geneem en gesê: “Drink almal daaruit, want dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie vergiet word tot vergewing van sondes” (vgl. Matteus 26<sup>27</sup>; Hebreërs 8<sup>12</sup> en 10<sup>17</sup>; Jeremia 31<sup>34</sup>). Vandag ontbreek by die Jode, tydens die Pasga, die hoofelement. God het gesê: “waar Ek die bloed sien, sal Ek die huis oorslaan, en die vernietigende slag [...], sal julle nie tref nie” (vgl. Eksodus 12<sup>13</sup>). Die bloed bring of bewerkstellig versoening, omdat die lewe daarin is (vgl. Levitikus 17<sup>11</sup> en Hebreërs 9<sup>22</sup>). Ons weet vandag dat Jesus die brood gebreek en gesê het: “Dit is my liggaam wat vir julle gegee word” (vgl. Lukas 22<sup>19</sup>). Dit bly ‘n geheim, naamlik hoe hierdie Joods-Christelike sakrament van die nagmaal, in die sederfees opgeneem is.

<sup>75</sup> Vgl. die NT: Johannes 8<sup>12-20</sup> Die lig van die wêreld – *Ek is* die lig van die wêreld, Johannes 8<sup>12</sup>

<sup>76</sup> Vgl. die NT: Johannes 11<sup>1-45</sup> Die opwekking van Lasarus – *Ek is* die opstanding en die lewe, Johannes 11<sup>25</sup>

<sup>77</sup> Vgl. Johannes 5<sup>24</sup>

<sup>78</sup> Duitse titel: *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten.*

[https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de) (Gelees 25 Januarie 2020).

- Plaaslike gemeentes: Nuwe inisiatiewe
- (5) Gees van Pinkster: Die goeie Boodskap vir almal
- Oproep tot Evangelisasie
  - Outentieke Evangelisasie
  - Evangelisasie, interreligieuse dialoog en Christelike teenwoordigheid
  - Evangelisasie en kulture
- (6) Fees van die Lewe: Samevattende oortuigings

Verskeie temas kry aandag in hierdie dokument. ‘n Paar kan genoem word: plaaslike gemeentes, ekologie-geregtigheid, volhoubare lewenswyses, individualistiese spiritualiteit, die ganse skepping, uitbuiting van hulpbronne, menslike gierigheid, globale aardverwarming en klimaatsverandering, missionêre spiritualiteit, magmisbruik, die verdediging in terme van die reg op selfverwesentliking van inheemse volke, kerkwees in terme van radikale gasvryheid, geregtigheid, vryemark ekonomie, evangelisasie, outentieke evangelisasie, interreligieuse dialoog, kultuur, versoening en die herstel van die skepping.

Die dieptegang en sistematiese opbou van sendingteologiese insigte ontbreek in hierdie nuwe sendingverklaring, terwyl die ERK met sosiaal-etiese diskoerse in sendingteologiese formulering volhou. Die teologies-profetiese vreemdheid, soos dit in die kritiek op sosiaal verhoudinge bestaan, behoort sorgsaam onderskei te word van die kultureel-religieuse vreemdheid, volgens Wrogemann (2012:277). Dit blyk dat geordende en sistematiese sendingteologie in die huidige wêreldorde nie meer moontlik is nie. Die toegang tot sending of die missionêre in die Nuwe Testament word vandag deur die mens se eie herkoms van sy of haar geskiedenis beïnvloed, waarin elkeen self staan.

Wanneer *Sending en Evangelisasie* alreeds in 1982 tendense van Evangelikale elemente met ekumeniese standpunte reflekteer, toon *Sending en Evangelisasie* in 2013 aan dat Evangelikale en Pinksterkerke verder betrek word. Die Kerk (ERK-lidkerke) erken dat God se sending nog nie goed genoeg beliggaam is nie en dat die refleksie oor die eenheid van die Kerk nog breër oopgestel moet word, uitgedruk in die tendens-stygende idee van die eenheid van die mensdom (no. 61 in *Sending en Evangelisasie* 2013).

In die subtema: *God se sending en die lewe van die Kerk* (no. 55-58 in *Sending en Evangelisasie* 2013) is na gemeenskap / *koinonia* verwys (no. 55). Die vraag moet gevra word of die lewe van die Kerk net bestaan uit die eie, die bekende? Wat het van die religieus-kulturele vreemdheid geword of die ervaring van die vreemde in die lewe van die Kerk? Wie is die broers en susters in die lewe van die Kerk? Christelike *koinonia* of gemeenskap veronderstel in Wrogemann (2012:277) dat die vreemdheid nie meer bestaan of teenwoordig is nie in ‘n groep waar die Christelike geloof teenwoordig is nie – die moment van religieus-kulturele vervreemdbaarheid. Daag die Evangelie nie self die ongewone en vreemde uit nie, soos in Hebreërs 13<sup>14</sup> “want ons het in hierdie wêreld geen vaste verblyfplek nie” (Die Bybel 1985)? Die gemeente en die Kerk is die plek waar mense terugkeer na God toe, soos daar na die beeldryke vertelling van die verlore seun in hoofstuk 2 verwys is.

In die begin van hoofstuk 2 van hierdie studie is reeds daarna verwys, naamlik dat God die oorsprong van lewe en van die heilsgeskiedenis is, wat handelend optree deur Jesus Christus en bepalend vir redding / verlossing (Soteriologie) is. Alhoewel die nuwe teks tot *Sending en Evangelisasie*, 19 keer na die Evangelie van Johannes verwys, en die Evangelie van Johannes die begrip *lewe* op 'n konsekwente wyse vanuit die Christologie verstaan, ontbreek Jesus se *Ek is* woorde met betrekking tot die lewe. God is die skepper oor die lewe én die dood – 'n teologiese perspektief. God is die enigste bron van lewe. Jesus self is die lewe, soos dit in die *Ek is* woorde in die Evangelie van Johannes staan. Die *Ek is* woorde bring die betekenis van Heil na vore en verknoop met die ewige lewe. Die geloof in God se Woord bewerkstelling aan die mens die ewige lewe<sup>79</sup>.

### 10.10 Samevatting

Eers aan die begin van die 1980's kom die rol van 'n *sending van die periferie* na vore. Dit dui o.a. die uitwerking van die sending op die sogenaamde inheemse volke, die gekolonialiseerdes aan. Dis aksiomaties dat sendelinge nie passief is nie, maar in 'n sekere spanningsveld van afhanklikheid, aanpassing en opoffering leef.

Wanneer die ekklesiologiese slagspreuk in die 1960's was: "Kerk *vir* ander", staan Melbourne bekend as die konferensie waar verdere ontwikkeling plaasgevind het. Die Kerk is op pad om 'n "Kerk *van* die armes" te word. Melbourne was die plek waar die bevrydings-teologiese aksent van "die bevoorregte opsie van God *vir* die armes" aanvaar is. Die vraagstukke rondom die wêreldwye fenomeen van armoede in die 1980's, stel kritiese vrae aan die missionêre identiteit van die Kerk in die Noordelike halfrond, maar veral *vir* die Kerk van die Suidelike halfrond.

Hierdie toedrag van sake veroorsaak spanning by die Ekumeniese beweging en verg baie geduld en die beoogde sukses van ontwikkeling kom in gedrang. Die armoede-vraagstuk vertoon nie meer as 'n sosiaal-etiese probleemuitdaging nie, maar kry nou 'n ekumenies-ekklesiologiese gesig.

Die bewussyn van die arme as sodanig, word in terme van die missionêr-teologiese betekenisraamwerk hooggeag, wanneer die arm mens nie meer as 'n objek van sending gesien word nie. Dis dus 'n sending waar die Kerk-*vir*-ander is, maar die arme as 'n subjek van die sending verstaan word en die arm mens die draer daarvan word. Arm mense word gesien as die draers van *Missio Dei* in 'n wêreld waar ongeregtigheid teenwoordig is. Die armes aan die periferie en die verarmde ontwikkelende lande, het deel aan die sending. Hierdie *Missio Dei*, God se sending, is 'n radikale gerigtheid in 'n wêreld vanstrukturele ongelykhede en ongeregtigheid. Die menslike geskiedenis kry tydens Melbourne nuwe betekenis wanneer die model van die heilsgeskiedenis enersyds, en die beloftegeskiedkundige model andersyds, 'n derde aspek bykry, naamlik die konflikgeskiedkundige betekenis van

---

<sup>79</sup> Vgl. Johannes 5<sup>24</sup>



sending en die wêreld. Tydens Melbourne word daar van die geskiedenis van die mens in terme van universeel-historiese kategorieë afskeid geneem.

Die ekumeniese verklaring, “Sending en Evangelisasie” in 1982, is die produk van die ERK-opdrag vanaf 1975/76, wat die belangrikste insigte en oortuigings tot sending van ERK-lidkerke moet navors. Eerstens dien dit as ‘n verdere stap wanneer die integrasie van die Kerk en sending voltrek word. Hierdie stap moet teen die agtergrond van die ISR integrasie in die struktuur van die ERK in 1961 verstaan word, asook die voortgesette selfstandigheid van die CWME daarna. Tweedens gee die ERK rekenskap van sy sendingverstaan en beveel dit aan as ‘n soort bindende verklaring vir sy lidkerke.

Die voltallige vergadering van die ERK in Vancouver 1983, sit die ekumeniese soeke na ‘n missionêre verstaan voort. Die voltallige vergadering formuleer tydens Vancouver ‘n verpligting tot alle lede van die ERK, naamlik om geregtigheid, vrede en die bewaring van die skepping as hul opdrag te verstaan.

In die vakgroep, “Getuienis in ‘n verdeelde wêreld” is daar o.a. na die konteks van getuienis in die raamwerk van kultuur gesoek, soos in die inheemse en plaaslike vorme van uitdrukking van die Christelike geloof. Kennis moet geneem word dat daar in elke kultuur aspekte bestaan waar mense onderdruk word. Dit is betekenisvol om getuienis van die Evangelie te lewer, veral as daar byvoorbeeld in ag geneem word dat minderheidsgroepe die gevaar loop om vernietig te word. Ook die ryke veelvoud van uitdrukking van die Christelike geloof moet meer toeganklik gemaak word vir ander om gemeenskaplikhede te ontdek waar die Christologiese sentrum en trinitêre bron van die geloof gevier kan word.

Verskillende impulse het op San Antonio 1989 invloed uitgeoefen, o.a. die Ekumeniese verklaring, “Sending en Evangelisasie”. David J Bosch gee in sy sendingteologiese lesing met die titel, “Terugkeer na die lewendige God” erkenning aan die ekumeniese verklaring. Bosch maak sy sendingteologiese standpunt bekend wanneer hy sending in terme van skepping en lewe bedink en maak ‘n oorgang vanaf die universeel-historiese na ‘n lewensgesentreerde sendingverstaan.

Die twaalfde Wêreldsendingkonferensie in Athene 2005, werk o.a. met die tema, versoening. Versoening tussen kerke kom na vore in die volle of sigbare eenheid of organiese eenheid.

## Hoofstuk 11. Samevatting

Christelike sending is ‘n geskenk aan die Kerk, in die raamwerk van vryheid – ‘n vryheid wat uitgedruk is in Galasiërs 5<sup>13</sup>, “Julle is tot vryheid geroep”. Hierdie vryheid vir die Kerk verknoop met tyd, die tyd tussen versoening en redding in hierdie wêreld, sodat die Evangelie aan die hele bewoonde wêreld verkondig en gebring kan word. Hieruit kan afgelei word dat Christelike sending in verband gebring word met die verloop in die geskiedenis van die wêreld.

Wanneer die verhouding tussen kerke en gemeentes verbonde is deur die diskoers van missionêre verantwoordelikheid, kan die missionêre gerigtheid verstaan word in terme van vryheid. Tydens die Whitby (1947) Wêreldsendingkonferensie kom die formulering van, *partnerskap in gehoorsaamheid* na vore. Hierdie ouer perspektief besit ‘n wesentlike waarde, wanneer die verhouding tussen die Kerk wat stuur – in hierdie studie kerke, kerksendings en sendinggenootskappe – en die ontvangende Kerk of ontstaande Kerk, nuwe perspektiewe ontwikkel deur die sending. ‘n Christelike sendinggerigtheid van wederkerigheid blyk te verknoop met gelykberegtiging. In hierdie verband moet diskoerse soos die kulturele, ekonomiese, politieke en sosiale verskille ernstig opgeneem word. Dit blyk verder dat ekumeniese verhoudinge, wat hierdie diskoerse nie ernstig opneem nie, skade lei. Verskeie sendingkonferensies sedert 1910 en sedert die “Beweging vir Geloof en Kerkkonstitusie” Edinburgh 1937 konferensie, het op ‘n eksplisiete of implisiete wyse met elemente van *nie-teologiese faktore* gewerk, wat die Ekumeniese Raad van Kerke tot vandag konfronteer.

In hierdie studie is die ervaring en afleiding gemaak dat sending-historiese navorsing met lang tydsverlope werk, wanneer transkontinentale kerkvestiging, ‘n produk van Christelike sending, mee rekening gehou word (vgl. byvoorbeeld hoofstuk 2). ‘n Verdere insig waarmee rekening gehou moet word is dat sending-historiese navorsing verknoop met religieuse grense wat geskuif word. In hierdie verband tree die diskoers van die interkulturele na vore (vgl. byvoorbeeld hoofstuk 9). Sending-historiese navorsing kan nie onafhanklik of sonder die politieke geskiedenis – nasionaal en internasionaal – verstaan word nie. Hierdie verhouding is dikwels kompleks en wisselvallig (vgl. byvoorbeeld hoofstukke 2, 8, 9, en 10).

In hierdie studie is die gebeure van Christelike sending as ‘n uitdaging van die ekumeniese gesig van die Kerk, nie geskei nie. Anders gestel: Christelike sending en die Kerk is saam ondersoek en beskryf vanuit teologiese en historiese perspektiewe. Die sendingmodel tot in die 1950’s, wat die vestiging en uitbreiding van die gemeente en Kerk behels, verander in die daaropvolgende dekade van die 1960’s, in al die dokumente van die Ekumeniese Raad van Kerke. ‘n Gevolgtrekking kan gemaak word, naamlik dat die sendingmodel as ‘n konfrontatiewe model beskou is of moontlik ontwikkel het, nou vervang is met ‘n koöperatiewe model waar o.a. Protestantse Kerke op vrae en probleme van die wêreld fokus. Die ontstaan van die Evangelikale Sendingbeweging in die 1970’s – ‘n inter-denominasionele gerigtheid en ‘n teologie met ‘n breë hermeneutiese ruimte – is ‘n antwoord op die humaniseringstendense in die Ekumeniese Raad van Kerke. Wanneer die betekenisvolle

*Lausanne Covenant*, vyftien verskillende sendingteologiese standpunte huldig, neem die tema, *Evangelisasie* ‘n noemenswaardige posisie in. Wanneer Evangelisasie en kultuur hermeneuties benader word, blyk dit dat die Evangelie nie kultuurafhanklik is nie, maar wel transkultureel geldig is. Die postulaat, naamlik dat die waarde van die Evangeliese boodskap van kontekstualiteit afhang, is verwerp. ‘n Evangeliese boodskap wat gekoppel is aan die kulturele omgewing, is geag.

Die missionêre ekklesiologie in die laat 1980’s is geradikaliseer: Die Kerk is nie meer die Kerk vir ander nie, maar die Kerk vir die armes. Dié uitgangspunt is verder getransformeer: Die Kerk is op pad om ‘n Kerk van die armes te word. Die missionêre en ekumeniese bekwaamheid tydens Melbourne in 1980, is die plek waar die bevrydingsteologiese stelling van die “bevoorregte opsie van God vir die armes”, aanvaar is.

Op ‘n sendingteologiese vlak, aan die einde van die 20ste eeu, neem D J Bosch tydens San Antonio in 1989, ‘n belangrike standpunt in. Hy beskryf sending in terme van skepping en lewe – ‘n oorgang vanaf die universeel-historiese na ‘n lewensgesentreerde sendingverstaan. Bosch se interreligieuse dialoog staan in die lig van ‘n dialoog van die lewe.

Die sending-historiese navorsing blyk noodsaaklik te wees om by die verstaan van samelewings-pluralisme uit te kom. In die ontstaan van die gesangboek, *Difela tša Kereke*, vir die Noord-Sotho (Sepedi) sprekers van die Evangelies Lutherse Kerk in Suid-Afrika – met al sy hedendaagse tekortkominge – in die 20ste eeu, kom kulturele pluralisme en kulturele uitruiling na vore wat ‘n soort kulturbewussyn bevorder het – net soos die kennis van meer tale ‘n verskerpte taalbewussyn kweek. Wanneer beide kultuurvorme in die ontstaande gesangboek geakkommodeer is vir die destydse Berlynse Sendingkerk, verknoop dié gebeure met Christelike sending, weliswaar in die konteks van *Konvivenz*, literaturoordrag en himnologie. Dit is in die doksologies gebeure, waar God aanbid en Sy heerlikheid as die skepper, onderhouer en verlosser van die wêreld uitgedruk word. Hierdie doksologies-sendingteologiese perspektief vorm ‘n brug tussen die sendingteologie en die praktiese teologie. Het dit nie in die ekumene tyd geword om hierop te reageer nie – om by ‘n ware *intra*-konfessionele en ekumeniese identiteit uit te kom nie?

Die vraag moet aan die Ekumene gevra word: Wat is die doel van Christelike sending, as dit nie meer primêr die vestiging van kerke of gemeentes impliseer nie? Moet die Kerk-vir-ander net verstaan word as die Kerk wat met bevryding werk?

‘n Laaste opmerking, wat met die aanhaling van Navid Kermani (vgl. hoofstuk 1) verknoop staan: Indien die etiek van Christene – in die navolging van Jesus Christus – in God geanker is, kan die mensdom nie geïsoleer bly met die Kerk se traie morele worsteling nie.

Die vraag moet in 2020 aan die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke, asook die Ekumeniese Raad van Kerke gestel word: Het dit nie tyd geword om die sosiale en politieke euwel van korrupsie aan te pak? Die kairos-moment het reeds lank gelede vir die Kerk aangebreek om ‘n *nie*-kontroversiële program van stapel te stuur, naamlik ‘n Program vir die bekamping van Korrupsie / *Programme to Combat Corruption* (PtCC-programme), om by samelewings-

waardes van vrede, die beskerming van die aarde en haar bewoners, asook by geregtigheid, koinonia en Bybelse spiritualiteit uit te kom!

## Bibliografie

- Ackermann, D M 2005. "Tamars schrei: Relecture eines alten Textes in den Zeiten der Pandemie" in: Katja Heidemanns & Marco Moerschbacher (Hg.), *Gott vertrauen?: AIDS und Theologie im südlichen Afrika*, 134-163. Freiburg: Herder Verlag (Theologie der Dritten Welt, Band 32).
- Ahrens, T 2008. Art, "Freitag". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 357-358.
- Aland, K 1980. *Geschichte der Christenheit: Band I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Alemdjrodo, K 2008. Art, "Togo". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 456-457.
- Altmann, W 2008. Art, "Befreiungstheologie, I. Kirchengeschichtlich, 1. Lateinamerika, Afrika, Asien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1207-1209.
- Amir, Y. 2008. Art, "Buber". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1807-1809.
- Amjad-Ali, C 2008. Art, "Revolution, IV. Stellung der Kirchen, 2. Weltweit". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 481-482.
- Arnold, C 2008. Art, "Modernismus, I. Kirchengeschichtlich, Allgemein". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1385.
- Arnold, W 1989. "Erfahrungsberichte aus den Sektionen – Umkehr zum lebendigen Gott. Bericht zu Sektion I" in: Joachim Wietzke (Hg.), *Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*, 76-87. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Assel, H 2008. Art, "Zeugnis". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1852-1854.
- Assmann, J <sup>3</sup>2000. *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C H Beck.
- Assmann, J <sup>3</sup>2015. *Exodus – Die Revolution der Alten Welt*. München: C H Beck.
- Attrigde, H 2008. Art, "Thomas Didymus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 367.
- Babke, H-G 2016. "Diskrepanzen zwischen der Verwendung des Menschenwürde-Arguments und seiner Bestimmtheit" in: Hans-Georg Babke (Hg.), *Menschenwürde – Probleme der Begründung und Geltung einer universalen Norm*, 7-21. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bailyes, A J 1996. "Evangelical and Ecumenical Understanding of Mission". *International Review of Mission* LXXXV(339), 485-503.
- Bair, K A 2008. Art, "Ökumene, III. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 511-513.
- Balz, H 2010. *Der Anfang des Glaubens*. Neuendettelsau: Erlanger Verlag.
- Bammel, C 2005. "Bonhoeffers Spiritualität. Anstoß zur Entdeckungslust des Glaubens". *Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD*. 2(2005), 32-42 (Arbeitsstelle Gottesdienst).

- Bammann, H 1990. *Koinonia in Afrika: Koinonia bei Bruno Gutmann (Tanzania) und bei den Hermannsburger Missionaren im Südlichen Afrika*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Bank, L 2019. "Patriarchy, migration fuel Afrophobia". *Mail & Guardian*. 35(41), 26 (11-17 October 2019).
- Barnard-Naudé, J 2017. "Tyd om Grondwet se brug te bou". *Rapport Weekliks*, 11 (12 Februarie 2017).
- Baron, M W 1999. *Kantian Ethics almost without Apology*. Cornell University Press.
- Baruzzi, A 2006. *Rechtsphilosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Bauch, K & Mertens, A 1964. *Deutsche Kultur am Kap / German Culture at the Cape / Duitse Kultuur aan die Kaap*. Cape Town: Tafelberg-Uitgewers.
- Bauerochse, L 1996. *Miteinander leben lernen: Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission (Band 113).
- Baumbach, J E F 1930. "Der Wert unseres Sesotho-Gesangbuches" in: Wilhelm F C Arndt (Hg.), *Die Brücke* 7(2/3), 11-14.
- Bauer, W 2017. "War es doch Mord?". *Die Zeit*, 13 (14 Juni 2017).
- Bayer, O 2008. Art, "Buße, IV. Christentum, 4. Ethisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1921-1922.
- Becker, U 2004. *Hoffnung für die Kinder dieser Erde: Beiträge für Religionspädagogik und Ökumene*. Münster: Gottfried Orth.
- Bedford-Strohm, H 2015. "Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft" in: Florian Höhne & Frederike van Oorschot (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, 211-226. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Beinhauer-Köhler, B 2008. Art, "Inspiration / Theopneustie, I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 167-168.
- Beintker, M 2008. Art, "Barth". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1138-1141.
- Ben-Gurion, D 1967. "Preface" in: Beno Rothenberg (ed.), *The Story of Jerusalem: A Pictorial Report*, 172-174. Tel Aviv: Am Oved Publishers.
- Benz, E 1964. "Demosthenes Savramis: Ökumenische Probleme in der Neugriechischen Theologie" in: Ernst Benz (Hg.), *Oekumenische Studien VI*, Leiden / Köln: Brill.
- Berges, U 2009. "Altes Testament" in: Ulrich Berges & Rudolf Hoppe (Hg.), *Arm und Reich*. Würzburg: Echter Verlag (Die Neue Echter Bibel: Themen 10).
- Berliner Missionsberichte, 1904. "Die erste allgemeine Südafrikanische Missionskonferenz in Johannesburg vom 13. bis 20. Juli 1904". *Berliner Missionsberichte* (November), 427-439.

- Berliner Missionsberichte, 1905. "Leidenburg, Äthiopismus". *Berliner Missionsberichte* (Februar), 66-68.
- Berneburg, E 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*. Wuppertal: Brockhaus.
- Berthold, N & Gründler, K 2018. *Ungleichheit, soziale Mobilität und Umverteilung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Berthoud, A 1949. "The Birth of a Church: The Church of Basutoland". *The International Review of Missions* 38, 156-164.
- Besier, G & Sauter, G 1985. *Wie Christen ihre Schuld bekennen: Die Stuttgarter Erklärung 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beutel, A 2008. Art, "Aufklärung, I. Geistesgeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 929-941.
- Beutel, A 2006. "Martin Luther: Mönch, Professor, Reformator" in: Christian Danz (Hg.), *Grosse Theologen*, 123-140. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Beutler, J 2008. Art, "Gehorsam, II. Biblisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 550-551.
- Bevans, S B & Schroeder, R P 2004. *Constants in Context: Theology of Mission for Today*. Maryknoll, New York: Orbis.
- Bevans, S B & Schroeder, R P 2011. *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, New York: Orbis.
- Beyerhaus, P 1963. "Streiflichter aus Missionarsrundbriefen, 4. Umzug des Pastorenseminars nach Mapumulo" in: E Tscheuschner (Hg.), *Die Brücke* 32(2), 11.
- Beyerhaus, P 1973. *Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission?: Ein gruppenspezifisches Experiment*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission (TELOS-Taschenbuch Nr. 56).
- Beyerhaus, P 1987. *Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokumente*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission (VLM).
- Beyerhaus, P 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Wuppertal: Brockhaus.
- Beyers, J 2010. "What is Religion? An African Understanding". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66(1), Art. #341,8 pages. DOI:10.4102/hts.v66i1.341
- Beyers, J 2017. "Religion and culture: Revisiting a close relative". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 73(1), a3864. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i1.3864>
- Beyers, J 2018. "Scriptural Reasoning: 'n Wyse weg tot inter-godsdienstige interaksie". *Zuid-Afrika Spectrum* 95(3), 100-101.
- Birmelé, A 2008. Art, "Mysterium, III. Evangelisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1650.
- Bischof, F X 2008. Art, "Vaticanum I, I. Geschichte, Prozeß, Ergebnisse". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 896-901.

- Bisseker, C & Marrian, N 2017. "Zuma Reshuffle & Downgrade". *Financialmail* (April 6 – April 12, 2017), 22-23.
- Blaser, K 2008. Art, "Liberale Theologie, V. Missionstheologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 314.
- Blumhardt, J Ch <sup>3</sup>1863. *Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie*. Calw: Calwer Verlagsverein (Erster Band).
- Blumhofer, E 2008. Art, "Assemblies of God". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 845.
- Bochinger, C 2008. Art, "Gutmann". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1353-1354.
- Bockmühl, K 1974. *Was heißt heute Mission? – Entscheidungsfragen der neueren Missions-theologie*. Gießen: Brunnen-Verlag.
- Boesak, A A 1976. *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Johannesburg: Ravan Press.
- Boesak, A A 1977. *Unschuld, die schuldig macht: Eine sozialetische Studie über Schwarze Macht*. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.
- Boesak, A A 1978. "Coming in out of the Wilderness" in: Sergio Torres & Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, 76-95. New York: Orbis Books.
- Boesak, A A 1983. "Jesus Christus – Das Leben der Welt" in: Walter Müller-Römheld (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983: Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen – 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver / Kanada*, 235-240. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Böll, V 2015. "Ein afrikanisches Großreich – Archäologie und Geschichte: Das Reich von Aksum". *Welt und Umwelt der Bibel* 77(20), 58-65.
- Bonhoeffer, D <sup>7</sup>1956. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. (Herausgegeben von Eberhard Bethge). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D 1981. *Christologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D 2006a. "Universität, Pfarramt, Ökumene 1927-1932, VI. Vorträge und Aufsätze" in: Christian Gremmels & Wolfgang Huber (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer Auswahl – Band 1*, 95-158. Gütersloher: Güterloher Verlagshaus.
- Bonhoeffer, D 2006b. "Aufzeichnungen aus der Haft 1943-1945, VII. Gedichte" in: Christian Gremmels & Wolfgang Huber (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer Auswahl – Band 6*, 167-204. Gütersloher: Güterloher Verlagshaus.
- Bosch, D J 1968. "Kaleidoskoop van die na-oorlogse sendingwetenskap". *Sendingwetenskap vandag: 'n Terreinverkenning*, 13-44. Pretoria: NG Kerk-Boekhandel.
- Bosch, D J 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Missions*. Maryknoll: Orbis.



- Bossenbroek, M 2014. *Die Boereoorlog*. Auckland Park: Jacana. (Eerste Nederlandse uitgawe in 2012; uit Nederlands na Afrikaans vertaal deur Anne-Marie Mischke).
- Brague, R 2008. Art, "Aion". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 234-235.
- Brakmann, H 2015a. "Eine Kirche mit Sonntag und Sabbat – Die äthiopisch-orthodoxe Tewahedo Kirche: Liturgie und Feste" in: *Welt und Umwelt der Bibel* 77(20), 20-23.
- Brakmann, H 2015b. "1600 Jahre christliche Tradition – Die äthiopisch-orthodoxe Tewahedo Kirche: Geschichte" in: *Welt und Umwelt der Bibel* 77(20), 14-19.
- Brand, G 2002. *Speaking of a Fabulous Ghost: In Search of Theological Criteria, with Special Reference to the Debate on Salvation in African Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Contributions to Philosophical Theology, Vol 7).
- Braulik, G 2008. Art, "Freude, II. Altes Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 347.
- Bray, G L 2008a. Art, "Clapham Sect". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 385-386.
- Bray, G L 2008b. Art, "Lambethkonferenzen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 46-47.
- Bremmer, J N 2008. Art, "Perpetua und Felicita". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1116.
- Brennecke, H C 2008. Art, "Konzil, I. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1656-1657.
- Brits, J P & Spies, S B 2007a. "'n Nuwe Suid-Afrika in wording" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 224-244. Kaapstad: Tafelberg.
- Brits, J P & Spies, S B 2007b. "'n Onstuimige dekade" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 245-253. Kaapstad: Tafelberg.
- Brockmann, D 2008. Art, "Patriarchat, I. Religionsphilosophisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1013.
- Brockway, A R 2008. Art, "Committee on the Christian Approach to the Jews". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 429.
- Brown, S J 2008. Art, "Church of Scotland". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 373-375.
- Brüggemeier, F-J 2008. Art, "Industrialisierung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 120-123.
- Brunner, H E 1943. *Gerechtigkeit – Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Bruns, P 2008. Art, "Antiochenische Theologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 550-551.
- Brüske, M 2008. Art, "Mysterium, I. Katholisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1646-1648.
- Bunners, C <sup>4</sup>2007. *Paul Gerhardt: Weg – Werk – Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bunners, C 2008. Art, "Gerhardt, Paul(us)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 728-730.
- Bureau for Information, 1986. *Talking with the ANC*. Pretoria: Bureau for Information.
- Busch, E 1975. *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Busch, E 2006. Art, "Bekennende Kirche". *LThK*. Vol. 2, 171-173.

- Buthelezi, M 1973a. “Eine afrikanische Theologie oder eine Schwarze Theologie” in: B Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 42-49. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Buthelezi, M 1973b. “Wahre Humanität in theologischer Sicht” in: B Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 111-121. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Buttler, P G 1980. “Gute Nachricht für die Armen” in: Martin Lehmann-Habeck (Hg.), *Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Callinicos, L 2007. “Die verhaal van goud” in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 199-206. Kaapstad: Tafelberg.
- Calvijn, J <sup>4</sup>[s.a.]. *Johannes Calvijn: Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*. Delft: W D Meinema (Vertaling uit Latyn: A Sizoo) (Boeke I & II).
- Calvijn, J <sup>3</sup>1956. *Johannes Calvijn: Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*. Delft: W D Meinema (Vertaling uit Latyn: A Sizoo) (Boek III).
- Calvijn, J <sup>3</sup>1956a. *Johannes Calvijn: Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*. Delft: W D Meinema (Vertaling uit Latyn: A Sizoo) (Boek IV).
- Campi, E 1981. “The ecumenical crucible: a perspective on the World Student Christian Federation” in: A J van der Bent (ed.), *Voices of unity: Essays in honour of Willem Adolf Visser’t Hooft on the occasion of his 80th birthday*, 11-21. Geneva: World Council of Churches.
- Carter, G 2008. Art, “Temple”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 157.
- Castro, E E 1981. “Gute Nachricht für die Armen: Gedanken nach der Konferenz von Melbourne”. *Evangelische Mission, Jahrbuch 1981*, 82-96. Hamburg: Missionshilfe Verlag.
- Christiani, F 1997. *Irenäus von Lyon: Gegen die Häresien IV*. Freiburg: Herder (Vertaling uit Latyn na Duits: Norbert Brox)
- Christides, G *et la* 2016. “Neue Zäune auf dem alten Kontinent – scheitert Europa an der Flüchtlingspolitik?”. *Der Spiegel* 10(5.3.2016), 14-21.
- Christophersen, A 2008a<sup>1</sup>. Art, “Neander”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 164-165.
- Christophersen, A 2008a<sup>2</sup>. Art, “Petri”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1159-1160.
- Choueiri, Y M 1990. *Islamic Fundamentalism*. Boston: Continuum.
- Cilliers, S 2018. “Maak Pukke Engels en meer swart, eis betogers”. *Beeld*, 4 (8 September 2018).
- Clart, P 2008. “Konfuzianismus, II. Konfuzianismus im 20. Jahrhundert”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1568-1569.
- Clart, P 2008a “Konfuzianismus, V. Religiöse Elemente im Konfuzianismus”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1571-1572.
- Clasen, F 2010. *Handleiding vir die Erediens*. Wellington: Bybel-Media.

- Claussen, J H 2008. Art, "Säkularismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 789.
- Clements, K 2008. Art, "Oldham". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 547.
- Constitution of the Republic of South Africa, 1996, 2014. *Constitution of the Republic of South Africa, 1996: Preamble, Founding Provisions (Chapter 1) and Bill of Rights (Chapter 2)*. Braamfontein: Constitutional Court.
- Collet, G 2006. Art, "Schmidlin". *LThK*. Vol. 9, 179-180.
- Collet, G 2008. Art, "Kontextuelle Theologie, I. Systematisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1644-1645.
- Cone, J H 1973. "Schwarze Theologie und Schwarze Befreiung" in: B Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 64-73. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Cone, J H 1983. "Reflections from the Perspective of U.S. Blacks: Black Theology and Third World Theology" in: Virginia Fabella & Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, 235-245. New York: Orbis.
- Couprrie, P 1960. Ökumenische Konferenz in Johannesburg, 1959: Kritische Eindrücke. *Die Brücke* 29(2), 6-8.
- Couto, F J 1978. "Zur Diskussion um eine afrikanische Theologie" in: Theo Sundermeier (Hg.), *Zwischen Kultur und Politik: Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie*, 110-141. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute, Heft 15).
- Cox, H 2010. *Die Zukunft des Glaubens: Wie Religion wieder zu den Menschen kommt*. Freiburg im Breisgau: Kreuz Verlag.
- Cullmann, O 1960. *Petrus: Jünger-Apostel-Märtyrer – Das historische und das theologische Petrusproblem*. Hamburg: Siebenstern.
- Cullmann, O <sup>3</sup>1962. *Christus und die Zeit. Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Cullmann, O 1963. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Paul Siebeck.
- Danzeglocke, K 2008. Art, "Taizé". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 14-15.
- Davies, J G 1966. *Worship and Mission*. London: SCM.
- De Bijbel, 2005. *De Bijbel: Die Nieuwe Bijbelvertaling - Complete katholieke editie met inleidingen*. Leuven: Vlaamse Bijbelstichting.
- De Groot, C G 1988. *Aurelius Augustinus (354-430): Die rustelose waarheidsoeker*. Potchefstroom: PU vir CHO (Instituut vir Reformatoriese Studie 40)
- De Gruchy, J W *et al.* <sup>3</sup>2004. *The Church Struggle in South Africa*. London: SCM Press.
- De Gruchy, J W 2015. *I have come a long way*. Cape Town: Lux Verbi.

- De Haas, H 2017. "Die acht großen Irrtümer der Migrationsdebatte" *Der Spiegel* 9(25.2.2017), 61-63.
- Deist, F 1990. *A Concise Dictionary of Theological and Related Terms*. Pretoria: JL van Schaik.
- De Jong, O 1987. *Geschiedenis der Kerk*. Nijkerk: Callenbach.
- De Villiers, E & De Beer, S 2009. "Van verhaal tot beleid: die kerk se verantwoordelikheid ten aansien van arm mense in Nederland en Suid-Afrika. 'n Verantwoordelikheidsetiese benadering" in: F Gerrit Immink & Cas Vos (reds.), *God in 'n kantelende wêreld*, 109-134. Pretoria: Protea.
- Die Bibel, 1978. *Die Bibel: Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen*. (Revidierter Text 1975). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Die Bibel, 2017. *Die Bibel: Nach Martin Luthers Übersetzung Lutherbibel Revidiert 2017 mit Apokryphen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Die Brücke, 1960. "Ökumenische Konferenz in Johannesburg, 1959". *Die Brücke* 29(2), 5-6, 12-13.
- Die Brücke, 1961. "Die Tagung in Cottesloe, Johannesburg, Dezember 1960". *Die Brücke* 30(2), 18-19.
- Die Brücke, 1963. "Bericht über die Arbeit und den gegenwärtigen Stand der Evangelisch-Lutherischen Kirche in SWA (Rheinische Missionskirche)". *Die Brücke* 32(2), 14-17.
- Die Brücke, 1965. "Die Kirche von Bassutholand wird selbständig". *Die Brücke* 34(2), 17-19.
- Die Brücke, 1966a. "Jacob Ludwig Döhne (1811-1879) – Der erste Berliner Missionar in Kafraria". *Die Brücke* 35(2), 20-22.
- Die Brücke, 1966b. "Jacob Ludwig Döhne (1811-1879) – Der erste Berliner Missionar in Kafraria". *Die Brücke* 35(3), 15-21.
- Die Bybel, <sup>2</sup>1985. *Die Bybel: Nuwe Vertaling*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Die Eiche, 1949. "Ein Plan zur Lösung der Eingebornenfrage" in: O F Raum (Hg.), *Die Eiche* 3(2), 41-45.
- Die Eiche, 1958. "Südafrikas Rolle im Dritten Reich". *Die Eiche* 12(1), 10.
- Diekamp, B 2010. "Auf Martin Luthers Spuren in Worms" in: Werner Zager (Hg.), *Martin Luther und die Freiheit*, 163-262. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Die Losungen, 2018. "Erklärung zum Aufbau der Losungen" in: Evangelischen Brüder-Unität (Hg.), *Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine für das Jahr 2018*, 8-9. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
- Difela tša Kereke, 1960. "Tše di nago le dinota tša Tonic Sol-fa" in: Walther H Renning Hagens (ed.), *Difela tša Kereke*. Eerste Fabrieke: Northern Sotho Book Depot / Noord Sotho Boekdepot.

- Difela tša Kereke, 2008. "Difela tša Kereke di dirilwe ke bomang?" in: Walther H Renning Hagens (ed.), *Difela tša Kereke*, 204-208. Pietersburg: ELCT Book Depot.
- DiFransico, L R 2016. *Washing Away Sin: An Analysis of the Metaphor in the Hebrew Bible and Its Influence*. Leuven: Peeters (Biblical Tools and Studies, Volume 23).
- Dinkel, C 2008. "Pantheismus, III. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 857.
- Direktion der Evangelischen Brüder-Unität, 1972. *Herrnhut: Ursprung und Auftrag*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Döpmann, H-D 2008. Art, "Autokephalie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1010.
- Döring, H 1969. *Kirchen – unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirchen in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Döring, H 2008. Art, "Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1395.
- Drecoll, V H 2008. Art, "Nicaeno-Constantinopolitanum". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 281-283.
- Dreher, M N 2008. Art, "Brasilien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1734-1737.
- Drescher, H-G 2008. Art, "Gogarten". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1071-1072.
- Du Plessis, J 1965. *A History of Christian Missions in South Africa*. Cape Town: Struik.
- Dutch Reformed Church (DRC), 1987. *Church and Society: A Testimony of the Dutch Reformed Church – October 1986*. Bloemfontein: NG Sendingspers.
- Ebner, M 2006. "Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts" in: Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte: Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, 15-58. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) (Band 1).
- Ehmer, H 2008. Art, "Oetinger". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 460.
- Ehrenberg, H 1941. "The Nazi Religion and the Christian Mission". *The International Review of Missions* XXX(119), 376-389.
- Ehrenscheidtner, M-L 2008. Art, "Frau, IV. Kirchengeschichte, 1. Alte Kirche bis Mittelalter". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 261-263.
- Eiselen, E L G 1930. "Abraham Serote †" in: Ernst H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 8(1), 8-9.
- Eißler, K 1980. "Die Pariser Basis des CVJM" in: Kurt Rommel (Hg.), *Bekenntnisse des Glaubens: 3000 Jahre Bekenntnis von der Bibel bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Eloff, T 2018. "Nóg 'n taalsaak kom". *Beeld*, 15 (3 Januarie 2018).
- EMW, 1983. "Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat: Dokumente zur Untersuchung des Südafrikanischen Kirchenrats durch die Eloff-Kommission". *Evangelisches Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West e.V.* Hamburg: Missionshilfe Verlag.

- Endedijk, P 2013. "Liedboek – Singen und Beten in Haus und Kirche: Das neue Gesangbuch für die Evangelischen Gemeinden in den Niederlanden". *Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst*, 3(2013), 40-49 (Liturgie und Kultur).
- Endemann, Ch 1925. "Unsre kirchliche Bantuliteratur" in: Ernst H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 2(3), 10-11.
- Engel, L 2015. "Kirche und Nationalsozialismus in Namibia 1933-1939: Die Kontroverse um Landespropst Andreas Wackwitz" in: Hanns Lessing, Tilman Dedering, Jürgen Kampmann, Dirkie Smit (Hg.) *Umstrittene Beziehungen: Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit*. 105-121. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika, Band 26 / Studies in the History of Christianity in the Non-Western World, Volume 26).
- Evangelische Mission, 1971. "Die Frankfurter Erklärung zur Grundlagekrise der Mission". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1971*, 121-127. Hamburg: Missionshilfe Verlag.
- Evangelische Mission, 1975. "Die Lausanne-Verpflichtung »Alle Welt soll sein Wort hören«". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1975*, 123-131. Hamburg: Missionshilfe Verlag.
- Evangelische Mission, 1981. "An die Christen in den armen Ländern der Welt: »Brief an die Christen, die ihren Glauben in den christlichen Volksgemeinschaften der armen Länder und Regionen der Welt leben und feiern«". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1981*, 149-152. Hamburg: Missionshilfe Verlag.
- Evangelisches Gesangbuch (EG), 1994. "Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Niedersachsen und für die Bremische Evangelische Kirche" in: *Verlagsgemeinschaft für das Evangelische Gesangbuch Niedersachsen / Bremen* (Hg.), Hannover / Göttingen: Lutherisches Verlagshaus & Schlütersche Verlagsanstalt / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Evangelisches Kirchengesangbuch (EK), 1980. "Evangelisches Kirchengesangbuch: Ausgabe für die evangelisch-lutherischen Kirchen Niedersachsens". Hannover / Göttingen: Schlütersche Verlagsanstalt / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fabella, V 1983. "Preface" in: Virginia Fabella & Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, ix-xix. New York: Orbis.
- Faber, E-M 2006. "Johannes Calvin: Theologe und Prediger des Lebens aus Heilsgewissheit" in: Christian Danz (Hg.), *Grosse Theologen*, 141-157. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Farisani, E B 2012. "Ideology, History, and Translation Theories: A Critical Analysis of the Tshivenda Bible Translation of 1 Kings 21:1-16" in: Musa W Dube, Andrew M Mbuvi & Dora Mbuwayesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*,

199-217. Atlanta: Society of Biblical Literature (Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations Number 13).

- Feil, E 2008. "Religion, I. Zum Begriff, 2. Zur Definition von Religion". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 265.
- Feketha, S 2019. "Ramaphosa admits to government failures". *Pretoria News*, 6 (24 July 2019).
- Feldtkeller, A 1999. "Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung" in: Andreas Feldtkeller & Theo Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, 26-52. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Feldtkeller, A 2000. Sieben Thesen zur Missionsgeschichte. Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte (1).
- Feldtkeller, A 2008a. Art, "Konvivenz". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1654.
- Feldtkeller, A 2008b. Art, "Mission, Kirchengeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1275-1283.
- Feldtkeller, A 2008c. Art, "Richter". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 509.
- Feldtkeller, A 2008d<sup>1</sup>. Art, "Vereinigte Evangelische (Rheinische) Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 965.
- Feldtkeller, A 2008d<sup>2</sup>. Art, "Warneck". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1307-1308.
- Feldtkeller, A 2013. "Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie". *Theologische Literaturzeitung* 138(1), 4-12.
- Felmy, K C 2008. Art, "Rußland, III. Kirchengeschichte, c) Die russische Kirche unter dem Hl. Synod". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 694-695.
- Fiedler, K 2008a<sup>1</sup>. Art, "Evangelikale Bewegung, III. Missionen in der evangelikalen Bewegung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1698.
- Fiedler, K 2008a<sup>2</sup>. Art, "Evangelikale Bewegung, VI. Erklärungen zur Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1698-1699.
- Fiedler, K 2008b. Art, "Mission und Evangelisation". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1298.
- Figal, G 2008a<sup>1</sup>. Art, "Entwicklungspolitik". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1340-1341.
- Figal, G 2008a<sup>2</sup>. Art, "Epoche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1379.
- Figal, G 2008b. Art, "Moderne / Modernität". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1376-1378.
- Figal, G 2008c. Art, "Nietzsche, III. Philosophie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 312-314.
- Figl, J 2008. Art, "Universalismus/Partikularismus, I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 774.
- Fischer, A Z 2011. *Beteiligungsgerechtigkeit als Struktur- und Verhaltensnorm: Rechte und Pflichten angesichts von Marginalisierung und Exklusion*. Fribourg: Academic Press (Studien zur Theologischen Ethik 130).
- Fix, K-H 2008. Art, "Visser't Hooft". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1138.
- Fölsch, H 2008. *Die Gottheit des Messias: Eine Betrachtung des Anspruchs Jesu von Nazareth*. Stuttgart: Harald Fölsch.

- Fox, R W 2008. Art, "Niebuhr, Karl Paul Reinhold". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 295-296.
- Francis, M R 2008. Art, "Inkulturation, III. Liturgische Bedeutung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 146-147.
- Frankemölle, H 2016. Art, "Wahrheit". *HGANT<sup>5</sup>*, 454-455.
- Frankl, V E <sup>20</sup>2000. ... *trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV).
- Franzen, B V 2008. Art, "Iberoamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1-2.
- Frasch, T 2008. Art, "Indien, II. Geschichte und Kultur". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 90-92.
- Frenschkowski, M 2008. Art, "Theosophie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 348-350.
- Frevel, C 2006. Art, "Armut / Reichtum". *HGANT*, 98-102.
- Frevel, C 2010. "Die Frage nach dem Menschen: Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung" in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, 29-63. Freiburg: Herder.
- Frevel, C 2016. Art, "Armut / Reichtum". *HGANT<sup>5</sup>*, 103-106.
- Friedli, R 2008. Art, "Schöpfung, I. Religionsgeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 967-970.
- Friedrowicz, M 2007. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg: Herder.
- Froneman, J 2019. "Woordgeweld vernietig ook". *Beeld*, 8 (22 Julie 2019).
- Gann, L H & Duignan, P 1982. *Südafrika geht seinen Weg*. Stuttgart: Seewald Verlag.
- Ganoczy, A 1995. *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube: Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Gantke, W 2008. Art, "Buße, I. Religionsgeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1903-1905.
- Gantke, W 2008a. Art, "Gehorsam, I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 549-550.
- Gantke, W 2008b. Art, "Pluralismus, I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1400-1401.
- Gaßmann, G 1971. "Die Entdeckung der einen Kirche" in: Friedrich Hasselhoff & Hanfried Krüger (Hg.), *Ökumene in Schule und Gemeinde*, 163-181. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Gathogo, J M & Phiri, I A 2009. "Xenophobia / Afrophobia in Post-Apartheid (South) Africa: Strategies for Combat". *Theologia Viatorum* 33(2), 216-241.
- Geerlings, W 2006. "Augustinus – Lehrer der Gnade" in: Christian Danz (Hg.), *Grosse Theologen*, 50-69. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Geldbach, E 2008. Art, "Ökumenische Bewegung, II. 20. und 21. Jahrhundert, 5. Erklärung zur Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 530-532.
- Gensichen, H-W 1984. "Christentum, Mission und Kultur". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1984*, 57-73. Hamburg: Missionshilfe Verlag Hamburg (Band 16).



- Gensichen, H-W 2008. Art, "Brent". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1749.
- Gern, W 2008a. Art, "Dritte Welt". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 990-991.
- Gern, W 2008b. Art, "Entwicklungshilfe". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1338-1340.
- Giliomee, H 2004, *Die Afrikaners – 'n Biografie*. Kaapstad: Tafelberg.
- Giliomee, H & Mbenga, B 2007, "Inleiding" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, VIII-X. Kaapstad: Tafelberg.
- Giliomee, H 2007a. "Die lang pad na 'n soewereine staat: Die wortels van segregasie" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 186-188. Kaapstad: Tafelberg.
- Giliomee, H 2007b. "1960: 'n Waterskeidingsjaar" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 333-336. Kaapstad: Tafelberg.
- Gillman, I 2008. Art, "Nestorianermission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 199-202.
- Goba, B 1973. "Korporative Persönlichkeit – Das alte Israel und Afrika" in: B Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 82-91. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Golzio, K-H 2008. Art, "Vietnam". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1107-1110.
- Görisch, C 2008. Art, "Landeskirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 59-61.
- Gräb, W 2008. Art, "Säkularisation/Säkularisierung, VI. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 786.
- Graf, F W 2008a. Art, "Historismus, III. Systematisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1796.
- Graf, F W 2008b<sup>1</sup>. Art, "Konfessionalismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1548-1549.
- Graf, F W 2008b<sup>2</sup>. Art, "Konfessionskunde". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1552-1553.
- Graf, F W 2008b<sup>3</sup>. Art, "Kulturprotestantismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1850-1852.
- Graf, F W 2008b<sup>4</sup>. Art, "Kulturwissenschaften". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1855-1857.
- Graf, F W 2008c. Art, "Liberale Theologie, I. Zum Begriff, allgemein". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 310-311.
- Graf, F W 2008c<sup>1</sup>. Art, "Troeltsch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 628-632.
- Graf, F W 2008c<sup>2</sup>. Art, "Volk / Volkstum, III. Ethnologisch, kulturanthropologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1148-1149.
- Graf, F W 2011. *Kirchendämmerung: Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*. München: Verlag C H Beck.
- Gregorios, P M 1985. "Human Unity for the Glory of God". *Ecumenical Review* 37(2), 206-212.
- Gremmels, C & Huber, W (Hg.) 2006. *Dietrich Bonhoeffer Auswahl: Band 1: Universität, Pfarramt, Ökumene: 1927-1932*. München: Gütersloher Verlagshaus.

- Grieswelle, D 2017. *Kultur politischer Rhetorik: Zur Phänomenologie persuasiver Kommunikation – unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in Deutschland*. Bad Neuernahr-Ahrweiler: Vektor-Verlag.
- Grohs, G 2008. Art, “All Africa Conference of Churches”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 302.
- Große Missionsharfe, <sup>9</sup>1891. *Große Missionsharfe: Geistliches Liederbuch für gemischten Chor, sowie für Klavier- oder Harmonium-Begleitung*. Gütersloh: C Bertelsmann.
- Grosskopf, E B & Grosskopf, O G P 1925. *Klein Kinderbybel*. Berlin: Berliner Missionsgesellschaft.
- Grosskopf, E H S 1934. “Gottes Wege in der Mission” in: Ernst H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke*. 12(1), 8-12.
- Gruhn, K 1975. “Lusaka 1974: »Dritte Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz«”. *Evangelische Mission, Jahrbuch 1975*. 82-98.
- Grünberg, W 2008. Art, “Stadt, III. Praktisch-theologisch”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1661-1662.
- Grund, A 2008. Art, “Sünde/Schuld und Vergebung, IV. Altes Testament”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1874-1876.
- Gründer, H 1982. *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914*. Paderborn: Schöningh.
- Gründler, D W 1924. *Hundert Jahre Berliner Mission*. Berlin: Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft (No 43).
- Grundlingh, A 2019. *Dr. Frederik van Zyl Slabbert (1940-2010) en die kwessie van Afrikaneridentiteit*. Pretoria: S.A. Akademie vir Wetenskap en Kuns (48<sup>ste</sup> Genl. J.B.M. Hertzoggedenklesing).
- Grundmann, C H 2008. Art, “Deutsche Missionen, II. Geschichtliches”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 705-710.
- Grundmann, C H 2008a<sup>1</sup>, Art, “Inkulturation, I. Religionswissenschaftlich”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 144-145.
- Grundmann, C H 2008a<sup>2</sup>. Art, “Jänicke”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 368.
- Grundmann, C H 2008b. Art, “Missionsgesellschaft/Missionswerk”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1310-1311.
- Grundmann, C H 2008c. Art, “Proselyten/Proselytismus. III. Missionswissenschaftlich”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1719.
- Grundmann, W 1968. *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Grünschloß, A 2008. Art, “Fremde, VI. Fremde/Fremdheit, missionstheologisch”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 344-345.
- Grünschloß, A 2008a. Art, “Missio Dei”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1271-1272.
- Guder, D 2008a. Art, “Christlicher Studentenweltbund”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 262-263.
- Guder, D 2008b. Art, “Ökumenischer Rat der Kirchen, I. Geschichte und Programme”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 535-537.

- Günther, H & Bechheim, H 1981. *Der Auftrag des Gatsha Buthelezi: Friedliche Befreiung in Südafrika?*. Moers: Brendow-Verlag.
- Günther, W 1971. "Erneuerung der Kirche" in: Friedrich Hasselhoff & Hanfried Krüger (Hg.), *Ökumene in Schule und Gemeinde*, 181-196. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- Günther, W 2008a. Art, "Hermannsbürger Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1647-1648.
- Günther, W 2008b. Art, "Missionskonferenzen, internationale". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1314-1316.
- Gunton, C 2008. Art, "Erlösung/Soteriologie, I. Begrifflichkeit". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1441.
- Gustafsson, B 1974. *Partisanen für Christus – Kirche vor Kommunikationssperren in der modernen Gesellschaft*. Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- Guy, J 1983. *The Heretic: A study of the Life of John William Colenso. 1814-1883*. Johannesburg: Ravan Press.
- Haack, F-W 1979. *Jugendreligionen – Ursachen, Trends, Reaktionen*. München: Claudius Pfeiffer Verlag.
- Habermas, J 1979. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J 1994. "Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt" in: Johann Baptist Metz, Günther Bernd Ginzler, Peter Glotz, Jürgen Habermas, Dorothee Sölle (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*, 51-64. Düsseldorf: Patmos.
- Hage, W 2008. Art, "Apostolische Kirche des Ostens". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 651-652.
- Hagens, W H R 1956. "Phetolo e mpsha ya Beibele ka Sepedi". *Tšhupa-Mabaka a Kereke* 1956, 34-35.
- Hahne, P 1993. *Die Macht der Manipulation – Über Menschen, Medien und Meinungsmacher*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Haile, G 2008. Art, "Äthiopien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 889-894.
- Hainthaler, T 2004. "Der persische Disputator Simeon von Bet Aršam und seine antinestorianische Positionsbestimmung" in: Alois Grillmeier & Theresia Hainthaler (Hg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451-600*, 262-278. Freiburg: Herder (Band 2/3).
- Hainthaler, T 2004a. "Vorwort" in: Alois Grillmeier & Theresia Hainthaler (Hg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451-600*, VII-IX. Freiburg: Herder (Band 2/3).
- Hambrick-Stowe, C E 2008. Art, "Erweckung / Erweckungsbewegungen, II. Erweckungsbewegungen in Nordamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1495-1498.
- Hambrick-Stowe, C E 2008a<sup>2</sup>. Art, "Evangelical and Reformed Church". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1689.
- Hampe, M 2008. Art, "Entwicklung, I. Zum Begriff". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1335-1336.

- Hampe, K 2011. "Kirche ist Nachbarschaftssache. Ein südafrikanischer Bischof spricht über die Herausforderungen des Alltags am Kap und die Aufgaben seiner Kirche". *Mitmachen: ELM Hermannsburg: Partner in Mission* (2), IV-V.
- Harari, Y N <sup>2</sup>2013. *Eine kurze Geschichte der Menschheit*. München: Deutsche Verlags-Anstalt (Vertaling uit Engels na Duits: Jürgen Neubauer).
- Harber, A 2011. *Diepsloot*. Jeppestown: Johathan Ball.
- Hardt, M 2008. Art, "Einheit der Kirche, III. Ökumenisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1164-1165.
- Hardy, D 2008. Art, "Aufklärung, IV. Missionstheologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 950-951.
- Häring, H 1999. *Das Böse in der Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Härle, W 2008. Art, "Apostolizität". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 653-654.
- Harries, J 2017. "Western Theology in Africa: Christian Mission in the Light of the Undermining of Scientific Hegemony". *International Review of Mission* 106(2), 241-260.
- Harrill, J S 2008. Art, "Sklaverei, III. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1384.
- Harrison, R 2015. *The Black Christ – A journey to freedom*. Cape Town: David Philip Publishers.
- Hartenstein, F 2008. Art, "Religionsgeschichtliche Schule, I. Begriff und Geschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 321-322.
- Hartenstein, K 1933. *Die Mission als theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*. Berlin: Furche Verlag.
- Hasenhüttl, G 1991. *Schwarz bin ich und schön: Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas*. Darmstadt: WBG.
- Hasselhorn, J 1980. Art, "Das Missionarische Jahr 1980 – im ökumenischen und volkskirchlichen Kontext". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1980*, 99-112. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 12).
- Hastings, A 1994. *The Church in Africa 1450-1950*. Oxford: Clarendon.
- Hastings, A 2008a<sup>1</sup>. Art, "Afrika, III. Christentumsgeschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 148-158.
- Hastings, A 2008a<sup>2</sup>. Art, "Angola". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 494-495.
- Hastings, R 2012. *Missional God, Missional Church – Hope for Re-evangelizing the West*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- HAT, 2015. *vergelyk Luther, J et la*.
- Hauenstein, P 1999. *Fremdheit als Charisma. Die Existenz als Missionar in Vergangenheit und Gegenwart am Beispiel des Dienstes in Papua-Neuguinea*. Erlangen: Erlanger Verlag.
- Hauschild, W-D 2008. Art, "Bekennende Kirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1241-1246.
- Haustein, J 2008. Art, "Einheit der Kirche, I. Kirchengeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1160-1162.
- Heesch, M 2008. Art, "Sklaverei, I. Allgemein". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1381-1383.

- Hefner, P 2008. Art, "Darwinismus, IV. Ethisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 586-587.
- Helander, E 2008. Art, "Finnische Missionen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 134.
- Helbich, P 1994. "Die Freiheit des Gewissens" in: Peter Helbich (Hg.), *Die Freiheit des Gewissens. Texte zur Orientierung: Martin Luther*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (GTB, 479).
- Hell, J 1915. *Der Islam und die abendländische Kultur*. Weimar: Verlag Gustav Kiepenheuer (Deutsche Orientbücherei. Band XI).
- Helsper, W 2008. Art, "Jugendreligionen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 676-678.
- Hermann, G J 2006. *Apartheid als ökumenische Herausforderung: Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.
- Hermes, E 2008. Art, "Ordnung, IV. Ethisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 635-636.
- Hermes, E 2011. *Kirche in der Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herzog, F 1969. "»Politische Theologie« und die christliche Hoffnung" in: Helmut Peukert (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Hesse, H F 2012. "German Mission Societies in the Western Cape" in: Ulrich van der Heyden & Andreas Feldtkeller (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen: Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, 141-154. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Missionsgeschichtliches Archiv – Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte Band 19).
- Hinz, R 2015. "Auseinandersetzungen um den Umgang mit der Apartheid: Kirchen und Missionswerke deutschen Ursprungs mit Arbeitsgebieten im südlichen Afrika bis zum Ende der 1960er Jahre" in: Hans Lessing, Tilman Dederig, Jürgen Kampmann, Dirkie Smit, (Hg.), *Umstrittene Beziehungen: Protestantismus zwischen dem südlichen Afrika und Deutschland von den 1930er Jahren bis in die Apartheidzeit*, 287-311. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika, Band 26 / Studies in the History of Christianity in the Non-Western World, Volume 26).
- Hock, K 2004. "Die Berliner Kongo-Konferenz 1884/85 und die Mission heute – Bericht von der Konferenz der afrikanisch-christlichen Diaspora in Berlin-Hirschluch" in: Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft und der Basler Mission (Hg.), *Zeitschrift für Mission* 30(1), 52-64.
- Hoedemaker, B 2008a. Art, "Hoekendijk". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1817.
- Hoedemaker, B 2008b. Art, "Inkulturation, IV, Missionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 147-149.
- Hoekendijk, J C 1964. *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Berlin: Kreuz-Verlag.
- Hoekendijk, J C 1967. *Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap*. Amsterdam: Kampert & Helm.
- Höffe, O 2001 *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C H Beck.

- Hoffmann, C A G 1934. "Schafft Literatur für unsere Eingebornen!" in: Wilhelm F C Arndt (Hg.), *Die Brücke* 11(3), 6-11.
- Hoffmann, C A G 1935. "Die Hundertjahr-Feier in Bethanien" in: Wilhelm F C Arndt (Hg.), *Die Brücke* 12(2), 3-5.
- Hoffmann C A G 1935. "Missionsfahrt zu den Häuptlingen in Sekukunisland" in: Berliner Missionsgesellschaft (Hg.), *Berliner Missionsberichte* 112(1), 22-27.
- Hoffmann, G <sup>2</sup>1981. "Von Bangkok nach Melbourne" in: Martin Lehmann-Habeck (Hg.), *Dein Reich komme: Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980*, 13-23. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Hoffmann, T S 2019. "Europa hat etwas zu verlieren: Ein Blick auf das Erbe und die Aktuelle Krise der Wissenschaftsfreiheit" in: Offensive Junger Christen (Hg.), *Salzkorn* 227(1/2019), 32-38.
- Hofmeijr, N J <sup>6</sup>1906. *Uit de Duisternis tot het Licht: Een wegwijzer voor Heilbegeerigen*. Rotterdam: D Bolle.
- Hofmeyr, G S 2002. "1652. Met preekbundel en plakkaat" in: George S Hofmeyr (red.), *NG Kerk 350 – Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652-2002*, 30-31. Wellington: Lux Verbi.
- Hofmeyr, J W 2002. "1795. Die vrye 'republieke' en die Kaapse Kerk" in: George S Hofmeyr (red.), *NG Kerk 350 – Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652-2002*, 70-71. Wellington: Lux Verbi.
- Hogebrink, L 2007 "Ökumene und Kalter Krieg. Ein Erfahrungsbericht" in: Joachim Garstecki (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen: Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, 176-190. Stuttgart: Kohlhammer (Konfession und Gesellschaft, Band 39).
- Hoheisel, K 2008. Art, "Religionstypologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 386-388.
- Holtrop, P T 2008. Art, "Niederländischen Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 306.
- Hoppe, R 2009. "Neues Testament" in: Ulrich Berges & Rudolf Hoppe (Hg.), *Arm und Reich*. Göttingen: Echter Verlag (Die Neue Echter Bibel, Themen 10).
- Hopwood, G 2008. *Guide to Namibian Politics*. Windhoek: Namibia Institute for Democracy.
- Horne, B 2008. Art, "Freude, IV. Christentum". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 348-349.
- Höring, P C 2016. "Armut lernen – von den Armen lernen: Praktisch-theologische Aspekte von Armut und Marginalisierung" in: C Dölken *et al.* (Hg.), *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, vol.4 (2016)*, 167-177. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Horyna, B 2008. Art, "Söderblom". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1412-1413.

- Hossfeld, F-L & Zenger, E 1993. "Psalm 12" in: Josef G Plöger & Josef Schreiner (Hg.), *Die Psalmen I: Psalm 1-50*, 92-96. Würzburg: Echter (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Lieferung 29).
- Hossfeld, F-L 2010. "Das Heil der Anderen. Das Vorbild der JHWH-Verehrer aus den Völkern im Psalter" in: Hubert Frankemölle & Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*, 170-183. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hossfeld, F-L & Zenger, E 2000. *Psalmen 51-100*. Freiburg: Herder (HThKAT).
- Huber, W 1980. *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Huber, W 1996. *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Huber, W 1999. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Gütersloher Taschenbücher, 924).
- Hünemann, P 2008. Art, "Vaticanum II, I. Geschichte, Proseß, Ergebnisse". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 904-908.
- Hutchison, W R 2008. Art, "Modernismus, I. Kirchengeschichtlich, Nordamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1386.
- Italiaander, R 1971. "»Gemeinsamer Markt der Gnadengaben« - Willem A Visser't Hooft". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1971*, 69-81. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 3).
- Jabavu, D D T 1926. "The South African Problem: Third Paper". *The International Review of Missions* 15(July), 376-389 (Special Double Africa Number, Volume 15).
- Jäckel, M 1936. "Besuch Dr. John Mott's in Südafrika" in: Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 11(4), 5-8.
- Jäckel, M 1937. "Der Christenrat von Südafrika" in: Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 14(1/2), 14-16.
- Jackson, E M 2008a. Art, "Paton". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1006.
- Jackson, E M 2008b. Art, "Warnshuis". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1308.
- Jackson, N 2018. "Herwinning – daar is nou 'n stelsel wat werk". *Kerkbode* 200(3), 10-11.
- Jacob, B 2000. *Das Buch Genesis*. Stuttgart: Clauer Verlag.
- Jacobs, M 2006. Art, "Patriarch. II. Judentum". *LThK* Vol.7, 1461-1462.
- Jaeschke, W 2008. Art, "Hegel". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1504-1508.
- Jahnel, M 1981. "Melbourne – Option für die Armen". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1981*, 120-133. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 13).
- Jandl, G 2015. "Die Rolle Österreichs im Sudan und Südsudan" in: Michael Staack (Hg.), *Entwicklung, Frieden, Sicherheit: Drei Perspektiven auf Entwicklungen in Afrika*, 57-81. Opladen: Verlag Barbara Budrich. (WIFIS-aktuel, Band 54)

- Janowski, B 2008, Art, "Gottebenbildlichkeit". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1159-1160.
- Janowski, J C 2008. Art, "Feuerbach". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 105-107.
- Jenkens, P 2008a. Art, "Basler Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1159-1161.
- Jenkins, P 2008b. Art, "Steinkopf". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1704.
- Jeyaraj, D 2008. Art, "Thomaschristen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 379.
- Jeyaraj, D 2008a. Art, "Ziegenbalg". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1858-1859.
- Joas, H 2012. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jocqué, A 2017. "Geen Bach zonder Luther: 'Muziek is een prachtig geschenk van God'" in: Raf Scheers (red.), *Eos Geschiedenis* 110-117.
- Jödicke, A 2008. Art, "Frömmigkeit, I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 388-389.
- Joestel, V 2014. *Martin Luther: Rebell und Reformator*. Wittenberg: Drei Kastanien Verlag.
- Johnston, R K 2008. Art, "Evangelikale Theologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1699-1701.
- Jongeneel, J A B 1997. *Philosophy, science, and theology of mission in the 19th and 20th centuries: A Missiological Encyclopedia. Part II: Missionary Theology*. Berlin: Peter Lang (Studies in the Intercultural History of Christianity. Volume 106).
- Jongeneel, J A B 2008a. Art, "Kemp". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 923-924.
- Jongeneel, J A B 2008b. Art, "Missionsmethode". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1316-1318.
- Jongeneel, J A B 2010. "Missionary Theology and Intercultural Theology" in: Richard Friedli, Jan A B Jongeneel, Klaus Koschorke, Theo Sundermeier & Werner Ustorf (eds.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, 71-80. Frankfurt am Main: Peter Lang (Studies in the Intercultural History of Christianity. Volume 150).
- Joseph, M P 2015. *Theologies of the Non-Person: The Formative Years of EATWOT*. London: Palgrave Macmillan.
- Joubert, J-J 2019. "Die tydsgees van eiebelang". *Rapport Weekliks*, 12 (21 April 2019).
- Juma, R 1982. "A Case Study in People's Participation in Development: The Tanzanian Experience" in: Commission on the Churches' Participation in Development World Council of Churches (eds.), *People's Participation and People's Movements (III)*, No. 22(May 1982), 1-18 (CCPD documents).
- Jung, M H 2008. Art, "Bengel". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1299-1300.
- Jüngel, E 2008a. Art, "Perichorese". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1109-1111.
- Jüngel, E 2008b. Art, "Wahrheit, I. Begriff und Problematik". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1245-1246.
- Kaiser, J-C 2007. "Der Protestantismus von 1918 bis 1989" in: Hubert Wolf *et al.* (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Band 3: Von der Französischen Revolution bis 1989*, 255-259. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).



- Kaiser, J-C 2008. Art, "Bodenschwingh". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1658-1660.
- Kalu, O U 1985. "Afrika-Mission in der Kolonialzeit – Die Berliner Kongokonferenz von 1884/85 und die Entwicklung des Christentums in Westafrika". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1985*, 94-106.
- Kameeta, Z 1982. "Versöhnt euch miteinander!" in: Peter Heinsius (Hg.), *Partner in gemeinsamer Mission 5*, 5-7. Wuppertal: VEM (Jahrbuch der Vereinigten Evangelischen Mission 1982).
- Kameeta, Z 1983. "Gott in schwarzen Gettos: Psalmen und Texte aus Namibia" in: Theo Sundermeier (Hg.), *Erlanger Taschenbücher*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission (Band 65).
- Kamphausen, E 2008a. Art, "Ecumenical Association of Third World Theologians". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1052-1054.
- Kamphausen, E 2008b. Art, "Junge Kirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 699.
- Kampling, R 2016. Art, "Barmherzigkeit". *HGANT<sup>5</sup>*, 111-112.
- Kampling, R 2016a, Art, "Gewalt". *HGANT<sup>5</sup>*, 232-234.
- Karlström, N 1962. *Ökumene im Mission und Kirche*. München: Claudius Verlag.
- Käßmann, M 1992. *Die eucharistische Vision: Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Kaufmann, T 2012. "Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive – kommentierende Bemerkungen aus kirchengeschichtlicher und fachpolitischer Sicht/Globalization and the History of Christianity – Comments from the Perspective of Church History as an Academic Discipline" in: Klaus Koschorke (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive/Phases of Globalization in the History of Christianity*, 360-372. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien Afrika, Lateinamerika)/Studies in the History of Christianity in the Non-Western World, Band 19 / Volume 19).
- Keegan, T 2004. *Moravians in the Eastern Cape 1828 – 1929*. Cape Town: Van Riebeeck Society for the Publication of South African Historical Documents (VRS / VRV no. 35).
- Kelsen, H 2010. *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam.
- Kerr, D A & Ross, K R 2009. *Edinburgh 2010: Mission Then and Now*. Oxford: Regnum.
- Kessler, R 2008. Art, "Sklaverei, III. Altes Testament und Judentum". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1383-1384.
- Kermani, N <sup>9</sup>2016. *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum*. München: C.H. Beck.
- Khosa, A R 1989. "Die Ahnen fliegen mit: Sech Jahre im Lande Luthers". *Erlanger Taschenbücher*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission (Band 90).
- Kirby, A 1978. "Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen" in: Alexander Kirby (Hg.), *Program zur Bekämpfung des Rassismus*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck (Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 15).

- Kistner, W 2008. *Justice and righteousness like a never-ending stream*. Johannesburg: SACC.
- Klaiber, J 2008. Art, "Peru". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1143-1146.
- Klausnitzer, W 2008. Art, "Vaticanum I, III. Diskussion in der Ökumene". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 902-903.
- Kleinschwärzer-Meister, B 2008. Art, "Ökumene, I . Dogmatisch, 1. Katholisches Verständnis". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 507-508.
- Kloos, J 2008. Art, "American Home Missionary Society". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 399.
- Knak, S 1939a. "Die Weltmissionskonferenz in Tambaram" in: Berliner Missionsgesellschaft (Hg.), *Berliner Missionsberichte*. 116(III), 35-42.
- Knak, S 1939b. "Die Weltmissionskonferenz in Tambaram" in: Berliner Missionsgesellschaft (Hg.), *Berliner Missionsberichte*. 116(IV), 51-55.
- Knoetze, J J 2017. "A long walk to obedience: Missiology and mission under scrutiny (1910-2010)". *In die Skriflig* 51(2), a2192. <https://doi.org/10.4102/ids.v51i2.2192>
- Köberle, A 1973. *Karl Heim – Denker und Verkündiger aus evangelischem Glauben*. Hamburg: Furche-Verlag H. Rennebach KG.
- Koch, H 2008. Art, "Iran, III. Gesellschaft". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 221-222.
- Koch, K 2008. Art, "Wahrheit, II. Altes Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1246-1248.
- Kodalle, K-M 2008. Art, "Existenzphilosophie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1814-1816.
- Kodjo, P 1993. "Exekutivkomitee der AACC: Einführung" in: Joachim Wietzke (Hg.), *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, 181-183. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Koenig, J 2008. Art, "Gastfreundschaft, V. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 476.
- Kohler, O 2006. *Das Wirkliche tapfer ergreifen. Dietrich Bonhoeffer – Eine Annäherung*. Gnadenthal: Präsenz.
- Konrad, J F 1978. *Seid klug wie die Schlangen*. Gütersloh: Gütersloheer Verlagshaus.
- Koornhof, N 2018. "Gematigdes moet lei". *Beeld*, 17 (18 April 2018).
- Köpf, U 2008a. Art, "Bettelorden". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1387-1388.
- Köpf, U 2008b. Art, "Stadt, II. Kirchengeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1657-1661.
- Korsch, D 2008. Art, "Dialektische Theologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 809-815.
- Korsch, D 2010. "Freiheit im Widerstreit. Reformatorisches Freiheitsverständnis und moderne Sittlichkeit" in: Werner Zager (Hg.), *Martin Luther und die Freiheit*, 149-162. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Körtner, U H J 2001. *Freiheit und Verantwortung: Studien zur Grundlegung theologischer Ethik*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag (Studien zur theologischen Ethik, 90).

- Körtner, U H J 2006. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Koschorke, K 2008a<sup>1</sup>. Art, "Asien, IV. Christentumsgeschichte, 5. 1890-1945". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 826-829.
- Koschorke, K 2008a<sup>2</sup>. Art, "Azariah". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1030.
- Koschorke, K 2008b. Art, "Christentum, Ausbreitungsgeschichte VI. 1890-1945, VII. Nach 1945". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 243-246.
- Koschorke, K 2008c<sup>1</sup>. Art, "Indien, IV. Christentumsgeschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 95-97.
- Koschorke, K 2008c<sup>2</sup>. Art, "Kolonialismus und Mission, I. Historisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1494-1500.
- Koschorke, K 2008d<sup>1</sup>. Art, "Nationalismus, I. Begriff". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 68.
- Koschorke, K 2008d<sup>2</sup>. Art, "Nationalismus, VI. Stellung der Kirchen, 3. Asien, Afrika, Lateinamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 76-77.
- Koschorke, K 2008d<sup>3</sup>. Art, "Ökumenische Bewegung, I. 1. Bis 19. Jahrhundert, 5. Asien, Afrika, Lateinamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 519-521.
- Koschorke, K 2010. "Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte". in: Richard Friedli, *et al.* (eds.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, 105-126. Frankfurt am Main: Peter Lang (Studies in the Intercultural History of Christianity. Vol 150).
- Koschorke, K 2012. "Weltmission, globale Kommunikationsstrukturen und die Vernetzung der indigen-christlichen Eliten Asiens und Afrikas im 19. und frühen 20. Jahrhundert" in: Ulrich van der Heyden & Adreas Feldtkeller (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen: Transkulturelle Wissensaneignung und –vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, 193-212. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Missionsgeschichtliches Archiv – Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte Band 19).
- Kracht, K G 2008. Art, "Imperialismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 61-62.
- Kraemer, H 1940. *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Kraemer, H 1963. *Godsdiensten en Culturen – de komende dialoog*. Gravenhage: Boekencentrum NV's.
- Kramm, T 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekkesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*. Aachen: Missio Aktuell.
- Kratz, R G 2006. Art, "Buße". *HGANT*, 126-127.
- Kratz, R G 2016a. Art, "Buße". *HGANT<sup>5</sup>*, 131-133.

- Kratz, R G 2006b. Art, "Lob / Dank". *HGANT*<sup>5</sup>, 325-326.
- Kratzenstein, D <sup>4</sup>1893. *Kurze Geschichte der Berliner Mission in Süd- und Ostafrika*. Berlin: Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft.
- Krause, J J 2011. "Aspects of Matrimonial Law in the Pentateuch and the Pentateuch as a Source for Matrimonial Legislation" in: Matthias Morgenstern, Christian Boudignon & Christiane Tietz (Hg.), *männlich und weiblich schuf Er sie*, 15-31. Göttingen: Vandenhoeck.
- Kretz, S 2014. "Sklaverei, 1750 Kontinent in Ketten". *Geo Epoche: Das Magazin für Geschichte*. 66, 58-71.
- Kriel, L 2015. "Historic Contextualisation" in: Aniekie Joubert (ed.), *Ethnography from the Mission Field: The Hoffmann Collection of Cultural Knowledge*, 15-71. Leiden: Brill.
- Kronauer, U 2008a<sup>1</sup>. Art, "Lessing". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 5, 284-287.
- Kronauer, U 2008. Art, "Mendelssohn". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 5, 1031-1033.
- Krötke, W 2008a. Art, "Sünde / Schuld und Vergebung, I. Begrifflichkeit". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 7, 1867-1868.
- Krötke, W 2008b. Art, "Wort Gottes, V. Dogmengeschichtlich". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 8, 1702-1704.
- Kruip, G 2004. "Was ist soziale Gerechtigkeit?: Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland" in: Jan Jans (Hg.), *Für die Freiheit verantwortlich*, 221-237. Freiburg Schweiz: Academic Press Fribourg (Studien zur theologischen Ethik, No 107).
- Küster, V 2008. Art, "Dialog, VII. Dialog und Mission". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 2, 821.
- Küster, V 2008a. Art, "Kontextuelle Theologie, II. Missionswissenschaftlich". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 4, 1645-1646.
- Küster, V 2011. *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lampe, A 2008. Art, "Kuba". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 4, 1794-1795.
- Landmesser, C 2008. Art, "Wahrheit, III. Neues Testament". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 8, 1248-1251.
- Lang, B 2008. Art, "Ethnologie, IV. Ethnologie und Theologie". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 2, 1638-1640.
- Laubscher, M S 2008. Art, "Kultur, I. Religionswissenschaftlich". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 4, 1820-1821.
- Lauster, J 2005. *Religion als Lebensdeutung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Le Bon, G 1982. *Psychologie der Masse*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Le Roux, C 2018. "Restitusie – ongemaklik maar noodsaaklik". *Kerkbode* 201(5), 20.
- Lehmann, K. 2010. "Judenmission" Hermeneutische und theologische Überlegungen zu einer Problemanzeige im jüdisch-christlichen Gespräch". in: Hubert Frankemölle, Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*. 143-167. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Lehmann-Habeck, M <sup>2</sup>1981. "Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980" in: Martin Lehmann-Habeck (Hg.), *Missionshilfe Verlag, Hamburg*. Frankfurt an Main: Otto Lembeck.
- Lehmann-Habeck, M 1984. "Evangelisation im umfassenden Sinne – eine ÖRK-Position". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1984*. Band 16, 25-38.
- Leiner, H 2008. "Christliche Anfrage an den Islam". *Informationsbrief: Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium«* 246 (Informationsbrief Extra), 1-12.
- Lenzen, V 2013. "Der jüdisch-christliche Dialog heute". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 97(3-4), 203-210.
- Leppin, V 2006, *Martin Luther: Gestalten des Mittelalters und der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Liedboek, 2013. *Liedboek – Zingen en bidden in huis en kerk*. Zoetermeer, 's-Gravenhage.
- Liedboek van die Kerk (LB), 2001. *Liedboek van die Kerk: vir gebruik by die Erediens en Ander Byeenkomste*. Wellington: NGK-Uitgewers.
- Lienemann, W 2008. Art, "Konziliarer Prozeß". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1664-1665.
- Lienemann, W 1995. *Gerechtigkeit: Ökumenische Studienhefte 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Bensheimer Hefte, 75).
- Link, C 2008a. Art, "Episkopalismus/Episkopalsystem". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1375-1377.
- Link, C 2008b. Art, "Summepiskopat des Landesherren". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1866-1867.
- Loder, J E 2008. Art, "Erfahrung, VII. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1405-1406.
- Löhr, G 2008. Art, "Heidentum". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1521-1522.
- Lohse, E 1980. "Die Entstehung der Confessio Augustana und ihr Weg durch die Geschichte" in: Lutz Mohaupt (Hg.), *Wir glauben und bekennen: Zugänge zum Augsburger Bekenntnis*, 9-24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Loram, C T 1926. "The Separatist Church Movement". *The International Review of Missions* (Special Double Africa Number) 15(July), 476-482.
- Louw-Vaudran, L 2019. "Afrika op 'n nuwe pad?". *Rapport Weekliks*, 11 (10 Maart 2019).
- Ludwig, F 2008. Art, "Sklaverei, V. Sklaverei und Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1387-1389.
- Ludwig, F 2012. "Die 'Südwärtsbewegung' der Weltmissionskonferenzen des frühen 20. Jahrhunderts: Afrikanische und asiatische Akteure in Edinburgh (1910), Jerusalem (1928) und Tambaram (1938) / The 'Southward Shift' of the World Missionary Conferences in Early 20th Century: African and Asian Delegates at Edinburgh, Jerusalem und Tambaram" in: Klaus Koschorke (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity*, 337-360. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien Afrika,

Lateinamerika) Band 19 / Studies in the History of Christianity in the Non-Western World Volume 19).

- Luker, R E 2008. Art, "Sklaverei, IV. Kirchengeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1385-1387.
- Küster, V 2011. *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, J *et al.* 2015. *Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Kaapstad: Pearson.
- Luther, M <sup>3</sup>1961. *Evangelien-Auslegung. Fünfter Teil: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*. (Hg. Erwin Mülhaupt). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, M 1994. *Die Freiheit des Gewissens. Texte zur Orientierung: Martin Luther*. (Hg. Peter Helbich). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (GTB, 479).
- Luthuli, A J 1962. *Let my people go*. London: Collins.
- MacGaffey, W 2008. Art, "Kimbanguisten-Kirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 964-965.
- Mahnert, J 2011. *Demokratie und Homokratismus: Wie die Gleichheitsideologie der Menschenrechte die Demokratie und die Völker bedroht*. Wien: Edition Genius.
- Maier, B 2008. Art, "Tylor". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 676.
- Maisela, L 2016. "Blame us Africans for neocolonialism". *City Press*, 5 (4 December 2016).
- Majola, A 2018. "Mwalimu Julius Nyerere – The Power of his moral vision and legacy" in: James Ogude (ed.), *Ubuntu and Personhood*, 115-134. Trenton: African World Press.
- Mak, G 2000. *De eeuw van mijn vader*. Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Maluleke, T S 2001. "Rediscovery of the Agency of Africans: An Emerging Paradigm of Post Cold War and Post Apartheid Black and African Theology" in: M T Speckman & L T Kaufmann (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Maluleke, T S 2009. "Christian Mission and Political: Commission Seven Revisited" in: D A Kerr & K R Ross (eds.), *Edinburgh 2010: Mission Then and Now*, 204-216. Oxford: Regnum.
- Manson, A *et al.* 2007a. "Die koloniale teenwoordigheid brei uit en raak gevestig: Koloniale uitbreiding na die binneland van Suid-Afrika" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 143-150. Kaapstad: Tafelberg.
- Manson, A *et al.* 2007b. "Die koloniale teenwoordigheid brei uit en raak gevestig: Diamante en daarna" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 158-164. Kaapstad: Tafelberg.
- Marböck, J 2014. "Faszination Bibel" in: Franz Kogler, Irmtraud Fischer & Franz Hubmann (Hg.), *Theologie im kulturellen Dialog*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag (Band 27).
- Margull, H J 1959. *Theologie der missionarischen Verkündigung: Evangelisation als Ökumenisches Problem*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

- Margull, H J 1963. *Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Margull, H J 1983. Art, "Hoekendijk, Johannes Christiaan" *Ökumene Lexikon*, 542.
- Marschies, C 2006. "Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts" in: Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte: Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, 59-98. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) (Band 1).
- Marschies, C 2008. Art, "Gottebenbildlichkeit, II. Christentum". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1160-1163.
- Marschies, C 2008a. Art. "Origenes". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 657-662.
- Martin, D 2007. "Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika" in: Hans Joas & Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, 435-464. Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- Martin, M L 1960. Ökumenische Konferenz in Johannesburg, 1959: Aus einigen Vorträgen. *Die Brücke* 29(2), 8-12.
- Marx, J 2018. "Hoërskool Overvaal: 'One bullet, een Boerekind'". *Beeld*, 5 (26 Januarie 2018).
- Masanja, P 1978. "Neocolonialism and Revolution in Africa" in: Sergio Torres & Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, 9-21. New York: Orbis.
- Mbembe, A 2019. "No African is a foreigner in Africa – except down in South Africa". *Mail & Guardian*. 35(41), 28-29 (11-17 October 2019).
- Mbenga, B *et la* 2007. "Verkrummelde koninkryke en die ontstaan van nasionalisme: Die beste is weg" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 175-179. Kaapstad: Tafelberg.
- McGrath, A E 2011. "Evangelism and Apologetics" in: Lalsangkima Pachuau & Knud Jørgensen (eds.), *Witnessing to Christ in a Pluralistic Age: Christian Mission among Other Faiths*, 103-109. Oxford: Regnum (Regnum Edinburgh 2010 Series).
- Meinhof, C 1899. *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*. Leipzig: F.A. Brockhaus (Kunde des Morgenlandes, XI. Band, No. 2).
- Meiring, P G J 2005. "Welkom tuis, broeders." Die verhaal van die NG Kerk en die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (1936-2004). *NGTT* 46(3/4), 458-469.
- Menke, K-H 2017. *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? – Eine Streitschrift*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Merensky, A A B 1900. *Missions-Atlas über die Arbeitsgebiete der Berliner evangelische Missionsgesellschaft – Südafrika, Deutsch-Ostafrika, Südchina (Provinz Kanton) und Nordchina (Kiautschou)*. Berlin: Berliner evangelischen Missionsgesellschaft.

- Metzner, R 2008. Art, "Sünde / Schuld und Vergebung, V. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1876-1881.
- Meurer, S 2008. Art, "Bibelgesellschaften". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1448-1455.
- Meyer, D 2008. Art, "Zinzendorf". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1871-1874.
- Meyer-Roscher, W 1984. *Tagesordnungspunkt: Mission*. Hannover: Lutherhaus-Verlag.
- Meyns, P 2000. *Konflikt und Entwicklung im Südlichen Afrika*. Opladen: Leske + Budrich (Grundwissen Politik, Band 27).
- Mildenberger, F 2008. Art, "Heilsgeschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1584-1586.
- Mittendorf, H 1989. "Aids – eine Aufgabe für Kirche und Diakonie" in: Christel Becker-Kolle (Hg.), *Schwarze Angst: Leben mit AIDS*, 17-25. Stuttgart: Quell Verlag.
- Mkhwanazi, S 2019. "Mboweni pumps billions into ailing SOEs". *Pretoria News*, 6 (24 July 2019).
- Mminele, S P P 1983. *The Berlin Lutheran Missionary Enterprise at Botšhabelo, 1865-1955: An Historical-Educational Study*. Sovenga: University of the North.
- Mohaupt, L 1980. *Wir glauben und bekennen: Zugänge zum Augsburger Bekenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moltmann, J <sup>8</sup>1969. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, J 1991. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, J 1991a. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, J 2006. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Monama, T 2019. "Smooth sailing for new UP boss". *Pretoria News*, 2 (15 August 2019).
- Moore, B. 1973. "Was ist Schwarze Theologie?" in: Basil Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 13-23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Moritz, E 1938. "Die Deutschen am Kap unter der holländischen Herrschaft 1652-1806" in: *Deutschen Akademie München und dem Deutschen Ausland-Institut Stuttgart* (Hg.), Weimar: Verlag Hermann Böhlau (Die Deutsche Leistung in der Welt, Band 3).
- Moritz, R 2008. "Konfuzianismus, I. Geschichte (bis zum 19. Jahrhundert)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1565-1568.
- Motha, S 2015. "Shembes in court brawl – Fistfight in court as rival Shembe factions clash". *Sowetan*, 1-2 (16 April 2015).



- Motlhabi, M 1973. "Schwarze Theologie und Autorität" in: Basil Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 137-148. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Moxter, M 2008. Art, "Diskursethik". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 872-873.
- Mpunzi, A 1973. "Schwarze Theologie als Theologie der Befreiung" in: Basil Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 149-160. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Müller, A 2015. "Ein äthiopisches Jerusalem? – Lalibela, die Stadt der Felsenkirchen" in: *Welt und Umwelt der Bibel*, 77(20), 25-31.
- Müller, H M 2008. Art, "Buße, IV. Christentum, 5. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1922-1923.
- Müller, R 2011. *African Pilgrimage: Ritual Travel in South Africa's Christianity of Zion*. Farnham: Ashgate.
- Müller-Römheld, W 1971. "II. Auf dem Wege zur Einheit, 2. Wegbereiter der ökumenischen Bewegung im 19. Jahrhundert" in: Friedrich Hasselhoff & Hanfried Krüger (Hg.), *Ökumene in Schule und Gemeinde*, 64-68. Stuttgart: Evangelisches Missionsverlag.
- Müller-Römheld, W 1983. "Bericht aus Vancouver 1983: Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen – 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver / Kanada" in: Walter Müller-Römheld (Hg.), *Offizieller Bericht: Ökumenischer Rat der Kirchen*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Müller-Schwefe, H-R 1986. *Christus im Zeitalter der Ökumene: Ein Entwurf*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müllner, I 2006. *Das hörende Herz: Weisheit in der hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mürmel, H 2008. "Erlösung / Soteriologie, IX. Buddhismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1458-1459.
- Nagel, T 2008. Art, "Islam, I. Entstehung und Ausbreitung, 2. Die Ausbreitung des Islam". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 252-253.
- Nasson, B 2007. "Die oorlog oor Suid-Afrika" in: Herman Giliomee & B. Mbenga, *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 206-217. Kaapstad: Tafelberg.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK), 1997. *Die Verhaal van die Ned Geref Kerk se Reis met Apartheid: 1960-1994*. Wellington: Hugenote-Uitgewers.
- Neebe, G 2008. Art, "Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 927-929.
- Neu, R 2008. Art, "Vergeltung, I. Religionsgeschichtlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 997-999.
- Neuhold, L 2014. "Keine echte Evangelisierung ohne soziale Gerechtigkeit". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98(1-2), 99-116.
- Neuner, P 2002. "Einleitung" in: P Neuner & G Wenz (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, 9-31. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

- Neuner, P 2008. Art, "Dialog, VI. Ökumenisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 820-821.
- Newbigin, L B 1962. "The missionary dimension of the ecumenical movement". *Ecumenical Review* 14(2), 207-215.
- Newbigin, L B 1985. *Unfinished Agenda: An Autobiography*. London: SPCK.
- Ng, P T N 2008. Art, "China, V. Christentumsgeschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 157-161.
- Ngalula, J 2017. "Some Current Trends of Christianity in Africa". *International Review of Mission* 106(2), 228-240.
- Nicol, W 1936. "What We Envisage for the Christian Council". *The South African Outlook* 784(66), 203-208.
- Nicolaisen, C 2008. Art, "Nationalsozialismus, I. Geschichtlich und kirchengeschichtlich, 2. Nationalsozialistische Religions- und Kirchenpolitik". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 80-82.
- Nicolaisen, C 2008a. Art, "Nationalsozialismus, I. Geschichtlich und kirchengeschichtlich, 4. Zwischen Anpassung und Protest". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 84-86.
- Niebuhr, R 1947. *The Children of Light and The Children of Darkness*. New York: Charles Scriber's Sons.
- Niederschlag, H 2006. Art, "Bewegung für Praktisches Christentum". *LThK* Vol. 2, 350.
- Nieuwoudt, M M 2002. "1652. Diakonie en diakonaat" in: George Hofmeyr (red.), *NG Kerk 350 – Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduiste Gereformeerde Kerk 1652-2002*, 36-37. Wellington: Lux Verbi.
- Nigg, W. 1949. *Das Buch der Ketzer*. Zürich: Artemis-Verlag.
- Njue, M 1988. "Von der West-Mission zur Welt-Mission: Die Herausforderung der Kirche in Afrika und Deutschland". *Zeitschrift für Mission* XIV(1), 8-15.
- Ntwasa, S 1973. "Die Gestalt der Kirche in der Schwarzen Theologie" in: B Moore (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika – Dokumente einer Bewegung*, 127-136. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie der Ökumene, Band 14).
- Nürnberger, K 2007. *The living dead and the living God: Christ and the ancestors in a changing Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Nüssel, F 2008. Art, "Kähler". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 734-736.
- Nuwe Testament en Psalms, 2014. *Nuwe Testament en Psalms: 'n Direkte Vertaling*. Bellville: Bybelgenootskap van Suid Afrika.
- Oberdorfer, B 2008. Art, "Konfession". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1546-1547.
- Oberdorfer, B 2008b. Art, "Partnerschaft". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 960-962.
- O'Conner, K M 2018. *Genesis 1-25A*. Macon: Smyth & Helwys.

- Odendal, F F *et.al.* 2000. *HAT – Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Midrand: Perskor.
- Oduro, T *et.al.* 2008. *Mission in an African Way: A practical introduction to African instituted churches and their sense of mission*. Wellington: BM / CLF.
- Oldman, J H & Gollock, G A 1926. “The Christian Mission in Africa: An Introductory Note” *The International Review of Missions* (Special Double Africa Number) 15(July), 323-326.
- Oosthuizen, G C 1970. *Shephard of Lovedale: a Life for Southern Africa*. Johannesburg: Hugh Keartland.
- Otto, E 2008. Art, “Frieden, II. Altes Testament”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 359-360.
- Otto, I 1984. *Rescue the Perishing: The Story of the Dorothea Mission*. Pretoria: The Dorothea Mission.
- Padilla, C R 1978. Art, “Partnerschaft in der Mission”. *Evangelische Mission, Jahrbuch 1978*, 136-157. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 10).
- Pakendorf, G 2000. “Theologische Stimmen”. *Zeitschrift für Mission* (26)1, 92-94.
- Parratt, J 2008. Art, “Afrikanische Theologien”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 158-160.
- Peires, J 2007. “’n Ware Britse kolonie – Britse wortels groei vas” in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 85-89. Kaapstad: Tafelberg.
- Peters, C 2008. Art, “Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 953-956.
- Petrich, H 1895. *Hermann Theodor Wangemann. Sein Leben und Wirken für Gottes Reich und für das Missionswerk insonderheit*. Berlin: Berliner evangelischen Missionsgesellschaft.
- Peukert, H 1969. “Einleitung” in: Helmut Peukert (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, VII-XIV. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Pfleiderer, G 2008. Art, “Heim”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1592.
- Pham, P Y 2010. *Towards an Ecumenical Paradigm for Christian Mission – David Bosch’s Missionary Vision*. Roma: Gregorian & Biblical Press (Documenta Missionalia 35).
- Phiri, I A 2004. “Southern Africa” in: John Parratt (ed.), *An Introduction to Third World Theologies*, 137-162. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieper, A 2008. Art, “Patriarchat, II Ethisch”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1013-1014.
- Pitman, D 2014. *Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism – Difference is Everything*. Surrey: Ashgate.
- Plank, P 2008. Art, “Rußland, Theologie in”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 701-703.
- Pobee, J S 1978. “The Church in West Africa” in: Charles R Taber (ed.), *The Church in Africa, 1977*, 139-159. Tennessee: Milligan College.

- Pobee, J S 2008. Art, "Ghana". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 917-919.
- Posern, T 2008. Art, "Dependenztheorien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 669-670.
- Potter, P A 1973. "Das Heil der Welt Heute: Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973" in: Philip A Potter (Hg.), *Ökumenischer Rat der Kirchen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Prenner, K 2008. Art, "Verbalinspiration". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 934-935.
- Prien, H-J 2008. Art, "Aufklärung, III. Lateinamerika, Asien, Afrika, 4. Asien und Afrika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 950.
- Prigent, P 2008. Art, "Cullmann". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 503-504.
- Prüfer, T 2015. *Der Heilige Bruno: Die unglaubliche Geschichte meines Urgroßvaters am Kilimandscharo*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Puza, R 2008. Art, "Codex Iuris Canonici/1983". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 410.
- Raiser, K 1984. Art, "Wie gehören Partnerschaft und Einheit zum Zeugnis der Kirche?". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1984*, 39-53. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 16).
- Raiser, K 1985. "Confessing the Lord Jesus Christ as God and saviour". *Ecumenical Review* 37(2), 182-188.
- Raiser, K 2007. "Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen" in: Joachim Garstecki (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen: Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, 22-31. Stuttgart: Kohlhammer (Konfession und Gesellschaft, Band 39).
- Reed, D 2008. Art, "Anglikanische Kirche, I. Geschichtlich und kirchenkundlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 484-488.
- Rehse, T <sup>4</sup>1972. *Ökumene auf dem Weg zur Weltkirche?*. Wetzlar: Herman Schulte.
- Reisach, C 1981. *Das Wort und seine Macht in Afrika: Probleme der Kommunikation und Information für die Verkündigung*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Rennstich, K W 2008. Art, "Hartenstein". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1461-1462.
- Reuter, H-R 2008a. Art, "Frieden, VIII. Politisch, politologisch, sozialetisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 365.
- Reuter, H-R 2008b<sup>1</sup>. Art, "Vereinte Nationen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 983-984.
- Reuter, H-R 2008b<sup>2</sup>. Art, "Völkerbund". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1154.
- Richenbach, H 1970. "»Erneuerung in der Mission«: Zum Sektionsbericht II der Weltmissionskonferenz von Uppsala 1968" in: Heinrich Stirnimann (Hg.), *Ökumenische Erneuerung in der Mission*, 61-80. Freiburg: Paulusverlag (Ökumenische Beihefte, Band 4).
- Richey, R E 2008. Art, "Denomination / Denominationalismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 662-664.
- Richter, D J 1920. *Evangelische Missionskunde*. Leipzig: A Deichertsche Verlag.

- Richter, D J 1924. *Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824-1924*. Berlin: Berliner ev. Missionsgesellschaft.
- Riemersma, G 2019. "Iemand voor racist uitmaken helpt niet". *de Volkskrant – Zaterdag* 4 (5 Januari 2019).
- Riess, R 1987. *Sehnsucht nach Leben: Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht.
- Ritter, A M 2008. Art, "Patriarch / Patriarchat, I. Alte Kirche". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1007-1008.
- Ritter, A M 2008a. Art, "Patriarch / Patriarchat, II. Mittelalter und Reformation". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1008-1010.
- Rivinius, K J 2008. Art, "Kongregation für die Glaubensverbreitung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1581.
- Roberts, R H 2008. "Theology and the Social Sciences" in: David F Ford (ed.), *The Modern Theologians*, 370-388. Malden: Blackwell Publishing.
- Rodrigues, M A 2008. Art, "Portugal". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1501-1504.
- Rogerson, J W 2009. "The city in the Old Testament - The Israelite City: Biblical Perspectives" in: J W Rogerson & John Vincent (ed.), *The City in Biblical Perspective*, 21-42. London: Equinox.
- Roll, D 2008. Art, "Christlicher Verein Junger Menschen (CVJM)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 263-264.
- Roser, M 2005. "Die Leistung afrikanischer Missionare zur Ekklesiogenese im Spannungsfeld primärer Religionserfahrung – Biografische Beispiele aus der Zentralafrikanischen Republik" in: B Simon & H Wrogemann (Hg.), *Konviviale Theologie: Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag*, 108-128. Frankfurt/Mainz: Lembeck.
- Ross, A C 2008. "Livingstone". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 474-475.
- Ross, A C 2008a. "Moffat, R". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1391.
- Rouse, R 1949. "William Carey's 'Pleasing Dream'". *International Review of Missions* 38, 181-192.
- Rowland, C 2008. Art, "Parusie, II. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 962-964.
- Ruddies, H 2008a. Art, "Religiöse Sozialisten". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 409-412.
- Ruddies, H 2008b. Art, "Weber". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1321.
- Ruhbach, G 2008a<sup>1</sup>. Art, "Allianz, Evangelische". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 317-318.
- Ruhbach, G 2008a<sup>2</sup>. Art, "Blankenburger Allianzkonferenz". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1637-1638.
- Ruppert, L 2006. Art, "Patriarch. I. Altes Testament. *LThK* Vol. 7, 1459-1461.
- Rüther, K 2014. "Der Streit um Englisch als Unterrichtsfach in lutherischen Missionsschulen Südafrikas (ca. 1895-1910). Impulse für eine Geschichte der Resonanzen" in: Rebekka Habermas & Richard Hölzl (Hg.), *Mission Global: Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, 91-110. Köln: Böhlau Verlag.

- Rwegera, D 2017. "Ein König im Dienst des Kaiserlichen Residenten und die Versunkene »Bodelschwingh«" in: Deutschen Historischen Museum (Hg.), *Deutscher Kolonialismus: Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*, 100-109. Darmstadt: Theiss Verlag.
- Rymatzki, C 2008. Art, "Judenmission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 609-610.
- Saarinen, R 2008. Art, "Buße, IV. Christentum, 3. Dogmatisch, c) Evangelisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1919-1920.
- Salinas, M 2008. Art, "Chile". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 133-135.
- Sandner, P 1989. "Historische und Theologische Einordnung der Konferenz: Von Melbourne nach San Antonio" in: Joachim Wietzke (Hg.), *Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Sarja, K 2008. Art, "Schwedische Missionen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1060.
- Sastrapatedja, M 2008. Art, "Indonesien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 113-118.
- Sattler, D 2006. Art, "Nicaeno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis". *LThK* Vol. 7, 798-800.
- Sauer, E 1937. *Das Morgenrot der Welterlösung: Ein Gang durch die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte*. Wuppertal-Barmen: Rufer-Verlag.
- Schäfer, C 2013. "Verborgene Spuren: Luthers Lieder in katholischen Gesangbüchern". *Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst*, 3(2013), 29-39 (Liturgie und Kultur).
- Schäfer, K 2008a. Art, "Evangeliums-Rundfunk International". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1746.
- Schäfer, K 2008b. Art, "Missionswerk, Evangelisches". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1326-1327.
- Schäfer, R 2008. Art, "Communio". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 435-437.
- Schaller, B 2008. Art, "Christlich-jüdische Zusammenarbeit". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 265-266.
- Schatz, K 2006. Art, "Vatikanische Konzilien, A. Vaticanum I.". *LThK* Vol. 10, 556-561.
- Scheffbuch, R 1980. "Die Basis des Ökumenischen Rates der Kirche" in: Kurt Rommel (Hg.), *Bekenntnisse des Glaubens: 3000 Jahre Bekenntnis von der Bibel bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Scheffler, E 1993. "Eben Scheffler: Suffering in Luke's Gospel" in: Oscar Cullmann & Hans J Stoebe (Hg.), *ATHANT*. Zürich: Theologischer Verlag (Band 81).
- Schieder, R 2008a<sup>1</sup>. Art, "Emanzipation, I. Zum Begriff". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1245-1246.
- Schieder, R 2008a<sup>2</sup>. Art, "Emanzipation, II. Emanzipation als sozialgeschichtlicher Vorgang". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1246.
- Schieder, R 2008a<sup>3</sup>. Art, "Emanzipation, V. Praktisch-theologisch und pädagogisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1248-1249.

- Schmid, H H 1971. *šalôm »Frieden« im Alten Orient und im Alten Testament*. Stuttgart: KBW Verlag (Stuttgarter Bibelstudien, Band 51).
- Schmid, S 2011. "Academic Cooperation with Africa – an Introduction" in: Herta Däubler-Gmelin, Ann Kathrin Helfrich, Stefanie Hirsbrunner & Ekkehard Münzing (Hg.), *Entwicklung in Afrika. Fortschritt oder Rückschritt?*, 131-146. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schmidt-Leukel, P 2008. Art, "Pluralismus, V. Missionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1407-1408.
- Schnelle, U <sup>6</sup>2006. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schoene, S 1934. "Des Herrn Wunder in hundert Jahren unserer Südafrikamission" in: Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke – Wissenschaftliche Beilage* 12(1), 1-8.
- Schoene, S 1939a. "Aus Tambaram" in: Berliner Missionsgesellschaft (Hg.), *Berliner Missionsberichte* 116(II), 19-20.
- Schoene, S 1939b. "Erklärung einiger Teilnehmer an der Konferenz in Tambaram Dezember 1938" in: Berliner Missionsgesellschaft (Hg.), *Berliner Missionsberichte* 116(III), 41-42.
- Scholtz, G D 1964. *'n Swart Suid-Afrika?* Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- Schoonen, W 2018. "Uit toeval wordt ongelykheid geboren". *Trouw – de Verdieping*, 14-15 (6 Januari 2018).
- Schramm, T 2008. Art, "Freude, III. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 347-348.
- Schreiter, R 2012. "Inkulturation, Interkulturalität und Globalisierung". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 96(1-2), 44-54.
- Schröder, M 2008. Art, "Leben-Jesu-Forschung / Leben-Jesu-Theologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 147-148.
- Schröer, H 2008. Art, "Bekenntnis, V. Praktisch-theologisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1262-1264.
- Schultze, A 2005. *"In Gottes Namen Hütten bauen" – Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005*. München: Franz Steiner Verlag.
- Schulz, E 2008. Art, "Katechismus, II. Katholische Katechismen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 861-862.
- Schütte, H 1991. *Kirche im ökumenischen Verständnis : Kirche des dreieinigen Gottes*. Paderborn: Bonifatius.
- Schwarz, R 2008. Art, "Luther, II. Theologie, 5. Die Befreiung des Menschen vom Unheil zum Heil". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 577-579.
- Schweitzer, A 1926. *Zwischen Wasser und Urwald: Erlebnisse und Beobachtungen eines Arztes im Urwalde Äquatorialafrikas*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Schwöbel, C 2008a. Art, "Koinonia". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1477-1479.
- Schwöbel, C 2008b. Art, "Religion, IV. Religion und die Aufgabe der Theologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 279-286.

- Schwöbel, C 2008c. Art, "Wahrhaftigkeit / Authentizität, II. Ethisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1244-1245.
- Sdun-Fallscheer, G 1985. *Jahre des Lebens: Die Geschichte einer Familie in Palästina um die Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg*. Stuttgart: J F Steinkopf Verlag.
- Seidel, A 1900. *Transvaal, die Südafrikanische Republik*. Berlin: Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur.
- Seitz, V 2012. *Afrika wird arm regiert oder wie man Afrika wirklich helfen kann*. München: DTV.
- Seiwert, H 2008. Art, "China, III. Religionsgeschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 148-153.
- Sen, S 2010. *Die Identitäts Falle – Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: DTV.
- Serra, J S Y 2018. "Die Schönheit des Chaos der Vielfalt". *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Feuilleton*, (142)14 (22 Juni 2018).
- Shaw, I J 2008. Art, "Kingsley". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 996.
- Shebane, K 2007a<sup>1</sup>. "Op soek na 'n nuwe orde: Die staat verander" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 346-353. Kaapstad: Tafelberg.
- Shebane, K 2007a<sup>2</sup>. "Op soek na 'n nuwe orde: Die Soweto-opstand van 1976" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 362-366. Kaapstad: Tafelberg.
- Shebane, K 2007a<sup>3</sup>. "Op soek na 'n nuwe orde: Die 'totale aanslag'" in: Herman Giliomee & Bernard Mbenga (reds.), *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*, 367-376. Kaapstad: Tafelberg.
- Shenk, W R 2008a. Art, "Anderson". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 468.
- Shenk, W R 2008b<sup>1</sup>. Art, "Comprehensive Approach". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 441.
- Shenk, W R 2008b<sup>2</sup>. Art, "Davis". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 603.
- Shenk, W R 2008c<sup>1</sup>. Art, "US-amerikanische Missionen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 856.
- Shenk, W R 2008c<sup>2</sup>. Art, "Venn". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 930-931.
- Shephard, R H W 1936. "The Work of a Christian Council – Why create one in South Africa". *The South African Outlook* 776(66), 9-12.
- Shephard, R H W & Grant E W 1944. "The Christian Council of South Africa". *The International Review of Missions* XXXIII(131), 258-266.
- Siegert, F 2010. "Von der Judenmission zum christlich-jüdischen Gespräch: Eine Revision protestantischer Prämissen" in: Hubert Frankemölle, Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*, 50-76. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sievernich, M 2008. Art, "Ignatius von Antiochien". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 31-34.
- Sievers, J 2010. "Jüdische Kritik an neuen christlichen "Mission"- Vorstellungen" in: Hubert Frankemölle, Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*, 137-141. Freiburg im Breisgau: Herder.



- Silber, S 2014. "Auf die Straße mit der Kirche! Evangelisierung und pastorale Umkehr in lateinamerikanischen Großstädten". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98(1-2), 52-64.
- Simon, B 2018. "Global Ecumenical Theological Institute (GETI) – Frischer Wind auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg" *Ökumenische Rundschau* 67(2/2018), 206-212.
- Sjollema, B 1982. *Isolating Apartheid – Western collaboration with South Africa: policy decisions by the World Council of Churches and church responses*. Geneva: Programm to Combat Racism: World Council of Churches.
- Sleigh, D 2002. "1652. Kerkdienste in die Fort en Kasteel" in: George Hofmeyr (red.), *NG Kerk 350 – Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduiste Gereformeerde Kerk 1652-2002*, 34-35. Wellington: Lux Verbi.
- Slenczka, N 2003. "Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht" in: Klaus Grünwaldt & Udo Hahn (Hg.), *Profil – Bekenntnis – Identität: Was lutherische Kirchen prägt*, 9-34. Hannover: Lutherisches Kirchenamt.
- Slenczka, N 2008. Art, "Gehorsam, III. Dogmatisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 551.
- Slenczka, N 2008a. Art, "Thomas von Aquin, II. Theologie, 1. Anliegen der Vermittlung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 370-371.
- Smith, A 1987. *Jetzt ist er mein Bruder: Der Sohn des früheren rhodesischen Premierministers erzählt seine außergewöhnliche Geschichte*. Bern: Blaukreuz Verlag.
- Smith, G 2008a. Art, "Heimatmission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 1595.
- Smith, G 2008b. Art, "Thomas". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 367-368.
- Sölle, D 1993. *Mutanfälle: Texte zum Umdenken*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Sonnenhol, G A 1978. *Südafrika ohne Hoffnung?: Wege aus der Gefahr*. Düsseldorf: Econ Verlag.
- Sorg, T 1991. "Perspektiven und Aufgaben für eine evangelische Kirche von morgen" in: Udo Hahn (Hg.), *Der Glaube hat Zukunft: Perspektiven für eine evangelische Kirche von morgen*, 13-26. Moers: Brendow Verlag.
- Spans, A 2015. *Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt: Exegese und Theologie von Jes 60-62*. Göttingen: V&R unipress.
- Sparks, A & Tutu, M A 2011. *Tutu: The Authorised Portrait*. Pan Macmillan: Johannesburg.
- Stanley, B 2008a. Art, "Baptist Missionary Society". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1090.
- Stanley, B 2008b. Art, "Carey, William". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 64-65.
- Stanley, B 2008c. Art, "London Missionary Society". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 513.
- Stanley, B 2008d. Art, "US-amerikanische Missionen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 856.

- Stanley, B 2012. "The Genesis of the International Review of Missions" in: Klaus Koschorke (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive/Phases of Globalization in the History of Christianity*, 303-313. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) Band 19/Studies in the History of Christianity in the Non-Western World Volume 19).
- Strauß, M 1991. *Ökumene auf dem Weg: Der konziliare Prozeß zwischen Vancouver und Canberra*. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Strohm, T 2003. *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft: Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter (Veröffentlichungen des Diakonie-Wissenschaftliches Instituts, Band 16).
- Steed, C 2008. Art, "Sundkler". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1903.
- Steinert, C 2003. *Towards a "Liturgical Missiology": Perspectives on Music in Lutheran Mission Work in South Africa*. Pretoria: University of South Africa.
- Stock, K 2008. Art, "Laster". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 85-89.
- Stolz, F 2008. Art, "Christentum, I. Religionswissenschaftlich, 2. Sozialer und interreligiöser Kontext" *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 193-195.
- Stoellger, P 2008. Art, "Ideologie, II. Wissenssoziologisch" *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 27-28.
- Streck, D 2008. Art, "Freire". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 333.
- Stroh, R 2008. Art, "Revolution, I. Begriff" *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 475-476.
- Stubenrauch, B 2015. "Kenosis und Pleroma: Eckdaten der christlichen Gottesbeschreibung und ihre missionstheologischen Konsequenzen" in: Markus Luber, Roman Beck & Simon Neubert (Hg.), *Christus und die Religionen: Standortbestimmung der Missionstheologie*, 183-193. Regensburg: Verlag Freidrich Pustet (Weltkirche und Mission, Band 5).
- Sugirtharajah, R S 2008. Art, "Devanandan". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 773-774.
- Sundermeier, T 1978. "Der Mensch in der Schwarzen Theologie Südafrikas" in: Theo Sundermeier (Hg.), *Zwischen Kultur und Politik: Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie*, 142-169. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus. (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute, Heft 15).
- Sundermeier, T 1995. "Konvivenz und Differenz – Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft Anlässlich seines 60. Geburtstags" in: Volker Küster (Hg.), *Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen: Verlag der Ev.- Luth. Mission. (Band 3).
- Sundermeier, T 1999. "Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft" in: Andreas Feldtkeller & Theo Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, 11-25. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Sundermeier, T 2003. "Was bedeutet lutherische Identität im Kontext anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen?" in: Klaus Grünwaldt & Udo Hahn (Hg.), *Profil –*

- Bekenntnis – Identität: Was lutherische Kirchen prägt*, 44-68. Hannover: Lutherisches Kirchenamt.
- Sundermeier, T 2005. *Mission – Geschenk der Freiheit: Bausteine für eine Theologie der Mission*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Sundermeier, T 2008. Art, “Mission, I. Religionswissenschaftlich”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1272-1273.
- Sundermeier, T 2012. “Konvivenz: Ein Modell für Europa?” *International Journal of Orthodox Theology*, 3(4), 33-51.
- Sundkler, B G M 1964 (herdruk <sup>2</sup>1961). *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.
- Sunter, C 1987. *Die Wêreld en Suid-Afrika in die Jare Negentig*. Kaapstad: Human & Rousseau Tafelberg.
- Surowiecki, J 2007. *Die Weisheit der vielen. Warum Gruppen klüger sind als Einzelne und wie wir das kollektive Wissen für unser wirtschaftliches, soziales und politisches Handeln nutzen können*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Swanepoel, J J 1979. “Die Bybel in die Moedertaal” in: Heinie Toerien (red.), *Lantern*, XXVIII(3), 54-63. Pretoria: Stigting vir Onderwys, Wetenskap en Tegnologie.
- Taylor, C 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tebbe, W *et la.* 1960. *Gepredigt den Völkern – Das missionarische Kerygma in den Altkirchlichen Evangelien*. Breklum: Christian Jensen Verlag (Volume 1).
- Tetzlaff, R 2015. “Das moderne Afrika verstehen. Widersprüchliche Entwicklungsperspektiven eines Kontinents” in: Michael Staack (Hg.), *Entwicklung, Frieden, Sicherheit: Drei Perspektiven auf Entwicklungen in Afrika*, 9-39. Opladen: Verlag Barbara Budrich (WIFIS-aktuel, Band 54).
- The International Review of Missions, 1912. “Editor’s Notes”. *The International Review of Missions*. (1), 1.
- The Kairos Theologians, 1987. *The Kairos Document: Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. Braamfontein: Skotaville Publishers.
- The South African Outlook, 1936. “The Christian Council of South Africa”. *The South African Outlook* 783(66), 174-175.
- Theißen, G 2011. “Monotheismus und Teufelsglaube: Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos” in: Nienke Vos & Willemien Otten (ed.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, 35-69. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae, Volume 108).
- Thiel, J E 2008. Art, “Animismus”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 504-506.
- Thönissen, W 2008. Art, “Vaticanum II, III. Diskussion in der Ökumene”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 910-912.

- Timpf, S 2008. "Ökologische Bewegung, I. Geschichte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 500-501.
- Töpperwein, K C 1981. "Mission – das sind Menschen". in: Peter Heinsius (Hg.), *Partner in gemeinsamer Mission 4*, 59-62. Wuppertal: VEM (Jahresbericht der Vereinigten Evangelischen Mission 1981).
- Torisu, Y 1991. *Gott und Welt: Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Iranäus von Lyon*. Nettetal: Steyler Verlag.
- Torres, S 1983. "The Irruption of the Third World: A Challenge to Theology" in: Virginia Fabella & Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, 3-15. New York: Orbis.
- Toulouse, M G 2008. Art, "Social Gospel". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1407-1409.
- Traub, H 1980. "Die Theologische Erklärung von Barmen" in: Kurt Rommel (Hg.), *Bekenntnisse des Glaubens: 3000 Jahre Bekenntnis von der Bibel bis zur Gegenwart*, 120-134. Stuttgart: Quell Verlag.
- Trittelvitz, W 1962. "Die erste allgemeine südafrikanische Missionskonferenz 13.-20. Juli 1904 in Johannesburg" in: E Tscheuschner (Hg.), *Die Brücke*, 31(4), 13-18.
- Trittelvitz, W 1963. "Die erste allgemeine südafrikanische Missionskonferenz 13.-20. Juli 1904 in Johannesburg" in: E Tscheuschner (Hg.), *Die Brücke*, 32(1), 12-15.
- Trott, W H 1935. "Eine Rückschau auf das Verhältnis zwischen Mission und Volkstum" in: Ernst H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke – Wissenschaftliche Beilage*, 12(1), 1-7.
- Tscheuschner, E 1959. "Mitteilungen: Aus der Finnischen Mission". *Die Brücke*, 28(4), 18-19.
- Tscheuschner, E 1963. "Carl Hoffmann, Ethnologe und Missionsschriftsteller". *Die Brücke*, 32(3), 8-10.
- Tshivhase, M 2018. "Personhood Without Ubuntu" in: James Ogude (ed.), *Ubuntu and Personhood*, 61-78. Trenton: Africa World Press.
- Tull, D M 2015. "EUFOR RD Congo acht Jahre danach: Erfolgsgeschichte eines Einsatzes mit begrenztem Mandat?" in: Michael Staack (Hg.), *Entwicklung, Frieden, Sicherheit: Drei Perspektiven auf Entwicklungen in Afrika*, 41-56. Opladen: Verlag Barbara Budrich. (WIFIS-aktuel, Band 54).
- Tutu, D 1978. "Menschenwürde und der Ruf nach Befreiung im Lichte der südafrikanischen Situation" in: Theo Sundermeier (Hg.), *Zwischen Kultur und Politik: Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie*, 83-91. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus. (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute, Heft 15).
- Tutu, D 1982. "Die Mission der Kirche im südafrikanischen Kontext – im Blick auf Gerechtigkeit, Versöhnung und Weltfrieden". *Evangelische Mission, Jahrbuch 1982*, 25-38. Hamburg: Missionshilfe Verlag (Band 14).

- Tyali, S 2019. "The Lovedale Press is dying, and with it a priceless piece of black intellectual history". *Sunday Times*, 20 (13 October 2019).
- ÖRK, 2014. "Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision" in: ÖRK (Hg.), *Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Uche, C U 2011. "Trade and Industrial Policy in Africa: The Impact China's Growing Influence in the Region" in: Herta Däubler-Gmelin, Ann Kathrin Helfrich, Stefanie Hirsbrunner & Ekkehard Münzing (Hg.), *Entwicklung in Afrika. Fortschritt oder Rückschritt?*, 99-124. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ukwuije, B 2003. "Die Mission des Theologen – eine afrikanische Perspektive". *Zeitschrift für Mission*, 29(3), 280-294.
- Unterburger, K 2008a<sup>1</sup>. Art, "Ultramontanismus". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 705-708.
- Unterburger, K 2008a<sup>2</sup>. Art, "Vaticanum I, II. Rezeption in Asien, Afrika, Lateinamerika". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 901-902.
- Ustorf, W 1983. "Missionsgeschichte als theologisches Problem". *Zeitschrift für Mission* XI(1), 19-29.
- Ustorf, W 2008a. Art, "Missionswissenschaft, I. Geschichte der Disziplin". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 1327-1328.
- Ustorf, W 2008b. Art, "Norddeutsche Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 383.
- Ustorf, W 2008c<sup>1</sup>. Art, "Tempels". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 156-157.
- Ustorf, W 2008c<sup>2</sup>. Art, "Volk. VI. Missionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1151-1152.
- Ustorf, W 2008c<sup>3</sup>. Art, "Zahn". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1778.
- Ustorf, W 2010. "The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology" in: Richard Friedli, Jan A B Jongeneel, Klaus Koschorke, Theo Sundermeier, Werner Ustorf (eds.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, 71-80. Frankfurt am Main: Peter Lang (Studies in the Intercultural History of Christianity Vol. 150).
- Van Butselaar, G H 2008. Art, "Niederländische Missionsgesellschaft". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 306-307.
- Van der Heyden, U 2008a<sup>1</sup>. Art, "Berliner Missionsgesellschaft". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1320-1321.
- Van der Heyden, U 2008a<sup>2</sup>. Art, "Bethel-Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1377.
- Van der Heyden, U 2008b. Art, "Wangemann". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1303.
- Van der Heyden, U 2012. "Die Anfänge des Lehrerbildungsseminars der Berliner Missionsgesellschaft in Botschabelo" in: Ulrich van der Heyden & Adreas Feldtkeller (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen: Transkulturelle Wissensaneignung und –vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, 173-192. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Missionsgeschichtliches Archiv – Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte Band 19).

- Van der Watt, P B 2002. “1652. Die gesag van kerk teenoor staat” in: George S Hofmeyr (red.), *NG Kerk 350 – Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652-2002*, 28-29. Wellington: Lux Verbi.
- Van Dyk, F R 2019. “Afrikaans: Wat gaan jý doen? Anders as wat die konstitusionele hof dink, is Afrikaans die Universiteit Stellenbosch se las om te dra”. *Rapport Weekliks*, 7 (13 Oktober 2019).
- Van Eeden, 2019. “Afrikaans bly ‘seremoniële’ taal”. *Beeld*, 11 (1 Februarie 2019).
- Van Meurs, M 1997. *J.C. Smuts: Staatsman, Holist, Generaal*. Amsterdam: Suid-Afrikaanse Instituut (SAI-Reeks, No.7).
- Van Niekerk, Attie S 1992. *Sáám in Afrika*. Kaapstad: Tafelberg.
- Van Niekerk, Attie S 2014. “The need for ethical quality of life practices”. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 55(1-2), 407-424.
- Van Niekerk, Attie S 2015. “A centre for community life in its fullness”. *Verbum et Ecclesia* 36(3), Art. #1448. 7 pages. <http://dxdoi.org/10.4102/ve.v36i3.1448>
- Van Niekerk, Attie S 2019. “Die rol van ‘n Afrika-bewussyn in universiteite in ’n nie-Westerse konteks”. *LitNet Akademies* 16(1), 245-265.
- Van Oosterzee, N 2008. Art, “Kraemer”. *RGG<sup>d</sup>* Vol. 4, 1716-1717.
- Verster, P 2009. “A Missiological Approach to Poverty and Xenophobia”. *Theologia Viatorum* 33(2), 281-301.
- Vicedom, G F 1958. *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Viehweger, K 1973. *Weltmission – Konferenz Bangkok: Samudhprakarn-Kilometer 31*. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- Vincent, J 2009a. “The City in the New Testament – Introduction: The Political Situation” in: J W Rogerson & John Vincent (ed.), *The City in Biblical Perspective*, 49-51. London: Equinox.
- Vincent, J 2009b. “The City in the New Testament – The City and the World of Jesus” in: J W Rogerson & John Vincent (ed.), *The City in Biblical Perspective*, 52-81. London: Equinox.
- Visser’t Hooft, W A 1962. “Survey of church union negotiations: 1959-1961”. *Ecumenical Review* 14(3), 351-379.
- Visser’t Hooft, W A 1982. *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*. Geneva: World Council of Churches.
- Voges, H 2000. “Die Arbeit im Südlichen Afrika” in: Ernst-August Lüdemann (Hg.), *Vision: Gemeinde weltweit, 150 Jahre Hermannsburger Mission und Evangelisch-Lutherisches Missionswerk Niedersachsen*, 233-355. Hermannsburg: ELM.

- Volkman, M. 2010. "Weichenstellung in evangelischen Positionen" in: Hubert Frankemölle & Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*, 36-49. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Von Delft, H 1993. *Kirchbau am Kap: Als Hannoverscher Pastor 50 Jahre in Südafrika*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission (Erlanger Taschenbücher Band 105).
- Von der Osten-Sacken, P. 2010. "Ein Empfehlungsbrief Christi? Zur Debatte um Judenmission, Judenchristen und messianische Juden" in: Hubert Frankemölle & Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen: Problemfeld »Judenmission«*, 77-112. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Von Stieglitz, K 1965. *ASANTE – So war es in Tanganyika*. Gladbeck: Schriftenmissions-Verlag.
- Von Weizsäcker, E U 2008. "Club of Rome". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 404-405.
- Voss, G 2008. Art, "Proselyten/Proselytismus. IV. Ökumenische Bedeutung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 1719-1720.
- Wagner, H 1969. "Wenn aber jemand dieser Welt Güter hat ..." in: Horst Wagner (Hg.), *Die Brücke* 38(3), 1-3.
- Wainwright, G 2008a. Art, "Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1392-1395.
- Wainwright, G 2008b. Art, "Lima, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 374-375.
- Waldenfels, H 2011. "Mission und Prophetie". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 23-35. (Sonderband Volume 95).
- Wallace, P 2008. Art, "Niebuhr, Helmut Richard". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 296-297.
- Wallace, P J 2008. Art, "Frelinghuysen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 339.
- Walls, A F 2008a<sup>1</sup>. Art, "Duff". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1012.
- Walls, A F 2008a<sup>2</sup>. Art, "Edinburgh, Konferenz von 1910. I. Konferenz". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1058-1059.
- Wangemann, H T 1872. *Die evangelische Missionsarbeit in Südafrika – Eine Uebersicht über die Arbeiten sämtlicher evangelischer Missionsgesellschaften in Südafrika*. Berlin: Selbstverlag des Ev. Missionshauses.
- Ward, K 2008a. Art, "Church Missionary Society". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 365.
- Ward, K 2008b. Art, "Kikuyu-Bewegung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 961.
- Ward, K 2008c<sup>1</sup>. Art, "Lesotho". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 283.
- Ward, K 2008c<sup>2</sup>. Art, "Lovedale". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 5, 526-527.
- Ward, K 2008d. Art, "Namibia". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 46-47.
- Ward, K 2008e. Art, "Ruanda (Rwanda)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 657-658.

- Ward, K 2012. "German Lutherans and English Anglicans in southern Africa to 1918: A shared and divergent history" in: Hans Lessing, Julia Besten, Tilman Dederling, Christian Hohman & Lize Kriel (eds.), *The German Protestant Church in Colonial Southern Africa: The Impact of Overseas Work from the Beginnings until the 1920s*, 417-433. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Warneck, A 1885. *Welche Pflichten legen uns unsere Kolonien auf?: Ein Appell an das christliche deutsche Gewissen*. Heilbron: Verlag von Gebr. Henninger.
- Warneck, G 1897. *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Vol. 1, Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Warneck, G 1902. *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Vol. 3, (1) Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Warneck, G 1905. *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Vol. 3, (2) Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- WCC (World Council of Churches), 1961. *New Delhi Statement on Unity*, 116-135. (Gelees: 28 September 2015), van <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/1961-new-delhi/new-delhi-statement-on-unity>
- Weder, H 2008. Art, "Buße, IV. Christentum, 1. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1908-1909.
- Weber, B 2001. *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 bis 72*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weber, H-R 2008. Art, "Nationale Missionsräte". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 67-68.
- Weber, O 1964. *Grundlagen der Dogmatik*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Weber, O <sup>6</sup>1967. *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Webster, J 2008. Art, "England, III. Christentum, 1. Historisch, e) Aufklärung und Industrialisierung bis zum Ende des 1. Weltkrieges (1715-1918)". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1303-1306.
- Webster, J 2008. Art, "Kenotische Christologie". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 929-931.
- Webster, J 2008a. Art, "Versöhnung, V. Theologiegeschichte, 4. Versöhnung der Kirchen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 1058-1059.
- Wedepohl, F W J 1929. "Volksmusik der Eingebornen und Musik in Missionsschulen und Missionskirchen auf dem Berliner Missionsfelde in Südafrika" in: E H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 6(4), 4-6.
- Wedepohl, F W J 1930. "Volksmusik der Eingeborenen in Südafrika: Ihre Entwicklung und Verwendung in Missionskirchen und Missionsschulen, sowie Einführung der Choralmelodien unserer Reformationskirche in die Missionskirche" in: E H Martin Jäckel (Hg.), *Die Brücke* 7(2/3), 3-11.
- Wegner, G 2016. *Religiöse Kommunikation und soziales Engagement: Die Zukunft des liberalen Paradigmas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.



- Weinhardt, J 2008. Art, "Kattenbusch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 905-906.
- Weiser, A <sup>5</sup>1968. *Das Buch Hiob*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 13).
- Welker, M 1995. *Kirche im Pluralismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 136).
- Welker, M 1999. "Missionarische Existenz heute" in: Andreas Feldtkeller & Theo Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, 53-70. Frankfurt: Lembeck.
- Wendebourg, D 2008. Art, "Ökumenische Bewegung, II. 20. und 21. Jahrhundert, 1. Reformatorische Kirchen". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 521-524.
- Wendel, H J 2008. Art, "Form". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 181-183.
- Wendel, U 2003. *Priska, Junia & Co. – Überraschende Einsichten über Frauen im Neuen Testament*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Wengst, K 2008. Art, "Frieden, III. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 360.
- Wenz, G 2002. "Einleitung" in: P. Neuner & G. Wenz (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts*, 9-19. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Wepener, C & Barnard, M 2016. "Worship in the Zion Christian Church (ZCC): A descriptive exploration of a prophetic phenomenon" in: Hermen Kroesbergen (ed.), *Prophecy today: reflections from a Southern African context*, 74-88. Wellington: Christian Literature Fund.
- Werner, D 1993. *Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991*. Rothenburg: Ernst Lange-Instituts für ökumenische Studien e.V. (Ökumenischen Studien, Band 3).
- Werner, D 2008. Art, "Gemeinden, missionarische". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 3, 626-627.
- Wessel, C 2008. Art, "Brüder-Unität, II. Erneuerte Brüder-Unität, 4. Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1797-1799.
- Weßler, H W 2008. Art, "Theismus. I. Religionswissenschaftlich". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 8, 218-219.
- Westermann, D 1926. "The Value of the African's Past". *The International Review of Missions* 15(July), 418-437 (Special Double Africa Number, Volume 15).
- Westermann, C <sup>2</sup>1976. *Genesis 1-11*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblicher Kommentar: Band 1).
- Westhelle, V 2008. Art, "Befreiungstheologie, II. Systematisch, 2. Dogmatisch". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1211-1213.
- Wienecke, W A 1992. *Die Bedeutung der Zeit in Afrika: in den traditionellen Religionen und in der missionarischen Verkündigung*. Berlin: Peter Lang (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 81).
- Wiersinga, H A 1959. *Geschiedenis van de Zending*. Kampen: Uitgeverij JH Kok.

- Wietzke, J (Hg.) 1989. *Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Wietzke, J 1993. “Ökumenischer Rat der Kirchen: Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung (1982) in: Joachim Wietzke (Hg.), *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*. Hamburg: Theologische Kommission des Evangelischen Missionswerkes.
- Wild-Wood, E 2008. Art, “Kongo, Demokratische Republik”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 4, 1575-1577.
- Willaschek, M 2008. Art, “Existenz, I. Philosophisch”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 1812.
- Wilson, C E 1926. “The Provision of a Christian Literature for Africa”. *The International Review of Missions* 15 (July), 506-514 (Special Double Africa Number, Volume 15).
- Windelband, W & Heimsoeth, H 1957. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Winkler, H E 1989. *The divided roots of Lutheranism in South Africa: A Critical Overview of the Social History of the German-speaking Lutheran Missions and the Churches Originating from their Work in South Africa*. Cape Town: Department of Religious Studies UCT.
- Wirsching, J 1990. *Kirche und Pseudokirche: Konturen der Häresie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolfes, M 2008. “Pantheismus, II. Dogmatisch”. *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 856-857.
- Wolters, A 2014. *Zechariah*. Leuven: Peeters (Historical Commentary on the Old Testament).
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1979. “Bank loans and Investments in Southern Africa: A Survey of Actions taken by Churches and Groups in relation to WCC Policies”. *PCR information reports and background papers*. No. 3(November 1979), 1-49.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1982. “Organized, Racial Violence: New Trends. III. Announcements, Special Fund to Combat Racism”. *PCR information reports and background papers*. No. 15, 62-79.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1983. “South Africa in Crisis. IV. Announcements”. *PCR information reports and background papers*. No. 17(July 1983), 100-101.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1984. “Assembly 1983. IV. Special Fund to Combat Racism”. *PCR information reports and background papers*. No. 18(April 1984), 68-82.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1985. “Southern Africa: The Continuing Crisis. VI. Special Fund to Combat Racism”. *PCR information reports and background papers*. No. 20(January 1985), 94-111.

- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1986a. "Racism in Asia: Race and Minority Issues. IV. Special Fund to Combat Racism". *PCR information reports and background papers*. No. 22(April 1986), 65-82.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1986b. "Southern Africa – The Harare and AI-GAMS Declarations: A Call for Freedom and Independence for South Africa and Namibia. III. Special Fund to Combat Racism". *PCR information reports and background papers*. No. 23(December 1986), 57-79.
- World Council of Churches Programme to Combat Racism, 1987. "The Way to Namibian Independence: UN Resolution 435. Appendix I. Mr. Sam Nujoma, President, SWAPO Address at the Lusaka Conference". *PCR information reports and background papers*. Special Issue (April 1988), 36-40.
- Wrogemann, H 2005. "Einführung" in: B. Simon & H Wrogemann (Hg.), *Konviviale Theologie – Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag*, 19-21. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Wrogemann, H 2012. *Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten*. Berlin: Lit Verlag (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, Band 28).
- Wrogemann, H 2012a. *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Lehrbuch Interkulturelle Theologie, Band 1).
- Wrogemann, H 2013. *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Lehrbuch Interkulturelle Theologie, Band 2).
- Wrogemann, H 2015. *Theologie Interreligiöser Beziehungen: Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Lehrbuch Interkulturelle Theologie, Band 3).
- Yates, T E 2008. Art, "Internationaler Missionsrat". *RGG*<sup>4</sup> Vol. 4, 202-203.
- Yen, S 2016. *Polycentric Missiology: Twenty-First-Century Mission from everyone to everywhere*. Downers Grove: IVP Academic.
- Zager, W 2010. "Verwirklichte Freiheit: Martin Luther vor dem Reichstag zu Worms" in: Werner Zager (Hg.), *Martin Luther und die Freiheit*, 9-23. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Zenger, E 2007. "Geld als Lebensmittel? Über die Wertung des Reichtums im Psalter" in: Martin Ebner, et al (Hg.), *Gott und Geld*, 73-96. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) 2006, Band 21).
- Žižek, S 2018. *Disparitäten*. Darmstadt: WBG.

- Zoh, B H 2008. Art, "Studentische Missionsbewegung". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 7, 1793-1794.
- Zöllner, L & Heese, J A 1984. *Die Berlynse Sendelinge in Suid-Afrika en hul nageslag / The Berlin Missionaries in South Africa and their Descendants*. Pretoria: RGN / HSRC (Genealogie Publikasie nr. 19).
- Zorn, J-F 2008a. Art, "CEVAA". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 2, 89.
- Zorn, J-F 2008b. Art, "Pariser Mission". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 6, 940.
- Zschoch, H 2008. Art, "Augsburg". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 953.
- Zschoch, H 2010. "Martin Luther und die Kirche der Freiheit" in: Werner Zager (Hg.), *Martin Luther und die Freiheit*, 25-39. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Zumstein, J 2008. Art, "Bekehrung / Konversion, III. Bibel, 2. Neues Testament". *RGG<sup>4</sup>* Vol. 1, 1231-1232.

## Elektronies / Internet

- <http://m.dw.com/de/demokratische-republik-kongo-kein-ende-der-gewalt/a-38193284> (Gelees: 9 Junie 2018) (Hoofstuk 2)
- <http://m.dw.com/de/russland-baut-milit%C3%A4rische-zusammenarbeit-mit-afrika-aus/a-44025506> (Gelees: 21 Junie 2018) (Hoofstuk 2)
- <http://www.tagesschau.de/kommentar/fluechtlingsgipfel-167~amp.html> (Gelees: 9 Mei 2018) (Hoofstuk 2)
- <http://www.mission-21.org> (Gelees: 18 September 2014) (Hoofstuk 2)
- <http://www.idea.de/detail/menschenrechte/detail/ahmadineschad-islam-ist-einzig-legitime-religion.html> (Gelees: 14 Julie 2012) (Hoofstuk 2)
- <http://www.idea.de/menschenrechte/detail/islamkritiker-abdel-samad-widerspricht-merkel-und-kaessmann-92055.html> (Gelees: 11 September 2015) (Hoofstuk 2)
- <http://www.tagesschau.de/inland/erdogan-ditib-101.html> (Gelees: 29 September 2018). (Hoofstuk 2)
- <https://www.dw.com/de/regierung-und-rebellen-im-s%C3%BCdsudan-schlie%C3%9Fen-endg%C3%BCltig-frieden/a-44961794> (Gelees: 16 Oktober 2018) (Hoofstuk 2)
- <http://www.tagesschau.de/ausland.nasa-insight-107.html> (Gelees: 27 November 2018) (Hoofstuk 2)
- <https://www.news24.com/Elections/News/da-is-the-offspring-of-the-oppressor-zuma-20160720> (Gelees: 21 Julie 2016) (Hoofstuk 2)

<https://www.trouw.nl/binneland/wie-handhaaft-het-boerkaverbod-dat-eigenlijk-niet-zo-mag-heten~b520a875/> (Gelees: 19 Oktober 2019) (Hoofstuk 2)

<https://bit.ly/2RskpOo> (Gelees: 23 Julie 2019) (Hoofstuk 2)

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/tributes/tribute-to-emilio-castro> (Gelees: 26 Januarie 2015) (Hoofstuk 6)

<https://venro.org/presse/detail/hungerkrisen-stoppen-g20-staaten-muessen-ihrer-humanitaeren-verantwortung-nachkommen/> (Gelees: 5 November 2018) (Hoofstuk 8)

<https://www.dw.com/de/compact-with-africa-deutschland-plant-milliardenfonds-f%C3%BCr-afrika/a-46091894> (Gelees: 5 November 2018) (Hoofstuk 8)

<https://www.dw.com/de/kritische-t%C3%B6ne-zum-afrika-gipfel-in-berlin/a-46084303> (Gelees: 5 November 2018) (Hoofstuk 8)

<http://www.bekennnisbruderschaft.de/peter-beyerhaus.html#c8> (Gelees: 3 November 2015) (Hoofstuk 9)

<http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/churches-seek-life-peace-justice-and-dignity-for-afrika.html> (Gelees: 19 Oktober 2018) (Hoofstuk 9)

<http://www.aacc-ceta.org/en/upcoming-events-meetings/48-aacc-11th-general-assembly> (Gelees: 19 Oktober 2018) (Hoofstuk 9)

<https://kerkbode.christians.co.za/2019/05/16/sinode-wes-kaap-dag-3/> (Gelees: 16 Mei 2019) (Hoofstuk 9)

<https://wir2018.wid.world/> (Gelees: 16 Mei 2019) (Hoofstuk 9)

<https://m.news24.com/SouthAfrica/News/uct-launches-khoekhoegowab-course-plans-to-make-it-fourth-language-option-20190524> (Gelees: 26 Mei 2019) (Hoofstuk 9)

<https://m.news24.com/Video/SouthAfrica/News/watch-im-not-respecting-afrikaans-its-my-democratic-right-eff-mp-to-ff-plus-20190719> (Gelees: 22 Julie 2019) (Hoofstuk 9)

<https://www.sanews.gov.za/business/world-bank-approves-eskom-loan> (Gelees: 16 Februarie 2019) (Hoofstuk 10)

<http://www.tagesschau.de/ausland/inf-usa-101.html> (Gelees: 1 Februarie 2019) (Hoofstuk 10)

<http://www.tagesschau.de/ausland/inf-vertrag-russland-101.html> (Gelees: 2 Februarie 2019) (Hoofstuk 10)

[https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=de](https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de) (Gelees: 25 Januarie 2020) (Hoofstuk 10)