EIESOORTIGE KERKVORMING AS MISSIOLOGIESE PROBLEEM

MET BESONDERE VERWYSING

NA

S U I D - A F R I K A.

'N PROEFSKRIF AANGEBIED AS VERVULLING VAN DIE VEREISTES VIR DIE GRAAD THEOLOGIAE DOCTOR IN DIE FAKULTEIT VAN TEOLOGIE AAN DIE POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT VIR CHRISTELIKE HOËR ONDERWYS

DEUR

I.J. VAN DER WALT B.A. Th.M

Promotor: Prof. dr. P.J.S. de Klerk

1 Desember 1960.

- V O O R W O O R D -

Graag gebruik ek die geleentheid om nou by die voltooiing van hierdie uitgebreide studie my promotor, Prof. dr. P.J.S. de Klerk onder wie se simpatieke en bekwame leiding en aanmoediging ek die werk kon afhandel, te bedank. Dit was 'n groot voorreg.

Daarbenewens bring ek my studiejare onder leiding van die professore aan die Potchefstroomse Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in dankbare herinnering.

Ek betuig opregte dank aan die personeel van die talle biblioteke in ons vaderland, Engeland, Duitsland en Nederland, en aan die personeel van die argiewe in Kaapstad en van die Londense Sendinggenootskap vir hulle gewaardeerde hulp.

Dit was ook my voorreg om die onderwerp van hierdie studie met talle geleerdes te bespreek waarvan ek enkele wens te noem: Prof. dr. le Fevre, Selly Oak Colleges, Birmingham; Proff. J.H. Bavinck, H. Bergema en dr. J. Blauw van Nederland asook Prof. G.F. Vicedom, dr. Jan Hermelink, dr. H.J. Margull en Pastor H. Wagner in Hamburg, Duitsland.

Met hoë agting vermeld ek die naam van Prof. dr. K. Dijk by wie ek in Amsterdam kon tuisgaan en by wie ek ontsaglik veel geleer het. Ons verblyf by goeie vriende in Nederland en aan die Missionsakademie, Hamburg, is onvergeetlike herinneringe.

Ek besef dat die tyd en aandag wat ek aan hierdie studie moes bestee veel opoffering van my eggenote en kindertjies geverg het. Ek bedank haar vir hierdie onbaatsugtige gebaar en vir haar aanmoediging en hulp hier en tydens ons oorsese besoek.

By die voltooiing van hierdie studie word my gedagtes teruggevoer tot wyle my vader en moeder wie se christelike opvoeding ek nie genoeg kan waardeer nie.

Ook bedank ek my skoonouers, Prof. en Mev. H. du Plessis vir hulle ondersteuning en hulp. Prof. du Plessis het baie daartoe bygedra om my belangstelling in dié onderwerp van hierdie studie te wek.

Ek bedank die kerkraad van die Gereformeerde Kerk, Vanderbijlpark vir die paar maande studieverlof vir ons studiereis na die buiteland

/...

Sonder die hulp van Mev. J.C. Schutte wat byna al die tikwerk verbonde aan hierdie manuskrip gedoen het, sou ek die werk nie kon afhandel nie. Aan haar my opregte dank.

So ook wil ek die name van Mnre. J.L. van der Walt en M. Kuiper wat die afrol- en versorging-werk gedoen het met opregte dank aan hulle vermeld.

Ek dank Mnre. G.H.J. Coetzee, H.J. van Eetveldt en A.N. Venter vir taalkundige hulp aan my verleen.

Ook maak ek dankbaar vermelding van 'n ad-hoc toekenning deur die Nasionale Raad vir Sosiale Navorsing waarmee ek die groot koste verbonde aan hierdie studie kon help bestry.

Hierdie studie het, waar dit tesame met die verpligtinge verbonde aan 'n groot gemeente afgehandel moes word, hoë eise aan liggaam en gees gestel. Ek is net dankbaar vir die krag en gesondheid wat daartoe aan my verleen is.

Mag hierdie studie tot eer van die naam van God en die bevordering van Sy Koninkryk wees.

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING

1. Aktualiteit van die Probleem 1
2. Doel en omvang van die Studie 2
3. Terminologie 6

AFDELING A : PRINSIPIELE GEDEELTE

HOOFSTUK I Die Fundering van die Begrip Eiesoortige Kerk

I Inleiding en Oriëntering .
A. Die Groeiende behoefte aan eiesoortige Kerkvorming 9
B. Die Begrip „Kerk" 16
C. Die Begrip „Eiesoortige Kerkvorming"

II Die Volkskirche as Eiesoortige Kerk 23
A. Van Ecclesiolae tot Volksmatige Kerkvorming 23
1. Die Von Zinzendorf - Spangenberg - dualisme 23
2. Eiesoortige Kerke volgens Kultuur Propaganda 24
3. Voorbereiding tot die „bodenständige Volkskirche" 26
4. Reinhold Grundemann 27
5. Gustav Warneck 29
6. Terugblik 39

B. Eiesoortige Kerkvorming versus Westerse Kultuur 42
1. H. Frick 43
2. Bruno Gutmann 47
3. Ziegfried Knak 56
4. Christiaan Keysser 62
5. Terugblik 69

C. Die Keerpunt in die Duitse Sendingwetenskap 74
1. Walter Freytag 74
2. Karl Hartenstein 81

III „Native Church" en „Indigenous Church" in die Anglo-Amerikaanse Missiologie tot aan die einde van die vierde dekade van die twintigste eeu 85

A. Henry Venn en Rufus Anderson as Grondleggers van die selfonderhoudende -regerende en -uitbreidende Eiesoortige Kerk („Native Church") 85

1. Die „Native Church" in die missiologie van Henry Venn 86
2. Die „Native Church" in die missiologie van Rufus Anderson 92

B. Van Sending tot „Indigenous Church" 97
1. Die Wêreld Sendingkonferensie 1910 oor die „Native Church" 97
2. Die „Indigenous Church" ter vervanging van die „Native Church" (Jerusalem-Konferensie) 101
3. Die Inheemse Kerk volgens Roland Allen 106
4. Die Verdere deurwerking van die begrip „Indigenous Church" 112
5. Terugblik 115

IV Die Begrip „Inheemswording" sedert die Wêreld sending-konferensie to Madras in 1938 123

A. Die Missiologiese Denke van die jong kerk sedert 1938 123
1. Die Madras-Konferensie 123
2. Die Whitby-Konferensie 125
3. Die Willingen-Konferensie 126

B. Die afkerige houding jeens die konfessies van die ou kerk 277
1. Motivering hiervan 277
2. Oop vrae na aanleiding van die motivering 279

C. Die behoud van die ou konfessies plus die skepping van nuwes 283
1. Die prinsipiële selfstandigheid van die jong kerk 284
2. Die kerkverband tussen die ou en die jong kerk 284
3. Die noodsaaklikheid van die herformulering van die ou en die daarstelling van nuwe konfessies 285
4. Die enige grondslag van hierdie konfessies 286

D. Hoofontwikkelingslyne t.o.v. eventuele belydenisskrifte 287

III Eiesoortige Kerkregering?
1. Argumente ten gunste van 291
2. Die grondslag : Kerkregering is relatief 291
3. Die agterstand van die jong kerk 292
4. Die enige grondslag vir kerkregering 293
5. Die noodsaaklikheid van 'n eenvoudige kerkregeringstelsel 294

IV Liturgiese Verrigtinge 295
A. Die Prediking 296

B. Sang en Musiek 298

C. Eiesoortige Liturgiese Handeling en Voorwaardes 300
1. Die Stilte-oomblik 300
2. Ritme in die Bantoe-erediens 302
3. Simboliek 303
4. Kleurryke kerklike drag 304
5. Eiesoortige Christelike Handreiking 304
6. Die „vredekus" 305
7. Gebede 306
8. Kerkbanke 306
9. Die gemeenskap van die heiliges 307

D. Die Sakramente 308

V Argitektuur 309

VI Die Maatskaplik-kulturele lewe 311
A. 'n Eie Christelike Kultuur 313
1. Die jong kerk en kuns 313
2. Landbou 315

B. Die Maatskaplike lewe 316
1. Die bruidskat 317
2. Ander huweliksgebruike 318
3. Bigamie en poligamie 319
4. Inisiasie 320
5. Volksfeeste 324
6. Gebruike rondom dood en begrafnis 325

VII Die Jong Kerk tussen die Oue en die Nuwe 327
A. Die huiwering om eiesoortig te ontwikkel weens:
1. Vrees vir terugval in heidense gewoontes 328
2. Die kultuurkrisis in Afrika en Asië 328
3. Die oorgang van „mission" na kerk 329
4. Die herwaardering van eie kulturele erfgoed vertraag eiesoortige kerkvorming 329

B. Die Eiesoortige Karakter van die jong kerk 331

HOOFSTUK IV Eiesoortige Kerkvorming Ekklesiologies beskou

I Inleidende Opmerkings (Fundering van kerk en sending)

A. Die Trinitariese Fundering 334

B. Die Eskatologiese Fundering 339

C. Die Christologiese Fundering 344

II Eiesoortige Kerkvorming en die heiligheid van die Kerk 345
A. Die begrip Heiligheid van die Kerk 345

B. Die heiligheid van die kerk en eiesoortige kerkvorming 347

III Eiesoortige Kerkvorming en die Apostolisiteit van die kerk 349
A. Die Apostoliese bepaaldheid van die kerk 351
1. Die begrip apostolisiteit 351
2. Apostolisiteit as grondslag van die katolisiteit, eenheid en heiligheid 352
3. Die intensiewe betekenis 354
4. Iets van die gees van die apostels 354

B. Die apostolaat van die kerk 355
1. Die apostolaatsteologie 355
(a) Algemene trekke 355
(b) Die kerklik gefundeerde apostolaat 357
(c) Die Godsryk-gefundeerde apostolaat 357
(d) Die kerk in diens van die apostolaat 358

2. Kritiese ondersoek van die apostolaatsteologie 360

C. Die apostolaat m.b.t. Eiesoortige Kerkvorming

IV Eiesoortige Kerkvorming en die eenheid van die Kerk 364
A. Enkele Skrifgegewens 366
1. Die eenheid van die Liggaam van Christus 367
2. Die eenheid in die Hoof, Christus 367
3. Die eenheid deur die Heilige Gees 368
4. Die eenheid in die verborge omgang met God 369
5. Die eenheid in die opbouing van die Liggaam van Christus 369
6. Die eenheid met Christus en met mekaar 369
7. Die eenheid van die Kerk as Nuwe Mensheid 370
8. Die Kerk as 'n historiese eenheid 370
9. Die eenheid volgens die Hoëpriesterlike gebed 371

B. Die eenheid van die Kerk in die veelheid van Kerke 374
1. Die begrippe pluraliteit en pluriformiteit van die kerk 374
2. Die eenheidstrewe van die jong kerke 375
3. Die eenheid in eiesoortigheid van die jong kerk 380

V Eiesoortige Kerkvorming en die Katolisiteit van die Kerk 383
A. Die begrip katolisiteit van die kerk 384
1. Die katolieke (algemene) kerk as rekonstruksie van die gevalle menslike geslag 384
2. Die katolieke, alle - volke - nasies - geslagte omvattende kerk 386
3. Die katolieke, alle - onderskeidinge omvattende kerk 391

B. Eiesoortige Kerkvorming en die Katolisiteit van die kerk 391
1. Differensiasie ten nadeel van die katolisiteit 394
2. Die katolisiteit veronderstel nie een kerklike instituut nie 396

VI Eiesoortige Kerkvorming en die pluriformiteit van die kerk 398
A. Die gedifferensieerde mensheid 399
1. Die fundamentele eenheid van die mensdom 399
2. Volkere-differensiasie volgens die Skrif 401
3. Rassedifferensiasie 407

B. Jesus Christus en Differensiasie 409
1. Die universele lyn 409
2. Die partikuliere lyn 411

C. Pluriforme eiesoortige kerkvorming volgens die Nuwe Testament 412
1. Tale-verskeidenheid 414
2. Pluriformiteit volgens Paulus 417
3. Die pluriformiteit van die kerk en die Kerk 419

D. Die Missiologiese betekenis van die Pluriformiteit van die kerk 420

AFDELING B : HISTORIESE GEDEELTE

INLEIDING 422

HOOFSTUK I Die Pad na Eiesoortige Kerkvorming deur die Genootskaplike Sending Gebaan 430

I Die Betekenis van Georg Schmidt vir eiesoortige kerkvorming in Suid-Afrika 431

II Verset teen afsonderlike kerkvorming 434
A. Die kerklike verset teen Schmidt en die nuwe beleid 434

B. Verset volgens die sendingbeleid van J.A. de Mist 436

III Die kerkvormende sending deur die Morawiërs 437

IV Die kerkvormende werk van die Londonse Sendinggenootskap 440
1. Die stigting van die L.S.G. 440
2. Die koms van Van der Kemp e.a. na Suid-Afrika 441
3. Die teologiese agtergrond van Van der Kemp 441
4. Die betekenis van die stigting van sendingstasies 442
5. Die gebruik van die inheemse taal 443
6. Die inrigting van die sendingkerk 444
7. Die inheemse hulpkragte 445
8. Selfonderhoud 445
9. Beskawing 446

V Die invloed van die Suid-Afrikaanse Sendinggenootskap op kerkvorming 449
A. Die stigting van die S.A. Sendinggenootskap 450

B. Die kerkvormende werk van die S.A.S.G. 452
1. Die verhouding tot die kerk 452
2. Die ontstaan van die „oefeninghuise" en die godsdienstige oefeninge 455
3. Kerkvorming as resultaat van die werk van die S.A.S.G. 457

VI Die deurwerking van afsonderlike kerkvorming by die werk van die ander sendinggenootskappe 459

HOOFSTUK II Die Nederduitse Gereformeerde Kerk op die tweesprong.

I Die ontwaakte sendingywer van die N.G. Kerk

II Die gedagtes van afsonderlike kerkvorming of 'n veelrassige kerk op die Sinodes
A. Die Sinode van 1824 465
B. Die Sinode van 1826 466
C. Die Sinode van 1829 466
D. Die Sinode van 1834 467
E. Die Sinode van 1842 469
F. Die Sinode van 1852 469
G. Die Sinode van 1857 470

III Die inlywing van die kleurlinggemeentes : Stockenström, St. Stephens en George 474
A. Die Stockenström gemeente 474
B. Die St. Stephens gemeente 477
C. Die gemeente te George 478

IV Die deurwerking van die beleid van afsonderlike kerkvorming 479
A. Bantoelidmate van die N.G. Kerk 481
B. Die verhouding tot die ou kerk 482

V 'n Afsonderlike of eiesoortige kerk?

HOOFSTUK III Die Alternatief : Eiesoortige Ontwikkeling of 'n Veelrassige Kerk Missiologies beskou

I Die oorsake van die kleurgevoel op kerklike gebied 489
A. Die deurwerking van maatskaplike kleurgevoel op kerklike gebied 489
1. Dit is gegrond op rasseverskeidenheid 490
2. Dit hou verband met die behoud van die Westerse beskawing 491
3. Die afkerigheid van rassevermenging 492
4. Die godsdienstige grondslag 492
B. Die invloed van die Engelse sendelinge op die maatskaplik-kerklike lewe 495
1. Hulle deelname aan die politieke lewe 495
2. Hulle rassebeskouing 496
3. Hulle valse beskuldigings teen die Afrikaner en die Kerk 497
C. Geen gelykstelling aangehaal as oorsake van die kerklike kleurskeidslyn 499

II. Die wortels van eiesoortige kerkvorming histories bepaal 501
A. Die gesindheid jeens die sending 502
B. Die ondubbelsinnige standpunt van die binnelandse kerke : „Geen gelykstelling" 504
1. Die Gereformeerde Kerk 504
2. Die Nederduitse Gereformeerde Kerke 508
3. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 511

III Die alternatief : Eiesoortige kerkvorming of 'n Veelrassige Kerk

A. Die betekenis en doel van die kleurskeidslyn op kerklike gebied t.o.v. eiesoortige ontwikkeling 512
1. Die behoud van die eie beskawingspeil 513
2. Dit voer tot eiesoortige ontwikkeling 514

B. Die alternatief : 'n Veelrassige Kerk 516

HOOFSTUK IV Eiesoortige Kerkvorming vandag 'n anachronisme in Suid-Afrika? 522

I Die oorsake van die agterstand in eiesoortige kerkvorming 523

II Die betekenis van die verwestering van die Bantoe in Suid-Afrika vir kerkvorming

A. Die struktuur van die Bantoelewe 525

B. Die strukturele rewolusie van die Bantoe 527
1. Die ekonomiese lewe 527
2. Die gesinslewe 527
3. Die kaptein 527
4. Animisme 528

C. Die nuwe orde vir die Bantoe
1. Die ontwrigting van die natuurorde 528
2. Individualisme 529
3. Slaafse navolging van die blanke 529
4. Die kerk 'n behoudende faktor 529
5. Die stedelike Bantoeleefwyse 530

D. „Bantu Culture cannot survive" 530

E. Die herwaardeerde Bantoe-volkseie aangepas by die Westerse wêreld 532
1. Herstelde vorme van primitiewe godsdiens 532
2. Behoud van maatskaplik-kulturele waardes 533
3. Opkomende nasionalisme 535

III Die onafgehandelde taak 536

English Summary 541

Bronnelys 546

I N L E I D I N G

1. AKTUALITEIT VAN DIE PROBLEEM

(a)..Die veelrassige Suid-Afrikaanse gemeenskap het gaandeweg as een van die interessantste en belangrikste tonele van worsteling om 'n blywende en bevredigende oplossing van die rassevraagstuk, wêreld-wye belangstelling ontvang.

Ewe-eens is die wêreldsoeklig gerig op die bestaan en bestaansmoontlikheid, asook die verhoudinge van die op die Suid-Afrikaanse sendingveld ontstane Kerk tot die sendende kerk en veral die Afrikaanse kerke.(1)

(b)..Anders as vir buitelandse kerke en sendinggenootskappe, vir wie dit prakties op die weg lê om op die Suid-Afrikaanse sendingveld 'n „losstaande" kerk in 'n ander land, in 'n ander milieu en in ander lewensomstandighede te konstitueer en in te rig, lê vir die Suid-Afrikaanse sendende kerke hulle sendingveld aan hulle drumpel. Die objek van hulle sendingwerk is die mense wat met hulle dieselfde land bewoon, wat ingeskakel is in hulle landsekonomie en t.o.v. wie hulle te doen het met staatkundige, maatskaplike en alle lewensverhoudinge.

(c)..Die „etnographische, nationale und soziale Zersetzung der eingeborenen Bevölkerung",(2) maak eiesoortige kerkvorming so nie onmoontlik nie, dan uiters moeilik. Die denasionalisering, ontstamming en verwestersing, veral van die Bantoe, maak die probleem: eiesoortige kerkvorming, brandend-aktueel.

(d)..In die lig van die sterk nasionale bewussyn en behoefte aan eiesoortige kerkvorming in die Ooste, die ontwakende nasionalisme in Afrika en die duidelike simptone daarvan in Suid-Afrika in verband waarmee die drang tot eiesoortige kerkvorming as begeleidende behoefte sterker sal word, is die aktualiteit van ons probleem onbetwisbaar.

---

(1) Philip Mason skryf bv.: die Afrikaanse Kerke staan sover hy weet alleen in die wêreld "as religous institutions which would defend racial separation in theory. Christianity and Race. London 1956 bls. 42. Kyk ook N. Goodall, Missions under the Cross London 1953 bls. 173.

(2) G. Warneck, Abrisz einer Geschichte der protestantischen Missionen, Berlin 1905 bls. 268.

(e)..Dit is noodsaaklik dat eiesoortige kerkvorming sowel prinsipieël- missiologies as histories-krities beskou sal word, aangesien dit ook in Suid-Afrika gebeur dat die sendingteorie dikwels volg op die sendingpraktyk en dikwels deur laasgenoemde gekorrigeer word, 'n toedrag van sake wat slegs tot skade van die groeiende kerk bestaan.(3)

(f)..Daar heers 'n grenslose verwarring oor die begrippe „apartheid" en „eiesoortigheid". Die „apartheidsbeleid" en wat dit behels as histories-geworde en empiries-bestaande politieke, ekonomiese, maatskaplike en selfs godsdienstige begrip met die betekenis van blanke en nie-blanke groepe wat langs mekaar lewe en parallel beweeg, druk die negatiewe aspek van die saak uit: groepe wat nie met mekaar meng of wil vermeng nie, wat nie die een die ander se identiteit wil aantas nie, en wat nie sy eie identiteit wil laat vaar nie. Apartheid beteken: elkeen op sy eie plek apart, afgesonder van die ander.(4) Gans anders is die positiewe begrip „eiesoortige ontwikkeling" wat behels die groei, wording, vooruitgang en ontwikkeling van 'n groep binne sy groep, bv. by die Bantoe.

Eiesoortige kerkvorming is dus iets anders as kerklike „apartheid". Lg. het te doen met die onderlinge verhouding van kerke en lidmate van kerke. Eiesoortige kerkvorming het te doen met die fundering, inrigting en organisasie van die kerk. Dit is nodig dat die begrip „eiesoortige kerkvorming" ontworstel word aan die begrip „apartheid", teenoor lg. gestel, en missiologies ontwikkel sal word.

2. DOEL EN OMVANG VAN DIE STUDIE

A. Die doel van die studie is om enkele algemene riglyne in hierdie studiemateriaal te probeer trek. Dit behels twee gedeeltes.

1. In die prinsipiële gedeelte word die denke oor hierdie probleem prinsipieel besien. Let wel dat hierdie

---

(3) Vgl. Idem bls. 460.

(4) Kyk I.Z. Engelbrecht. Apartheid en die Toepassing van die beginsel daarvan in die skoolopvoeding in Suid-Afrika. Potchefstroom 1959 (ongepubliseer) Hoofstukke II en III.

prinsipiële deel nie bedoel word as beskrywende studie van wat bestaan en gedoen word op die akker van die groeiende kerk op die sendingveld nie. Daar word slegs bedoel om die studie te beperk tot die prinsipiële benadering en beskouing van enkele aspekte van eiesoortige kerkvorming. Uit die aard van die saak sal na feite, verskynsels en uitinge van die jong kerk verwys en aanhalings gemaak word. Maar dan is dit nie volledig-deskriptief bedoel nie. Dit word slegs by wyse van voorbeeld bygebring.

2. In die Historiese gedeelte word die Suid-Afrikaanse situasie bespreek. Hier word die probleem besien vanuit die gesigspunt van die andersoortigheid van die sendingobjek, waarop die eiesoortige kerkvorming berus. Die uitgangspunt van eiesoortige kerkvorming is dus die andersoortigheid van die sendingobjek. Eers nadat die andersoortigheid vasstaan, kan 'n beleid van eiesoortige kerkvorming gevolg word. Eerder, eers nadat die andersoortigheid van die sendingkerk teenoor die sendende kerk bepaal is, sal sowel die gesonde groei van die sendingkerk langs die weg van eiesoortige kerkvorming as sendingbeleid gesien kan word, in die afwysing van slaafse navolging van die sendende kerk, eiesoortige kerkvorming as die drang en behoefte van die sendingkerk, tot 'n vanselfsheid groei en tot duideliker openbaring kom.

Die feite i.v.m. die eeuelange worsteling om duidelikheid en handhawing van andersoortigheid op die Suid-Afrikaanse sendingveld waar heiden en christen op dieselfde bodem en in mekaar se onmiddellike teenwoordigheid gewoon het en nog woon, word historieskrities in oënskou geneem. Die historiese gedeelte is noodsaaklik weens groot verwarring en ewe groot wanvoorstellings omtrent die motiewe en beleid van die kerk, by name die Afrikaanse kerke, in daardie jare.

B. Die probleem van eiesoortige kerkvorming dek uiteraard 'n besondere wye veld. Derhalwe verg die studie noodwendige beperkinge:

1. Soos bekend, is die aanslag van die Christendom op die heidendom van Afrika en Asië, wat ongeveer die laaste anderhalf eeu aan die gang is, die derde in die kerk- en sendinggeskiedenis.(5)

   Die doel van hierdie studie is om die vraagstuk van eiesoortige kerkvorming te besien binne hierdie laaste tydvak en om die onderskeie aktuele probleme in hierdie tyd, veral in ons eeu, aan te raak.

   Die eerste aanslag was dié op die Grieks-Romeinse wêreld en het ongeveer tot die einde van die vierde eeu n.C. geduur.

   Die vraag of, en in watter mate die kerk in daardie tyd eiesoortig ontwikkel het, word nie bespreek nie omdat hierdie geen omvattend sendinghistoriese studie is nie, maar wel 'n missiologiese wat die probleem wil beperk tot die sendingwerk t.o.v. Afrika en Asië in hierdie en in die vorige eeu. 'n Studie van die historiesgeworde eiesoortige uitdrukkinge en die eiesoortige kerkvorming by die ou Christelike kerk val dus buite die bestek van hierdie studie.

   In die mate dat die vraagstuk van eiesoortige kerkvorming t.o.v. die aanslag van die Christendom op Asië en Afrika in die moderne tyd besien word, is dit nie in die sendinghistoriese sin nie maar suiwer missiologies, en kom dit in breedvoeriger bespreking binne die aktualiteit van die huidige vraagstukke van die eiesoortige kerkvorming van die jong kerk.

---

(5) In die tyd van Konstantyn die Grote is die doel van 'n wêreldomvattende Kerk gestel. Dit het egter aanpassing by die omgewing nie uitgesluit nie. Die Christendom het wêreldgodsdiens geword. Die kerk daarenteen het 'n nasionale eiesoortigheid ontwikkel. T.N. Hanekom. Kerk en Volk. N.G. Kerkuitgewers bls. 54. Van ewe groot betekenis is die feit dat die Noord-Afrikaanse Kerk met 'n bloeiende teologie verdwyn het „behalwe die sydelingse rank wat onder die Kopte 'n eie gestalte gevind het en verankering gevind het in die nasionale lewe van 'n volk." Idem bls. 25.

2. Om dieselfde redes word eiesoortige kerkvorming tydens die tweede aanslag van die Christendom op Noordwes-Europa en die gevolglike kerkvorming in die Europese lande as vrug van daardie sendingwerk, nie behandel nie.(6)

3. Eiesoortige kerkvorming op die Rooms-Katolieke sendingveld word ewe-eens om die volgende redes nie behandel nie:

   (a)..Die Rooms-Katolieke kerk is 'n afgeslote eenheid van die res van die groeiende jong kerke uit hoofde van daardie kerk se beskouing dat die ander valse en derhalwe geen kerke is nie. Die kerk as produk van die Roomse sendingwerk staan dus ver buite dié op die Protestantse akker.

   (b)..As uitvloeisel van die Rooms-Katolieke Kerkbegrip word op die sendingveld nie 'n prinsipieel potensiële selfstandige kerk gestig nie, maar 'n tak of afdeling van die Roomse Wêreldkerk met Rome as setel. By daardie kerk kan dus nie gespreek word van eiesoortige kerkvorming nie, maar hoogstens van aanpassing by die landsomstandighede.

4. In en vanuit Amerika en Europa het bewegings tot stand gekom waarvan ons volledigheidshalwe hier enkele wil noem maar nie gaan behandel nie:

   (a)..Die sg. beweging „Evangelization of the world in this generation." Aan hierdie beweging gee ons nie aandag nie omdat dit 'n oorhaastige en onoordeelkundige metode van werk is waar vir deeglike en grondige kerkvorming, eiesoortige kerkvorming allermins, nie tyd is nie.

   (b)..Die „Social Gospel"-metode word uitgelaat omdat dit nie kerkvorming op Skriftuurlike grondslag bedoel nie maar vervaag tot sosiale opheffing en verbetering van maatskaplike toestande.

---

(6) Dit is van groot belang dat ofskoon die kerktaal Latyn was, onderrig tog in die volkstaal gegee is. K.S. Latourette. Indigenous Christianity I.R.M. Okt. 1940.

Hierby kan nog meer genoem word. Ons bepaal ons in hierdie studie streng tot die hoof- en algemene ontwikkelingsgang.

3. TERMINOLOGIE

A. 'n Bevredigende benaming vir die kerk wat op die sendingveld gegroei het, is nog nie gevind nie. Die volgende terme word gebruik:

(1) „Native Church" (Inboorlingkerk). Hierin lê opgesluit, soos deur Venn gebruik, die „von einheimischen Christin getragene Kirche."(7) Hierdie term is deur die inboorlinge self verwerp vanweë die stigma wat daaraan gekleef het.

(2) „Sendingkerk". Die besware hierteen is dat dit afdoen aan die kerk-syn van die ontstane kerk. Daaraan kleef altyd die agtergrond van die historiese wording van die jong kerk as produk van sendingwerk, al sou dit nog nie 'n volmondige kerk wees nie. Ons gebruik hierdie term bloot in die historiese verband as kerk wat gegroei het, d.w.s. „sendingkerk" as produk van sendingwerk. Ons gebruik dit in die sendingwetenskap by gebrek aan 'n beter benaming.

(3) „Jong kerk". Teen hierdie benaming is die volgende besware aan te stip:

(a). Na die Tweede Wêreldoorlog waartydens die jong kerk op meer as een sendingveld deur omstandighede tot selfsorg gedwing is, met 'n gevolglike selfstandigheidsbeoefening, het die jong kerke as kerk volwaardig langs die ou kerke te staan gekom. Gevolglik is gevoel dat die woord „jong kerk" uitgedien is. Maar „though we continue to use for convenience the familiar terms 'older' and 'younger' churches, we recognise that the distinction is largely obsolete, and that for the most part the task which face the churches in all parts of the world are the same."(8)

---

(7) P. Beyerhaus, Die Selbständigkeit der Jungen Kirchen als Missionarisches Problem. Wuppertal-Barmen 1956 bls. 35.

(8) I.M.C. Witness of a Revolutionary Church. New York 1947, bls. 20.

(b)..Vir die op die sendingveld ontstane kerk in Asië en Afrika hou die term „jong kerk" iets in met 'n diskriminerende bysmaak „aangezien in vele gebieden de ouderen een vanzelfsprekende voorrang genieten boven de jongeren."(9)

(c)..Die historiese grens tussen „ou" en „jong" kerk is nie maklik te bepaal nie. Die Thomaschristene in Suid-Indië en die Molukse Protestantse Kerk, bv. behoort kronologies tot die „ouer" en geografies tot die „jonger" kerk.(10)

(d)..Skriftuurlik besien is dit onjuis om 'n historiese maatstaf t.o.v. 'n verdeling van die Kerke te maak omdat die kerke prinsipieel gelykwaardig is.

Tot vandag toe is die geval egter: „er is nog geen betere gevonden."(11) Derhalwe gebruik ons wel die term, met die inagneming van bg. besware en sonder om enige kwalitatiewe of prinsipiële verskil tussen „ou" of „jong" kerk te probeer maak.(12)

B. Die begrip: „Kerkvorming."

Die hele vraagstuk van eiesoortige kerkvorming moet t.o.v. die doel van die sending besien word. Die omskrywing van Voetius dat die drieërlei doel van die sending die „conversio gentilium, plantatio ecclesiae en gloria et manifestatio gratiae divinae(13) is, moet nog steeds onverswak gehandhaaf word. Dit is korrek, maar nie volledig genoeg geformuleer nie. Genoemde drieërlei is „niets anders dan drie aspecten van één machtig oogmerk Gods. Men zou dat éne oogmerk kunnen noemen de komst en verbreiding van Gods Koninkrijk."(14) Die koms van Gods Koninkryk omvat dus hierdie drieërlei doel. Christus bou Sy kerk in hierdie wêreld-

---

(9) E.J. Schoonhoven, De Jonge Kerken en de Ecclesiologie, in die bundel Ecclesia S. Gravenhage 1959 bls. 197.

(10) Idem.

(11) Idem.

(12) Kyk S.C. Graaf van Randwijk., Medewerkers in gehoorsaamheid. Amsterdam 1948 bls. 32.

(13) H.A. Van Andel, De Zendingsleer van Gysbertus Voetius, Kampen 1912.

(14) J.H. Bavinck. Inleiding in de Zendingwetenschap, Kampen 1954 bls. 157.

bedeling en in die grond van die saak gaan dit by die probleem vir hierdie studie om kerkformasie as die taak van die sending. Die kerk moet oor die lengte en breedte van die wêreld verbrei word omdat Christus uit die ganse menslike geslag vir Hom 'n gemeente wat tot die ewige lewe uitverkies is, deur Sy Gees en Woord in die eenheid van die ware geloof, van die begin van die wêreld af tot aan die einde toe, vergader, beskerm en onderhou.(15)

Hierdie planting van die kerk beteken kerkvorming. Die kerk moet plaaslik geïnstitueer word, d.w.s. dit sal 'n gedaante of gestalte en 'n sigbare vorm hê. In die jongste tyd swaai die beskouing in die sendingwetenskap in die rigting van nadruk op die <u>kerk</u> en kom die waarde en betekenis van die kerk duideliker na vore. Om hierdie rede, asook weens die verkondiging van die evangelie aan die volkere-verskeidenheid „is die probleem van kerkvorming en Kerkinrigting in die moderne sendingteorie en -praktyk een van die moeilikste vraagstukke.(16)

<u>Eiesoortige</u> Kerkvorming is een van die probleme t.o.v. kerkvorming of plantatio ecclesiae.

C. Missiologie.

Hierdie wetenskap is die jongste in die teologie. Die taak van hierdie wetenskap is die bestudering van die sending: die geskiedenis, die grondslag, die doel, probleme t.o.v. die benadering, ens. Die objek van die sendingwetenskap of missiologie is „dat gezonden-zijn van de Kerk."(17) In hierdie studie gaan dit om eiesoortige kerkvorming as probleem in die missiologie, 'n missiologiese beskouing van die eiesoortige formasie, die eie aard van die jong kerk self, t.o.v. die milieu waarin dit te staan kom en waarin dit gevorm moet word. Dit is 'n saak wat nie in die praktyk aan homself oorgelaat mag word nie maar waaroor missiologies besin moet word.

---

(15) Heidelbergse Kategismus Sondag XXI.

(16) W.A. Krige, Die Probleem van Eiesoortige Kerkvorming by Christiaan Keysser, Franeker 1954 bls. 11.

(17) J.H. Bavinck, aw bls. 13. H. Bergema toon aan waarom die term „missiologie" voorkeur verdien. Universaliteit in eigen Kring in de Missiologie Kampen, 1956 blse. 9, 10.

AFDELING A: PRINSIPIËLE GEDEELTE.

HOOFSTUK 1.

DIE FUNDERING VAN DIE BEGRIP „EIESOORTIGE KERK".

1. INLEIDING EN ORIËNTERING

A. Die groeiende behoefte aan eiesoortige kerkvorming

1. Onderwyl die kerk van die negentiende eeu in die wurggreep van die Rasionalisme en Bybelkritiek was en hom moes ontworstel aan die „saecularisering, ontkerkelijking en ontkerstening" van daardie tyd, het as vrug van die sendingywer, gebore in die „kleine, stille kringen van het buiten de kerken omgaande godsdienstige revival in het Engeland en Duitschland van de achtiende eeuw"(1) die negentiende eeu die „goue eeu" van die sending geword.

In hierdie eeu van uitvindings en ontdekkings, handel en voortgesette kolonisasie het die sending, anders as in die vroeëre eeue, „Weltmission"(2) geword. Die christelike kerk het opnuut geklop aan die deure van Afrika en Asië, en.....oral het deure oopgegaan. Gedurende die eerste vyf-en-twintig jaar van die twintigste eeu veral, is menslikerwys gesproke, 'n reuse-aanslag op die heidenvolke van die wêreld gemaak. In 1928 was daar ongeveer 30,000 Protestantse en ongeveer 'n gelyke getal Rooms Katolieke sendelinge op die sendingvelde van die wêreld werksaam.(3) Die aanvang van die sendingwerk in hierdie sendingera was afkomstig uit genootskaplike, en nie uit kerklike inisiatief nie. Tog het die genootskaplike sendingaksies op kerkstigting uitgeloop. Juis hierom was dit van groot belang hoe daar aanvanklik oor hierdie uiteindelike kerkvorming gedink is. By W. Carey was kerkstigting 'n vaste beleid van die begin af aan terwyl Von Zinzendorff gaandeweg dieselfde beleid gevolg het.(4)

---

(1) H. Kraemer, De Theologische Vooronderstellingen der Zending, Vox Theologica Jaargang 11 No 4 Maart 1940 bls. 98.

(2) H. Dürr, Sendende und Werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks, Basel 1947 bls. 12.

(3) E.D. Soper, The Philosophy of the Christian World Mission New York 1943 bls. 11.

(4) A.H. Oussoren, William Carey, Especially his Missionary Principles, Leiden 1945 bls. 27.

Die gevolg was dat hieruit in die loop van die twintigste eeu die feit van die ontstaan en bestaan van die jong kerk op die sendingveld 'n werklikheid geword het. Die onus het verskuif van sending (Mission) na kerk (Church).

Gepaard met hierdie kerkstigting het, afgesien van die vrae na die inrigting en organisasie van die kerk, die vraag na die verhouding van die kerk tot die natuurlike omgewing, die volk, volksgebruike en volkseie van diegene onder wie die kerk opgerig is, na vore gekom. Ook hierin het Carey 'n heldere insig gehad, want in sy bepaling van die doel van die sending, ag hy dit as die opdrag van God „to seek the persons, but in relation to the nation and family in which they are placed by God."(5) Prakties uitgewerk beteken dit, „he did not try to make India after their own British image or likeness, but to quicken its own individuality through Christ...."(6)

2. In die praktyk is egter gedurende die negentiende eeu en vir ongeveer die eerste kwart van hierdie eeu die vanselfsprekende beleid gevolg van „het overdragen van eigen theologisch, kerkelijk en liturgisch stempel."(7) Die gevolg was dat die jong kerk in hierdie periode 'n vreemdsoortige karakter in die oog van die inwoners van daardie land behou het. Die volgende oorsake en faktore het meegewerk om hierdie toestand van sake te weeg te bring.

   (a)..Kerkvorming in Afrika en Asië het saamgeval met die ongeëwenaarde uitbreiding van die invloed van die Westerse wêreld. Hierdie uitbreiding het plaasgevind d.m.v. militêre verowering, ekonomiese afhanklikstelling en tegniese uitvindings. Omdat die volke van Asië en Afrika nie opgewasse was teen die Westerse tegniek, ondernemingskrag en organisasievermoë nie, is hulle feitlik oorrompel geword deur die ontsagwekkende vernuf van die Westerse wêreld,(8) en „perhaps most fruitfully and

---

(5) Idem bls. 189

(6) Idem bls. 204

(7) H. Kraemer, Van Godsdiensten en Menschen, N.kerk 1940 bls. 197.

(8) J.H. Bavinck, Zending in een Wereld in Nood, Wageningen 1948 bls. 189.

significantly, by the voluntary conversion of non-Westerners to the Western way of life."(9) Westerse oriëntering het mode geword. Hierdie proses van Verwestering het diep spore gelaat op die gelaat van die jong kerk wat 'n blote replika van die sendende kerk geword het. Die Europese lewenswyse, kleredrag en gewoontes is slaafs nagevolg. So imponerend was die draers en die drakrag van die kerke in die Weste, dat die behoud van die eie selfs nie in oorweging geneem is nie.

(b)..Beleidloosheid in die sendingwerk het ook hiertoe meegewerk. Dit het vir die sendende instansies, in die eerste plek gedwonge deur missionêre bewoënheid, gegaan om die feit dat sending gedoen moes word. In die algemeen is die vraag hoe dit gedoen moes word aan die diskresie van die sendingwerker, wat op die sendingveld met die werklikheid van die saak te doen gehad het, oorgelaat. Die gevolg was dat „the nature of these contacts depended largely on local circumstances, and on individual qualifications and predilections of christian workers."(10) 'n Sprekende voorbeeld van hierdie beleidloosheid en onrype aanpak van die sendingarbeid blyk uit die feit dat dieselfde predikant dikwels (bv. in Indonesië en Suid-Afrika) die Europese gemeente moes bedien en die sendingwerk behartig. Sonder inagneming van taalprobleme is slegs een gemeente georganiseer. Ook het dit die predikante, wat sydelinge sendingwerk moes doen aan opleiding daarvoor ontbreek.(11)

(c)..Uit hoofde van die jonkheid en swakheid van die sendingkerk het die besef van die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming buite hulle gesigsveld gelê, en was stappe in die rigting selfs 'n gevaarlike bedreiging vir hulle bestaan. Afgesien van die diskriminasie teen lede van die jong kerk en die leiers daarvan wat dikwels as „onbekwaam of onwaardig beskou is om tot ampte in die Kerk verkies te word",(12) was die leiers, van die jong kerk definitief nog te onervare en onvas om leiding in die

---

(9) A. Toynbee, Christianity among the Religions of the World, London 1958 blse. 46, 47.

(10) Alexander M^cLeish, Jesus Christ and World Evangelization, London 1934 bls. 175.

(11) J.M. Cronje, Die Selfstandigheid van die Bantoekerk, Ongepubliseerde Verhandeling U.O.V.S. 1959 blse. 73, 74.

(12) Idem bls. 78

rigting van eiesoortige kerkvorming te gee. Dit is trouens 'n algemene verskynsel by eventuele kerkvorming op die sendingveld dat die jong kerk uit vrees vir terugsinking in die heidendom, hom aan enige verbondenheid aan sy eie milieu nie wil waag nie. Daarvoor is die herhinnering aan die heidense praktyke te vars en die tree daarna terug te maklik. Bv. „Ahnenehrung wird gar zu leicht Ahnenverehrung."(13)

(d)..Kerk en Westerse kultuur en beskawing, of beskawing en evangelisering het prakties identiese begrippe geword.(14) Die oorsaak hiervan was die gebrek aan die onderskeiding tussen die taak en terrein van die kerk en dié van kultuurvorming. Die dieperliggende oorsaak hiervan was die noodlottige afwesigheid van 'n duidelike en heldere Skriftuurlike begrip, t.o.v. die wese en taak van die kerk soos blyk uit die feit dat nie die kerk nie, maar genootskappe die inisiatief uit die hande van die kerk oorgeneem het.

(e)..Oosthuizen merk tereg op dat as reaksie op die Rooms-Katolieke oorname en opname van die wêreld in die boesem van die kerk, die Reformasie as „a necessity of principle" gekom het. Ongelukkig was die deurwerking hiervan dat „contact with the world is only a danger" en „the Church must always be in antitheses to the circumstances, the environment in so-called non-christian countries where one cannot speak of a corpus christianum."(15) Hierdie wêreldontvlugting was ongelukkig eie aan enkele Reformatoriese rigtings.(16) Die gevolg was dat die kerk verstar en sy apostoliese durf gestol het: „instead of being open to receive, it has been closed to preserve."(17)

---

(13) J. Warneck, Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt, Wupperthal-Barmen 1947 bls. 76

(14) G.C. Oosthuizen bepaal t.o.v. die Reformatoriese teologiese denke: „they defined their position qua one another within the context of the corpus christianum instead of qua pagan world." Dit as sodanig kan nie as oorsaak van die vereenselwiging van kerk en Westerse kultuur genoem word nie, omdat (a) die kerk in die tyd van die opstelling van die belydenisskrifte nie met aktiewe sendingwerk besig was nie en (b) dit dus nie in die eerste plek met die vraagstuk van die verhouding van die kerk tot die heidense omgewing te doen gehad het nie, maar wel met dwaalleer in sy eie boesem. G.C. Oosthuizen, Theological Discussion und Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa, Franeker 1958, bls. 11.

(15) Idem bls. 15.

(16) Die leer van die absolute soewereiniteit van God is hierop 'n merkwaardige uitsondering.

(17) Oosthuizen, o.c., bls. 16

(f)..Die gevolg van bg. was dat die kerk sy visie op uiteindelike eiesoortige kerkvorming verloor het. Sy aandag was in so 'n mate in beslag geneem deur sy inwendige aangeleenthede, sy „solid unity" en „very real problems that it led to a confrontation of everything indigenous leaving very little for the Christians of the in the East and Africa, often called displaced persons, to contribute from their own genius."(18)

3. Die opkomende drang tot eiesoortige kerkvorming.

Veral in die loop van die twintigste eeu, het die patroon geleidelik begin verander. Aanknopingspunte met die eie omgewing is gesoek en „here and there in India, China and Japan the Christianity which has emerged, begins to bear the marks of its environment."(19) Veral na die Internasionale Sendingkonferensie te Tambaram in 1938 is die noodsaaklikheid van 'n eiesoortige kerk besef t.w. die „natuurlikheid en noodzakelikheid van een eigendommelike uitdrukking van het Christendom door Christenen, die naar afkomst, psyche en historisch milieu zoseer verschillen van ons westerlingen."(20) Die redes vir hierdie ommekeer kan soos volg saamgevat word:

(a)..Die verset teen verwestering by die Oosterse volke.

Nadat die Oosterse volke die tegniek en wetenskap van die Westerse wêreld tot hulle eie gemaak en met die behoud van die trots in hulle volkseie oorleef het, is hulle geleidelik „doorstroomd van een hartstochtelijk verlangen om weer hun eigen plaats in de wereld terug te vinden."(21) Hulle het wars geword om in die skadu van die Westerse wêreld te lewe, en „wilden hun eigen lot weer in handen nemen en bouwen aan hun eigen toekomst." Hierdie geesteswikkeling het geweldige invloed uitgeoefen op die kerk. Daar is besef dat die kerk ook nie maar net moet staan in die skadu van die kerk van die Westerse wêreld nie.

---

(18) Idem.

(19) K.S. Latourette, aw. (IRM-1940 bls. 438.

(20) H. Kraemer, Van Godsdiensten en Menschen, bls. 197.

(21) J.H. Bavinck, Zending in een wereld in Nood, bls. 159.

(b)..Die ontwakende nasionalisme in die Ooste en gedurende die laaste dekades in Afrika, kon nie anders as die drang tot eiesoortige kerkvorming stimuleer nie. Kraemer stel dittereg soos volg: „One of the greatest services which the rising tide of nationalism has done to the cause of Christianity is to foster in many Oriental Christians this spirit of revolt against the ‚foreignness' of Christianity as it is brought to their peoples and countries, and to rouse the desire for a truly indigenous church."(22) Die klemmende vraag na die plek en posisie van die kerk in die opbruisende nasionale besef was wesenlik die vraag na die keuse tussen die eiesoortige of vreemdsoortige toekomsontwikkeling van die jong kerk. Die intelligentsie van die jong kerk, wat aanvanklik geneë was om pro-Westerse leiding te gee en lede te word van die Westerse kerke in die Ooste, het nou die gebruik van hulle volkstaal kragtig gepropageer.(23) Die ontwakende nasionalisme het geheel en al 'n kentering van die kerklike beskouing oor die volkseie tot gevolg gehad.

(c)..By die mondigwording van die jong kerk wat hom stadigaan uit die „voogdy" van die ou kerk ontworstel het,(24) is vanuit die boesem van die jong kerk self oor die behoefte aan eiesoortige kerkvorming met groter vrymoedigheid gespreek. Die jong kerk het tesame met die sendende kerk die krisisse van twee wêreldoorloë moes oorleef. Dit het 'n geweldige invloed op die jong kerk tot gevolg gehad. Hierdie tyd het die brug geword tussen die periode van leiding deur die sendeling tot die nuwe periode waarin self die verantwoordelikheid gedra is. Hiermee het 'n nugtere „Einschatzung der soziologischen Gegebenheiten"(25) gepaard gegaan. Die jong kerk het m.a.w.

---

(22) H. Kraemer, The Christian Message in a non-Christian World, London 1956 bls. 408.

(23) J.M. Cronje, a.w. bls. 79.

(24) J.C. Gilhuis, De Zendingstaak der Kerk, Kampen 1940 bls. 10.

(25) H.W. Gensichen Kirche und Volk in Mission und Junge Kirchen, E.W. 16 1 Maart 1959 bls. 146.

„partly because of the success that has been accomplished through missions" en „partly because of the rising demand in all phases of life for independence of the Westener"[26] eie prominensie ontvang. Eiesoortige kerkvorming het die eis van die jong kerk self begin word. Rowland skryf hieromtrent: „out of the feeling about the value of indigenous Christianity on the part of the peoples themselves has grown an active demand for indigenous churches" en „it must be granted or we shall lose the best leadership."[27] Hy haal die volgende ter staving van hierdie eis t.o.v. Indië aan: „the whole system of doctrine, worship and organization is foreign. India wants liberty."[28]

(d)..Hierby moet nog genoem word dat die jong kerk, presies volgens Westerse model ingerig, die gedagte aan iets „foreign" by die heidense landsburger gewek het. Dit het toegespreek as iets vreemdsoortigs en die jong kerk het hierdie leemte aangevoel.

(e)..Inheemswording, op die grondslag van die erkenning dat „the genius of one people is not that of another"[29] teenoor die uniformiteit van sendende en sendingkerk as sendingbeleid, het geblyk 'n heel suksesvolle sendingmetode te wees, inagnemende die gevare daaraan verbonde.

4. Gedurende die loop van bg. ontwikkelinge op die sendingvelde van die wêreld, het die inheemswording van die jong kerk as missiologiese probleem 'n prominente plek gevind. Dit sal ons taak wees om in hierdie studie die breë lyne hiervan te trek - in hierdie hoofstuk gaan dit slegs oor die algemene begrip „inheemswording" - en dan sal ons aantoon hoe die gedagte volgens die Brits-Amerikaanse beskawing gevloei het in die rigting van 'n selfregerende, selfonderhoudende en selfuitbreidende

---

(26) N. Goodall, History of the London Missionary Society (1895-1945) Oxford 1954, bls. vi.

(27) H.H. Rowland, Native Churches in Foreign Fields, New York 1925 bls. 40.

(28) Aanhaling uit Church Missionary Review 1922 bls. 296.

(29) H.H. Rowland a.w. bls. 40.

„indigenous" church met die klem meer op stoflike onafhanklikheid as op die verband met die omgewing. In die Duitse sendingwetenskap is te werk gegaan met die begrip „Volkskirche", waar die nadruk geval het op die Bodenständigkeit ten koste van die selfstandigheid van die jong kerk. Die na-oorlogse denke konvergeer in 'n algemene besef van die eiesoortige karakter van die kerk waarby enersyds die foutiewe van oorbeklemtoning van die stoflike en andersyds die onskriftuurlike van „volksaard" as wesenselement van die kerk ingesien is en verwerk is tot 'n eskatologies-ekklesiologiese verdieping van die sendingbegrip. Vir die beskrywing en beoordeling van hierdie begripsontwikkeling is dit nodig dat ons sal besin oor die vraag na die wese van die kerk om in die lig daarvan die begrip eiesoortige kerkvorming te omlyn. Daarmee as basis kan dan die missiologiese denke oor die begrip „inheemswording" behandel word.

B. Ten opsigte van kerkbegrip wil ons dan na die volgende verwys:

1. Die gebruik van die woord ἐκκλησία in die Nuwe Testament.

Uit die 112 keer waar die woord ἐκκλησία in die Nuwe Testament voorkom, beteken dit drie keer „volksvergadering" en twee keer die Ou Testamentasie volk van God, dus Israel, terwyl by die oorblywende 107 keer dit 91 keer die plaaslike gemeente en 16 keer die kerk in sy groot geheel bedoel. W.J. Snyman merk hieromtrent op „die woord, ‚Kerk' word in die Nuwe Testament nooit gebruik in die sin dat dit gemeentes omvat nie. Kerk is altyd die gemeenskap van gelowiges, hetsy dan (1) soos hulle verenig is, en georganiseer is in 'n plaaslike gemeente, of (2) soos hulle verspreid is oor die ganse aarde."(29)[a] druk dus in die Nuwe Testament slegs tweeërlei uit: plaaslike kerk en universele kerk,(30) maar beide is kerk.

2. Die kerk is die vergadering van die gelowiges. Anders as by die Joodse sinagoge, aldus Snyman, waartoe 'n mens behoort

---

(29)[a] W.J. Snyman, Die Gebruik van die Woord „Kerk" in die Nuwe Testament, Potchefstroom 1949 bls. 2.

(30) J. Warneck kom tot dieselfde konklusie nl. dat „Gezamtkirche Christi en Einzelgemeinde" beteken. Hy fouteer egter deur plaaslike kerk tot „Kirche im Kleinen" of te wel „Bausteine für die Kirche" te devalueer met sy bewering: „durch die Gemeinde führt der Weg zur Kirche", Das Wunder der Gemeinde en in dieser Welt. blse. 8, 11.

kragtens afstamming" en „heidense (godsdienstige) verenigings wat gegrond is op onderlinge afspraak", lê die eiesoortigheid van die kerk daarin „dat 'n mens alleen daartoe kan behoort kragtens roeping en wel van Godswëë."

Kerk is dus wesenlik anders as volksverband waarin jy gebore word - „'n Volkskerk is 'n contradictio in terminis" - en anders as 'n vereniging „wat deur onsself gevorm word en berus op vrye keuse."(31) As plaaslike vergadering van gelowiges' - „beteken dit nie net 'n samekoms nie, maar ook iets wat saamkom, en dus bestaan, al is dit nie juis saam nie, 1 Kor. 14:23. Dit is dus 'n organisasie wat bestaan afgesien van die kultus." Nader omskryf is dit volgens Snyman: „'n plaaslike georganiseerde gemeenskap wat emptelik fungeer al is dit nie byeen nie, en wel in huisbesoek Hand. 20:28, in diens van barmhartigheid 1 Tim. 5:16, en tugoefening Mat. 18:17,(32)

3. Die kerk is die liggaam van Christus. Dit beteken „the Church is Christ as He is present among us upon earth since His resurrection."(33)

Uit die begrip „liggaam" kom in universele sin, die volgende na vore:

Eerstens moet dit volgens Ef. 1 : 10 as rekapitulasie of samevatting onder een Hoof besien word, d.w.s. die kerk is 'n samevatting van die menslike geslag tot 'n nuwe geslag teenoor Jodedom en Heidendom, 1 Kor. 10:32.(34) Dit omvat die ganse mensdom.

Tweedens is die kerk 'n groeiende organisme. Vanuit en vanaf die Hoof van die kerk vind groei plaas. Die kerk is geen „assosiasie van persone wat buite die kerk tot geloof kom en hulle verenig nie" maar 'n „organisme met die geheel voor die dele."(35) Tog berus hierdie organiese groei op die

---

(31) W.J. Snyman, a.w. bls. 1.
(32) Idem bls. 5.
(33) G.C. Oosthuizen, a.w. bls. 13.
(34) W.J. Snyman, a.w. bls. 7.
(35) Idem.

feite van die Dood en Opstanding van die Hoof van die kerk.

Derdens lê hierin inbegrepe die gedagte dat die kerk 'n is. Ef. 1:23, de vervulling deur Christus. „Die volheid Gods woon in Christus liggaamlik Kol. 2:9, en so deur Christus in die gemeente deur die kennis te bowegaande liefde. Ef. 3:19.(36) Die Kerk van alle eeue deel in die volheid in Christus, en dan nie individueel nie, maar in samehang en samewerking met mekaar. As sodanig is die kerk van Christus as Sy Liggaam die draer van die Volheid in Hom. Hy „stort Sy volheid nie alleen oor in die gelowiges as sodanig nie, maar in hulle in al hulle lewensbetrekkinge."(37) In hierdie sin omvat die Liggaam van Christus die hele menslike lewe, ook sy verband met sy volk, kultuur, ens. Laastens lê in die Kerk as Liggaam van Christus, benewens die begrip organisme, ook dié van organisasie inbegrepe Ef. 5:22-23. As Liggaam van Christus is die kerk ook Sy Bruid. Hierdie verbinding met Christus se liggaam geskied deur die Doop waarmee die Nuwe Testamentiese kerk begin.

As die gebou van God, waarvan Christus die hoeksteen is, word die kerk georganiseer. Hiermee kom ons op die terrein van die geïnstitueerde kerk, d.w.s. kerkvorming. In die lig van die bestaande is dit dus duidelik dat slegs dié kerkvorming skriftuurlik reg is waar dit die organisasie van die Liggaam van Christus is. Kerkvorming geskied daar waar „the church as the body of Christ has to relate itself to the church as the organized society."(38)

4. Nie alles wat sig as kerk voordoen, is kerk nie, m.a.w. „een kerk kan ook de naam van kerk hebben aangenomen, geleend, terwyl ze daar geen enkel recht op kon of kan laten gelden."(39)

---

(36) Idem bls. 8.

(37) Idem.

(38) G.C. Oosthuizen, a.w. bls. 13.

(39) L. Praamsma, De Kerk in Het Dogma der Kerk, Groningen 1949 bls. 479.

Voor ons eiesoortige kerkvorming kan behandel, moet dit eers vasstaan dat dit om kerkvorming dus om die ware kerk gaan. „The way towards becoming an indigenous church goes through becoming first a real church."(40) Die volgende drieërlei kenmerke van die kerk moet vasstaan:

Eerstens is die kenmerk van die kerk die Woord van God. D.w.s. die kerk moet volgens die Woord van God ingerig word en Godswoord moet aldaar suiwer gepredik word. In en deur die Woord van God is die kerk onlosmaaklik verbonde aan die Hoof van die kerk, t.w. die Logos, d.w.s. die vleesgeworde Woord van God. Dit voer tot die leer van die kerk; die vasgelegde belydenis van die kerk. Dit mag in die kerk nie gaan om formele en nominale aanvaarding van Godswoord nie, sonder die leer waardeur die kerk hom op grond van Godswoord teenoor dwaling en valsheid stel.(41)

Tweedens is die Sakramente 'n kenteken van die ware kerk. Ook in die Sakramente word dit openbaar of die kerk die ware vergadering van gelowiges is, want „de bediening van het Sacrament brengt het meest-direct Christus in het midden van Zyn volk„"(42)

Derdens voer die suiwere bediening van Woord en Sakramente tot die handhawing van die tug as kenmerk van die kerk. Christus wil d.m.v. die tug waak oor die suiwerhuid van sy Liggaam. Samevattend kan ons besluit: die kerk is die heilige vergadering van alle geroepe gelowiges wat, as die liggaam van Christus, onder die leiding van die Heilige Gees, kragtens die kenmerke van die Woord, Sakramente en tug van alle vergaderinge en byeenkomste van mense wesenlik onderskei moet word.(43)

---

(40) H. Kraemer, The Christian Message bls. 411.

(41) L. Praamsma, a.w. bls. 481 C.I. van Heerden, Die Spontane Uitbreiding van die Kerk by Roland Allen Kampen (s.j.) bls. 246.

(42) L. Praamsma, a.w. bls. 481.

(43) Kyk P.J.S. de Klerk, Diktate Dogmatiek. Locus de Ekklesia Potchefstroom bls. 2.

C. Wat sal dan in aansluiting by bg. kerkbegrip, die begrip „eiesoortige kerkvorming" moet behels?

1. Eiesoortig is die teenoorgestelde van vreemdsoortig. Waar vreemdsoortig iets uitdruk wat vreemd aandoen, wat uitheems is en wat „oorgeplant" is, beteken eiesoortig dit wat 'n natuurlike groei en bestaan ondervind. In dié sin word 'n kerk dus eiesoortig wanneer „it becomes native to the country and grows there naturally, as part and parcel of the people among whom it is planted."(44)

Dat die kerk van Christus, in die nie-christelike omgewing waarin dit te staan kom, as geestelike bouwerk van die Heilige Gees, vreemdsoortig sal wees, is onvermydelik. Die Kerk as liggaam, van Christus is wesenlik vreemdsoortig en moet in die oog van die heidene, uit wie se midde sommige lidmate van die kerk geword het so wees. Maar dié vreemdsoortigheid mag hoegenaamd nie die waarheid van die kerk aantas nie. Die kerk is nie mensewerk nie, maar die vrug van die werk van die Heilige Gees. Godsgees bou 'n kerk, maar dan op 'n unieke wyse en ook vreemdsoortig aan hierdie wêreld. Die kerk as liggaam van Christus is 'n unieke stigting. Met hierdie geestelike vreemdsoortigheid staan of val die Kerk. Hierby kom nou as tweede fundamentele saak by dat die eiesoortige karakter van die jong kerk niks wil of mag af- of toedoen aan die unieke, eiesoortige geestelike karakter van die kerk as liggaam van Christus nie.

Die oomblik dat eiesoortige kerkvorming (indigenization), in watter vorm of in watter mate ook al, die wese van die kerk as liggaam van Christus raak, dan vergryp dit hom aan die ware karakter van die kerk. Eiesoortige kerkvorming het slegs te doen met dié unieke Liggaam in sy verbondenheid aan en verhouding tot die milieu waarin dit bestaan.

Hieruit val dit onmiddellik op dat ons met die vraag na die eiesoortige karakter nie te doen het met die wese van die kerk soos hierbo uiteengesit, of met die kerk as Liggaam van Christus

---

(44) T.S. Soltau, Missions at the Crossroad, Michigan 1959 bls. 20.

of met die kenmerke van die kerk nie, maar met die vraag in hoeverre, t.o.v die jong kerk, rekening gehou moet word met die omgewing, die „soil" waarin die kerk geplant is ten einde die kerk van vreemdsoortigheid bewaar te laat bly. M.a.w. eiesoortige kerkvorming kan hoogstens die „bene esse" van die kerk raak, maar nooit die „esse" nie. Niemand minder as J. Warneck is dieselfde beskouing toegedaan: „Artgemäszheit, Bodenständigkeit, Volkstümlichkeit, das sind bei aller Wertschätzung doch Güter zweiter und dritter Ordnung." Dit raak nie die wese van die kerk nie, want „Echtheit und Bestand der neuen Gemeinde sind nicht abhängig von dem Grade, in dem es gelingt das Volkshafte zu erhalten."(45)

Eiesoortigheid is dus nie 'n sine qua non of 'n kenmerk van die kerk nie. Dit beteken dat 'n kerk kerk is sonder dat daarby van eiesoortige kerkvorming sprake is. Wanneer een maal kerkstigting plaasgevind het, is sodanige plaaslike kerk 'n volwaardige openbaring van die Liggaan van Christus. Hoe jonk en onvolwasse, afhanklik en onryp die kerk mag wees, en dit soos 'n pasgebore baba versorg moet word, wesenlik is dit kerk van Christus.

Omdat die pas geïnstitueerde kerk dadelik kerk is, is dit ook dadelik selfstandig. Geen liggaam of ander kerk mag daaroor heers nie. By Paulus leer ons dit baie duidelik. Hy erken en eerbiedig die selfstandigheid van die pasgestigte kerke. Nêrens heers die kerk van Jerusalem of enige kerk oor 'n jong kerk nie. Dit beteken nie dat die jong kerk onafhanklik is nie. Inteendeel, dit aanvaar hulp en raad, maar nooit ten koste van eie selfstandigheid nie.

In die lig hiervan kan die verband tussen die volgens die Skrif volwaardige en selfstandige kerk as kerk van Christus, en die eiesoortige ontwikkeling daarvan, nie anders wees nie as: die kerk is prinsipieel selfstandig, maar of en hoe en wanneer dit eiesoortig ontwikkel, is 'n tweede saak. Lank voor nòg

---

(45) J. Warneck, Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt, bls. 81.

die sendende kerk, nòg die jong kerk besin oor eiesoortige kerkvorming bestaan daar reeds 'n selfstandige kerk. Trouens, dit sou die hoë uitsondering wees waar vanaf die begin van die formasie van die kerk eiesoortige kerkvorming dadelik en positief in aanmerking geneem word.

Laastens moet onthou word dat 'n kerk nie van buite eiesoortig gemaak kan word nie. Dit is weer Warneck wat skryf „die Fragen nach der Bodenständigkeit des Christentums in der Gemeinde scheinen den Missionaren wichtiger zu sein als den eingeborenen Christen."(46) Die sendeling kan lei en die gedagte help ryp maak. Eiesoortige kerkvorming moet egter as die spontane ontwikkeling vanuit die jong kerk self kom. „Nicht europaische Missionare, sondern die eingeborene Christenheit ist aufgerufen. Lösungen zu suchen für Gemeinde"(47) Die sendeling moet dus nóg die jong kerk volgens sy eie westerse vorm modelleer - hy is in die laaste instansie nie 'n gesant van die Westerse kerk nie maar 'n gesant van Christus - nóg die jong kerk tot eiesoortige kerkvorming probeer dwing. Die jong kerk weet self wanneer en hoe vinnig hy sy voet op die pad van eiesoortige kerkvorming kan en wil plaas.

---

(46) Idem.

(47) Idem.

11. DIE VOLKSKIRCHE AS EIESOORTIGE KERK

A. VAN ECCLESIOLAE TOT VOLKSMATIGE[1] KERKVORMING.

1. Die Von Zinzendorf Spangenberg dualistiese sendingbeleid van uniformiteit en pluriformiteit.

Die sendingwerk en -metode van die Herrnhut Broedergemeente is van fundamentele betekenis vir die Duitse sending. Veral Von Zinzendorf in sy „Instruksies" asook Spangenberg het grondslae neergelê vir 'n wetenskaplike sendingleer.[2]

Von Zinzendorf se piëtistiese inslag moet gedeeltelik gesien word as reaksie teen die destydse Rasionalisme. Dit het vir hom primêr om die uitbreiding van Gods Koninkryk gegaan[3] maar dan langs die weg van „enige zielen winnen voor het Lam." Dié word dan „Eerstelinge" genoem.[4] Agter alles[5] sien hy egter eskatologies die Godsryk.[6] Hiervolgens is sending nie kerkstigting nie maar die getuienis van die Heilige Gees in die harte van die heidene plant.[7] Hy wend hom nie tot volkere nie, maar tot individue en stuur nie af op nasionale bekeringe nie, maar op dié van die individu.[8]

Die kerkbegrip by Von Zinzendorf lei hom enersyds tot 'n eensydige siening van die uniformiteit op die sendingveld as uitvloeisel van die „sterk dynamisch karakter"[9] van sy teologie waarin 'n lewendige besef van die Heilige Gees bestaan.

---

(1) Die Duitse ekwiwalente is „volkstümlich", „volksgemäsz".

(2) J.C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap. Utrecht 1948 bls 18. Die beskouings van Von Zinsendorff gaan veral mank aan die feit dat hy net maar opdragte op impulsiewe wyse neergeskryf het sonder om dit altyd konsekwent te deurdenk. O.Uttendörfer. Zinzendorfs Weltbetrachtung. Berlin 1929 bls. 11. S. Jacob, Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes. Gutersloh 1935 bls. 27.

(3) M. Richter, Der Missionsgedanke im Evangelischen Deutschland des 18 Jahrhunderts. Leipzig 1928 bls. 102, 103.

(4) Th. Bechler, De Zending der Broedergemeente. Zeist 1912.

(5) M. Richter, a.w. bls. 109.

(6) Idem bls. 109, 110.

(7) Karl Müller, Zinzendorfs Bedeutung für die evangelische Heidenmission D.E.M.J. 1932 bls. 2..

(8) M. Richter, a.w. bls. 103; Th. Bechler, a.w. bls. 93.

(9) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 47.

Die sendingopdrag (Mat. 28) vertolk hy as t.o.v. individue onder die volke wat individueel in ecclesiolae saamgebind word.(10) Die uniformiteit blyk dan daaruit dat ofskoon hy nie met die „Herrnhutter-el" wou meet nie, die praktiese resultaat was dat „vielleicht keine Missionsarbeit so stark ihre eigen Art den von ihr Bekehrten aufgeprägt als gerade die Brüdergemeine"..... tot so 'n mate dat dit „bis ins kleinste hinein ein getreues Abbild der Herrnhuter Gemeinen"(11) was.

Die ander kant van die saak was egter - vandaar die dualisme - dat Von Zinzendorf tog „een open oog had voor de veelvuldigheid van levensvormen"(12) d.w.s. variasies t.o.v. mense, tye, volke en kerke, wat ook metodiese verskille verg.(13) Hy wou dat elke volk „bei seiner Sprache bleiben, und die Arbeiter müssen die anderen Völker nicht in ihre Art umgieszen wollen".(14)

Dit is van groot betekenis vir wat later met „indigenization" bedoel is as Von Zinzendorf sê: „wie grosz ist's wenn ein jedes Ding in seiner Art lobet seinen Schöpfer".(15) Dit hef die eenheid van die Kerk deur die Heilige Gees nie op nie en behels slegs die veelvormige voorkoms van die kerk.(16) A.G. Spangenberg 1704-1792) openbaar ook hierdie dualistiese trek.(17)

2. **Eiesoortige Volkskerke** kragtens Kultuurpropaganda

a..F. Fabri (1824-1895)

Fabri het om twee redes voortgebou op die „Einzelbekehrung" soos deur Von Zinzendorf en Spangenberg uiteengesit.

---

(10) Idem bls. 43.

(11) M. Richter, a.w. bls. 97, 98. Daar was bv. geen ruimte vir 'n eiesoortige liturgie nie. O. Uttendörfer, Herrnhut 1913 bls. 13. Die wichtigsten Missionsintruktionen Zinzendorfs.

(12) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 44. O. Ultendörfen. Zinzendorfs Weltbetrachtung bls. 19.

(13) Idem bls. 43. Kyk ook M. Richter a.w. bls. 113.

(14) O. Uttendörfer, Zinzendorfs Weltbetrachtung bls. 41.

(15) Idem bls. 41.

(16) Idem bls. 80.

(17) Kyk J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 50, 51; M. Richter a.w. bls. 128 O. Uttendörfer. Die wichtigsten Missionsinstruktionen Zinzendorfs bls. 50.

Ten eerste het hy, ofskoon hy die mededoë- sendingmotief verwerp, ook eskatologies-indiwidueel gedink maar nie met die verbygang van die volkere differensiasie nie.(18) Ten tweede het hy openlik alle gedagtes omtrent volksbekering verwerp.(19) Derhalwe het sy gedagtes gewissel tussen die geestelike Ryksplan van God waar volkere differensiasie nie anders as uit die sonde besien word nie, en derhalwe nie by sending in aanmerking geneem hoef te word nie, en koloniaal-imperialistiese kultuuroordrag vanaf Europa en spesifiek sy eie vaderland na die sendingveld.

b..C.H.C. Platt. (1829-1901)

Ten tyde van die breëer universele Duitse koloniale wereldblik het Platt sending en kolonisasie as „de beide vangarmen..die de christenheid in de wereld heeft uitgestoken" vereenselwig.(20) Dit was gestel uit hoofde van volksopvoeding as die voorgestelde doel en taak van die sending.(21) Die kerk self moet midde in die „wêreldverkeer" staan.(22) Volkere-verskille word in hierdie maalstroom afgeslyp. Die eenheid van die menslike geslag is primêr. Verskille is net maar variasies van die eenheid.(23) Hiervolgens is die taak van die sending: „das Durchwirken des Volksganzen mit dem neuen Geiste"(24) maar beslis nie die stigting van 'n volkskerk nie.

c..E.Busz. (1843-1928).

Busz het die metode van kultuur-propaganda verder uitgewerk: „zuerst Civilizirung, dann, Hand in Hand damit, Christianisirung".(25) Langs die weg van pedagogiese kerstening „worden de volkeren uit hun vergroeide wancultuur losgewoeld, de religies van hun overwoekeringen gereinigd en zo gereduceerd,

---

(18) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 54.

(19) Idem.

(20) Idem Bls. 77, S. Jacob a.w. bls. 37.

(21) C.H.C. Platt, Evangelistik; in Handbuch der Theologischen Missionswissenschaft. Nördlingen 1885 bls. 47.

(22) C.H.C. Plalt, Drei Neue Missionsfragen. Berlin 1868 bls. 121.

(23) Idem bls. 118, 119.

(24) C.H.C. Platt, Evangelistik, bls. 48.

(25) E. Busz, Die Mission einst und jetzt, Frankfurt 1883 bls. 52.

dat men de werking van de logos spermatikos duidelik herkent."(26)

Die begrippe kerstening, beskawing en opvoeding word dan ook deur hom promiskueus gebruik.

Hy wil egter dat op 'n eiesoortige volkskerk afgestuur sal word nie as iets „fremdartiges, importirtes" nie, maar 'n kerk wat 'n „volkstümliches Gepräge an sich tragen."(27)

3. Die Voorbereidende gedagtes tot die „bodenständige Volkskirche."(28)

Anders as by die Piëtiste is deur die nuwe sendingdenkers besef „wie wertvoll die Gemeinschaftsformen des zu missionierenden Volkes für eine bodenständige Einwurzelung des Evangeliums sind."(29)

G. Warneck kan met reg as die grondlegger van die „bodenständige Volkskirche" beskou word. Tog het daar reeds voor hom 'n belangrike koersverandering plaasgevind soos deur die voorgangers van Warneck voorgedra.(30)

(a)..Die spanningsvolle eskatologiese sendingwerk sou plek maak vir rustige ekklesiologiese besinning. Kerkvorming het die doel van die sending geword, hetsy as (volks) kerkplanting (F. Ehrenfeuchter, K. Graul) hetsy as kerk-oorplanting (L. Harms) hetsy kerkvorming waar meer klem op die kerk as heilsgemeenskap lê (W. Löhe). Veral lsg. het die sending in die hart van die kerk wou plaas.(31)

(b)..Die tweede hooftrek van die kontra-piëtisme was dat gebreek is met die gedagte dat bekering van die individu die taak en eindpunt van die sendingkerk is. Die „heidnische Menschentum in seinem Gesamtzusammenhang in seiner gliedhaften Verbundenheit in seinem physischen und psychischen Bedingtheit(32 is as objek van die sending beskou. Veral

---

(26) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 79. Sending is dus kolonisasie en „Kultuursending" en kultuuropvoeding. E. Busz a.w..

(27) E. Busz, a.w. bls. 57, 58. Kyk verder G. Rosenkranz, Der Nomos Chinas und das Evangelium, Leipzig 1936 bls. 160.

(28) Ons bied hier slegs enkele breë trekke met verwysing na die werk van Hoekendijk, bls. 71 vv. .

(29) Jacob, a.w. bls. 64. Ook Hoekendijk, a.w. bls. 73.

(30) P. Beyerhaus a.w. bls. 78 Jacob a.w. bls. 29.

(31) S. Hebart, Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, Ihrem Art und Regiment, Neuendettelsau 1934, bls. 48. Löhe noem eenheid en katolisiteit as notae van die kerk. Van groot belang is dat hy bepaal dat die katolisiteit van die kerk volksgrense oorskry, Hoekendijk a.w. bls. 72.

(32) Jacob, a.w. bls. 72.

Ehrenfeuchter het gespreek oor die betekenis van „gojim" al sou dit sowel nasies as heidene beteken.(33) Nasie is vir hom 'n „volkstümliche" begrip.

Graul se standpunt is in hoofsaak dieselfde. Hy beskou bv. die kaste-stelsel van Indië as iets wat tot die volksaard behoort en wat onderskei moet word van die pure heidendom.(34)

(c)..Hierby verwys ons na die feit dat Harms die probleem van „volkschristianisierung" reeds gesien het i.v.m. die toenemende verwestering van sy tyd.(35)

4. Die Volkskirche volgens Reinhold Grundemann

Grundemann het op presies die teenoorgestelde standpunt gestaan as Von Zinzendorf deur volksbekering as doel van die sending te sien. Bekering van individue word deur hom slegs as „een (abnormale) mogelykheid Gods gesteld."(36) Van groot belang, omdat dit in die standpunt van die verdere diskussies sou staan, is sy verklaring van die sendingbevel:

Mat. 28:19 beteken vir hom dat Christus beveel het „die Völker als solche in seiner Jüngerschaft aufzunehmen.(37) τὰ ἔθνη is 'n „Sammelbegriff, seine Substanz welche die zusammenhörige Volksgemeinschaft bezeichnet" en wel in die etnografiese sin van die woord.(38)

τὰ ἔθνη beteken „volke" as die objek van die sending, om die volgende redes:

(a)..volgens die spraakgebruik druk die woord die teendeel van Godsvolk, Israel, uit, ofskoon die etnografiese betekenis daarvan behoue gebly het.

---

(33) Hoekendyk, a.w. bls. 60.

(34) J. Dürr, a.w. bls. 25.

(35) Hoekendyk, a.w. bls. 70.

(36) Iden, bls. 89. Kyk ook R. Grundemann Missionsstudien und Kritieken 1, Gutersloh 1894 bls, 140, 178, 179.

(37) J. Richter Weltmission und Theologische Arbeit, Gutersloh 1913 bls. 54.

(38) R. Grundemann, a.w. 1 bls. 176.

(b)..„heiden" (Heide) is 'n meervoudsvorm met 'n godsdienstige betekenis wat alleenlik die vertaling kan wees van die begrip van Griekse woorde soos ἀπερίτμητος en ἀκροβυστία

(c)..Waar Christus verwys na die gebede van die heidene, bedoel Hy die heidense volke buite Israel.(39)

Die woord μαθητεύειν word deur Grundemann vertaal en beskou as „Einschulung."(40) Die bekeringsbegrip word volkome vir sodanige „Einschulung ingeboet waarvolgens die taak van die sending „Gewöhnung", „Entwöhnung" en „Neugewöhnung" is, sodat die volke op hierdie wyse geleidelik moet groei en geskik word vir die werkinge van die Heilige Gees.

Hierby stel hy as doel van die sending: „die Verchristlichung der Völker als Völker" op grond van die bevel van Christus: „die Völker in seine Jüngerschaft oder Anhängerschaft einzuführen."(41) Hiervolgens is dan die „Einschulung - der Anfangspunkt eines eigenartigen Leben, zu dem sie den Keim setzst." (42)

Hier volg 'n praktiese voorbeeld van „Entwöhnung" en daarin lê, soos ons dit kan verstaan, ook die tipiese van die eiesoortige volkskerk.(43) As dit vir die Indiër 'n godsdienstige houding is om te was en tande te borsel, moet dit hom nie verbied word om daarmee voort te gaan nie en moet hy nie aangemoedig word om dit op Europese wyse te doen nie. Dit is die taak van die sending om hom hiervan „zu entwöhnen" totdat die behoefte aan „die Substituierung christlicher Gedanken" bestaan, soos bv. reiniging van die hart en suiwering van die mond van woorde.

Tot positiewe begrip oor die eiesoortige volkskerk kom Grundemann nie omdat hy alle nadruk op die volk laat val. Van betekenis in die ontwikkeling van die volkskerk is sy beskouing t.o.v. die sedelik-maatskaplike lewe na gelang die geestelike lewe ontwikkel „wird sich mehr und mehr Reste heidnischer Gewöhnheiten verdrängt werden.(44)

---

(39) Idem.
(40) Idem bls. 40.
(41) Idem bls. 3.
(42) Idem 11 bls. 23.
(43) Idem 1 bls. 142.
(44) Idem.

5. Die Volkskirche volgens Gustav Warneck

Aan die hand van die deeglike ondersoek van die missiologie van G. Warneck, veral deur J. Dürr,(45) is dit nodig om slegs enkele hooftrekke t.o.v. eiesoortige kerkvorming na vore te bring.

Die naam van Gustav Warneck is onskeibaar van die selfstandige „Volkskirche" in die Duitse Sendingwetenskap. Gaandeweg het hierin minder klem op die selfonderhoudende karakter van die jong kerk (soos in die Engels-Amerikaanse Missiologie) geval. Die belangrike saak van eiesoortige ontwikkeling wat verbondenheid aan, aansluiting by en ontwikkeling volgens die volksaard behels, is raakgesien dog ongelukkig ten koste van 'n duidelike beleid van selfregerende jong kerke.

(a). Algemeen:

(i) „Einzelbekehrung und Volkschristianisierung."

Warneck vind die oplossing van die uiterste beskouings tussen Von Zinzendorff en Grundemann soos volg: „es handelt sich gar nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Nach- und Nebeneinander, um Einzelbekehrung und Volkschristianiserung."(46) Sendingwerk lei tot volksbekering maar begin met bekering van die individu, want „such nach der Konstituierung von Volkskirchen hören doch die Einzelbekehrungen nicht auf."(47)

(ii) Die „Aufgabe" en „Ziel" van die Sending. Die presiese betekenis van Warneck se onderskeiding tussen hierdie tweëerlei aspekte in die sending, bly steeds 'n probleem.(48) Skynbaar maak hy hierdie onderskeiding uit die tweëerlei benadering van, enersyds die volkskerk met die oog op die betekenis van die volk as taak van die sending, aansluiting by volksaard, ens: andersyds die volkskerk waar dit gaan om kerkvorming in die verwesenliking van die taak, ofskoon 'n duidelike kerkbegrip by Warneck afwesig is.

---

(45) Sendende und Werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks, Basel 1947. Kyk verder Hoekendijk, a.w. bls. 84-86 en P. Beyerhaus, a.w. bls. 78-87.

(46) J. Dürr a.w. bls. 152.

(47) G. Warneck Evangelische Missionslehre 3 1 Gotha 1902 v.v. bls. 245.

(48) Vgl. Dürr a.w. bls. 179-179; Hoekendijk a.w. bls. 193; Beyerhaus a.w. bls. 79 H. Frick.
Vom Pietismus zum Volkskirchentum, Gutersloh 1924 bls. 36.

(iii) Die betekenis van μαθητεύειν (Christianisierung) as sendingtaak.

Warneck se verklaring van μαθητεύειν in Matt. 28: 18-20 is die „Schliesselbegriff seiner ganzen Missionslehre."(49) Hy onderskei μαθητής in „idealen Vollsinn" - d.w.s. ware gelowiges en in „allgemeinen Grundsinn" waarvolgens dit beteken diegene „der sich willig dem Einflusse Jesu unterstellt und unter diesem Einflussen in den Glauben an ihn und in dem Gehorsam gegen sein Wort hineinwächst."(50) Bedoel word dus gelowiges wat „sich dem Einflusse Jesu als ihres Lehrens und Heilandes unterstellen und diesen Einflusse auf ihren Glauben wie auf ihr Leben immer mehr Raum gewähren, bis sie zur vollen Jüngerschaft hinanwachsen."(51)

μαθητεύειν word dus deur Warneck pedagogies (erziehend) besien as die opvolging van die „werbende missionarische Thätigkeit" wat met die doop afgesluit is. Die nadruk val daarop dat μαθητεύειν nie net „die erste Herzuführung zu Jesu" is nie, maar in die breëer sin van die woord ook „eine Erziehung in der Jüngerschaft über das Elementarchristentum hinaus....."(52) Hiermee was Warneck se breuk met die Skriftuurlike bekeringsbegrip 'n voldonge feit met ingrypende gevolge op sy beskouing oor die Doop.(53) Oor sy kerkbegrip sal ons verder nog handel.

(b) <u>Die Verskeidenheid op die Sendingveld</u>

Dit is van groot belang om op te merk dat Warneck 'n oop oog gehad het vir die differensiasie van die volkerewêreld waar sulke verskille is dat dit al selfs „zum Zweifel an der Einheit des Menschengeschlechts geführt hat."(54) Hy aanvaar die eenheid van die mensdom.

Die Christendom is daarop bereken om „Universalreligion" te wees en omgekeerd het die mensdom ook 'n „Veranlagung" tot die Christendom.

---

(49) Beyerhaus a.w. bls. 79.

(50) G. Warneck a.w. bls. 213.

(51) Idem.

(52) Idem bls. 214.

(53) Dürr, a.w. bls. 140-146.

(54) G. Warneck, a.w. bls. 13.

Dit wil egter nie sê dat hierdie verskeidenheid eindelose probleme oplewer in die sendingpraktyk nie en in aanmerking geneem moet word m.b.t. die keuse van 'n sendingveld en die onderskeie sendingmetodes.(55)

Die ryk gevarieerde sendingveld het nie net 'n invloed t.o.v. die metode van die prediking nie, maar ook op die hulp-en-newedienste op die sendingveld.

Derhalwe is „eine schablonenhafte missionarische Arbeitsmethode eine verhängnisvolle Beschränktheit". (56)

Volgens 'n „Missionspädagogik" moet noukeurige aanpassing aan die uiteenlopende toestande en behoeftes plaasvind. In die tyd van die apostel Paulus was daar weliswaar ook kulturele, maatskaplike en godsdienstige verskille tussen die Jodedom en die heidendom, asook onderlinge verskille in die heidense wêreld. Ofskoon dit nie die taak van Paulus begrens het nie, was daar tog 'n „Gesamtatmosphäre, welche diese verschiedenartige heidnische Welt umgab" t.o.v. die Griekse omgangstaal, groot gemeenskaplike kultuurwaardes en een wêreldbeskouing.(57) Die saak is dus nie so eenvoudig dat net met 'n beroep op Paulus alle probleme t.o.v. die huidige verskeidenheid opgelos kan word nie.

Warneck openbaar hierin 'n wye blik op die werklike problematiek in die missiologie omdat eiesoortige kerkvorming in die huidige aanslag op die nie-christelike wêreld inderdaad wesenlik anders as in die tyd van Paulus is.

Warneck noem die volgende „Verschiedenartigkeiten."(58)

---

(55) Idem bls. 15.

(56) Idem.

(57) Idem bls. 16.

(58) Warneck behandel die klimaats, politieke en kulturele verskeidenheid vanuit die gesigspunt van die keuse van die sendingveld en algemene metode en nie in soverre dit kerkvorming aanbetref nie, a.w. bls. 26-31; 42-57, 57-85.

(1) Taalverskille

Omdat taal „der Spiegel des Geistes" is, kan die Christendom, as vreemde Godsdiens, „nur einheimisch in ihren werden" wanneer dit in die eie taal gebring word, en bly tolkwerk net „ein armsaliger Notbehelf."(59)

Inheemse woorde moet behou en gebruik word sodat deur „Wortwiedergebutt" die ou woord die nuwe begrip uitdruk.

(2) Nasionale verskille

Hierby kom in aanmerking nie net die groot rasseverskille nie, maar ook die „Volksindividualitäten durch die massenhaften Rassen unterarten" wat o.a. blyk uit temperamentele verskille, regsbeskouings, huislike en sosiale gebruike en verhoudinge. Hiermee word die Christendom gekonfronteer, en dan moet die metode van sending nie wees „Nivellierung der Volksindividualitäten" nie, want sowel „die persönlichen wie die Volksindividualitäten sind vielmeher Naturgefässe deren die vielgestaltige Weisheit und Herrlichkeit Gottes in ihrem Haushalte bedarf, um in ihrer Fülle gefaszt und widerspiegelt zu werden (Eph. 3:10)!"(60)

Soos die Christelike volke, het ook die nie-christelike volke t.w. die Hindoe, Chinese, Japanese, Negers, e.a. „Ihre besondere Naturanlagen charakterlichen, temperamentlicher, gemutlicher geistiger Art, je nach denen sie mehr befähigt werden für die Ausübung der passiven oder aktiven Tugenden des Christentums, mehr für die mystische oder intellektuelle Auffassung seines Wahrheitsgehalts, mehr für die Ausprägung desselben in kultischen Formen, Symbolen u.s.w., oder in nuchternen Lehrfixierungen, mehr für eine asketische oder heitere Gestaltung des Christlichen Lebens." Dit beteken dat die doel van die sending is om Christene te vorm „die ihre genuine Volksart behalten und sie Christo dienstbar machen." (61)

Hiermee slaan Warneck duidelike aanvangsakkoorde vir die grondslag van eventuele eiesoortige uitdrukkinge van die jong kerk.

---

(59) G. Warneck a.w. bls. 17, 18.

(60) Idem bls. 33.

(61) Idem bls. 34.

(c) „Volkschristianisierung" as taak van die sending.

By die behandeling van bg. onderwerp gaan dit nou om die objek van die „Christianisierung, tw. die begrip

Hierdie aspek van die saak is van groot betekenis omdat hy etnografiese verdelings voor oë het en daarin die grondslag van afsonderlike eiesoortige kerkvorming 'n „einheimischen volkstümlichen Christenheit" (62) te vinde is.

Dit is nl, vir Warneck duidelik dat die standpunt van Fabri t.o.v. „die Sammlung von Auswahlgemeinden aus allen Volkern" feitlik 'n uitgediende beskouing is, omdat oral op die sendingveld die praktiese resultaat „Brückstücke von Volkskirchen" is.(63) Die „Volkschristianisierung" moet nie ontaard in „Bearbeitung der Massen" nie, d.w.s. nie „von oben nach Unten", soos Busz dit stel, verloop nie. Dan is dit 'n huis wat op sand gebou is.(64) Volkschristianisierung kan net met bearbeiding en bekering van die individu begin. Vandaar werk dit op die volk en die volkslewe deur.

Warneck het klaarblyklik in tweëerlei opsig merkwaardige invloed van M. Kåhler en F.M. Zahn ondergaan. Enersyds het hy aanvanklik geskryf dat Matt. 28:19 inhou die „Christianisierung der Heiden als Völker" en bekering van die „Volksgesammtheiten."(65) In sy Missionslehre is sy standpunt dat ἔθνη 'n religieuse begrip is.(66) Andersyds besef hy later met M. Kåhler dat die vraag van volksbekering of bekering van die individu nie ter sprake is nie.(67) Vandaar sy beskouing dat „wie Israel selbst als ein Volksverband existierte, so steht ihm auch die heidnische Welt als eine in Völkerverbände gegliederte Menschheit gegenüber".

---

(62) Idem bls. 244.

(63) G. Warneck, Die Aufgabe der Heidenmission und ihre Trübungen in der Gegenmart, A.M.Z. 1891 bls. 115.

(64) Idem bls. 116.

(65) G. Warneck, Der Missionsbefehl als Missionsinstuktion A.M.Z. 1874 blse 139, 140.

(66) Missionslehre 31 bls. 249 Vgl M. Zahn die evangelische Heidenpredigt, A.M.Z. 1895 blse. 61, 62.

(67) Idem bls. 250.

Die Heiden haben die Bezeichnung, ἔθνη bekommen, weil sie völkerweise wehnen."(68) M.a.w. ofskoon ἔθνη 'n religieuse begrip is, staan die heiden in sy volksverband waarin hy met die oog op „Christianisierung" gesien moet word. Die Sendingtaak word behoorlik behartig waar „das Christentum im fremden Volke als ein einheimisches Gewächs wirklich einwurzeln" en wanneer die verskeidenheid van volke in aanmerking genome, die sendingwerk „der Naturart der verschiedenen Völker anpassen."(69) Daarmee is etnografiese verdelings weer ter sake! Duideliker deurdink, is dit die taak van die sending, soos hy aanvanklik skryf, dat „das gesammte Volk unter der zeugniskraftigen Predigt vom Heil steht;"(70) maar dan nader gepresiseer dat „das möglichst grosze Volkskreise in den christlichen Kirchenbereich gebracht werden, dasz die Kirche in jedem Volke ein volkstümliches Gepräge trägt und dasz das gesamte Volksleben christlich beeinfluszt wird."(71) Hiermee is die verbondenheid aan die volk op ondubbelsinnige wyse gestel, ofskoon die volk as sodanig nie die objek van die sending is nie. „Volkschristianisierung" is nie „eine allgemeine Weltbekehrung" nie, maar „eine solche allgemeine Heilsanbietung, die allen Gliedern aller Völker die Annahme ermöglicht indem der ganze Volksacker mit dem Samen des Evangelii besät und die ganze Volksatmosphäre mit einer Christlichen Luft erfüllt wird."(72) Volkschristianisierung is dus nie opname van volke in die Christendom nie, en gevolglike „Volkskirchen" waarvolgens die kerk die volk omvat nie, maar wel die invloed en uitwerking van die kerk op die volk. Selfs al word net 'n „auszerliche Christianisierung" bereik, is dit nog 'n „groszen Segen für ein Volk, weil es veredelt wird durch die fülle von sittlichen und geistigen Gutern." In hierdie sin moet dit ook verstaan word

---

(68) Idem.
(69) Idem.
(70) G. Warneck, Der Missionsbefehl, bls. 138.
(71) G. Warneck, Missionslehre 3 1. bls. 269.
(72) Idem bls. 253.

dat gekerstende volke vir Warneck gevolg en produk van die sending is, nie in soverre hulle hoof vir hoof Christene is nie, maar insoverre die volksaard Christelik geneig is, die „sittliche, geistige und soziäle Gesamtlebung des volkslebens" Christelik geword het.(73)

'n Belangrike wyse van invloed uitoefen (Ackermeliolierung), in die mate wat op die volk christelike invloed uitgeoefen word, is dat die sending word tot 'n „Zucht- und Gewöhnung- Schule für die Völker, unter deren heilspädagogischem Einflusz nicht blosz die Massen christlich erzogen werden, sondern in deren äüszeren Rahmen sich auch die verborgene Gemeinde des Herrn erbaut, wie etwa ein Dom innerhalb des Baugerüstes."(74)

Hieruit is duidelik dat volk en kerk vir Warneck nie tot identiese begrippe saamgevloei het nie, maar dat „Volkskirche" die kerk in sy verhouding tot die „volkstümlichkeit" uitdruk. Beyerhaus(75) sien dit verkeerd as hy aflei dat dit vir Warneck „das Wesen der Volkskirche" is dat die sending 'n „Zucht und Gewöhnungschule" is, om die volgende redes: (a)..dit gaan nie noodwendig om die teenstelling „kleine Herde" of „Volkskirche" nie: die kerk is „kleine Herde" maar daarby brei dit uit tot „Volkskirche" in die mate wat dit o.a. 'n „volkstümliches Gepräge" moet dra, en (b).. ofskoon die uitdrukking „die verborgene Gemeinde des Herrn" vaag is, sien dit op meer as die ecclesia invisibilis, nl. op die onsigbarekerk wat gebou word.

'n Onteenseglike swakheid in die kerkbegrip van Warneck en 'n verwarring en gelykskakeling van kerk en volk word egter ten regte aangedui deur Beyerhaus en Dürr, na aanleiding van die vraag van Warneck: „ist denn eine christianisierte Volksgemeinschaft nicht Kirche?" Kerk en volk is nie, soos Warneck dit sien, 'n

---

(73) G. Warneck, Abrisz einer Geschichte der Protestantischen Missionen bls. 461.

(74) Missionslehre 3 1 bls. 25 3 vv.

(75) a.w. bls. 80.

teenstelling nie. Warneck begaan hierdie vergissing omdat hy uitgangspunt in die „geschihtlich empirischen Erscheinungsform der Kirche", vind.

Die praktiese program[76] vir bg. Volkschristianisierung is die gebruik van die volkstaal, behoud van die natuurlike gemeenskapsverband, oprigting van die christelike skool, geen isolering van die kerk in 'n „christian compound" of „christian village" nie, omdat dié metode ontworteling uit die natuurlike verband beteken, gebruikmaking van inheemse werkkragte en behoud van volksedes en afwering van vereuropeanisering.

Slegs langs die bg. weg kan 'n behoorlike „Einwurzelung" van die kerk in die volkslewe en derhalwe eiesoortige kerkvorming geskied.

(d) Kerkvorming as doel van die Sending

Uit die deeglike studie deur J. Dürr van die kerkbegrip by G. Warneck blyk dat lg. te veel klem laat val op die inheemsmaak van die kerk en die „diesseitige" karakter daarvan.[77] Dürr toon tereg aan dat die metode van Warneck te pedagogies is.

Ofskoon hy nie die Venn-Anderson definisie van die selfstandige kerk beskou as slegs behorende tot die „bene esse" en nie die „esse" van die kerk nie, is dit merkwaardig hoe Warneck se gedagtes i.v.m. die selfstandigheid groepeer rondom die aspekte: selfonderhoud, selfregering en in 'n mindere mate selfuitbreiding.

(1) Selfstandigheid en eiesoortigheid

Waar dit die doel van die sending is om „selbständige, von der sendenden alten Christenheit unabhängige Kirchen"[78] te vorm, konstateer hy die onderstaande drieërlei fundering van die selfstandige kerk, waaruit die eiesoortige ontwikkeling van die sendingkerk soos volg blyk:

Inheemse voorgangers en werkers.[79]

Die opleiding en gebruikmaking van inheemse werkkragte is van groot betekenis vir die selfstandigheid van die kerk. Hy

---

(76) Missionslehre, 3 1 bls. 270-286.
(77) Idem blse. 183-197.
(78) Idem bls. 12.
(79) Idem blse. 207-211; 3 111 blse 81-141.

onderskei drie groepe: onderwysers, evangeliste en predikante. Hiervan vervul die evangelis, as „eingeborene Missionar" die werklike krygsdiens van die sending, terwyl die onderwysers en predikante meer garnisoendiens doen.(80) Hulle diens is voordeliger omdat hulle as inheemse werkers die taal en die sedes van die sendingobjekte ken. Die opleiding van die werkers moet in hulle moedertaal geskied, omdat hulle in hul moedertaal preek.(81)

Warneck beskou dit as „doktrinêre idealisme" en 'n „onpedagogiese fout om die inheemse kragte dadelik ten volle onafhanklik te plaas, omdat: (a) by hulle, in die deursnee besien, „weder Bildungs" - noch die Charakterreife" aanwesig is.(82) Hulle moet derhalwe as „onderoffisiere" in 'n ondergeskikte posisie te staan kom; (b) hulle leierskap nie die toets van verantwoordelikheid dra, sal kan deurstaan nie, vanweë „wie ess scheint- unausrottbaren Schwächen des Rassencharacters en, (c) hulle in „politischen sozialen und wirtschaftlicher Abhängigkeit von den ihnen weit überlegenen abenländische Eroberen sich befinden."(83)

Selfregering, daadwerklike eiesoortige kerkvorming en veral eie teologiese besinning, is dus deur Warneck agter die horison en op die lang baan geskuif.

Die kerk gewortel in die Volkslewe

Hierdie aspek sluit aan by wat hierbo as die praktiese program van die Missionsaufgabe reeds aangestip is. „Einwurzelung" van die christendom beteken: „das von auswärts zugebrachte Christentum so in den fremden Boden der nichtchristlichen Nationen einzupflanzen, dasz es sich in ihm als ein einheimisches Gewächs völlig naturalisier t.o.v. taal, sedes en volksverband.(84)

Die grootste vyand van bg. „Einwurzelung" is vereuropeanisering of erger nog ver-amerikanisering. So groot is die aanslag van die Westerse kultuur dat daar geen sending is wat aan hierdie gevaar ten volle ontkom het nie.

---

(80) Idem 3 111 bls. 85.

(81) Idem bls. 98.

(82) Idem bls. 133.

(83) Idem bls. 291.

(84) Idem bls. 22

Die Evangelie moet die volksaard nie verwoes nie, maar dit heilig sodat dit nie 'n ander nie maar 'n vernieude gestalte kry. Die natuur word nie deur die genade opgehef nie en „je mehr eine Mission entnationalisiert, desto weniger kann sie es zur Bildung einer Volkskirche bringen, und: Je volkstümlicher die Missionsmethode, desto erfolgreicher die Missionsarbeit."(85)

Skrif en belydenis.

Die kerk is eers werklik selfstandig wanneer dit vir hom moontlik is om die Skrif in die oorspronklike tale te lees en daaruit in die volkstaal te vertaal. Die behoefte bestaan dat die Bybel aldus nie net kerkboek nie, maar ook volksboek sal wees, wat „eine allgemeine, wenigstens elementäre Volksbildung" beteken en op die volkskool opvoedkundige waarde het.(86)

Van ewe groot betekenis is die vraag na die belydenis van die jong kerk. Hy wil die apostolicum bindend maak vir alle kerke ter wille van die ekumeniese karakter daarvan. Interessant is dit dat hy in sy beantwoording van die vraag of die jong kerk die konfessies van die sendende kerk mag verkort, vereenvoudig of selfs omvorm, die gevaar van moontlike heidense invloed opper. Dit is vir hom in elk geval 'n toekomstige probleem.(87) Dit is opmerklik dat hy die moontlikheid van 'n konfessie uit die hart van die jong kerk self, nie in vooruitsig stel nie.

(2) „Die Organisation der Gemeinde"

Die volgende twee sake verdien in hierdie verband t.o.v. sy kerkbegrip vermelding: die kerk in die volle sin van die woord bestaan eers by die kerkverband: „erst diesen und zwar diesen geordneten Gemeindeverband nennen wir Kirche"(88) en die doop is „konstitutiv für die werdende Gemeinde."(89)

Warneck bied dan 'n breedvoerige, gedetailleerde uiteensetting van die hele kerklike lewe t.o.v. die erediens, doop, nagmaal, huwelik, begrafnis en kerkregering.(90)

---

(85) Dürr, a.w. bls. 223.

(86) G. Warneck, Missionslehre 3 111 bls. 22.

(87) Idem bls. 20.

(88) Idem bls. 181.

(89) Idem bls. 182.

(90) Idem blse. 179-265.

In die algemeen dra dit die karakter van voorskrifte wat min tekens vertoon van die „einheimische" kerk wat vir hom die doel van die sending is. Opmerklik is sy waarskuwing t.o.v. die liturgie, dat nie net teen indifferentisme gewaak moet word nie, maar ook daarteen dat die „heimatkirchlichen Agenden" (w.o. Common prayer book) met huid en haar nagevolg word.(91)

(3) Warneck beskryf die doel van die sending, en hiermee slaan hy die aanvangsakkoorde van die nuwere Duitse sendingwetenskap wat die „Volkstum" as „Schöpfungsordnung" hou vir taak en objek van die sending nie net as „Kirchengründung und Kirchenorganistation" nie, maar ook as newe-doel „eine erziehliche Einwirkung auf das Volksganze und eine Versittlichung seiner Gesellschaftlichen Naturverbände vermittelst einer „Durchdringung derselben mit den Sauerteigskräften des Evangelii."(92) Warneck vereenselwig nie kerk en volk nie, maar op indirekte wyse is die volk tog die objek van die sending. Die doel van die sending is kerkvorming en omskepping van die heidense in 'n Christelike volksaard.

3.6 TERUGBLIK

(a)..Die terugkeer deur Von Zinzendorf na die Skrif en breuk met die koue Rasionalisme het soos die eerste reëndruppels na 'n langdurige droogte gekom, Maar omdat die sendingtaak vir hom bly vassteek het in „siele vir die Lam te werf", volgens 'n beleid van wêreldontvlugting, het die oop vraag in watter verhouding die groepie gelowiges tot die omgewing waarin hulle hul bevind staan, die swak skakel in sy sendingwetenskap gebly. Oor werklike kerkvorming het dit nie gegaan nie. Die ecclesiolae was slegs die optelsom van die bekeerlinge. Weliswaar was die groepie gelowiges teenoor die heidendom 'n nietigheid. Daarom beweer Mirbt tereg: „the power of heathendom could never have been broken in this way."(93) Nader gekwalifiseer, kom dit daarop neer dat die ecclesiolae vreemdsoortige geïsoleerde selle in die nie-christelike omgewing was.

---

(91) Idem bls. 211.

(92) G. Warneck, Die Christelike Mission und die Überseeische Politik, Berin 1908 bls. 8.

(93) C. Mirbt, The Extent and Characteristics of German Missions. Edinburgh Report IX bls. 214.

Die Piëtiste het, dit kan ter verklaring van hulle sendingwerk aangevoer word, omdat hulle nog staan aan die begin van die sendingera „auf eine eigene Durchdenkung der Grundfragen verzichtet und sich in gutem Glaube mit der orthodoxen Theologie verbunden."(94)

(b) Die vervlakking van die sending tot op kultuurpropagadistiese peil en verwatering daarvan tot 'n pedagogiese tegniek het die sending laat afstap van die Skrif as grondslag van die sending, en kerkvorming as doel laat vaar. Waar opheffing van die kultuurstandaard, as en in soverre dit voorkom, slegs die vrug en indirekte gevolg is van die sending,(95) word dit nou as die direkte doel vooropgestel. Die kultuurpropagandametode het 'n betreklike spoedige dood gesterf. Dit was veral Warneck wat onverbiddelik die standpunt van die absoluutheid van die Christendom en die "primair- religieuze" karakter van die sending gehandhaaf het.(96)

Nietemin het die feit van die differensiasie van volkere in die gesigsveld gekom en is die vraag na die inagneming van die volksaard by die eventuele kerkvorming, d.w.s. kerk met 'n „Volkstümliches Gepräge" (Busz), gestel.

(c) Die soek na 'n ekklesiologiese fundering teenoor die ecclesiolae was 'n stap in die rigting van 'n skriftuurlike sendingbeleid. Werklike skriftuurlike kerkvorming, die werk van die Heilige Gees, was dit beslis nie. Löhe het die naaste hieraan gekom en ontkom aan die gevaar van „volkstümlichkeit" 'n eienskap van die kerk te maak soos deur Ehrenfeuchter, Graul en Harms gedoen is. Hierop is deur die opvolgende sendingleiers voortgebou.

(d) Dit was 'n fout om bekering van die individu kontra volkskerk te plaas soos gedoen is deur Grundemann. Daarmee is prinsipieel die feit van die persoonlike verlossing van sondes deur die bloed van Jesus Christus en die bekering van die individu verwerp. 'n Werklike bekeringsbegrip en die eis om 'n breuk met die sondes is volkome afwesig. By Grundemann blyk reeds baie duidelik wat die haglike gevolge van „groepsbekering" of in sy geval „volksbekering" is.

---

(94) S. Jacob, a.w. bls. 27.

(95) H. Frick, Vom Pietismus Zum Volkskirchentum Gutersloh 1924 bls. 30.

(96) Hoekendijk a.w. bls. 103.

'n Positiewe bydrae van Grundemann tot eiesoortige kerkvorming ontbreek veral om die volgende twee redes: enersyds is die behoud van volksgewoontes nie „die direkte taak van die sending nie." Talle latere sendingteoloë het in hierdie valse koorlied saamgesing, sodat die werklike taak van die sending, nl. kerkvorming, noodwendig daaronder gely het, indien nie nagelaat is nie. Andersyds gaan sy sendingwerk mank aan die afwesigheid van die eis om 'n breuk te maak met die nie-christelike, sodat die „kerkvorming" uiterlik die indruk maak van aansluting by die volkseie maar innerlik en wesenlik nie die kerk van Christus is nie.

(e) Dit was korrek om 'n verdere doel van die sending te soek as blote „redding van siele" en vorming van ecclesiolae. Dit was ook korrek om hierdie doel te vind in kerkvorming, nader aangedui as eiesoortige kerkvorming. Graul, Ehrenfeuchter en Harms wou inderdaad eiesoortige kerkvorming sien, omdat hulle die nadelige van 'n volksvreemde kerk besef het. In dié opsig het hulle 'n waardevolle bydrae gelewertot die gedagte wat tans as die inheemse kerk bekend staan. Maar dit was prinsipieel verkeerd waar vir die sending 'n newe-doel geponeer is, nl. dat „eine organische Verbindung des Evangeliums mit der eigenständigen Kulturart des betreffenden Gebiets anzusehen ist."(97) Hiermee is van volksaard 'n teologies principium gemaak.

(f) G. Warneck kan bepaald as die reus van die Duitse Sendingwetenskap beskou word. Ons stip die volgende aan:

(1)..Sy betekenis lê, afgesien van die sendingwetenskap in die algemeen, daarin dat hy beslag gegee het aan die kenmerk van die kerke wat vanweë Duitse sendingwerksaamhede gestig is, nl. 'n eerlike poging om die jong kerk nie 'n vreemde gedaante, te laat aanneem nie. Die leemte by Warneck is egter „gemis aan oecologiese differensiasie" omdat die milieu van die gemeente „consequent en uitsluitend etnisch" geïnterpreteer is.(98) Dit was trouens die eensydige benadering in die Duitse sendingwetenskap van hierdie tyd. Binne die nie-christelike milieu is die „volk" tog net een aspek van die milieu.

---

(97) H. Frick a.w. bls. 42.

(98) Hoekendijk a.w. bls. 99.

(2)..Hoewel Warneck ontkom aan die grondfout van „Einzelbekehrung" en Volkschristianisierung as mekaar uitsluitende uiterstes te stel, ly sy missiologie daaraan dat nie kerkvorming nie, maar „Volkschristianisierung" op „Einzelbekehrung" volg. „Volkschristianisierung" verdring kerkvorming. Die hoofoorsaak hiervan is dat dit nie gaan om die kerkvormende werking van die Heilige Gees nie, maar om die pedagogiese volkskerstening waarby te veel die nadruk op die menslike bouwerk van die kerk lê. Ook neem Warneck nie genoegsaam die volgende in aanmerkin nie: „die Gestalt der Kirche wird aus der lebendigen und intensiven Konfrontation von Wort und Gemeinde heraus geboren werden."(99) Warneck sien dus die belangrikheid en noodsaaklikheid van 'n eiesoortige kerk, maar hy fouteer daarin dat hy dit eiesoortig wil laat maak, i.p.v. dat eiesoortige kerkvorming spontaan geskied, al is dit onder advies van die verteenwoordigers van die sendende kerk. In die grond van die saak begaan Warneck hierdie fout omdat by hom 'n duidelike kerkbegrip en eventuele kerkvorming baie verflou het. Hoekendijk stel dit so: „wel niets is zo kenmerkend als de verdunning van die estatologie, dus van de pneumatologie dus van de ecclesiologie."(100)

(3)..By Warneck vind die breuk met die metode van missionêre askese van die Piëtisme sy hoogtepunt en word bepaal dat die sending „volksgemäsz" moet wees. Die begrip „volk" was egter nog onduidelik en vaag, 'n „XIX eeuws masker woord voor ‚natuur' of, ‚gemeenschap', die men zich beide niet anders dan volksmatig geordend denken kon."(101) Soos sy voorgangers, stel hy t.o.v. die selfstandige ontwikkeling en die natuurlike, eiesoortige gestalte van die kerk, 'n „Naturgrundlage" of „Naturunterlage" vas. „Volksgemäsz" is dus vir Warneck 'n teologiese principium, 'n sine qua non vir kerkvorming.

B. EIESOORTIGE KERKVORMING VERSUS WESTERSE KULTUUR

Sedert die tyd van die Eerste Wêreldoorlog het die vraagstuk van die verhouding van sending (kerk) en kultuur dringender geword. Aanvanklik was dit die „deutsches Christentum" wat normgewend moes wees.

---

(99) H. Dürr a.w. bls. 196.
(100) A.W. bls. 107.
(101) Idem bls. 101 vv.

Die eiesoortige kerk soos deur Warneck gestel, is nie oorboord gegooi nie, maar tog is die feit van die nasionaliteit van die subjek van die sending (Duits) sterker beklemtoon. Ons merk in hierdie tyd die gebruik van die woord „nasionaal" i.p.v. die tot dusver gebruikte „volkstümlich" op. Dit was omdat kultuurpropaganda mode geword het. H. Frick het hom dit ten doel gestel om „de Duitse Zending van elke vorm van cultuurpropaganda los te wrikken."(102)

Na die oorlog, in die twintiger en dertiger jare van hierdie eeu, moes die Duitse sending homself ontworstel aan die frustasie waarin die Duitse volk verkeer het en weer sy plek in die wêreld-sending-verband inneem. Maar veral moes hy homself vind in die veranderde wêreld van die bloeiende nasionalisme van voormalige kolonies van groot moondhede, verskerpte rassegevoelens, die renaissance van die wêreldreligies en die herlewering in trots op die eie, maar daarby ook die proses van wêreduniformering. Dit was die tyd van „de anonyme, gestandardiseerde ‚Great Society' die de volkeren overmeesterde, de gemeenschappen verwoeste en het leven atomiseerde."(103)

Bruno Gutmann en Christian Keysser het hulle met alle mag verset teen hierdie verbreking van bestaande (volks) verbande d.m.v. die bewaring, beskerming en versterking van die natuurlike volksorgane. Ewe-eens het S. Knak en E. Johanssen die volksorganiese sendingmetode gevolg. Vir hierdie studie is dit van belang om daarop te let dat dit nog presies die voortsetting van eiesoortige kerkvorming soos by G. Warneck is, behalwe dat dit nou gestel word as teenvoeter teen verwestering, dat die volksmatige nou 'n fundamentele teologiese plek beklee en dat die metode in die rigting van volksbekering swaai.

1. <u>HEINRICH FRICK</u>

In sy „Kriegs"-debatte kom hy te staan tussen die aandrif van 'n bruisende Duitse volksgevoel bewuste kultuurpropaganda - „nationale sentimenten waren opgeschoten, Duits-missionaarse dromen werden gedroomd"(104) - wat die sending en die lewe van die kerk wou verduits,

---

(102) Idem bls. 134.

(103) Idem bls. 113.

(104) Idem bls. 127.

en die teenstanders van die Duitse **kultuur**propagandasending. Frick probeer 'n nuwe doel en metode vir die sending as 'n weg uit hierdie spanning vind. Dit het tog neergekom op 'n prinsipiële breuk met die beleid van kultuurpropaganda en voortgang op die ingeslane weg van eiesoortige kerkvorming volgens „Volkstum".

(a) Volgens Frick is die Nuwe Testamentiese begrip τὰ ἔθνη soos deur Paulus gebruik (1 Kor. 12:7) die teendeel van die ware Israel. Dit is „religiöse Gegensatze" wat veronderstel dat Paulus „den Übertritt vom ἔθνος zum wahren Israel nur religiös gemeint habe als Aufgabe des ‚Heidendums' und Bekehrung zu Christo." Maar vanuit die gesigspung van nasionaliteit besien, bly die Griek 'n Griek, juis waarvoor Paulus hom beywer het.(105)

Godsdiens-kosmopolitisme van die ou kerk „richtet sich also nicht in erster Linie gegen nationales Bewusztsein, sondern er hat eine religiöse Tendenz" t.o. waarvan tans geen parallel bestaan nie.(106)

Uit Gal. 3:28 blyk, ondanks die godsdienstige teenstelling Jood-Griek, Paulus „verteidigt die Nichtjuden gegen die Judaisierung, setzt sich also gerade für Wahrung der nationalen ein" (in die onderhawige sin van die Woord).(107) So het ook die arbeidsverdeling tussen Paulus en die Christene in Jerusalem vanself gelei tot „zwei national geschiedenen Kirchen" en was daar nasionale invloede, hoewel flou en swak, by die eerste gemeentes merkbaar.(108)

(b) Ondanks die erkenning van die universele aard van die Christendom, staan dit aldus Frick, vas „dasz die Geschichte ein Auseinanderfallen der einen Kirche in besondere Nationalkirchen von früh an zeigt."(109)

---

(105) H. Frick, Nationalität und Internationalität der Christlichen Mission, ~~Intersloot~~ Gütersloh 1917 bls. 19.

(106) Idem bls. 20.

(107) Idem bls. 26.

(108) Idem bls. 25.

(109) Idem bls. 24.

(c) Hieruit stel hy nou die taak en doel van die sending vas (let op die ooreenkoms met Warneck). Die taak van die sending as „Bau der Kirche Christi" is suiwer religieus en lê op 'n ander gesigsveld as nasionale verskille, want „die Missionsaufgabe ist Übernational wie das Christentum selbst."(110)

Die doel van die sending is „Einwurzelung des Christentums in dem heidenschristlichen Volke" en as sodanig „national, sofern es in der Volkschristianisierung und in einer Volkskirche besteht" waarby die „nationale Eigenart" van die objek van die sending volle erkenning moet geniet.(111)

Hiermee staan Frick vierkantig op die standpunt van die eiesoortige Volkskirche.

(d) Hierop volg die nadere omskrywing van die planting van 'n volkskerk d.m.v. 'n sintese van evangelie en nasionaliteit. Die sintese moet nader beperk word dat die „nationale Charakter des Missionssubjektes" slegs dan 'n „grundsätzliches Recht bei der Gestaltung des Missionszieles" geniet wanneer die „eingeborene nationale Eigenart des Missionsobjektes auszerstande ist, von sich aus den zur Errichtung der Volkskirche notwendigen Beitrag nationaler Eigenart zu liefern."(112) Hiertoe bepaal hy dan voorts dat die nasionale eiesoortigheid by die objek van die sending fundamenteel is by eiesoortige kerkvorming en voorrang moet geniet. In die mate wat die sendingobjek onderhewig was aan die invloed van die kultuur van die sendingsubjek, selfs soveel dat „gemischt zusammengesetzten Kulturen" ontstaan, moet die nasionaliteit van die sendingsubjek tot sy volle reg kom.

Hierop maak Frick die onderskeiding tussen kultuurvolke, „waar het nationale materiaal, dat hier sterk ontwikkel is, vrywel geheel door het zendingsobjekt kan worden geleverd," en natuurvolke „die vrijwel geheel op het nationale materiaal van het zendingssubjek aangewezen zijn."(113) Vir natuurvolke dus Volkskirche maar, weens

---

(110) Idem bls. 31.
(111) Idem bls. 33.
(112) Idem bls. 5.
(113) Hoekendijk a.w. bls. 130.

die armoedige volksaard, volgens die „nasionaliteit" van die sendingsubjek. Vir die kultuurvolke, weens die ryk volksaard, 'n eiesoortige kerk volgens hulle volksaard as die sendingobjek.

(e) In die na-oorlogsjare het die sterk Duits-nasionale inslag sy nekslag gekry. Frick het geseëvier oor „alle vormen van nationale of cultuurpropaganda".(114) Hierna sou die Duitse sendingwetenskap egter tog nie die „volkskirchlichkeit" loslaat nie. Kultuurpropaganda verdwyn uit die gesig, maar die Volkskirche bly, en „Nationalität" word vervang met „Volkstum".

(f) Frick wys op die aktualiteit van die eie taal by die ontwikkeling van die eiesoortige kerk. Verkondiging besien hy as gebruikmaking in die moedertaal, want „das Eingehen einer Botschaft in eine sprache, in die hinein sie übersetzt wird, kann nur als ein Organischer oder dynamischer Vorgang verstanden werden, als ein Verschmelzen des Inhalts der Botschaft mit längst vorhandenen seit Urzeiten gewachsenen lebendigen Ausdrücksmoglichkeiten einer Sprache in denen sich eine Volksseele spiegelt."(115)

Paulus het hom juis d.m.v. die aansluiting verstaanbaar gemaak. Hy knoop aan by die digterlike woorde en by die bekende altaarinskripsie. Hy sorg nie net vir die „Reinheit des Evangeliums" nie, maar beywer hom vir die „rechte Uebersetzung der reinen Botschäft um das Verständlichmachen der Heilskunde, um das Eingehen seiner Worte in die Hörfähigkeit derer zu denen er sprach." Die saadakker is „eine von Gott längst vorbereite Gabe."(116)

(g) So kom Frick uiteindelik weer vol te staan op die standpunt van 'n teologiese fundering van die „Volkstum" vir die sending. Die volkskerk staan nie los van die volk nie, „sondern strahlt Kräfte aus, die das Ganze in einen Verwandlungsprozesz versetzen" en is „als reife Frucht aus der Einwurzelung der Saat in der Mutterboden des Volkes."(117) Die ewewig tussen sending en Volkstum is soos volg t.o.v. eiesoortige kerkvorming:

---

(114) Idem bls. 13.

(115) Christliche Verkündigang und Vorchristliches Erbgut, Stuttgart 1938 bls. 14. Frick se standpunt dat hy die „boodskap" (die ausgelegte Bibel) as formele principium aanvaar onderskeie van die Bybel as boek, moet verwerp word. Dit is relativistiese eksegese.

(116) Idem bls. 18.

(117) Idem bls. 43.

Enersyds is volkstum onontbeerlik vir die sending. Dit is nie „losgerissene vereinzelten Hören" of toevallig saamgehoopte hoorders wat Christene word nie, maar mense met 'n „Volkstum". Gevolglik vind die verkondiging van die Evangelie eers dan sy afronding „wo Volkstum christianisiert wird und damit die Geschichte einer bodenständigen Kirche anhebt."(118) „Volkstum" is dus nodig vir die taak van die sending. Andersyds vloei as tweede gedagte hieruit voort: „für Missionsarbeit ist die Teilnahme am Ringen um das Volkstum unentbehrlich."(119) Die sending staan in die hitte van die stryd om die behoud van die „Volkstum". „Volkstum", so gekwalifiseer is nou baie duidelik „die Bestimmtheit des Menschen als gliedhaften Wesens." Benewens die persoonlike verantwoordelikheid van elke mens voor God, straal hiervandaan uit sy „Bindungen", op grond waarvan hy met Gutmann verklaar: „der Mensch existiert als Mensch vor Gott überhaupt nur in seinen Bindungen an den Nächsten und innerhalb der Weltwirklichkeit."(120) Hoekendijk merk tereg op dat hiermee „een verraderlijk evenwicht" tussen sending en „Volkstum" gekom het.(121) Hiermee moet t.o.v. Frick tweëerlei opgemerk word. Hy het sy geneentheid tot Gutmann openbaar en die begrip „Bindung" help smee. Baie nou in verband daarmee is dit duidelik dat hy, vanuit sy reaksie teen kultuurpropaganda in „volksorganiese" vaarwaters, die van B. Gutmann en C. Keysser beland het!

2. BRUNO GUTMANN

(a) Algemeen

(1) Bruno Gutmann het in 1902 onder die Dschagga aan die voet van die Kilimandjaro begin werk. Sedert sy eerste werk in 1909 („Dichten und Denken der Dschagganeger"), het hy deur talle skrifte leiding gegee in die koers wat die denke oor eiesoortige kerkvorming in die Duitse sendingwetenskap ingeslaan het: eiesoortige kerkvorming binne die raamwerk van die stryd om „den ungeschädigten Volksboden" as taak van die sending.(122)

---

(118) Idem bls. 47.
(119) Idem
(120) Idem bls. 50.
(121) a.w. bls. 133.
(122) Beyerhaus, a.w. bls. 88.

(2) Gutmann openbaar hom as verbete Lutheraan wat die Rooms-Katolisisme en „Reformierten" dit verwyt dat hulle „unfähig sind zu einem organischen Einwirken auf die naturlichen Verbände," eg. „weil sie nur ihre eigne Art kenne" en lg. „weil sie eine unauflösbare Verbindung von Zivilisation und Protestantismus eingegangen seien".(123)

(3) Hoe invloedryk Gutmann ook al was, veral in die tyd sedert die tweede wêreldoorlog is sy dubbele fundering (Skrif en „Schöpfungsordnungen") op prinsipiële en praktiese gronde verwerp. Schärer stel self vas dat hy „sich nicht mehr gründsatzlich unterscheiden von der Blut und Bodentheorie der nationalsozialistischen Ideologie,"(124

(4) Gutmann het hom verset teen die Piëtisme omdat lg. die individu oorskat ten koste van sy „Bindungen"(125)

(5) Die „oerwoud van gedachten" wat die leser by Gutmann moet deurwandel, die beeldryke (dikwels selfgemaakte) taal verg „een voortdurende zelfbeheersing en een oneindig geduld om Gutmann te volgen." Maar „door de zware zinnen heen stuurt, in vermoeiende eentonigheid, een zelfde grondthema zich voort."(126)

(6) Gutmann het 'n felle stryd gevoer teen die verwoestende uitwerking van die Westerse en Islamitiese beskawing. Beskawing is vir hom „die Lehre von der Selbstmächtigkeit und Unabhängigkeit der Einzelpersönlichkeit als der Grundzelle alles Menschentums."(127) Hierdie ontworteling vanweë beskawing, merk hy nie net op onder die Dschagga nie, maar ook in die ontbinding van die gemeenskapslewe van die Europese dorpslewe. Die verderflikheid van hierdie „vals geroemde beskawing" is daarin geleë „dat die mens as enkeling geneem word, losgemaak van alle verbindinge en verpligtinge, dat die stamverbande aangerand en verbreek word en die enkelinge dan as't ware noodwending ankerloos geslinger word."(128) Beskawing is die

---

(123) M. Schlunk, Die Stellung der Mission zum Volkstum. N.A.M.Z.1929 bls. 105.

(124) Hans Schärer, Die Begrundung der Mission... Zurich 1944 bls. 33.

(125) S. Knak. Zwischen Nil und Tafelbai Berlin 1931 bls. 158.

(126) Hoekendijk a.w. bls. 139.

(127) M. Schlunk. Die Stellung der Mission zum Volkstum bls. 101.

(128) P.P.A. Kamfer. Die Volksorganiese Sendingmetode by Bruno Gutmann. Amsterdam 1955 bls. 12.

„Surrogatismus" van die natuurlike wat deur Godswerk gegroei het, tot iets nagemaaks en kunsmatigs. Derhalwe is „das Christentum nicht Begründerin und Hauptträgerin der Zivilisation, sondern ihr Gegenspiel."(129)

(7) 'n Baie groot leemte by Gutmann is dat 'n wyer blik as die toestande onder die Dschagga by hom ontbreek. Hy laat blyk nie 'n algemene sendingsvisie nie, maar ly aan 'n partikuliere kyk op sy eie sendingveld.

(8) In die proefskrif van P.P.A. Kamfer word die volksorganiese sendingmetode van B. Gutmann op deurtastende wyse uiteengesit en prinsipieel ondersoek, in die mate dat in hierdie studie net maar enkele trekke, meer bepaald t.o.v. die eiesoortige kerkvorming volgens Gutmann, na vore hoef gebring te word.

(b) Die „Urtümliche Bindungen" (U.B.)

Die reaksie van Gutmann teen die beskawingseffek en sy begrip van (eiesoortige) kerkvorming, treuans „alle Äüszerungen Gutmanns beruhen auf seiner anthropologischen Grundüberzeugung, dasz der Mensch nicht als Individuum, sondern als Glied eines organischen Gefüges auzusprechen sei."(130)

God het vir die mens in sy gemeenskapslewe sekere „eiesoortige samehange in die menswêreld geskep."(131) Hiermee word bedoel die sg. „urtümliche Bindungen" wat niks minder as „Schöpfungsordnungen Gottes" is nie. Hy gebruik hiervoor ook die terme „eerste-organiese bindinge", „volksorganiese bindinge", „volksorgane" en „grondselle van organiese ‚Volkstum'".

Hierdie „urtümliche Bindungen" is nie beperk tot 'n bepaalde geestesgroep nie, maar is „algemeen-menslik, want oorspronklik..... urtümlich en geven als zodanig het verband en de samehang aan,

---

(129) M. Schlunk, a.w. bls. 102.

(130) Beyerhaus a.w. bls. 89.

(131) Kamfer a.w. bls. 13.

waarin men alleen maar echt - mens kan sÿn.(132)

Met die U.B. staan en val die volk, want by die gesonde volk funksioneer die U.B. helder en kragtig tot 'n organiese eenheid, terwyl by 'n kranke volk die U.B. afgetakel raak en die U.B.-eenheid tot massa, die optelsom van individue, verval. Die U.B. is dus die wortels van die volkslewe. Die U.B. is driërlei wat wel van mekaar onderskei, maar nie geskei kan word nie:

(1) Bloedverwantskap (Sippe) -

Hierin lê die diepste wortel van die gemeenskap.

Dit gaan hier om „die gemeenskaplike bloed, 'n bloedlyn wat loop vanaf voorvader oor grootvader, vader, seun, en so in die komende geslagte voortgesit word".(133) Moedersmelk en speeksel lê ook 'n eenheidsband tussen bloedverwante. Elke gebore kind, na gelang hy oudste, jongste, of tweede oudste ens. is, het sy plek, regte en pligte in die stam. Fundamenteel aan die bloedverwantskap, is dat die enkeling nie 'n losstaande persoonlikheid is nie, maar 'n deel van die geheel.

(2) Buurskap

Klaarblyklik is hierdie „Bindung" vir Gutmann van 'n laer orde as bloedverwantskap.(134) Lg. is voorwaarde vir die bestaan van buurskap. Buurskap omvat in 'n wyer kring diegene wat in bloedverwantskap verbind is.

(3) Ouderdomsgroepe(135)

Reeds in sy kinderlewe soek die kind omgang met sy eie leeftydsgroep. Later is die besnydenisskool 'n baie belangrike vorm van samekoms volgens leeftyd. Die mans vorm groepe volgens ouderdomsverdeling en so is leeftydsgroepe 'n algemene en natuurlike verdeling van mensegroepe.

(c) U.B. en die taak en metode van die sending (Volksorganies)

Gutmann het die woord „Volkschristianisierung" nie verwerp nie. Dit het vir hom juis gegaan om die volk (maar l.w. dan nie as massa nie)

---

(132) Hoekendijk a.w. bls. 145.
(133) Kamfer a.w. bls. 25.
(134) Idem bls. 30.
(135) Idem blse. 32-36.

en om 'n eiesoortige volkskerk te bou, ofskoon hy die gangbare begrip van wat 'n volkskerk is, verwerp en praat van „gemeentekerk". Maar om 'n volkskerk te kan uitbou, moet dit eers duidelik wees wat volk beteken. En dan sien hy hoe dit nie meer die werklike „volk" is wat bestaan nie, maar die deur die beskawing verbrokkelde volk. Dit is dan hierin dat die gewigtigste taak van die sending geleë is: „die Stärkung der Volksorgane selber und ihre Neubelebung und Durchgeistung mit den Lebenstrieben aus dem Evangelium". Die taak van sending is dus: Stryd voer teen die beskawing en nie in die eerste plek kerkvorming nie. Hoekendijk verklaar hieromtrent: „scherp gesteld heeft de zending primair een gemeenschapsvormende taak (Gesellungs-aufgabe").(136)

Vir die juiste begrip van hierdie „gemeenschapsvormende" taak van die sending, moet gelet word op die volgende drieërlei oorsake van die verwording van die gemeenskap tot massalisme.

(1) Die individualiserende uitwerking van die beskawing, waarvan die draers van die beskawing, grootliks onbewus is. Losgeruk uit sy geestelike sfeer en sosiale milieu, word die enkeling soos korrels op een hoop gevee.(137) Hy word deel van die massa waar die een net so goed die ander kon wees.

In hierdie veratomiseringsproses het daar egter nog die gesin oorgebly, maar na die afbreuk van die ander maatskaplike „Bindungen", voer die gesin 'n verlore stryd om te bestaan; erger nog, die gesin is nie meer 'n weerstandsnes teen die beskawing nie, maar veeleer 'n broeines daarvan.

(2) Die desintegrerende uitwerking

Sodra op een vlak die eenheidskompleks van die primitiewe sosiale lewe begin ineenstort, ontwrig dit die algemene ewewig. Die uitwerking is dat „de organen verschrompelen, gemeenschappen verkommeren door functieverlies, wat overblijft wordt een vale massa, waarin een ieder radeloos naar zijn positie en functie zoeken moet en de zin aan het leven ontvalt".(138)

---

(136) Aangehaal deur Hoekendijk a.w. bls. 143.

(137) Idem bls. 140.

(138) Idem bls. 141.

Dit word genoem ontstamming. Waar die stam as een van die „indigenous bonds which unite him to his fellows in kinship"... sy „spiritual home"[139] is, bevind hy hom nou ontwrig, sonder tuiste, moet hy individuele verantwoordelikheid dra en kom hy voor persoonlike beslissings wat vir hom onbekend was, te staan.

(3) Mammonisme

In die individualistiese, gedesintegreerde maatskappy is daar tog iets wat vergoed vir die verlies aan broer en buurman: geld.[140] Alles het 'n geldwaarde. Geld word normatief vir die gemeenskap.

Dit was die grootste dwaling van die sending, by name die „evangelische Missione" (daarmee bedoel nie-Lutherse) dat hulle bewustelik of onbewustelik met hierdie disintegrasie genoeë geneem het en dit in die hand gewerk het.

Negatief besien is dit die taak van die sending om die U.B. te behou en te veredel. Insoverre dit na sy oorspronklike karakter aangetas is, moet dit eers herstel word voor daar sprake van die opbou van 'n gesonde volk kan wees.

Positief is dit die taak van die sending om d.m.v. die volksorganiese sendingmetode 'n „kerk" volgens sy besondere begrip daarvan, ten bou waarvan die U.B. moet „dien as die oorspronklik gegewe bousteen".[141]

By die volksorganiese sendingmetode is die hele werk gerig op „het bewaren, indiensnemen- zoonodig vernieuwen en functionaliseren van de volksorganen, die in de U.B. in elk volk gegeven zijn."[142] Gutmann se volksorganiese sendingmetode verskil dus wesenlik van die sendingmetode van „Volkschristianisierung". Lg. metode is vaag en algemeen op die volkslewe gerig en neem nie die verwoestende werk van die beskawing genoegsaam in aanmerking nie.

---

(139) Aangehaal deur Kamfer aw. bls. 12.

(140) Beyerhaus a.w. bls..90.

(141) Kamfer a.w. bls. 29.

(142) Hoekendijk a.w. bls. 147.

Dit toon die gebrek dat dit 'n organisatoriese arbeidsmetode is wat die „massa" aanvaar het en tot weinig heil dien.

„Volkstümlich" beteken dus dat in teenstelling met kerstening van na sy beskouing bykomstige sake, na die diepte van die volkslewe, die U.B.-geesteskonstruksie, die werklike volksorgane, na die „Volkstiefe" gesoek moet word en vandaar uit kerkbou moet plaasvind: volksorganies.

Gutmann maak dus U.B. as fondamentstene, as sine qua non vir kerkvorming. Die sonde skakel die fundamentele belang van U.B. vir kerkvorming nie uit nie, want „diese Gottesordnung im lebendigen Gewände der urtümliche Bindungen verhindert unendlich viel sündiges..."(143) Anders gestel: dit is sy standpunt dat „wir die urtümliche Bindungen nicht trotz der mit ihren gegebenen Sünde dem Gemeindeaufbau dienstbar zu machen haben, sondern gerade um des Kampfes gegen die Sünde willen".(144) U.B. is 'n teëvoeter teen die verderflike invloed van die sonde, omdat ontbinding van die U.B. die voortwoekering van die sonde in die hand werk.

Anders as die Islam wat die desintegrasie van die volksaard veronderstel, en wat volgens Gutmann Fariseïsme is, 'n beleid van „het geloof tot cultiveren van eigen vroomheid, waarby men de broeder verliest",(145) bring die Christendom „integrasie van volksorganen in het lichaam van Christus."(146) Die U.B. is selfs van groot betekenis vir die hemelryk „denn sie allein stellen den Mensch fest in seinen menschbrüderlichen Beziehungen so dasz er darin Gott nicht mehr weichen kann." Pas dan en daarin ontdek hy homself in „seiner verlorenen sündigen Art, und erlebt das Verlangen nach Entsühnung vor Gott und zwischen den Vergliederten".(147)

---

(143) B. Gutmann - Urtumbieke Bindungen und Sünde, N.A.M.Z. 1936 bls. 24.

(144) Idem bls. 29.

(145) Hoekendijk a.w. bls. 148.

(146) Idem bls. 149. B. Gutmann a.w. bls. 27.

(147) B. Gutmann a.w. bls. 31.

(d) Eiesoortige kerkvorming volgens Gutmann

Gutmann se kerkbegrip. Die kerkbegrip van Gutmann is 'n uitvloeisel uit sy begrip van die Woord van God. Hy wil op tipies Lutherse wyse dat die kerk die Woord van God as grondslag sal hê. Maar daartoe distansieer hy hom van die blote bybelse openbaringsboek: „dieses Wort Gottes ist aber keine Sammlung von Sentenzen, kein literarischer Grundrisz für unsere Aufgabe am Kirchbau, sondern das schöpferische Wort Gottes".(148)

Beyerhaus besien dit so: „auf diese Funktion des Wortes - nicht seine erkenntniswirkende Bedeutung, sondern seine Schaffenskraft - kommt es Gutmann an".(149)

Hierop volg dat, omdat die Woord van God in die wêreld gekom het, sowel met die Skepping as met die koms van Christus, „ist das Kirche bildende Wort immer schon wirksam in der Schöpfung, und zwar in den zwischenmenschlichen Beziehungen".(150) Net soos die Woord van God skeppend-werksaam is by die skeppingsmatige verhoudinge by die mense (U.B.), so is die Woord skeppend in Christus vir die bou van die Kerk.

Die volksgemeenskap as „Schöpfungsordnung" is antisipasie van die kerk - beide word deur die Woord gevorm.

Hiermee is duidelik dat volgens Gutmann die U.B. tot die wese van die Kerk behoort en daarmee op ondubbelsinnige wyse 'n onskriftuurlike kerkbegrip aandui.

Die gemeente is „nicht neben, sondern in den göttlichen Schöpfungsgrund gepflantzt, und in ihn nicht als Kostgängerin, sondern als die höhere Schöpfung, die den Elementen gemeinschaftlichen Lebens ihren ewigen Sinn gibt".(151)

Kerk en U.B. is regstreeks op mekaar aangewys, die een afhanklik van die ander. Voorwaar 'n sonderlinge eenwording van antropologie en teologie (ekklesiologie)! Woord en volk pas bymekaar in soos die deeltjies van 'n legkaart om die beeld van die kerk uit te maak. Die geval is dat „kerk en volk zo in elkaar geschoven worden, dat zy niet meer tegenover elkaar kunnen worden gesteld".(152)

---

(148) Aangehaal deur P. Beyerhaus a.w. bls. 91.
(149) Idem bls. 91.
(150) Idem.
(151) B. Gutmann, Freies Menschentum aus ewigem Bindungen, Kassel 1928 bls. 49.
(152) Hoekendijk a.w. bls. 152

Hierdie wesenlike gelykskakeling van U.B. en Kerk verduidelik hy aan die hand van die drie begrippe: Kindskap, Ryk en Buurskap. Wat Kindskap betref, staan „natuurlike kindskap en goddelike kindskap in dieselfde verhouding tot mekaar as U.B. en Kerk"(153) U.B. en natuurlike kindskap is begrippe wat nie van mekaar geskei kan word nie. Die natuurlike kindskap is reeds die saadbodem vir die Evangelie waar hy in die geleentheid verkeer om Christus te ontmoet. Dit is hierin waar die ontstamde individu 'n agterstand het: God openbaar Hom aan diegene wat nog die onderlinge afhanklikheid van mekaar, soos deur God geordeen, erken, en hulle nog nie van die „vervloekte volk" losgemaak het nie.(154)

Ook wat die Koninkryk betref slaan ewe-eens op Kerk en volk. Luk. 17:21. beteken dat die Ryk van God ook in menslike verhoudinge gestalte vind. Ook die begrip van buurskap weerspieël die konvergensie van Kerk en volk, U.B. en Ryk van God. 'n Voorbeeld is dat bure, soos kerklidmate sorgsaam jeens mekaar is. Die U.B. het derhalwe inderdaad betekenis vir die hemelryk.

Saamvattend moet ons dus by Gutmann bevind:

(i)..'n „Kerngemeinde" is vir hom „Heilsegoistischen Pharisaïsmus"(155) waarvan die krag te gekonsentreer is en te veel die karakter van 'n selfverlossing dra.

(ii).Die kerk moet nie vaagweg vervlugtig in die volksbestaan nie, maar moet die daadkragtige „Sakramentgemeinde" wees.(156)

(iii)..Die kenmerke van die kerk (vir Gutmann is dit gemeenskap, onderlinge buurskaps-verantwoordelikheid en diensbetoning) is reeds by die U.B. aanwesig.

(iv)..Die kerk bring dus nie iets nuuts en andersoortig nie, maar veredel net die U.B. Die Kerk, 'n organisme as die produk van volksorganiese sending, is nie werwing nie, maar groei in Christus.

(v)..Die volksorgane moet soveel moontlik in die kerk gebruik word en beslag in die kerkvorming vind.

---

(153) Kamfer a.w. bls. 62.

(154) Idem bls. 63.

(155) Beyerhaus, a.w. bls. 92.

(156) Idem.

(vi)..Eiesoortige kerkvorming kragtens U.B., kom ook die volk ten goede. Sonder die volk te wil verkerklik, staan sending en kerk tog in diens van volksherstel, t.w. bestryding van individualisme en behoud van die volksaard. Ons konklusie is dat die kerk so eiesoortig is dat dit sonder U.B. nie kerk is nie, dat die kerk nie net op die volksaard gerig is nie, maar dat volkeienskappe die eienskappe van die kerk self word; die bodem is waarop die kerk groei.

So belangrik is die U.B. dat dit nie as 'n ondergeskikte onderdeel t.o.v. kerkvorming beskou word nie, maar is „die wichtigsten Organe des kindschaftlichen Geistes der die Gemeinde Christi durchwalten will".(157)

Op hierdie grondslag gaan Gutmann dan voort deur sekere vorme aan die hand te doen waarvolgens eiesoortige kerkvorming kan plaasvind.(158)

3. SIEGFRIED KNAK

(a) Knak en die sendingdenke van sy tyd

Knak het groot invloed op die Duitse Sendingwetenskap uitgeoefen. Reeds sedert die dae van G. Warneck het ingrypende ontwikkelinge op die gebied van die sending plaasgevind. Die vernaamste was dat die jong kerke tot eie entiteite ontwikkel het. Sending het Kerk geword. Op die Engels-Amerikaanse sendingveld het die selfstandigheid van die jong kerk stadigaan werklikheid begin word volgens die norme van selfonderhoud, selfregering en selfuitbreiding. Teenoor hierdie beleid het Knak volhard met die Volkskirche: „auf den Wegen, die Warneck gewiesen hat".(159) Knak se kritiek teen die gedagte van selfregering, selfonderhoud en selfuitbreiding is dat „sie nichts über die Beziehung zu dem Volkstum sagt, innerhalb dessen die Gemeinde steht".(160)

---

(157) B. Gutmann. Urtümliche Bindungen und Sünde, bls. 29.

(158) Dit gaan ons in hierdie hoofstuk slegs om die fundering van die begrip eiesoortige kerkvorming. In die hoofstuk oor die realisering van eiesoortige kerkvorming kom ons op enkele sake i.v.m. die „Gemeindebau" terug.

(159) S. Knak, Das neue Verhältnis Zwischen Mission und Kirche, in M. Schlunk, Von den Höhen des Oelbergs, Stuttgart 1928 bls. 142.

(160) S. Knak, In Welchem Unfang sollen unsere Missionskirchen völkisch bestimmt sein. E.M.M. 1936 bls. 269.

(b) Warneck- Gutmann- Knak

Knak is dit met Warneck eens dat sending geen kultuurpropaganda is nie en haal as bewysverklaring aan Matt. 23: 15-22.(161)

Hy is dit ook met Warneck eens: „Eine Mission die nicht die Einzelbekehrung will, ist keine echte Mission".(162)

Sy verklaring van τὰ ἔθνη behels dat „volk" hier nie volksbekering is nie, maar dat bekering van die individu besien moet word „nicht unter Abstrahierung von seinem Volkstum, sondern nur in seinem Volkstum".(163) Die Evangelie soek juis die indiwidu daar op „wohin ihn Gott gestellt hat, in seiner politischen und rassischen Eigenart, in seiner gliedlichen Zugehörigkeit zu der geschichtlichen Gemeinschaft, in die er hineingeboren wurde".(164) Hierin is hy dit roerend met Warneck eens.

In sy verset teen die verwoestende uitwerking van die Westerse beskawing was hy 'n direkte geesgenoot van Gutmann. Ook vir hom bestaan Europeanisering in ontstamming, en geestelike helotedom onder die Europeërs: „unser Kampf gilt diesem Dogma, das die europaische Zivilization, die das Individium vereinzelt, zum Maszstab und Sinn jeder Kultur und zur höchsten Ausprägung des Christentums macht".(165)

Die Bantoe in S.A. is, bv. as gevolg van hierdie verwestering in 'n toestand van „religiöser Unwahrheid" en „sittliche Verirrung".(166) Dit was Knak se ondervinding as „Direktor" van die Berlynse Sendinggenootskap, tydens sy besoeke aan ander sendingvelde as die van Afrika, dat Gutmann se metode nie toepaslik was in 'n ander Kultuurmilieu, bv. die van China nie. Mede t.g.v. sy breë kennis van internasionale sendingbedrywighede het hy 'n baie wyer visie as Gutmann ontwikkel,(167) maar tog in hoofsaak in die koers van lg. voortgedink.

---

(161) S. Knak, Unsere Aufgabe N.A.M.Z. 1924 blse. 71, 77.

(162) S. Knak, Zwischen Nil und Tafelbai bls. 142.

(163) S. Knak, Zivilization, Volkstum, Lutherse Mission N.A.M.Z. 1930 bls. 230.

(164) S. Knak, Zwischen Nil und Tafelbai bls. 142.

(165) Idem bls. 99.

(166) Zivilization .... bls. 228. Bantuvolkstum Evangelium, Pietismus, E.M.M. 1932 bls. 144.

(167) Hoekendijk a.w. bls. 160.

Die vernaamste verskil tussen Knak en Gutmann was dat eg. die kategorie van tyd in die volksorganiese metode van Gutmann probeer inplant het aangesien Gutmann min rekening met die geskiedenis gehou het. Knak gaan uit van die Godsryk as „geschichliche Wirklichkeit", die feit dat „das Evangelium immer wieder ‚Fleisch' wird". Die sending en die kerk moet hiermee rekening hou - 'n feit wat t.o.v. kerkvorming onder die onderskeie volksindividualiteite van groot betekenis is. Maar tog het hy op baie oortuigende wyse skeppingsorde behou, maar dan U.B. as „Schöpfungsordnungen in geschichtlicher Entfaltung".

Teenoor Gutmann, wat volgens hom blykbaar die sondeval op die agtergrond skuif, is dit Knak se beskouing dat besef moet word „dasz die Zippenzsammenhänge der Bantu so, wie sie sind unter dem Fluch der gefallenen Menschheit stehen".(168)

(c) Die „einheimische bodenständige Volkskirche."

Dit is duidelik dat Knak afgestap het van die U.B.-beskouing van Gutmann en dat hy 'n sterker ekkliosentriese standpunt probeer inneem.

Hy het die volkskerk skerp en duidelik onderskei van die Nasionale kerk. By die nasionale kerk is die volk as sodanig 'n konstitutiewe faktor vir die kerk en is die eie aard van die volk, die stem van hulle bloed, 'n skeppingsopenbaring. Hy plaas sodanige openbaring op gelyke voet met die van die Rooms-Katolieke tradisie wat „die Stimme des biblischen Christus übertönen".(169) „Konstitutive faktor" vir die volkskerk daarenteen is „das Wort, die Offenbarung in Christus, und zwar bleibt die Christusoffenbarung einzige Quelle und Norm für Glauben und Leben".(17

Die Volkskerk is nader gedefinieer: „die geordnete Gemeinschaft dieser, die im gleichen Volke durch Taufe und Wort zur Gotteskindschaft berufen worden sind und in lebendiger Gemeinde unter der gestalltenden Kraft von Wort und Sakrament stehen, ihrem Glauben volksgemäszen Ausdrück geben und sich zum missionarischen Dienst an ihrem Volk und an der Völkerwelt berufen wissen".(171)

---

(168) S. Knak, Bantuvolkstum ... bls. 143.
(169) S. Knak, In welchem Umfang ... bls. 270.
(170) S. Knak, Zum Kirchenproblem auf dun Missionsfelde. N.A.M.Z. 1928 bls. 113.
(171) S. Knak, In Welchem Umfang bls. 276.

Hieruit moet die volkskerk dus t.o.v. die volgende besien word:

(1) Die kerk moet in die eerste plek kerk van Christus wees: „jede echte empirische Kirche musz sich als Glied om Leibe Christi der einer wahren Kirche bewähren".(172) Die krag vir die opbou en bestaan van die kerk kom nie uit die „völkischer Anlage" of uit „dem geistigen Erbe einer Nation" nie, maar „aus dem übergeschichtlichen Evangelium".(173)

(2) Die jong kerk moet selfregerend wees. 'n Kerk „in der die Angehörigen des Volkes selber Verantwortung und Leitung haben".(174)

(3) Die volkskerk moet selfuitbreidend wees, d.w.s. die jong kerk moet self „die Durchführung der Missionaufgabe in einem Volke als Aufgabe der eingeborenenen Christen betrachten".(175)

(4) Dit moet selfonderhoudend wees. In dié verband stem hy saam met die aanspraak van die „Nasionale kerk" om „die Christenheit eines Volkes von allem auslandischen Beiwerk und von ausländischen Kontrolle zu befreien".(176)

(5) Dit moet „das Ganze des Volkes umfassen".(177) Hiermee saam in verband staan sy beskouings oor die verhouding van kerk en volk, waaraan hy breedvoerige bespreking wy. Heeltemal anders as Gutmann, by wie die invloed van die sonde op die „Volkstum" grootliks buite rekening gelaat word, keer Knak terug tot die voormalige „Volkstum"-begrip, nl. „als erfgoed, dat men bij de geboorte in de wieg gelegd krijgt, een levenskring, waarin men met anderen verkeren moet en dus tot naasten liefde opgevoed wordt; een verzamelnaam voor de totale milieu van de enkeling".(178)

Knak distansieer hom van die U.B. van Gutmann omdat ons by die „Volkstum" ein krankes Seelentum vorfinden".(179)

---

(172) W. Freytag, Die Junge Christenheit in Umbruch des Ostens, Berlin 1938 bls. 258.

(173) S. Knak, Zum Kirchenproblem ... bls. 76.

(174) S. Knak, Das neue Verhältnis ... bls. 142

(175) S. Knak, Zum Kirchenproblem ... bls. 112.

(176) Idem bls. 113.

(177) S. Knak, Das neue Verhältnis ...bls. 142

(178) Hoekendijk, a.w. bls. 162.

(179) S. Knak, M. Welchem Umfang bls. 273.
Hoekendijk sien nie in dat presies hierin die verskil tussen Gutmann en Knak geleë is nie. Gutmann verabsoluteer die U.B. Knak sien dit as deur die sonde beïnvloed.

Daar is geen volksede of -reg of -gebruik wat nie heidens georiënteer is nie. Dit staan onder vloek van die geloof in geeste en in toordery en is heidens. Waar dit die taak van die sending is dat ons „nicht nur den Einzelnen suchen dürfen" maar ook met die „Volkstum" te doen het, lê die juiste verhouding daarin, dat „das Volk in seiner Gesamtheit" deur die sending voor oë gehou moet word.(180) Dit beteken nie net dat „jedem Glied des Volkes das Evangelium wirksam zu verkündigen", maar dat „die Missionskirche sich dem Volksganzen gegenüber, in dem sie steht, verantwortlich fühlen musz".(181)

Dit beteken dat „das Volkstum durch das Evangelium gerade nicht unterminiert wird, sondern erst zur Entfaltung seines eigenen Wesens kommt!(182) Die volkslewe staan dus onder die invloed van die sonde; trouens, „die Sitte ist recht eigentlich das Bollwerk des Heidentums (Kyk hoe ver staan Knak vanaf Gutmann!) das fallen musz wenn der Geist Gottes sein Werk tun soll".(183) Maar tog bevat die volksedes 'n waarheidskern, en juis dit is die oorsaak daarvan dat dit so 'n kragtige bolwerk is. Hierdie waarheid moet „erkannt und befreit werden". So ontwikkel die volk 'n gesonde volksiel waar die volk voel dat hulle te staan kom nie voor die afgodsbeelde nie, maar voor die God van die Skrif. Langs daardie weg word 'n „neue Volksgemeinschaft" opgebou. Die Kerk moet soos sout op die volkslewe inwerk. Toegepas op die Bantoe, beteken dit dat hulle 'n „eigene, bantumäszige christliche Gemeinschaft" moet ontwikkel. Dit kan en moet net deur die selfstandige Bantoekerk plaasvind. Die kerk is die kern van die Christelik wordende stam en probeer sy invloed uitbrei.(184) In dié sin is die jong kerk op die sendingveld „volk-omvattend".

Knak onderskei kerk en volk duidelik. Kerk is nie identies aan Christelike volk nie. Die kerk het slegs invloed tot omvorming

---

(180) Idem

(181) Idem

(182) S. Knak, Stehen wir in einer Krisis des deutschen Missionslebens N.A.M.Z. bls. 154.

(183) S. Knak, In welchem Umfang bls. 273.

(184) S. Knak, Zwischen Nil und Tafelbai bls. 211.

van die heidense tot 'n Christelike „Volkstum". Waar dit gebeur - en dit is reeds die oorgang tot die volgende kenmerk van die Volkskerk - sal die denkende heiden besef dat hy in die kerk nie „heimatlos" sal wees nie, maar lid bly van die volk waarin God hom gebore laat word het.(185)

(6) Die volkskerk moet „bodenständig" wees

Knak skryf dat die volkskerk „der eigentümlichen Art jedes Volkes nach seiner Rassenanlage und seiner geschichtlichen Tradition bei der Ausgestaltung des Gottesdienstes, in der Bildung der Sitte, in der Gestalt der Kirchenverfassung und in der theologischen Gedankenbildung entspricht".(186) Eiesoortige kerkvorming, die groei van die kerk, sal beteken dat die jong kerk 'n eie karakter moet hê t.o.v. „bestimmte gottesdienstliche Formen, christliche Sitten, Kirchenordnungen, wo möglich eine ausgebildete Kirchenverfassung" en selfs „bestimmt geprägte Theologie".(187)

Hiermee bied Knak 'n positiewe standpunt vir 'n saak wat hom aangryp, omdat hy die nadeel van navolging van die tuiskerk gesien het. Hy ervaar van die kant van die Chinese dat hulle 'n „einheimische, bodenständige" kerk wil hê, en hulle „beklagen sich darüber dasz die Leitung der Missionare das Werden einer solchen verhindert".(188) Knak verwyt selfs die Duitse sending in China dat die sending om hierdie rede te veel die karakter van propaganda dra en meer „Missionsarbeit" moet wees.(189)

Dit is 'n natuurlike gevaar vir die sending dat by die voortgang en vordering van die werk, nie in die eerste plek die Evangelie nie, maar die eie „Kirchentum" gebring word. Hierdie onderskeiding van Evangelie en „Kirchentum", het in die latere sendingwetenskap betekenisvol geword.

---

(185) S. Knak, In Welchem Unfang bls. 273.

(186) S. Knak, Daz neue Verhältnis bls. 142.

(187) S. Knak Unsere Aufgabe, bls. 100.

(188) S. Knak, Das Problem der Kirchwerdung im Fernen Osten. N A M.Z. 1937 bls. 54.

(189) S. Knak, Unsere Aufgabe, bls. 77. Knak bedoel nie kultuurpropaganda nie, maar propagering van die eie kerkvorm.

Hoewel Knak hom prinsipieel van Gutmann distansieer, blyk dit tog dat sy gedagtegang prakties terugloop tot in die sone van redding van die volksaard. Hierin lê tewens sy geestelike vennootskap met die redders van die volkssie, uit die vloedwater van verwestering. Hy skryf t.o.v. die Bantoekerk dat dit die taak van die sending is om die siel van die Bantoe te red. Hy moet uit die toestand van „religiöser Unwahrheit" en „sittliche Verirrung" gehelp word(190) en in sy organiese verband herstel word. Hy waarsku: „Wir sollen den Baum nicht abhauen, wenn er sich durch den Prosesz des Einpfropfens veredeln lässzt".(191)

Dit gaan dus in die laaste plek vir Knak ook om sending as redding van die siel van die volk. Eiesoortige kerkvorming berus op die organiese volksaard en moet ly waar die volksaard afgetakel is en word.

4. CHRISTIAN KEYSSER

(a) Algemeen

(1) Die geskrifte van C. Keysser is 'n ware goudmyn vir die leser oor die vraagstuk van die eiesoortige karakter van die inheemse kerk. Deur sy werke heen tintel sy vitale begrip van hierdie belangrike vraagstuk in die missiologie waartoe sy bydrae van die grootste belang was.

(2) Die verwantskap tussen hom en Gutmann lê daarin dat die eiesoortige kerk op die sendingveld 'n bolwerk moes wees teen dié onder die druk van die westerse beskawing intuimelende stamverbondenheid en tipiese volksaard. Ewe treffend is die ooreenkoms dat „was aus Gutmanns Schriften in die Missionstheorie hineinwirkt, das wird dort auf Neuguinea unter Anleitung der Missionare von Neuendettelsau in durchaus selbständigen Ansatz Wirklichkeit".(192)

(3) By die Piëtisme was die sending draer van die Evangelie. Die nadruk moes op sy voortreflike bekeringswerk val. By die kultuurpropaganda gaan dit om verbreiding van kultuur. Keysser, in dieselfde trant as

---

(190) S. Knak; Zivilization... bls. 228.

(191) Idem bls. 229.

(192) M. Schlunk. Einheit und Mannigfaltigkeit in der Mission; N.A.M.Z. 1936 bls. 78.

Gutmann, probeer die pad in die rigting van kerkvorming vind. Die kerkbegrip lê vir hulle binne die missionêre gesigsveld teen die agtergrond van die „heidnische Gesamtheit". Die taak van die sending is. „der Geist des fremden Volkes soll erfasst werden" en „nicht nur die Einzelne soll sich entscheiden, sondern die Gesamtheit soll ihr entscheidendes Wort sprechen".(193) Sy gedagtegang is dus ook ekkl[illegible]iosentries-antropologies.

(4) In die rykdom van sy geskrifte wil Keysser nie teoretikus wees nie, maar prakties-deskriptiewe materiaal bied t.o.v. kerkvorming. Dit gaan vir hom primêr om die lewendige kerk, om die praktiese belewenisse op die sendingveld. Sy beskouing is, soos die van Gutmann, ook sterk plaaslik bepaald.(194)

(5) Hoewel die Bybel as die Woord van God vir Keysser die diepste fundering van die sending is,(195) beweer Beyerhaus tog tereg dat die ervaring langs die Skrif te staan kom, in die mate dat die Skrif selfs meer as by Gutmann op die agtergrond staan.(196)

(6) Die mooi studie van W.A. Krige, „Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser", is so duidelik dat in hierdie studie slegs hoofgrepe gemaak hoef te word.

(7) Keysser het hom openlik oor die Nasionaal-Sosialistiese oorkoepeling van volk oor individu verheug.(197)

(8) Sy volkspedagogiese sendingmetode - Knak beskryf die metode dat vanuit die kerk invloed moes uitgaan op die volk, as die „kirchentümliche"-metode wat volgens hom uitgedien is, omdat dit slegs sosiale steriliteit teweegbring. Hierteenoor is die volkspedagogiese metode lewe-wekkend. Dit bereik tweeërlei doel: „Het winnen van enkelingen en het opvoeden tot christelijk beïnvloeden van het milieu",(198) Volksopvoeding gaan aan die kerkvorming vooraf en is die direkte taak van die sending.

---

(193) S. Knak. Erfahrungen und Grundgedanken der deutschen evangelischen Mission, Berlin 1938 bls. 18.

(194) Hoekendijk a.w. bls. 178.

(195) W.A. Krige. Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser, Franeker 1954 bls. 25.

(196) Beyerhaus a.w. bls. 97.

(197) Hoekendijk a.w. blse 176, 186.

(198) Idem bls. 178. Kyk verder. C. Keysser Mission und [illegible]ziehung, A.M.Z. 1913 bls. 17 v.v.

(9) Sy verset teen die individualisme voer hom tot sy beskouing van organiese kollektivisme wat lynreg teenoor die piëtistiese ideaal van persoonlike Christendom staan.(199) Hierin is die elemente van die kollektivisme van die heidense stamlewe en die organiese karakter van die Volkstum vermeng. Die organisme-idee beklee 'n konstitutiewe plek in die beskouings van Keysser.

(b) Kerk en Volk

Keysser het in hoofsaak die gedagtegang van Warneck-Gutmann-Knak gevolg, maar tog 'n eie bydrae oor hierdie verhoudingsvraagstuk gelewer.

(1) Volk en „Volkstum"

Die betekenis van „Volkstum" lê vir hom in drieeërlei: Eerstens, is „Volkstum" nodig „zur Erhaltung des Volkes". Sonder „Volkstum" bly net „'n individiatistiese los massa oor sonder vaste samehang".(200) Tweedens besit „Volkstum" sedelike krag soos blyk uit die sedelike ontwrigting wat intree by ontstamming deur die Westerse kultuur. Derdens het die „Volkstum" religieuse waarde. „Religion ist Volksbedürfnis; denn Gott hat die Menschen mit religiöser Anlage geschaffen".(201) Vir 'n volk is dit onmoontlik om godsdiensloos te wees, want solank hy „Volkstum" het, het hy godsdiens. Keysser gaan voort deur hierdie volksbegrip Ou Testamenties te fundeer. Israel is kennelik 'n skepping van God: „Israel ist der Name des Stammvaters". Die seuns van Israel beteken die twaalf stamme van die volk. Volgens Gen. 12:2, wil God dat Israel 'n groot volk sal wees. Dit is van toepassing op alle volke.(202) Hierby neem hy die feit in aanmerking dat die woord „volk" ongeveer 2,300 keer in die Skrif voorkom („siel", kom slegs 540 keer voor). 'n Volk bestaan uit baie siele maar is veel meer as die optelsom daarvan, nl. „ein wunderbarerer Organismus aus Seelen und Kräften, ein Körper von dem aus Lebensmöglichkeiten und Todeseinflusze auf alle einzelnen Glieder ausgehen".(203) Die volke as sodanig word verlos en volksonde en volkskuld moet ook 'n besondere vergiffenis ontvang. As „eine

---

(199) Hoekendijk a.w. bls. 184.

(200) C. Keysser. Mission und Völkische Frage. E.M.M. 1933 bls. 233.

(201) Id.em.

(202) Id.em bls. 237.

schöpfungsmäszige organische Einheit ... sind sie durch die Wirkung des einen Todes Jesu alle erlöst".(204) Dit kan die ontologiese eenheidsprinsipe van die menslike geslag genoem word. Hierby kom egter die „konkrete onmiskenbare godgewilde empiriese volkereverskeidenheid, met eie volksaard en „eigentümliche Begabungen" in aanmerking as die verskeidenheids- naas die eenheidsprinsipe.(205) Dit behels geensins 'n superioriteitsordelys nie, omdat alle volke wesensgelyk is.

(2) Stamkollektivisme

Ewe belangrik as die „Volkstum" is die „kollektiewe eenheidsverband" binne die stamgeheel, waarvolgens „die individu as sodanig onaanspreekbaar is as gevolg van die sterk sosiale bindinge...."(206) Godsdiens is nie 'n saak van die individu nie, maar van die stam. Hierdie feit is van groot betekenis sowel vir die prediking as vir eventuele gemeentevorming. Dit blyk duidelik uit Keysser se beskouing oor stambekering.

(3) Stambekering

Dit is Keysser se ondervinding - hy bou sy beskouings op uit die praktyk - dat waar vir hulle besef godsdiens stam- en volksaak is, die aspirant dopeling huiwer voor die houding van die volksgenote wat sy toetrede tot die kerk as „Abfall vom Volk, als Pietätlosigkeit und Gemeinheit"(207) beskou.

Aanvanklik het hy vasgehou aan die gedagte van bekering van die individu, en ter wille van „eine Gemeinde von wirklichen ernsten und glaubigen Christen"(208) die versoek tot stamdoop afgewys. Die resultate van sy werk het egter nog nie die gewensde „Primaqualität gelewer nie. Gaandeweg het hy omgeswaai en stambekering aanvaar. Die regverdiging hiervoor bepaal hy uit tweeërlei: Eerstens die eksegese van Matt. 28:19, waarvolgens dit die sendingopdrag is om volke te kersten.(209) Tweedens is die stam-

---

(204) Idem bls. 238.

(205) W.A. Krige a.w. bls. 25 vv.

(206) Idem bls. 33.

(207) C. Keysser, Persönliches und Kollektivistisches Christentum, N.A.M.Z. 1932, bls. 228.

(208) Eine Papuagemeinde, Kassel, 1929 bls. 20.

(209) Idem blse. 22, 36.

verbondenheid so sterk dat die dopeling wat daaruit losgeruk is, nie die teenstand van die stam kan weerstaan nie. Die jong Christen kan hom nie in so 'n mate losmaak van die religieus-sedelike milieu waarin hy gestaan het om sonder huigelary 'n Christen te wees of in die (sondige) stamverband terug te gly nie.

Vandaar sy gewysigde beleid: „es erscheint geradezu als Pflicht weitgehende Rucksicht auf das Volk zu nehmen, um um seiner Rettung willen einzelne Taufbewerber zeitweilig zurückzustellen".(210) Hy wag vir die stam (volk) om die doop aan te vra. Gebeur dit nie, gaan die doop voort en moet die dopeling die verantwoordelikheid van die breuk met die volk dra. Keysser maak stambekering nie normatief nie, maar beskou dit as 'n „belangrike rigtinggewende beginsel toe te pas in elke konkrete situasie".(211)

(c) Die eiesoortige jong kerk

Die eerste kenmerk van die eiesoortige volkskerk volgens die sendingbegrip van Keysser, is dat stam (volk) en gemeente 'n organiese eenheid is. Ons het hiermee tot in die kern van Keysser se gedagtewêreld deur gedring: net soos die volksgemeenskap is die kerk 'n organiese eenheid waaruit volg - 'n konsekwensie wat Keysser duidelik trek - daar bestaan vir hom geen skeiding tussen die kerk as geloofs- en geestesgemeenskap en die stam of volk as natuurgemeenskap nie.(212)

Die natuurlike volksverband word veredel en maak deel van die kerk uit. Die teenstelling van kerk en stam hou op om te bestaan. Kerk en stam vloei prakties ineen. Die kerk neem die volle boedel van die volk in hom op. Die stam gee gewilliglik sy leiding aan die kerk oor, en dikwels is die geestelike leier ook stamhoof. Eiesoortige kerkvorming is stamkerkvorming. Dit maak van die Christendom „Volksreligion".

Die uitwerking hiervan is dat die eenheid van die kerk gevind word in volkseenheid, maar met God in die middelpunt. In die plek van die „natürlich volkische"-eenheid wat hy tevore in die volk maar in

---

(210) C. Keysser, Persönliches und Kollektivistisches Christentum bls. 229.
(211) W.A. Krige a.w. bls. 55.
(212) Idem bls. 60.

gemeenskap met die afgestorwenes gevind het, kom die eenheid in God. Die nuwe „gemeinsame Aufgabe" is „gegenseitige Förderung und Hilfeleistung". Woord en Sakrament is die nuwe „Einheitsmittel" en „die natürlichen Einheitsformen werden ergänzt und verstärkt durch Gemeinde und Kirche".(213) M.a.w. die kerk vind sy eenheid in volksmatige en goddelike momente.

Die tweede aspek van die volkskerk, volgens Keysser, wat bespreking verg, is die helende invloed van die kerk op die volk en die „Volkstümliche". Enersyds word opgemerk dat die kerk te doen het met „sprachlich und volklich so zerrissenen Stammen" soos hy dit in Nieu-Guinee ondervind het, Daar bestaan talle groepies van stamme en gesindhede, in die mate dat van een volk en 'n volkskerk nouliks sprake kan wees. Die waarde van die kerk is dan op so 'n veld van verbrokkelde „Volkstümlichkeit" dit: „mit der Kirchenbildung geht die Volkswerdung Hand in Hand".(214)

Andersyds moet die volkskerk behoudend inworstel teen die verskeurende invloed van die Westerse beskawing. Kolonisasie en beskawing is bondgenote in hierdie verproletariserende verwoestingswerk wat daarop sal uitloop dat die inheemse bevolking deur hulle verset en selfs hulle haat teen die vreemde indringers tot 'n eenheid gedryf sal word.(215) Dit is derhalwe die taak van die kerk om „durch den kirchlichen Zusammenschlusz zugleich auch die Volkswerdung zu fördern".(216)

Om dit te kan doen, moet „die infiltrasie van die Westerse invloed sowel as die desintegrasie van die stamverbindinge ten alle koste beveg word".(217) Doeltreffende weerstand kan alleen d.m.v. die daarstelling van 'n volkskerk opgebou word.

---

(213) C. Keysser, Wie Wird Volk durch Mission. N.A.M.Z. 1938 bls. 183.

(214) C. Keysser, Fünfzig Jahre Mission unter den Papua E.M.M. 1936 bls. 172.

(215) Idem bls. 173.

(216) Idem.

(217) W.A. Krige a.w. bls.69.

Derdens vind Keysser die eiesoortigheid van die jong kerk daarin „dasz die Gemeinden selbst die Träger des Christentums sind".(218) Die sendeling lei en voed hulle op, „aber sie werden nicht in der Weise der Heimatgemeinden bedient". Dit is sy positiewe strewe om hulle te leer om soveel as moontlik self te doen. „Wir willen den Papua nicht unsere Art aufdrängen, sondern gestehen ihnen sehr viel Freiheit zu. Dadurch glauben wir auch dem häufig erhobenen vorwurf zu entgehen, als vergewaltigen wird die primitiven Völker und raubten ihnen ihre Eigenart" skryf Keysser,(219) en voeg daaraan toe dat hulle Jesus as Saligmaker behoef en in God as Skepper glo maar „über die Art und Weise ihres Gemeindewesens und die Formen ihrer Frömmigkeits Betätigung können sie weitgehend selber bestimmen".(220) Hieraan skryf hy die, na verhouding groot, selfstandigheidsgevoel en verbasende verantwoordelikheid van die kerk onder die Papua toe.

Keysser staan dus vierkantig op die standpunt van die volkskerk soos uitgewerk in die Duitse Sendingwetenskap. Hy gebruik die terminologie van sy voorgangers en tydgenote, ofskoon hy 'n heel eie en besondere patroon geborduur het.(221)

---

(218) C. Keysser. Fünfzig Jahre Mission bls. 170.

(219) Idem.

(220) Idem.

(221) Soos in die geval van Gutmann kom ons later terug op enkele aspekte uit die kostelike materiaal oor eiesoortige kerkvorming by Keysser.

5. Terugblik

Die Duitse Sendingwetenskap het m.b.t. die prinsipiële fundering van die begrip „eiesoortige kerkvorming" met die denke van Frick-Gutmann-Knak-Keysser inderdaad 'n laagwatermerk bereik. Aan deeglike, Skriftuurlik-korrek-gemotiveerde kritiek op hierdie missiologiese denke ontbreek dit nie.(222) Derhalwe volstaan ons met slegs enkele opmerkings.

(a) Dit verdien waardering dat hierdie denkers ernstig gepoog het om die vorm van die sendende kerk nie klakkeloos oor te plant op die sendingveld nie, en na die eiesoortige uitdrukkingsmoontlikhede van die jong kerk gesoek het soos bv. blyk uit die gebruik van die eie taal en die in ag neming van die volksaard. Daarmee het hulle 'n aspek van kerkvorming raakgesien wat nie duidelik in die Anglo-Amerikaanse sendingbeleid besef is nie. Dit is tewens 'n behoefte wat steeds dringender om vervulling roep.

Dit is voorts te waardeer dat hulle gebreek het met die voormalige beleid van sendingwerk as kultuurpropaganda te beskou en daarna gesoek het om kerkvorming te laat plaasvind.

(b) Aan die skadusy van hulle denke staan egter - en dit oorskadu by verre die positiewe waarna sopas verwys is - dat hulle op ingrypende wyse die Skriftuurlike kerkbegrip vermink het. Afgesien van onderlinge nuanseringe en verskil in aksent, kom almal daarin ooreen dat hulle kerkvorming nie gesien het as die unieke openbaring van die Liggaam van Christus wat slegs op die grondslag van die Skrif kan plaasvind nie. Die kerk is beskou as 'n instelling wat nie net op die Skrif nie, maar ook op „völkische" elemente gefundeer kan word. Hulle dwaal daarin dat hulle die volksaard konstitutief maak by kerkvorming en aldus die kerk antropologies-etnologies fundeer. Volksverband en volksaard is in hierdie missiologie van fundamentele „teologiese" waarde.(223)

Daarmee bou hulle 'n eiesoortige instelling maar nie die eiesoortige Kerk van Jesus Christus nie.

---

(222) Ons verwys veral na die aangehaalde werke van J.C. Hoekendijk, W.A. Krige, P.P.A. Kamfer, P. Beyerhaus, e.a.

(223) W.A. Krige, a.w. bls. 131.

As tweede hierby moet ons noem dat hulle motief vir eiesoortige kerkvorming verkeerdelik gebore is uit die stryd om die behoud van die volkseie uit die suigkrag van die verwestersende vloedgolf. Dit gaan tog by sending om kerkvorming en nie om die daarstelling van 'n bolwerk teen kultuur-verskuiwing en beïnvloeding nie. By eiesoortige kerkvorming kom die omgewing waarin die jong kerk staan beslis in aanmerking - dit is juis in daardie verbondenheid dat 'n jong kerk eiesoortig is of nie - maar dan word daardie milieu aanvaar net soos dit is.

Die uitgangspunt by hierdie denkers was dat die kerk die volkseie moes behou teen verwestersing. Trouens die kerk is die enigste instansie wat volksherstel kan bewerk.(224) Daarmee het hulle die doel van sending verlê vanaf die Koms van die Koninkryk van God na die terrein van die etnologie. I.p.v. met kerkstigting moes die sending hom besig hou met kampvegting vir die behoud van die volksaard, en dit is nóg die taak van die sending, nóg die taak van die jong kerk self. By eiesoortige kerkvorming word gevra na die milieu soos dit is en nie soos dit behoort te wees nie. As dit die taak en terrein van die sending moet wees, ontkom hy beslis nie uit die warnet van die talle verhoudinge wat voortvloei uit kultuurvermenging, -oordrag, - beïnvloeding en nuwe kulture nie. Wat die wese, waarde en veranderinge van die kultuur en omgewing van die jong kerk is, het met die wese van die kerk en kerkvorming niks te doen nie. Die kerk is 'n vergadering van gelowiges en nie 'n instituut vir die behoud van die maatskaplik-kulturele waardes van volkere nie.

(c) Ten opsigte van die missiologiese denke van H. Frick wil ons slegs daarna verwys dat die onderskeiding tussen kultuurvolke en natuurvolke 'n onbillike beperking is as sou die kerk slegs onder eersgenoemde groep eiesoortig kon ontwikkel.

(d) Wat B. Gutmann betref is dit nodig om op die volgende aspekte van sy beskouinge terug te kom:

---

(224) Hoekendijk, a.w. 155.

(1)..Die grond van die dwaling in die „teologie" van Gutmann is dat omdat hy nie rekening hou met die sondeval en die geskiedenis nie en „en op romantiese wyse as't ware by die 'oorsprong' leef" sy „bybelse antropologie" niks anders is nie as 'n „sintese tussen Skrifgegewens en volkekundige bevindinge".(225) Hy aanvaar dus „teologies" naas die Skrif 'n tweede kenbron nl. U.B. - Etnologiese gegewens en vermeng derhalwe die unieke openbaring van God met deur die sonde deurdrenkte menslike gegewens.

(2)..Die bestaan of ontbinding van die U.B. beïnvloed wesenlik nie die bestaan van die sonde nie. As hy die U.B. inroep as bondgenoot in die stryd teen die sonde om daardeur die desintegrerende voortwoekering van die lsg. te probeer stuit, wil hy die sonde bestry deur te gebruik wat self deur die sonde verwoes is. Daarmee misken hy dat die enige herstel en redding van die sonde deur die werking van die Heilige Gees geskied op grond van die soenverdienste van Jesus Christus. Die U.B., in soverre dit self onderworpe is aan die mag van die sonde, kan nie bondgenote wees teen die sonde nie, maar moet self in die lig van die Evangelie getoets en dan ontwortel of behou word.

(3).. Die U.B. het geen kerklike of geestelike waarde nie en is nie oordraagbaar as geestelike „menschbrüderliche Beziehung" na die kerk nie. Die kerk en die christelike samelewing ontleen die principia vir sy kerklike en maatskaplike vorme aan die Skrif en nie aan die etnologie nie.

(4).. So afwykend is die kerkbegrip van Gutmann as hy die kenmerke van die kerk beskryf as gemeenskap, onderlinge buurskapsverantwoordelikheid en diensbetoning (reeds in die U.B. aanwesig) dat met alle reg opgemerk kan word dat die prys wat hy vir eiesoortigheid betaal, niks minder as die wese van die kerk self is nie.

---

(225) Die gevolg is dat hy in sy antropologie die primitiewe mens en maatskappy so „optimisties en romanties" beskryf dat dit inderdaad onrealisties is P.P.A. Kamfer, a.w. blse. 166, 171.

(e) Hoewel S. Knak oor die algemeen meer behoudend en Skriftuurlik probeer wees, slaag hy hoegenaamd nie daarin om eiesoortige kerkvorming skriftuurlik te fundeer nie:

(1). Sy onderskeiding tussen nasionale en volkskerke is 'n poging om in die Skriftuurlike rigting te beweeg. Tog kom hy nie tot die enige Skriftuurlike fundering van die kerk waarby die begrip „volk" geensins konstitutief kan wees nie.

(2). Hy verhef „Bodenständigkeit" tot 'n wesenlike kenmerk van die kerk. Sy bepaling dat die volkskerk „volkomvattend" moet wees is die gevolg van die uitwissing van die grens tussen kerk en volk. Of die lidmate van die kerk lede van die volk is en of dit baie of al die lede van die volk is, is vir die wese van die kerk en vir eiesoortige kerkvorming vrae van geen konstitutiewe betekenis nie.

(f) C. Keysser se gronddwaling was ook die vermenging van etnologie en teologie:

(1). Vanuit die praktiese situasie en met die gebruikmaking van volkekundige navorsingswerk wil hy sy beskouings Skriftuurlik fundeer.(226) Hy gaan m.a.w. met die praktyk na die Skrif toe i.p.v. omgekeerd.

(2). In sy stryd om die behoud van die volksaard teen verwestersing, ruk hy in die Ou Testamentiese begrip „volk van God" die etniese element uit verband met die gevolg dat hy die wesenskarakter van Israel as uitverkore volk van God, as draer van die heilsopenbaring vermink.(227)

(3). Dit lei tot die kritiek op sy volkspedagogiese sendingbeleid. Waar organies-kollektivistiese volksopvoeding doel word van die sending en aan kerkformasie voorafgaan, word die sending gedegenereer tot 'n opvoedkundige instituut. Kerkvorming, as geïnstitueerde vergadering van die gelowiges, is primêre en onmiddellike doel van die sending.

(4)..Sy beskouinge oor stamkollektivisme en die daarop gefundeerde stambekering impliseer die miskenning van die wedergeboorte as die werk van die Heilige Gees in die hart van elke mens, die bekering en heiligmaking as die genadegawe van God aan elke mens persoonlik en die persoonlike verantwoordelikheid van elke gelowige.

(5)..Stamkollektivisme is deel van die volksaard en as sodanig nie sondig nie. Maar sondes, wat as gevolg van die stamkollektivisme gepleeg word en waarin die individu aanspreeklikheid verloor en tot swye gedwing word, mag nie agter so 'n stamkollektivisme verskuil bly nie. Stamverbondenheid kan dus nie sonder meer van bepalende betekenis by kerkvorming wees nie.

(6)..Dit voer onherroepelik tot die dwaling dat die eenheid van die kerk berus op en voortvloei uit die stamverband. Volgens hierdie eenheidsgedagte kan die kerk nooit ekumenies word nie omdat dit vassteek in die natuurlike volkseenheid.

C. DIE KEERPUNT IN DIE DUITSE SENDINGWETENSKAP

Die lyn wat vanaf G. Warneck gevolg is in die rigting van 'n flouer wordende skriftuurlike kerkbegrip en identifisering van kerk met „Volkstümlichkeit", sou tot 'n ondubbelsinnige omswaai in die Duitse Sendingwetenskap kom. Die begrip „Volkskerk" kry nou 'n heel ander betekenis.

1. WALTER FREYTAG 1899 - 1960

(a) A L G E M E E N

(1).. Ekklesiologiese besinning by Freytag

Met Freytag kan inderdaad 'n kentering in die rigting van 'n Skriftuurlike kerk - en sendingbegrip gekonstateer word. Schlunk sê hiervan: „das Wichtigste an seinen Erkentnissen scheint mir zu sein dasz nirgendwo gefragt hat: wie wird die Kirche volkstümlich? und was musz der Missionar tun, damit das Gute aus dem Volkstum bewahrt und in die Kirche uberführt wird". Die enigste vraag wat hy stel is: „wie wird echte Kirche?"(228) Hierby verloor hy die „Bodenständigkeit" nie uit die oog nie, maar verlê dit tot 'n karaktertrek wat vanselfsprekend sal ontwikkel: „wo nämlich die Kirche echt ist, da würzelt sie von selbst ein und wird bodenständig, ohne dasz der Missionar etwas dazu zu tun hat!"(229) Maar die kern van sy denke is dit: „wir fragen nach der bodenständige Kirche, weil wir nach der Kirche fragen".(230) Freytag het in hierdie opsig radikaal met Gutmann gebreek en 'n nuwe rigting aangedui.(231) Freytag wend dus sy oog af van die volk, „Schöpfungsordnungen" en antropologiese dwaalweë, en werp die soeklig op die gebeure op die sendingveld en probeer vasstel wat presies gebeur by die ontmoeting tussen Evangelie en heiden. Vandaar sy „heilsgeschichtlich" ekklesiologiese aksent.

---

(228) M. Schlunk, Theologie und Mission in Deutschland in den letzten Jahren N.A.M.Z. 1938 bls. 238.

(229) Idem.

(230) W. Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche auf dem Missionsfeld bls. 3.

(231) Schlunk probeer Freytag nog sien as 'n nuwe interpreteerder van Gutmann, en misken ten diepste die wesensverskillende denke by Gutman en Freytag. M. Schlunk, Theologie und Mission in Deutchland bls. 238.

(2)..Die oop vrae op die sendingveld van sy tyd

Freytag toon aan dat die beleid en denke tot op die situasie waar hy hom in die sending interesseer, twee oop vrae gelaat het, nl. dié na waarheid en na gemeenskap. Die vraag na waarheid is afgewater in 'n „synthese tussen westerse gedachten en de religie der vaderen", of anders gestel: „in een ijl ideëen-syncretisme zoeken enkelingen een toevlucht!" (232)

Die individu was wel losgeslaan van sy Oosterse ankers. Maar op die vraag na waarheid is nog nie afdoende geantwoord nie. Die eis van 'n breuk met die spesifiek heidense het in 'n sinkretistiese kompromis bly vassteek. Die vraag is dan vir Freytag hoe kan so 'n Christendom in die Ooste die krag openbaar waarsonder dit nie sal kan bly staan nie.

Ewe-eens is daar 'n onbeantwoorde vraag na die ander leemte wat in die Ooste verwek is: „die neue Religion hilft auch nicht, der Zersetzung der Gemeinschaftsformen, die eine Lebensfrage des Ostens ist, zu begegnen". (233) Die kerk vervul nie hierdie behoefte nie: „man sollte meinen, sie schafft Gemeinschaft, aber tatsächlich geht sie an den entscheidenden Fragen der Gemeinschaftsbildung vorüber oder stehet in ihnen machtlos da". (234)

(3)..Die bodenständige Kirche moet in die lig hiervan t.o.v. tweërlei besien word, soos uit die volgende blyk: „Echte Bodenständigkeit wird nur durch den Gehorsam, die die an den konkreten Fragen der Umwelt und des Lebens und im Masze der Eigenen Erkenntnis sich Schrift für Schritt von Gottes Wort im Geist führen läszt". (235) By diesoortige Kerkvorming moet dus die ~~die~~ „westliche Umklammerung der Botschaft" en die „heidnische Verklammerung des Volkstums" in aanmerking geneem word

---

(232) J.C. Hoekendijk a.w. bls. 199.

(233) W. Freytag, Die Junge Christenheit im Umbruch des Ostens, Berlin 1938 bls. 181 vv.

(234) Idem bls. 189.

(235) Idem bls. 256 vv.

(b) Die „Westliche Verklammerung der Botschaft" en die betekenis daarvan vir eiesoortige kerkvorming.

Dit is vir die sendeling as getuie van Christus onmoontlik om hom absoluut los te maak van sy Westerse agtergrond. Sy werk is dus (westers) in die volgende vier opsigte georiënteer.(236)

Eerstens, staan die sendingwerk midde in die stroom van Westerse beïnvloeding. Selfs die kerk wat aanvanklik die invloed van die Weste voor was, het gaandeweg onherroeplik die kanaal van verwestering geword deur die hospitalisasie, kindersterftebestryding, skoolonderrig, ens.

Tweedens, word die sendeling altyd as 'n blanke beskou. Al sou hy gebruik maak van inheemse kleredrag en die inheemse lewensstyl aanleer en beoefen, bly hy altyd 'n onderskeie persoon van die gemeenskap.

Derdens, bly hy altyd „anscheinend unertrenbar an seine geistige und geistliche Heimat gebunden". Hy kan hom nie van sy agtergrond losmaak nie. Dit is trouens die oorsaak van „die nationale und denominationele Geprägtheit der Missionsarbeit, und zwar überwiegt offenbar das nationale Element dabei".

Vierdens, word „diese westliche Verklammerung der Botschaft sehr stark durch die innerkirchliche Situation und das Verhalten der eingeborenen Christen verstärkt". Hoe sterker die indringing van die Weste op die volk is, „um so mehr werden auch innerhalb der Kirche gerade die westlich gebildeten Eingeborenen eine Ehre darein setzen, westliche Kirchliche Formen zu übernehmen". Die jong kerk neig onweerstaanbaar tot Westerse modellering. Hieruit lei ons af dat die Westerse agtergrond en suigkrag tot verwestering die uitwerking op die jong kerk het dat daaraan „einen scheinbar unüberwindlichen Zug der Fremdheit" in die oog van die buitestander en heiden gegee word.

Die uitwerking op die lidmate van die kerk is: „man lebt dann in zwei Sphären zugleich, in einer europäisiert-christlichen und in einer anderen, die Zusammenhang mit der Alten Welt hat".(237)

---

(236) W. Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche... bls. 8 vv.

(237) W. Freytag, Die Junge Christenheit ... bls. 226.

Die dubbelslagtigheid wreek hom veral op die leiers van die kerk vir wie dit nie in die eerste plek gaan om diens aan die kerk nie, maar 'n „mit der Europafsierung gekommene Neubegründung ihrer Existenz, die man in einem falschen weltlichen Standesbewusztsein zu verteidigen und ausbauen zu müssen glaubt". (238)

Die jong Christene leef in 'n half-Europa skynwêreld en „vaak zal zich het christen-zijn lange tyd uiten in de imitatio missionarii.. Het oude wordt niet overwonnen, maar verdrongen; overdekt door een „correcte" (europefserende) levenswandel of bestaat in al. zijn vitaliteit naast het nieuwe voort" („dubbele moraal"). (239

(c) Aan die ander kant van bg. faktor, wat vreemdsoortigheid in die hand werk, staan die feit van die „heidnische Verklammerung des Volkstums". In die lig daarvan moet sending wees „een onafgebroken profetische critiek over al hetgeen, dat zich als eigenaard wil handhaven zonder door een totale bekering te zijn heengegaan". (240) Ondanks die belangrike besluit wat die jong Christen geneem het, en die lyding wat hulle selfs dientengevolge moes verduur, „hält das alte Denken sie fest und gefährdet ihren christlichen Stanz". (241) In hulle belewing het hulle hul nie volkome losgemaak van hulle puur-heidense agtergrond nie.

Hierby dien die gevaar genoem te word „dasz das Evangelium in den alten überlieferten eigenen und damit heidnischen Denkformen aufgefaszt und verstanden wird". (242) Die Bybel en die Christelike godsdiens vervang net die voormalige heidense formules en gebruike en die kerk word beskou as die gemeenskapsvorm wat sy vorige verband moet vervang.

(d) Hieruit is dit nou duidelik dat die bodemständige kerk die antwoord op die vrae is. „Die Gemeinde als die Gemeinschaft deren, die sich dem Heidentum entnommen wissen und die nach Gottes willen fragen" (243) Die gehoorsame kerk bied die antwoord op die oop vrae

---

(238) Idem bls. 227.
(239) Hoekendijk a.w. bls. 202.
(240) Idem.
(241) W. Freytag, Die Junge Christenheit... bls. 230.
(242) Idem bls. 231.
(243) Idem bls. 237.

wat onbeantwoord bly lê het in die hart van die jong Christen. Die kerk ontstaan „aus dem wirkenden Wort". Maar dit is „menschliche Ordnung" en as sodanig „ist sie gehemmte und unvollständige Darstellung ihres Wesens".(244) Die gestalte is onderhewig aan die onvolkomenheid van die sondige mens.

Maar „als menschliche Ordnung steht sie im Kampf mit der Sünde und ist ihre Gestalt mitbestimmt von den Menschen, die das Wort anredet und die diesem Wort gehorsam sein sollen in ihrer Welt, in ihrer geschichtlichen Stunde, in ihrem Herzen, in ihrer Art".(245)

By Kerkvorming moet met die „Umwelt" rekening gehou word. Hier kom die „Bodenständigkeit" te pas. Maar die volgende moet baie duidelik vooropstaan: „echte Bodenständigkeit entsteht nur in dem Gehorsam, in dem in der eigenen Umwelt Schritt für Schritt das, was man am Gottes Willen erkannt hat, durchgeführt wird".(246) „Bodenständigkeit" - berus nie op die „völkische" nie, maar op gehoorsaamheid aan die wil van God.

Die verhouding van die kerk tot sy „Umwelt" is in die geval van die primitiewe heidense lewe, makliker as by die ou kultuurvolke, ofskoon beide deur die Weste beïnvloed is. Die hulp van die sendeling is in hierdie opsig onontbeerlik vir die daarstelling van 'n eiesoortige kerk wat in die regte verhouding tot die gedurig veranderende „Umwelt" staan.

Die eiesoortige karakter van die kerk is vanselfsprekend, omdat die kerk, „als menschliche Ordnung in ihrer Gestaltung von der Art ihrer Glieder mitbestimmt wird". Trouens, „das wirkende Wort beschränkt sich nicht auf einen gesonderten Lebenskreis, sondern will den ganzen Menschen und damit ihn auch in seinen Art und geschichtlichen Gewordenheit sozusagen ohne Rest in den Dienst Gottes stellen".(247) Gevolglik is dit vanselfsprekend dat

---

(244) Idem bls. 209.

(245) W. Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche.. bls. 13.

(246) Idem bls. 18.

(247) W. Freytag. Die junge Christenheit...bls. 211.

„indische, chinesische, papuanische Kirchen in ihrer Gestaltung so verschieden werden wie die Sprache geistige Tradition und Lebenslage ihrer Glieder".(248) Wat presies die "eie aard" is, kan nie altyd so maklik deur die jong kerk aangedui word nie. Hulle voel aan dat hulle hul volkseie het, maar kan dit nog nie onder woorde of in praktyk by die kerkvorming bring nie. Maar „gerade diese Antwortlosigkeit bezeugt den Tatbestand . Die eigene Art, deren man sich bewusst ist, ist nirgends für sich darstelbar, sondern immer nur mitgegeben in den Lebensformen der Völker als ihr gestaltendes niemals für sich allein sichtbares Prinzip".(249)

Die kerk moet dus gevorm word in die samehang met kulturele, „geschichtliche" en godsdienstige tradisie. Maar dit bring die onvermydelike gevaar teweeg dat „in der Kirchlichen Gestaltung dem Wesen der Kriche fremde Elemente, nämlich die heidnisch-religiöse Tradition alten oder neuen Gepräges mitwerken".(250) Die vreemdsoortigheid is dus geen geringer gevaar as 'n sinkretistiese eiesoortige kerk nie. Juiste eiesoortige kerkvorming sou dus die wees, waar „westliche Überfremdung" en „heidnische Durchsetzung" vermy word.

(e) Freytag gebruik nie die term „volkskerk" nie, maar kom tot die begrip: „Kirche im Volk".

Die jong „bodenständige" kerk staan nie vreemd teenoor die volk nie, inteendeel dit wil die oor lê op die polsslag van die hart van die volk. Freytag misken nie die „volk" nie. Inteendeel, hy sien die volkslewe in die krisis waarin dit staan.

Maar tog moet duidelik onderskei word tussen gemeente en gemeenskap. Die een versmelt nie in die ander nie. Die kerk bly altyd „der Rufer aus der anderen Welt'. Sie geht nie auf in dem Volke, auch da nicht, wo es zu einer christlichen Sitte kommt".(251)

---

(248) Idem.

(249) Idem bls. 212.

(250) Bls. 213.

(251) W. Freytag, Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart D.E.M.J. 1936 bls. 16.

Vanuit die Woord waarmee sowel kerk as volk gekonfronteer is, is die kerk die antwoord op die oop vraag die wordende volke. In die kerk word die verlore gemeenskap teruggevind en die kerk word vernuwer van die volk. M.a.w. „het volk is de sfeer, waarin de kerk ruimte zal winnen". (252) waarin dit omskeppend en vernuwend werk.

Tog geskied dit op so 'n manier dat die eie aard in die kerk bewaar en behoue bly. „De volksaard krijgt hier, door de werking van het Woord, een nieuwe gestalte, zo sterk, dat een Soedanees kon zeggen, om werkelijk mijn volk te kunnen dienen, ben ik Christen geworden". (253)

Die „bodenständige Kirche im Volk" vervloei nie tot die volk nie, maar eis slegs 'n „Neugründung und Neugestaltung der natürlichen Gemeinschaftsformen". (254)

Deur die Woord kom 'n nuwe verbintenis aan die stam, gesin en volk, waar enersyds „die Gemeinschaft ernst genommen und der Einzelne der natürlichen Autorität eingeordnet" word, maar andersyds is ook weer waar dat „die Gemeinschaft wird bewahrt davon, dasz sie sich as Selbstzweck sieht, sie wird auch vor Gottes heiliges Angesicht gestellt". (255)

Tree vir tree kom vanuit die gemeente dan 'n „Neuaufbau" van die volk, maar dan nie van buite na binne nie, dog omgekeerd: „er nimmt seinen anfang bei den Keimzellen der Volksgemeinschaft". (256) Op die wyse word die kerk aan die volk verbind. Hierby het nou vir ons „ein merkwürdiges Verhältnis von Volkseigenart und Kirche entgegengetreten" nl. „die beiden grőszen stehen nicht in einem Verhältnis von Entweder-Oder, entweder Volkseigenart oder Kirche" omdat „eine Verwestlichung notwendig einen Verlust an Substanz der Kirche zur Folge hat, Europafsiertes Christentum ist unechtes Christentum. Die Verdeckung und Verdrängung der Volkseigenart hat,

---

(252) Hoekendijk a.w. bls. 203.
(253) Idem.
(254) W. Freytag. Die Junge Christenheit bls. 258.
(255) Idem bls. 259.

wo es geschieht, notwendig unüberwundenes Heidentum in der Kirche zur Folge.(257) Tog is die verhouding van „Eigenart" en kerk ook nie die van „zowohl- als auch" in 'n blote parallelle bestaan nie, want dit sou ook 'n onegte en halwe Christendom veronderstel. Die regte ontwikkeling is: „Unter der echten Wirkung des Wortes findet die Volkseigenart eine neue Gestalt ... Gottes Geist baut aus dieser eigenen Art ein Neues".(258)

Eiesoortige kerkvorming het sy volle rypheid bereik wanneer die volkere omskep is met 'n Christelike inhoud.

2. KARL HARTENSTEIN

By Hartenstein word die hoofgedagtes van sy goeie vriend W. Freytag teruggevind.

(a) Die uitgangspunt van sy begrip van kerk in die volk, is die feit dat „in den Völkern selbst durch Gottes Schöpfung eigenartige und selbstandige Gebilde entstanden sind, die wohl alle dämonische Züge zeigen, aber wie jeder einzelne Mensch auch die Schöpferherrlichkeit Gottes in ihrer Vielgestaltigkeit und Eigenart widerspiegeln".(259) Hartenstein stel die saak van die verskeidenheid in die Skepping baie kragtig: „God has not created a uniform mass, but nations types characterised by distinct, special and different languages, culture, history, blood race,"(260) Hy voeg daarby: „God willed that there should be nations, and not undifferentiated human beings". Word dit in aanmerking geneem, sal die fout „to think that christianization means denationalisation" nie herhaal word nie.

(b) Sy kerkbegrip is dus beslis nie die traditionele „volkskerk" nie, maar hy deel Freytag se beskouing: „God ruft Menschen heraus aus den Völkern und Heiden und stellt sie hinein in die Völker und Heiden als Licht und Salz". Nader omskryf beteken dit

---

(257) Idem.

(258) Idem.

(259) K. Hartenstein. Die Mission und die Kulturelle Frage E.M.M. 1935 bls. 360. Hoekendijk is onbegrypbaar as hy sê (a.w. bls. 207) dat Hartenstein hom „gaat verlustigen in de bonte veelheid van vormen" waaruit die skeppingswil van God blyk. Wat is die draagwydte van „gaat verlustigen". Ook bly Hoekendijk in gebreke om te bewys dat Hartenstein aan die „völkische Ordnungen" enige heilshistoriese betekenis gee. Vgl. Hartenstein, The Biblical view of Religion, Tambaram Report bls. 137.

(260) K. Hartenstein. The Biblical View of Religion bls. 137.

„die Gemeinde Gottes besteht in den Völkern, sammelt sich aus den Völker, will Licht, Kraft und Salz für die Völker sein, aber sie ist niemals identisch mit der religiösen Kraft der Völker, sie lebt nicht von der Welt." Die kerk is, m.a.w. „in den Völker, aber nicht von ihnen geboren".(261) Maar „in keiner Weise besteht dabei theologisch eine besondere Ordnung zwischen dem betreffendem Volk und seiner Kirche, etwa in dem Sinn, dasz die Volksorganischen Gebilder, die Familie die Sippe, die Rasse ihren bestimmten heilsgeschichtlichen Sinn bekämen".(262) Daar is dus nie 'n Duitse of Chinese kerk nie, „es gibt nur eine ecclesia in den Völkern, die ihrem Wesen und ihrem Inhalt nach die eine, heilige apostolische Christuskirche ist".(263)

Hy fundeer sy standpunt op die N.T. wat niks weet van „einen direkten Zuordnung der Völker zu ihrer Kirche" nie. Die Schrift kennt nur Heiden und Juden, Völker und Israel, und aus beiden das dritte Geschlecht, das Volk Gottes unter den Völkern, die Völkergemeinde der Endzeit".(264)

Eiesoortige kerkvorming begin deur op grond van sodanige prediking waarvolgens „die Boten und Zeugen der Kirche wirklich hineingehen in die anderen Völker, ihre Sprache sprechen, ihr Schicksal te teilen, an ihren Lebensformen, an ihren politischen und sozialen Gestaltungen teilnehmen, soweit dies immer möglich und gegeben ist".(265)

(c) Hartenstein het hiermee heidendom en „Volkstum" noukeurig van mekaar geskei: „de distantie tussen kerk en volk blijft critisch bewaard"! Hy doen dit omdat gewaak moet word teen die saekularisering van die sending en omdat hy besef dat die uitwerking van die Westerse beskawing was, - en hy pas dit veral toe op toestande in Afrika - dat die heidendom verdring, maar nie oorwin.is nie. In die geestelike vakuum het net nuwe afgode intrek geneem.(267)

---

(261) K. Hartenstein, Das Evangelium in den Volksordnungen Afrikas. D.E.M.J. 1935 bls. 42.

(262) K. Hartenstein, Zur Neubesinnung über das Wesen der Mission, D.E.M.J. 1951 bls. 23.

(263) Idem.

(264) K. Hartenstein. Zur Neubesinnung...bls. 22 vv.

(265) K. Hartenstein, Das Evangelium in den Volksordnungen Afrikas bls. 37.

(266) Hoekendijk a.w. bls. 206.

(267) K. Hartenstein. Die Mission als Theologisches Problem. Berlin 1933 bls. 14.

Die ruwe afgodery het net gesofistikeerd geword.
Omvorming van „Volksordnungen" is nog geen sending nie. Volk is nie kerk nie. „Die entscheidende, fruchtbare Revolution, deren Afrika bedarf, ist allein diejenige, die Jesus Christus schafft. Hier alleen kommt es wirklich zum Sterben des alten Menschen, zur überwindung des Afrikanischen Heidentums, zu neuem Leben, zu wirklichem Leben".(268)

Net die kerk van Christus is die werklike „Heimat" teenoor die „unreinen Beheimatung des Menschen im Raum des Heidentums".

Hier staan hy dan met Freytag op die standpunt van 'n heropbou van die volk. Kerkvorming moet plaasvind op 'n wyse waarby die eie aard van die volk in aanmerking kom. Maar dan nie sonder die radikale breuk met die heidendom nie, maar tog met die volgende positiewe moment daarby : „deze evangelische revolutie onderscheid zich daarin van de ‚impotente revolutie' der civilizatie, dat zij tegelijk met de afbraak, reeds de fundamenten legt voor de nieuw-bouw van het volk".(269)

Wesenlik vind eiesoortige kerkvorming dus vir Hartenstein vanweë die veelvuldige verskeidenheid in die skepping plaas.
Waar wel aansluiting by die volksaard plaasvind, maak die volk geen konstitutiewe onderdeel van die kerk uit nie. Die kerk, onderskei van die volk, het t.o.v. lg. die roeping om diens aan die volk te bewys in die naasteleifde en diens aan die volksgenote.(270)

Die gedagtes van Freytag en Hartenstein het soos soet druppels gekom na die voorafgaande identifisering van kerk en volk.
Hulle onderskeiding tussen volk en kerk was korrek asook hulle fundering van die begrip eiesoortige kerkvorming Hulle het die weg oopgesien vir skriftuurlike eiesoortige kerkvorming soos dit nie die wese van die kerk raak nie.

---

(268) Idem bls. 149.

(269) Hoekendijk a.w. bls. 209.

(270) K. Hartenstein, Das Evangelium in den Volksordnungen Afrikas bls. 38.

Hartenstein se onderskeiding tussen kerk en heidendom is suiwer en raak 'n belangrike aspek van ons probleem waaraan ons 'n afsonderlike hoofstuk wy nl. die verhouding van die kerk tot sy nie-christelike milieu.

Hiermee het 'n besliste kentering gekom t.o.v. die fundering van die Sending. Die nuwere denke wou slegs die Skrif as grondslag van kerkvorming hê.

III. „NATIVE CHURCH" EN „INDIGENOUS CHURCH" IN DIE ANGLO-AMERIKAANSE MISSIOLOGIE TOT AAN DIE EINDE VAN DIE VIERDE DEKADE VAN DIE TWINTIGSTE EEU

By die ontwikkelingslyn van die begrip „eiesoortige kerkvorming" in die Anglo-Amerikaanse Missiologiese denke, is dit van belang om op twee hooftrekke te let. Eerstens was dit in hoofsaak variasies van die melodieëring: selfstandige kerke volgens die bepalinge van n selfonderhoudende, selfregerende selfuitbreidende kerk. Hierin is die eiesoortigheid nie in die eerste plek gesoek in die vraag na die verbondenheid van die jong, groeiende kerk aan sy natuurlike milieu nie - in hierdie opsig het die gedagtelinie by die Duitse Sendingwetenskap geheel anders geloop - maar het die vraag na eiesoortigheid parallel geloop met die na selfstandigheid. Tweedens is die formule : "the Church must be rooted in the soil" as gevolg van die ekklesiologiese verdieping in die sendingdenke omskep tot "the Church must be related to the soil". Nog later is hierdie formule verder verdiep tot "the Church must be rooted in Christ".

A. HENRY VENN EN RUFUS ANDERSON AS GRONDLEGGERS VAN DIE SELFONDERHOUDENDE, SELFREGERENDE, SELFUITBREIDENDE EIESOORTIGE KERK ("NATIVE CHURCH")

Die jaar 1796 was die geboortejaar van twee manne wat groot invloed op die missiologiese denke nie net van hulle eie tyd nie, maar vir baie dekades sou uitoefen. Hulle was Henry Venn gebore in Londen en Rufus Anderson gebore in Maine, Noord-Yarmouth.(1)

Benewens meer as een interessante ooreenstemming in hulle lewensloop, was dit opmerklik dat beide van hulle sekretarisse geword het van die grootste sendinggenootskappe in hulle onderskeie vaderlande: Venn van die Church Missionary Society in England en Anderson van die American Board of Missions.

Van die grootste belang is dit dat beide hierdie manne in hoofsaak in dieselfde rigting gedink het t.o.v. die sendingtaak as die daarstelling van n "native church" as selfonderhoudende, selfregerende en selfuitbreidende kerk.

---

(1) P. Beyerhaus lewer in sy werk : „Die Selbständigkeit der jungen Kirche als Missionarisches Problem" (blse. 31-55) n omvattende studie van die teologiese-kerklike agtergrond van Venn en Anderson. Ons verwys in hierdie studie dus net na enkele hooftrekke by hierdie denkers.

Die onderlinge ooreenstemming tussen hierdie manne was van so 'n intieme aard dat dit tot vandag toe nog nie 'n uitgemaakte saak is „wem von den beiden eigenlich der Gedanke jenes epochemachenden Missionszieles zuerst gekommen ist, und wer in der weiteren Ausgestaltung stärker vom anderen abhängig wurde. (2) Ofskoon hulle gedagtes in die algemeen grootliks ooreenstemmend is, daarin dat beide 'n "native church" as doelstelling van die sendingwerk in gedagte het, is dit nodig dat vooraf die teologiese agtergrond en daaruit voortvloeinde kerk- en sendingbegrippe beskou sal word.

1. <u>Die native church in die missiologie van Henry Venn</u>

(a) Teen die einde van die agtiende eeu was die groot sendingywer wat in Amerika en Europa ontbrand het onlosmaaklik verbonde aan die naam van William Carey, wat direk en indirek in verband staan met die stigting van die „Baptist Missionary Society" in 1792 en die „London Missionary Society" in 1795. Gedurende die aanvangstyd van die sendingaktiwiteite van genoemde genootskappe was daar geen deurwerking van hierdie sendingentoesiasme na die „Church of England" nie. Nie alleen het lidmaatskap van die in daardie kerk bestaande „Society for the Propagation of the Gospel" gekrimp nie, maar ook het hulle geheel en al mank gegaan by gebrek aan belangstelling vir die sending.(3)

Die deurbraak van die sendinggedagte het egter geleidelik gekom maar daarmee gepaard gaande 'n spanning tussen kerk en sending in die boesem van die Angligaanse kerk : „evangelikalem Spiritualismus und staatskirchlichem Episkopalismus",(4)

---

(2) Idem bls. 45

(3) J. van den Berg, Constrained by Jesus Love, Kampen 1956 bs. 131

(4) D. Beyerhaus, a.w. bls. 31.

wat uitloop op die stigting van die Church Missionary Society in 1799. Anders as die interdenominationele grondslag van die Londonse Sendinggenootskap was dié van die Church Missionary Society (C.M.S.) soos geformuleer deur John Venn, dat sendingwerk moet berus op "the Church-principle, not the high-church principle".(5) So het die C.M.S. aan krag en invloed gewen en as Evangelies-Anglikaanse sendingorganisasie groot werk gedoen.

Henry Venn was dertig jaar lank (1841 - 1871) sekretaris van hierdie organisasie.

(b) Sy kerkbegrip m.b.t. die sending

Venn stel bekering van die indiwidu as n sine qua non vir eventuele kerkvorming: „in der wahren Bekehrung und dem geistlichen Leben wenigsten einiger individuellen Seelen liegt die alleinige Hoffnung auf das Werken einer Kirche von bleibendem Bestand".(6) Hiervan uitgaande is die taak van die sending vir hom tweeërlei : bekering van die heidene en kerkvorming : "the heathens are to be brought to the knowledge of Christ; and the converts who embrace the truth are to be trained up in christian habits and to be formed into a native Christian Church".(7)

Maar hierdie kerkvorming geskied nie dadelik met of spoedig na die aanvang van die sendingwerk nie. Inteendeel, dit is pas later vrug en resultaat van die sendingwerk. Waar hy die woord „kerk" gebruik t.o.v. die sendingwerk in die stadia wat dit deurgaan, word dit nie in die sin van n reeds bestaande kerk gebruik nie, maar slegs in die antisiperende sin van die woord.(8)

)

(5) J. van den Berg, a.w. bls. 134

(6) P. Beyerhaus, a.w. bls. 40

(7) W. Knight, Memoir of Henry Venn, London, 1882, bls. 413.

(8) P. Beyerhaus, a.w. bls. 41.

Sodanige nuwe kerk sal nie los en onafhanklik bestaan nie, maar sal 'n tak van die „Church of England" wees. Hierdie gedagte is maklik verstaanbaar in die lig van die kollegialistiese kerkreg van die Anglikaanse kerk. Vir Venn, die Anglikaan, moet die jong kerk net 'n nuwe bisdom wees. Dit is van belang om in hierdie verband daarop te let dat Venn, by die aanvaarding van die sekretariaat van die C.M.S., te staan gekom het voor die verhoudingsvraagstuk tussen die koloniale biskoppe onder die ressort van wie die sendingveld val en die jong groeiende kerk in daardie gebied. Die strydpunt was, nl. dat enersyds die biskoppe hulle gesag wou handhaaf ook oor die lede van die jong kerk, en andersyds was die gevoelens van die sendelinge dat dit, gesien die gebrek aan sendingywer by die kerkleiers, die sending-aksie tot skade sou wees. Dit het Venn gebring tot die volgende onderskeiding t.o.v. die organisasie van die Anglikaanse kerk: 'n „spiritual function" wat behels die spesifiek kerklike taak van bediening van Sakramente, prediking, ens., en die „temporal function" wat die weg tot eg. berei.(9)

M.a.w. die C.M.S. doen voorafgaande werk, t.w. insameling en besteding van fondse, opleiding en plasing van en toesig oor die sendelinge. As sodanig wil die C.M.S. nie ingryp in die geestelike werk wat die taak van die Kerk is nie. Die C.M.S. help maar net die toekomstige kerk bou en die werk daarvan is gans en al voor-lopig. Dit was bepaald 'n baie handige onderskeiding van Venn wat nie in die eerste plek teoloog was nie, maar wel organisator. Daarom het hy die sendingwerk buite die hande van die kerk gehou en tog die band met die kerk nie verloor nie.

(c) <u>Die vorming van 'n „native church"</u>

Daar was twee praktiese redes vir die ontwikkeling van die gedagte van 'n inheemse kerk op die sendingveld. Die eerste was - en dit hang nou saam met bg. verhouding van kerk en sending - die feit dat, bv. Biskop Selwyn van Nieu-Seeland, die „sendinggemeente" ingesluit het met die Engelse koloniste in daardie land tot een bisdom. Ten spyte van die afsonderlike Maori sinodes was die sendingkerk tog in 'n baie ondergeskikte posisie.

---

(9) Idem blse. 32, 33.

Die tweede rede was die feit dat geldelike tekorte die C.M.S. genoop het om die gedagte van verdere uitbreiding van die sending werksaamhede te laat vaar, ten einde die bestaande te behou en verder uit te bou.

Hierop was dit die gedagte van Venn om aan hierdie tekortkominge te ontkom, deur die opbou van inheemse kerke wat in die eerste plek gedra en onderhou word deur die jong kerk, wat self die plaaslike verpligtinge kan nakom, sodat die hand van die sendelinge vry kan wees vir pioniersendingwerk. Hierin is dus geleë die sleutel tot die begrip van die „native church", „die klare Aufgabenscheidung zwischen pastoralem und missionarischem Werk".(10) Vandaar die teorie en praktyk van die selfonderhoudende, selfregerende en selfuitbreidende „native church".

(d) Die selfonderhoudende aard van die „native church"

Venn het selfonderhoud as die grondslag van kerkvorming beskou. Die eerste stap op die pad van die daarstelling van 'n „native church" was dat 'n gemeente van inboorlinglidmate gestig moet word wat nie alleen deur 'n lid van die eie volk bedien word nie, maar wat self sodanige leraar kan onderhou. Daartoe moes die jong kerk sy eie fondse hê: „it is desirable that all native congregations should contribute to a fund for the payment of the salaries of native pastors; but that no payment should be made direct from the congregation to the pastor".(11) In die „second Paper" van 1861 het hy die nadere reëling neergelê dat hierdie fonds nie net bestee moes word vir hulle eie onderrig nie, maar ook „for schools for their children" en dat „for this purpose a Native church Fund for an assigned missionary district should be established, into which the contributions should be paid".(12) Die sendingkerk moet so gou as moontlik stoflik onafhanklik en selfstandig word sodat die pasorale werk aldaar rustig voortgaan en die fondse van die sendende kerk elders bestee kan word.

---

(10) Idem bls. 34.

(11) Paper issued 1851 point 8. Aangehaal in W. Knight a.w. bls. 413.

(12) W. Knight, a.w. bls. 414.

(e) Die selfregerende aard van die „native church"

Ons vind hier die tweede aspek van die native church soos dit verband hou met die vorige in Venn se bekende formulering van die doel van die sending as „the settlement of a Native Church under Native Pastors upon a selfsupporting system". Tot die verwesenliking daarvan is grondliggend „the native Church upon the ecclesiastical basis of an indigenous episcopate, independent of foreign aid or superintendence".(13)

Kerkvorming geskied nie dadelik nie, omdat die eerste groep of groepe Christene nog onderworpe is aan die voor-arbeid van die sendinggenootskap. Die eerste stap tot kerkvorming kom „when one company, or one or more companies unitedly, shall be formed into a congregation having a schoolmaster or native teacher located amongst them, whose salary is paid out of the Native church fund". Hierop volg die tweede stap, nl. dat „one or more congregations are formed into a Native Pastorate under an ordained native, paid by the Native Church Fund". Dit beteken dat die leiers van die „company" dan nie meer maandeliks met die sendeling vergader nie, maar wel onder hulle eie „native pastor".(14) Hierop volg die derde stap dat „as soon as a district contains three or more separate congregations under native pastors, a native church council should be formed for the distribution of the fund, for consulting upon the interests of the native church, and for the general superintendence of its affairs".(15) Blykbaar is hierdie „Native Church Council" bedoel as 'n distriks- of gebiedsraad. Die sendeling is die voorsitter daarvan. Verder dien daarop twee kerkraadslede deur hom aangestel en drie inboorlingpredikante gekies deur die predikante en drie predikante deur die gemeente gekies.

Uit hierdie beskouing van Venn moet ons twee saamvattende gevolgtrekkings maak:

---

(13) Idem bls. 416.

(14) Idem bls. 418.

(15) Idem bls. 423.

In die eerste plek sien Venn die „native Church" as 'n selfstandige kerk. Hy sien nie dat die jong kerk wegsmelt in die formele onafhanklikheid van 'n onderdeel van die bestaande bisdom nie, maar in 'n „Native church", „die von einheimischen Christen getragene Kirche".(16) Sy ideaal is die geestelike selfstandigheid en onafhanklikheid van die jong kerk. Ten tweede lê hier baie duidelik voor ons die gedagte dat die „native Church" ook eiesoortig moet wees en ontwikkel. Hy grond sy beskouing daarop dat volgens Matt. 28: 18-20, die heidene as nasies na Christus sal kom.(17)

Gedagtig aan die eiesoortigheid van die sendingkerk, moet die sendelinge, en veral die Engelse sendelinge „sehr schwer fielen peinlich darauf bedacht sein, ihre nationale und rassische Eigenart zurückzustellen, das einheimische Brauchtum dagegen zu studieren und zich anzueignen".(18) Dus geen verwestering nie, maar behoud van die eiesoortige.

Dit is vanselfsprekend dat Venn hierdie eiesoortige ontwikkeling net maar in breë trekke sien. Dit kom trouens ook teen die einde van sy sekretariaat duideliker na vore. Dit is ook tewens vanselfsprekend, dat nadat die jong kerk as „native church" beskryf is en as sodanig groei en ontwikkel, die oog oopgaan vir dit wat spesifiek behoort tot die eiesoortige ontwikkeling daarvan. Tog is dit gewis en seker dat hy met die gedagte van 'n „native church" die grondslag gelê het vir latere missioloë wat hierop die begrip „indigenous Church" sou ontwikkel. Ten slotte stip ons die merkwaardige feit aan dat Venn reeds t.o.v. „importierten denominationalen Unterschiede der ausländischen Missionsgesellschaften",(19) wat later 'n aktuele vraag op die sendingveld geword het, die standpunt ingeneem het dat die jong kerk dit mettertyd sou ontgroei.

---

(16) P. Beyerhaus, a.w. bls. 35.

(17) Hierdie eksegetiese kwessie kom ook hier weer na vore. Let op sy verwantskap met die Duitse sendingwetenskap. Maar hy maak dit nie die grondslag vir eiesoortige kerkvorming nie.

(18) P. Beyerhaus a.w. bls. 42.

(19) Idem.

(f) Die Selfuitbreidende aspek van die Native Church

Soos die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk net maar prinsipieel vasgelê is in die beskouinge van Venn, het hy ook nie veel aandag kon gee aan die selfuitbreidende aspek nie. Eers wanneer die kerk selfonderhoudend en selfregerend is, kom die selfuitbreiding na vore. Dit beteken egter nie dat hy die aspek geïgnoreer of gering geag het nie. Hierby moet ook die feit in aanmerking geneem word dat hy die taak van die sendingkerk en buitelandse sending onderskei het. Selfuitbreiding is die taak van die wordende jong kerk self nadat die sending sy taak begin afrond het en die oog begin vestig op die volgende arbeidsterrein en besig is om hom terug te trek.

Nietemin maan Venn gedurig tot selfuitbreiding, veral tot die getuienis as plig van die individuele gelowige.(20)

(g) Die euthanasia van die sending

Die finale toestand tree in wanneer die sendingaksie van 'n „company" gegroei het tot 'n volwaardige kerk, ten volle selfonderhoudend, -regerend en -uitbreidend. Dan is dit ook in die volle sin van die woord „native church" en het die tyd aangebreek dat die volle verantwoordelikheid oorgaan op die sendingkerk self. Die euthanasia vind dus plaas wanneer die sendeling die vrug van sy werk oorhandig aan die jong kerk self.(21) Die sending gaan dan oor in die hande van die jong kerk, selfonderhoudend, selfregerend en selfuitbreidend, 'n volwaardige „native church" wat die vrug en resultaat van die sendingwerk is en wat aan die einde van die proses van die sending staan.

2. „Native Church" in die Missiologie van Rufus Anderson

(a) Inboorlingleraars in Indië

Tesame met sy medewerker, A.C. Thompson, het Anderson in die jare 1854 en 1855 'n uitgebreide reis na die Indiese sendingveld van die American Board onderneem. Na oorlegpleging met die sendelinge is

---

(20) Idem bls. 43.

(21) Idem bls. 41.

sekere ingrypende veranderde beskouings in die praktyk gebring wat daarop neerkom dat duideliker in die rigting van die „native church" gewerk is. In die eerste plek is aandag gegee aan die feit dat die sendingwerk te veel verloop het in die rigting van skool-onderwys aan die heidene en meer in die rigting van kerkvorming gestuur is. Die hersiening van die sendingbeleid het dus beteken dat skole waarin weinig Christelike invloed uitgeoefen is, gesluit is en dat andersins die aantal skolbere verminder is, sodat die kerklike karakter van die opvoeding meer tot sy reg gekom het.

Voorts is die waarde en die betekenis van die gebruik van die moedertaal t.o.v. leerlinge en leermeesters na vore gebring. Hulle het nl. tot die besef gekom dat verengelsing van die leer-kragte in hulle opleiding hulle as onderwysers, kategete en predikante ongeskik maak.(22) Die gebrek aan besef van die eiesoortige aard van die sendingobjek het geblyk 'n leemte in die sendingwerk te wees.

'n Saak wat nou hiermee in verband staan is die inskakeling en gebruikmaking van inboorlingpredikante. Tot op daardie tyd-stip toe het die sendelinge alle leiding in die gemeentes geneem, en was daar nog geen volwaardige inboorlingpredikant nie. Die nuwe beleid was dat lg. so spoedig doenlik moes leer om self die verantwoordelikheid te dra,omdat dit nodig geword het dat inheemse predikante die leiding moes neem. Hiermee was die grondslag van 'n „einheimischen Kirchenorganisation" gelê: by die kongre-gasionalistiese sendingwerk, 'n inheemse assosiasie en vir die presbiteriaanse die kerkraad en gemeente.(23)

(b) Ou en Jong kerk op Hawai

Die verloop van die sendingwerk op Hawaii was uniek omdat die sendelinge hulle mettertyd op daardie eiland permanent gevestig en landsburgers geword het. Gevolglik moes die verhouding tussen hierdie gevestigde sendelinge en die predikante van die jong kerk gevind en ook die kerksending verhouding bepaal word. Deur middel van Anderson is tot die volgende bepalings gekom:

---

(22) Idem bls. 49.

(23) Idem bls. 47.

(1)..Waar die bestaande 15 sendingdistrikte tot op daardie tyd byna uitsluitlik deur sendelinge bedien is, is nou 40 nuwe plaaslike kerke gestig en deur inboorling-predikante bedien, terwyl die sendelinge predikante bly van die sentrale plaaslike kerke.

(2)..Gesien die geestelike onrypheid en onvolwassenheid van die inboorlingkerkleiers, is supra-gemeentelike gesags-instansies gestig, wat moes help met die bepaling van grense, beroeping en ontslag van predikante, en selfs oor die leer en tugoefening moes toesig hou. Hierdie distriksliggame is gekoördineer in 'n sentrale liggaam wat jaarliks moes vergader. Dit was 'n merkwaardige kollegialistiese kunsgreep van Anderson ten opsigte waarvan hy hom verskoon het met die troos dat dit besien was „from the missionary standpoint rather than the ecclesiastical" uit hoofde van die feit van die geestelike onmondigheid van die inboorlinge.(24)

(3)..As sodanig het dit in daardie situasie eenwording van die „native church" en sendingaksie beteken met dié bepaling dat sendelinge wat in Amerika gebore is, deur die American Board onderhou sou word en dat alle lede sowel van die jong kerk as van die ou kerk gelyke regte en voorregte sou geniet. Dit het die selfstandigheid van daardie sendingkerk veronderstel. Diesoortige ontwikkeling kon dus plaasvind mede weens die leiding van die inheemse leiers.

(c) <u>Die „native church" as doel van die Sending</u>

Anderson se missiologie moet gesien word teen die agtergrond van die verwagte millennium. Hy besien die duisendjarige vrederyk as 'n tyd wat sal aanbreek met en gekenmerk deur 'n plotselinge uitstorting van die Heilige Gees. Dit word voorafgegaan en die weg daartoe word berei deur die wêreldsending. Hierdie wêreldsending moet egter nie 'n vaag omlynde opmars van die evangelie wees nie, maar moet langs die weg van kerkformasie geskied, op die voetspoor van die sendingwerk van Paulus. Anderson beskryf

---

(24) Idem bls. 51.

derhalwe die doel van die sending as volg: „to plant and multiply churches, composed of native converts, each church complete in itself, with presbyters of the same race, left to determine their ecclesiastical relations for themselves, with the aid of judicious advice from their missionary fathers".(25) As Kongregasionalis gaan dit vir hom primêr om die instituering van die plaaslike kerk. Kerkvorming en dan eiesoortige kerkvorming van die native church, is vir hom die weg waarlangs die missionêre taak uitgevoer moet word I.v.m. hierdie kerkstigting moet op die volgende gelet word:

(1)..Anderson, soos ook Venn, verwerp die metode van die verwestering van die kerk op die sendingveld. Die „native converts" is die lede van die jong kerk, en dit gaan primêr om hulle behoeftes. Dit blyk baie duidelik uit sy hervormings maatreëls van die sendingwerk op Hawaii dat hy die „Forderung eines schlichten einheimischen Christentums gegenüber abendländischchristlichen Bildungsidealen..."(26) wou sien.

(2)..As sodanig moet die „native church" selfonderhoudend, selfregerend en selfuitbreidend wees. In hierdie opsig is daar presiese ooreenkoms met die missiologie van Henry Venn. Beyerhaus behandel die onderlinge invloed tussen Venn en Anderson en toon aan dat waar Venn in 1861 die drie sg. „selves" in samehang met mekaar gebruik, Anderson reeds in 1856 van „self-propagation" en van "self government" spreek en stem saam met diegene wat „mit gutem Grund die Andersonsche Urheberschaft der Formel behaupten.(127)

(3)..Anderson se beskouing oor die drie „selves", het egter 'n ander betekenis as by Venn. In die eerste plek uit hoofde van die verskil tussen die kollegialistiese en presbiteriale kerkreg. Venn het as Anglikaan 'n eiesoortige kerk wat episkopaal regeer moet word, voor oë. Anderson daarenteë gaan in sy kerkbegrip uit van die plaaslike kerk waarop hy sy verdere beskouings fundeer.

---

(25) R. Anderson, Foreign Missions, their Relations and Claims, Boston 1874 bls. 120.

(26) P. Beyerhaus a.w. bls. 50.

(27) P. Beyerhaus a.w. bls. 46.

Hieruit volg tweedens dat die kenmerke van selfonderhoud, selfbestuur en selfuitbreiding by Venn en Anderson elk 'n ander aksent het. Vir Venn staan die drie „selves" as produk aan die einde van die proses tot uiteindelike kerkwording. Vir Anderson is genoemde kenmerke dadelik aanwesig en vorm dit die grondslag van die verdere kerkvorming. M.a.w. die kerk word nie later selfonderhoudend, selfregerend en selfuitbreidend nie. Dit het dadelik by die stigting daarvan genoemde kenmerke. Veral stel Anderson dit met groot klem dat die kerk van die begin af aan selfuitbreidend is. Desgelyks is die kerk dadelik prinsipieel - en dit volg noodwendig uit sy kerkbegrip— selfstandig en onafhanklik. As presbiteriaans-georiënteerde teoloog is die doel van die sending vir hom nie die wins van siele vir die Lam nie, maar „die Bildung von einheimischen Kirchen"(28) volgens die begrip van die drie „selves".

(4). Soos Venn, sien ook Anderson die taak van die sendeling as iets tydeliks. Hy bly 'n buitestander wat in 'n sekere mate vreemd bly staan teenoor die inboorling-Christene. Hy is sendeling (Evangelis) en nie pastor nie. Buitelandse sendingwerk en die opbou van die sendingkerk is tweeërlei saak. Dit blyk duidelik uit hierdie doelstelling soos hy dit in 1858 aan Venn beskryf: „the design of the Mission is to create, through Divine blessing, distinct, independent, self-supporting, self-governing communities, not American, not English, but Turkish, Armenian, Bulgarian, Syrian communities. To this end we seek as far as possible to arrange and associate the native element by themselves, distinct in form and separate from us; but drawn the more towards us in Spirit, for being thus constituted and bound together by their own laws of association".(29)

---

(28) Idem bls. 47.

(29) Aangehaal deur P. Beyerhaus a.w. bls. 55.
Hiermee sien Anderson die veelvormigheid en die eenheid van die kerk raak.

(d) Die Inboorlingleerkragte van die Inheemse Kerk

Soos blyk uit die maatreëls deur hom getref t.o.v. die sendingwerk in Indië, nl. dat die suiwer Engelse skole gesluit en op moedertaalonderrig gekonsentreer is, was dit sy bedoeling om toekomstige inboorlingleiers as predikers en kategete op te lei. Anderson het die noodsaaklikheid van inheemse leerkragte besef - 'n noodsaaklikheid wat hy beskryf as „the result of common experience" vir die „healthful and complete development of a self-reliant, effective native church".(30) Dit is die inboorlingpredikante wat self uiteindelik die verantwoordelikheid moet dra. Van toe af is hierdie leemte in die sendingwerk van die American Board geleidelik opgevul. Dit was die reg van die inboorlingpredikante om leiding te gee, omdat hulle die baanbrekerswerk help doen het: „they have been the fearless pioneers of the white missionary".(31) Opleiding van die leerkragte moes in die tuisland geskied, omdat Amerikaanse opleiding hulle onbevoeg maak vir sendingwerk. Omdat Anderson nog maar aan die begin gestaan het met sy gedagte van 'n eiesoortige kerk, vind ons andersins nie veel verdere positiewe gedagtes hieromtrent nie.

Dat hy egter hierdie beginsel duidelik gesien en gestel het, is van die allergrootste betekenis in die missiologie.

Daarvandaan sou die pad van eiesoortige kerkvorming in teenstelling met Westerse kerkvorming op die sendingveld met vaster tred bewandel word.

B. VAN SENDING TOT „INDIGENOUS CHURCH"

1. Die Wereld Sendingkonferensie 1910 oor die „Native Church"

(a) Betekenis van die konferensie

Die sendingwerk gedurende die negentiende eeu en met die oorgang na die twintigste eeu tot ongeveer die tyd van die Wereld-Sendingkonferensie in 1910 is gekenmerk deur die voor die handliggende presiese navolging van die Europese kerk op die sendingveld. Die gevolg was dat ten tyde van bg. Konferensie in 1910

---

(30) R. Anderson a.w. bls. 111.

(31) Idem bls. 140.

„het Europees zendingwerk in het middenpunt" (32) gestaan het. Dit is ook weerspieël in die verteenwoordiging op die Konferensie, nl. die verre minderheid afgevaardigdes van die jong kerk was „representatives not of their own churches, but of western missionary Societies". (33)

Hoewel die feit dat dit kerke was wat op die sendingveld ontstaan het, nie tevore ten volle besef is nie, het die jong kerke nou uit hulle vereensaming getree, en oor gemeenskaplike sake beraadslaag. (34) Die Konferensie moes oor die bestaan van die Kerk, die „native church", handel.

(b) 'n Algemene blik op die sendingveld van dié jare openbaar dat die jong Christendom nie 'n eie voorkoms gehad het nie. J. Richter skryf: „es lasst sich nicht leugnen dasz dem protestantischen Christentum in Indien eine gewisse Fremdartigkeit, ein Anschien des nicht volkstümlichen Indischen, des Ausländischen anklebt". (35) Die Indiese Christene het Europese klere gedra, hulle huisgewoontes was Europees, bruidspare het Europees aangetrek, ens. Die redes hiervoor was veral die feit dat Christene kragtens die kastestelsel uitgesluit is en dat dit in alle geval die mode was in die maatskaplike lewe om Europees te wees. Slegs by enkele kerke is getrag om die volksgewoontes te probeer behou. (36)

Tog was die drang tot 'n eiesoortige kerkvorm in geringe mate aanwesig, soos blyk uit die feit dat op die Konferensie in 1910 'n paar Chinese, in hulle eie kleredrag, smekend gevra het „waarom het Evangelie hun in het Engelsch moest gebracht worden en hun Christendom in Engelsch gewaad moest worden gekleed". (37) Die Konferensie het dus op die tweesprong gestaan: of 'n voortgaande sendingbeleid van „evangelization of the world from the home base" of „making Christianity indigenous." (38)

---

(32) Pouw Boen-Giok. De kerkrechtelijke Positie van een etnisch bepaalde kerk in een ander etnisch bepaald milieu, Utrecht 1952 bls. 46.

(33) W. Anderson, Towards a Theology of Missions bls. 18.

(34) W. Freytag, Mission Zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1952 bls. 7.

(35) J. Richter, Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt. Gutersloh 1906 bls. 24.

(36) Idem bls. 34.

(37) H.M. van Nes, Vijftig Jaren van Zending, Oegstgeest 1897-1947, Den Haag 1947 bls. 64.

(38) W. Gascoyne - Cecil, Indigenous Christianity I.R.M. 1913.

(c) Hoe gering in getal die inheemse lede van die jong kerk op die Konferensie ook al was, het hulle groot invloed uitgeoefen deur hulle drang tot selfstandigheid en eiesoortigheid tot uiting gebring. Twee van die indrukwekkendste toesprake op die Konferensie is gehou deur V.S. Azariah, (later 'n bekende Indiese biskop) en Cheng Ching Yi (later moderator van die Londense S.G. Kerk van Christus, in China).[39] Azariah het hom, bv. soos volg uitgelaat: „we shall only learn to walk by walking, perchance by falling and learning our mistakes, but never by being kept in leading strings until we arrive at maturity".[40]

(d) In die besinning oor die selfstandigheid en eiesoortigheid van die native church is die gevaar van oorheersing deur die ou kerk ingesien. In die besef dat die inheemse kerk nog onproduktief was t.o.v. „literary gifts" en „original and formative thought", is aan die ander kant ook die wesenlike gevaar besef dat weens „the subtle influence of that consciousness of our western superiority in knowledge, and in judgement and ability which is often impatient with the ignorance and the mistakes of heathenism," die sending die jong kerk te lank aan 'n ketting vashou „because it is afraid to trust them to manage their own affairs". Ook bestaan die gevaar dat eiesoortige kerkvorming in die kiem gesmoor word deur die sending „which seeks to order all the detail of ecclesiastical order and life, because it finds this much easier that the wise and patient leadership that gives large liberty and takes pains to correct mistakes..."[41]

(e) Die doel van die „establishment and edification of the Native Church" is gestel in die bekende formule van Venn en Anderson, nl. selfonderhoud, selfregering en selfuitbreiding en daarby „orderly eccleciastical relations at once indigenous and helpful to growth and capacity for service".[42] Wat selfonderhoud betref, is soos volg bepaal: „we find from all parts of the mission field that there is now a general recognition of the principle that the Church

---

(39) W. Freytag, Mission Zwischen Gestern und Morgen bls. 8.

(40) Carol Graham, Azariah of Dornakal, London 1946 bls. 71.

(41) World Mission Conference 1910 11 bls. 261, 262.

(42) Idem 1 bls. 312.

in each part of the mission field ought from the earliest possible period to undertake its own maintenance and equipment".(43) Die metode en toepassing hiertoe is uiteenlopend, want „in the infancy of the church in the mission field, it is perfectly reasonable and even necessary, that the mission should bear a considerable proportion of financial responsibility until a Christian community has been formed..." Aan die ander kant is die nadeel dat „as long as it depends financially upon the mission, it can neither realise its responsibility, nor become conscious of its powers".(44) Finansiële afhanklikheid vertraag dus die ondernemingsgees en durf van die jong kerk.

Voorts is besin oor die selfregering van die jong kerk, en is daarop aangedring dat inheemse leiers opgelei en gebruik moet word, want „it is obvious that it is only when they are really allowed to lead, that they can exercise their influence". Vir selfuitbreiding as taak van die sending bied die „native church" die beste geleentheid daartoe. Die „native church" kan „from the first enter into to supplement, and extend the evangelistic work begun by the foreign mission, and shall ultimately be strong enough ... to undertake for itself and carry to completion the evangelisation of the nation".(45) Hiervolgens blyk dit dat die inheemse kerk dus moes voldoen aan die formule van Venn en Anderson.

(f) Van baie groot belang is die byvoeging dat by die opbou van die jong kerk t.o.v. ontwikkeling tot voldoening aan al drie kenmerke, die „superiority of the native church as an evangelistic agency" duidelik gestel word. Dit is die taak van die native church, en daarby veral inheemse leiers om die kerk te bou. Hulle is hiervoor beter geskik as die vreemdeling op grond van die volgende:(46)

---

(43) Idem 11 bls. 200.

(44) Idem.

(45) Idem 1 bls. 319.

(46) Idem 1 bls. 323 vv. - Kyk ook John Mott, The Decisive Hour of Christian Missions, New York 1910, bls. 167 vv.

Eerstens: „the native speaks the language of the non-christian people". Ondanks die taalvaardigheid van die beste sendeling, kan hy die inheemse werker nie oortref nie.

Tweedens: „the native understands the mind of the non-christian people". Hy ken die mentaliteit, volksgewoontes, ens.

Derdens: „the native church attests to the non-christian people what the Gospel will do for them individually and socially".

Vierdens is dit „a natural consequence of the facts already stated as the church becomes stronger, and the beneficent effects of the new christian life are exemplified by it, it attracts the non-christian communcity in contact with it." Hiermee is self-onderhoud, selfregering en selfuitbreiding as vereistes gestel vir die selfstandige inheemse kerk. Hiermee is nog nie daadwerklike eiesoortige kerkvorming bedoel nie. Die gedagtes het hulle nou wel tot die kerk gewend, maar 'n daadwerklike eiesoortige kerk is nog iets vir die toekoms. Daarvoor was die sending nog veels te jonk. Die Konferensie van Edinburgh het egter wel deeglik die grondslae gelê vir die opkoms en rypwording van die gedagte van die eiesoortige kerk in soverre eiesoortige ontwikkeling die taak van die jong kerk self is, en hand in hand gaan met die aflossing van die afhanklikheid van die jong kerk.

2. Die Indigenous Church ter vervanging van die Native Church
(Rondom die konferensie te Jerusalem 1928)

(a) Die woord „Native" het egter ongelukkig in die lig van die Kolonialisme van die Westerse moondhede 'n vernederende betekenis gekry.(47) Dit het in noue verband daarmee gestaan dat die jong kerk nog steeds in 'n toestand van onderhorigheid gehou is.(48) Met hierdie slaafse afhanklikheid sou egter op 'n besliste wyse 'n breuk kom met die begrip „indigenous church".

---

(47) W.C. Lamott, Revolution in Missions, New York bls. 98.

(48) R.E. Speer: The Unfinished Task of Foreign Missions, New York 1926 bls. 320 Speer sê dat nie die woord nie, maar die oorsaak van die slegte konnotasie aan die woord weggeneem moet word: they will taint, 'indigenous' faster than they tainted 'native'." Speer was wat die onderhorigheid betref korrek maar sy voorspelling oor die toekoms van „indigenous" verkeerd. Dit het tog goeie burgerreg verkry.

(b) R.E. Speer het al in 1910 die doel van die sending soos volg beskryf: „to plant christianity indigenously in the life of each nation, to domesticate it there, and let it grow up and out in the forms of life appropriate to it in the new environment to which it has been naturalized". Dit het beteken „not to project our western ecclesiastical organizations into the mission fields, but to carry there the catholic principles of the Gospel".(49)

Ook uit die mond van die jong kerk self het die aandrang om inheemswording sterker geword. So is A.C. Cumaraswamy(50) van Indië, nie tevrede met Indiese argitektuur en musiek konstitutief aan die Christendom van daardie land nie, maar, gefnspireer deur die drang dat Christus as Koning ook in 'n vrye Indië erken moet word, soek hy vir die kerk in Indië „such autonomy as will enable us, free from foreign fetters, to serve the cause of our country in the name of Jesus". Hierin hoor ons reeds die veraf rammeling van die gevaar dat die kerk nie uit liefde vir Christus maar uit nasionale pathos tot inheemsheid gedryf word.

Bostaande is seker nie verteenwoordigend van alle gevoelens by die jong kerk nie. Tog ontmoet ons in die tyd tussen die eerste sendingkonferensie en die dertiger jare 'n groter wordende drang tot aflegging van Westerse vorme.

(c) Ongelukking is min aandag gegee aan die geroep om eiesoortige kerke, veral na die Eerste Wêreldoorlog, omdat „most missionary methods depend too largely on the amount of foreign money available".(51) Die groei en bloei van die jong kerk het in so 'n mate 'n materialistiese inslag gehad dat kerkvorming van beskikbare fondse afhanklik gemaak is. Dit was tot groot nadeel vir die spontane bloei en inisiatief van die jong kerk.

(d) Op die Sendingkonferensie te Jerusalem in 1928, gehou op die grens tussen die Ooste en die Weste het die verteenwoordigers van die jong kerk nie meer opgetree „als Sendlinge 'ihrer' Missionsgesellschaften nie, maar „als bewusste, geschickte, imponierende und wortgewandte

---

(49) R.E. Speer Christianity and the Nations, New York 1910.

(50) The Indian Christian Church and the Spirit of Nationality I.R.M. Jan. 1924 bls. 64 vv.

(51) A. McLeish, Objective and Method in Christian Expansion, London (ongedateer).

Sprecher ihrer Kirchen".[52] Gevolglik is die probleem van die inheemse kerk beter as op die vorige konferensie uit die hart van die jong kerk self bespreek.

(e) Onder die subhoof „The Secret of a Living, Indigenous Church", is die volgende vyf aspekte t.o.v. inheemswording bepaal.[53]

(i)..„When its interpretation of Christ and its expression in worship and service, in customs and in art and architecture incorporate the worthy characteristics of the people, while conserving at the same time the heritage of the church in all lands and in all ages.

(ii)..When, through it, the spirit of Jesus Christ influences all phases of life, bringing to His service all the potentialities of both men and women.

(iii)..When it actively shares its life with the nation in which it finds itself.

(iv)..When it is alert to the problems of the times and as a spiritual force in the community, courageously and sympathetically makes its contribution to their solution.

(v)..When it is kindled with missionary ardour and the pioneering spirit."

Sodanige„indigenous church" moes veral opgebou word „through an indigenous leadership of men and women who will share their religious experience with others, and through adventure in service and self-expression".

Hieruit kom veral tweeërlei aspekte t.o.v. die inheemse kerk na vore. Eerstens moet die jong kerk die „worthy characteristics" van die volksgenote inkorporeer en tweedens moet die jong kerk 'n invloed uitoefen op die omgewing waarin dit bestaan. Dit was 'n baie belangrike voortwaartse stap van die sterker wordende kerk wat nou sy weg op die pad van eiesoortige ontwikkeling kan plaas, maar ook die eerste vals note!

---

(52) W. Freytag, Mission Zwischen Gestern und Morgen bls. 11.

(53) Report Jerusalem Meeting of the International Missionary Council Vol. III bls. 208 vv.

(f) Die verdere betekenis van die konferensie vir die probleem van eiesoortige kerkvorming was:

(i).. Sedert 1928 is die terme „ou" en „jong" kerk gesmee respektiewelik as uitdrukking vir die sendende kerke in Amerika en Europa en die inheemse kerke as vrug van hulle sendingwerk. Dit het die ou terminologiese onderskeiding „sending" en „kerk" vervang.(54) Dit was net maar een van die uitdrukkings van die koersverandering in die visie op die sending in daardie tyd. Vroeër was „kerk" en „sending" deur 'n vertikale lyn verbind. Tans lê „ou" en „jong" kerk in dieselfde horisontale lyn: „de twee staan op hetzelfde niveau".(55)

(ii).. Kenmerkend van hierdie verskuiwing was dat dit deur en deur die selfstandigmaking en beweging in die rigting van onafhanklikheid openbaar het. Die jong kerk wou nou self sy eie sake behartig. Die vernaamste hiervan was negatief „men wil van geen ambtelijke keurslijf meer weten" en positief: „men wil zich geheel zelfstandig in vryheid bewegen" en ofskoon die ou kerk nog leiding gee, moet alles „toch worden gedaan om de inheemsche kerk haar eigen verantwoordelijkheid te doen gevoelen".(56) Ongeveer teen 1935 is daar „generally accepted that the church in the mission field shall be ecclesiastically independent of the missionary organization..."(57)

(iii).. Die faktore wat hierdie selfstandigheid van die jong kerk in die hand gewerk het, was die opkomende nasionalisme in die Ooste as psigologiese agtergrond, die getalle-groei van die jong kerk, tekens van toenadering tussen verskillende denominasionele kerkgroepe en veral die groot aandeel wat leiers van die jong kerk, manne soos Azariah van Indië en Kagawa van Japan in die opbou van die jong kerk geneem het.

---

(54) S. Knak Das Neue Verhältnis zwischen Mission und Kirche in M. Schlunk; Von den Höhen des Oelberges, Stuttgart 1928 bls. 139.

(55) H.M. van Nes a.w. bls. 160.

(56) Idem.

(57) Warnshuis en Strong a.w. bls. 16.

(iv)..Hierdie verandering was ingrypend t.o.v. die posisie van die sendeling op die sendingveld. Die jong kerk het dit waaroor hy beskik het oorgeneem. „Vroeger was de zendeling het centrum, nu de gemeente. De conferentie van zendelingen bezat vroeger de hoogste autoriteit, nu heeft de inheemsche synode deze". (58) Dit het egter nie ten kwade verwikkel nie want „he (sendeling) finds a larger opportunity for personal evangelism and for specialized forms of service, and a new relationship of counsellor and friend". (59)

Dit was allermins die gedagte dat die sendelinge op daardie stadium die sendingveld moet verlaat. Trouens „to forsake a weak and struggling church at such a point is to invite disaster to the Kingdom of God in those lands". (60)

(v)..Met die ou kerk en die sendelinge as ruggespraak het die jong kerk nou sy grootste taak aangedurf - 'n taak waaraan dekades lank geswoeg sou word - ten einde „so to permeate the life of the nation that society will have been christianized". (61)

Hierdie taak lê op die terrein van die verhouding van die jong kerk tot die heidense omgewing waarin dit staan. Die kerk moet eiesoortig ontwikkel. Die een gedagte was dat sy taak is „to foster its growth and establishment in the forms (kursivering deur skrywer) which its living principle will naturally take in a new land". (62) Teenoor hierdie gedagte van Speer, dat dit net om die formele gaan, dus die gedaante van die jong kerk, sou die gedagterigting van aansluiting by en integrasie met die nie-Christelike godsdiens ontwikkel. Dit het materieël die Evangelie aangeraak. In die tyd het dus die vraag na vore gekom: Is eiesoortige kerkvorming net formeel of raak dit die Bybel en die christelike kerk materieël?

---

(58) Idem.

(59) A.L. Warnshuis und E. Strong, Partners in the Expanding Church, New York 1935 bls. 4.

(60) Aanhaling uit „The Why of Missions in Japan" deur Warnshuis en Strong a.w. bls. 37.

(61) Idem.

(62) R.E. Speer, The Unfinished Task bls. 273.

Oor hierdie aspek van die saak handel ons in die volgende hoofstuk. Genoeg dat ons t.o.v. die begrip eiesoortigheid kerkvorming konstateer dat tydens en na die Konferensie van Jerusalem allerweë die behoefte aan sodanige kerkvorming gevoel is, en vervulling van die behoefte gesoek is.

3. Die Inheemse kerk volgens Roland Allen

(a) Algemeen

(i). J.L. Nevius as voorganger van die metode van die spontane uitbreiding van die kerk.

Hierdie sendeling in Korea, het teen die einde van die vorige eeu gekom met kritiek teen die ou sending vir wie die beleid was „by the use of foreign funds to foster and stimulate the growth of the native churches in the first stage of their development, and then gradually to discontinue the use of such funds", en sy nuwe beleid gestel waarvolgens dit die bedoeling was „that the desired object may be best attained by applying principles of independence and self-reliance from the beginning".(63)
Dit was net 'n ander metode van werk sonder om die oorspronklike doel van „the establishment of independent, self-reliant and agressive native churches" vaarwel te sê.(64)

Nevius se hoofbeswaar was die betaalde sendingwerkers, wat die sending 'n „vreemde" indruk laat maak. Die jong kerk is „the outgrowth of a vital principle". Hierdie natuurlike groei van die kerk „as a plant which will thrive best confronting and contending with all the forces of its environment", maak die kerk inheems, sodat dit nie beskou word as „a feeble exotic which can only live when nursed and sheltered" nie.(65)

Nevius wou dus dat „die verbreiding van het evangelie vooral kwam te rusten op de spontane arbeid van de gewone gemeenteleden".(66) Langs dié weg wou hy die jong kerk tot selfstandigheid bring en dit natuurlik laat groei.

---

(63) J.L. Nevius, Planting and Development of Missionary Churches. Philadelphia 1958, bls. 8.

(64) Idem.

(65) Idem bls. 26.

(66) J.H. Bavinck, Inleiding in de Zendingwetenschap Kampen 1954 bls. 215.

Nevius het nie die selfstandigheid van die kerk oormaterialisties besien as finansiële selfstandigheid nie, (soos Allen Nevius begryp) nie.(67) Nevius wou dat d.m.v. 'n Bybelkursus die lidmate van die kerk deeglik geestelik toegerus word sodat hulle self diensbaar is in die spontante uitbreiding van die kerk.

(ii). Met spontane uitbreiding van die kerk het R. Allen bedoel „the expansion which follows the unexhorted and unorganised activity of individual members of the Church explaining to others the Gospel which they have found for themselves". Voorts bedoel hy daarmee „the expansion which follows the irresistable attraction of the christian church for men who see its ordered life, and are drawn to it by desire to discover the secret of a life which they instinctively desire to share". Daarby voeg Allen dat spontane uitbreiding ook beteken „the addition of new churches".(68) Ondanks alle rommende faktore in die spontane uitbreiding van die kerk,(69) verloop hierdie metode van sending as 'n proses wat nie beheers kan word nie,(70) ofskoon nie wanordelik nie - hoe groot die gevaar ook al mag wees - as die beweging van die Gees in die enkeling en Kerk(71) soos dit uitloop op die bou en opbou van die „native church".

Die fundering van sodanige spontane uitbreiding is tweeërlei: dit het sy verskil in „a certain natural instinct", d.w.s. 'n „instinctive force which drives men even at the risk of life itself to impart to others a new found joy..." Hierby kom dit, nl. die Heilige Gees „converts the natural instinct into a longing for the conversion of others which is indeed divine in its source and character".

---

(67) Kyk C.I. van Heerden, Die Spontane uitbreiding van die kerk by Roland Allen, Kampen (ongedateer) bls. 132.

(68) R. Allen, The Spontaneous Expansion of the Church, London 1949 bls. 8.

(69) Kyk Hiervoor C.I. van Heerden a.w. bls. 156 vv.

(70) R. Allen a.w. bls. 17.

(71) C.I. van Heerden a.w. bls. 154; Kyk Allen se begrip van die Heilige Gees a.w. bls. 103. v.v.

(iii)..Allen wil dat die metode van Paulus in die sending doelbewus nagevolg sal word. Hiermee maak hy ligtelik 'n eksegeties onverantwoorde tree na die apostel Paulus deur die besondere amp waarin Paulus deur God geplaas is te onderskat en deur die feit dat Paulus op besondere wyse deur die Heilige Gees gelei is, te misken.(72)

(b) Die noodsaaklikheid van 'n „indigenous Church"

„Mission", soos tot dusver beskryf, was volgens Allen die „peculiarity of our modern Methods" maar „they have not proved themselves in practice to be very convenient or effective instruments for creating indigenous churches".(73)

Die „mission" het altyd vreemd gebly aan die inheemse bevolking om die volgende redes: Lg. beskou dit as iets wat nie tot hulle behoort nie, dit bly 'n „evangelic society" wat aan die inboorlinge dit oorlaat om die geestelike werk te doen; dit bly 'n model wat later klakkeloos nageboots word in die kerkvorming, dit is 'n „wealthy body, and the natives tend to live upon it, and expect it to supply all their needs" en eindelik word dit 'n „rival, and the native christians feel its presence and annoyance, and they envy its powers, it becomes an incubus, and they groan under the weight of its donimation".(74) Om hierdie redes wil hy terugkeer tot Paulus se metode van kerk stigting.

In die vreemdsoortige karakter van die kerk op die sendingveld lê dus vir Allen die noodsaaklikheid van 'n inheemse kerk.

(c) Die geestelike inhoud van die begrip „indigenous Church"

Allen toon aan dat sedert die twintiger jare van hierdie eeu die terme „indigenous Church" los en vas gebruik is „as a sort of ommibus term to embrace the three terms of self-supporting, self-governing, self-propagating which were popularized by Bishop Tucker many years before to express the characteristics which should be found in a Native Church".(75) Die term was dus vir almal aanneemlik,

---

(72) Kyk Idem bls. 226 v.v.

(73) R. Allen Missionary Methods. St. Pauls or Ours? London 1913 bls. 112.

(74) Idem blse. 112, 113.

(75) R. Allen, S.J.W. Clark, the man who saw the truth about Foreign Missions, London 1937, bls. 124.

hoe verskillend die beklemtoning ook al was. Die sendelinge het dit nl. meer besien vanaf die kant van selfonderhoud en die inboorlinge vanaf dié van selfregering.(76)

Allen bevind dat die indigenous Church primêr opgebou word vanaf die voetstuk van „native christians": „the roots of an indigenous church are in the first converts".(77)

Die Christendom is nie in die letterlike sin van die woord „indigenous" nie, omdat dit van elders en later oorgeplant is. Christendom en kerk „are essentially not local, but universal". Christus „came into all the world, and therefore christianity and the church may be said to be spiritually indigenous everywhere in the world".(78) Die kerk is dus oral inheems omdat Christus oral inheems is. Die kerk is dus in die universele sin van die woord „spiritually ... essentually indigenous in all lands" maar in die plaaslike sin „the manifestation of the indigenous character of christianity" en daarby „the church varies in different parts of the world".(79) Die plaaslike inheemse karakter moet egter versigtig bejeen word dat dit nie die universele „indigenous church" aantas nie. Die neiging is „to encourage local variation for the sake of local variation - and to insist upon change for the sake of change, as if any change or any local variation was a proof of indigenous character".(80) Plaaslike inheemsheid is slegs daar bevredigend waar die kerk „is marked by some peculiarly local characteristics or has taken a peculiarly local colour".(81) In hierdie sin kan inheems dan nooit as „springing naturally out of the soil" gebruik word nie, maar wel as „growing out of the soil, reproducing itself, propagating itself on the soil".

---

(76) Allen wys daarop dat die woord „native church" aan die begin van die twintigste eeu gebruik was maar dat dit as gevolg van die verwarring oor die vraag of daarmee plaaslike kerk of „central governing Body" bedoel was, gebruik was. Idem bls. 66.

(77) Allen Missionary Methods St. Paul's or Ours? bls. 111.

(78) R. Allen, The Use of the Term Indigenous Churches. I.R.M. 1927, bls. 262.

(79) Idem.

(80) Idem bls. 266.

(81) Idem.

(d) Die drie „selves" en die indigenous church[82]

Allen het t.o.v. die bekende begrippe selfonderhoudende, -regerende en -uitbreidende kerke (kortweg genoem die drie „selves") vasgestel dat die onderlinge verhouding van hierdie drie bepalings nie uitgewerk is nie: „we find that men have aimed at one or another of them more or less by itself, as if it could be detached from its fellows".[83] Daarby het die populariseerders van die terme ook in gebreke gebly om 'n duidelike kerkbegrip te stel. Word bv. bedoel 'n groepie gelowiges, maar sonder 'n plaaslike predikant of sonder bediening van Sakramente, dan word 'n „new type of church which has no Biblical authority whatsoever" geskep.[84]

Net so min as wat enige lewende organisasie inheems kan wees „unless it can support itself, unless it can direct its own conduct so as to maintain itself, and that is self-government, and unless it can propagate itself on the soil which is self-extention", net so min kan die kerk inheems wees as al drie die kriteria nie saamgevoeg word nie. Waar en in die mate wat hierdie drie verenig word, bestaan die selfstandige, inheemse kerk. Dit is selfonderhoudend in die geldelike sin soos duidelik op die sendingveld bewys is in die spontane uitbreiding. Daarby is dit geestelik selfonderhoudend want „dit besit alle volmag wat dit vir sy onderhoud en uitbreiding nodig het" asook ampsdraers wat woord en sakramente bedien.[85] Dit is ook selfuitbreidend as „spontaneous expansion".

Dit is in 'n mindere mate selfregerend omdat tot nog toe aan die vermoë van die jong kerk getwyfel is. Maar sonder selfregering aan die jong kerk te gee, het ons geen hoop op 'n groot uitbreiding van die evangelie nie.[86]

Die inheemse kerk moet dus volgens Allen, selfonderhoudend -regerend en -uitbreidend wees, moet vaslê in die geestelike eenheid van die universele kerk, maar dit moet ook plaaslik groei op die bodem van die land waar dit bestaan.

---

(82) C.I. van Heerden a.w. bls. 126.

(83) R. Allen Spontaneous Expansion bls. 35.

(84) Idem bls. 40.

(85) C.I. van Heerden a.w. bls. 129, P. Beyerhaus a.w. bls. 63.

(86) Idem bls. 130.

(e) Die indigenous church mag egter nie enigsins die nie Christelike omgewing konstitutief vir die lewende, inheemse kerk maak nie. Allen, „setzt sich entschieden ab von allen Definitionen des Begriffs, indigenous die sich auf die kulturelle oder soziale beziehen".(87) Dit blyk baie duidelik uit sy bespreking van die stuk, „The secret of a living indigenous Church" van die Jerusalem konferensie. Na aanleiding van die bepaling dat 'n kerk „living and indigenous" is wanneer dit „deeply rooted in God through Jesus Christ" en „an interal part of the Church universal" is, vra Allen „whether a church deeply rooted in God through Jesus Christ, is not a living church without any further talk".(88)

Allen wil dan t.o.v. die bepaling dat „the worthy characteristics of the people" in die uitdrukking van die godsdiens en erediens beliggaam moet wees, weet wat die kenmerke is. Voorts toon Allen die verkeerde daarvan dat die konferensie beliggaming van die karakteristieke van die volksaard konstitutief vir 'n „lewende" kerk gemaak het, en vra dan hieromtrent: „suppose that a church deeply rooted in God conserved for ages a custom which by degrees it might later discover to be unworthy, would it therefore not be indigenous? Would it not be living? Supposed that it borrowed from another nation some unworthy expressions of worship and service, would that prove that it was not indigenous? Would it prove that it was not living"?(89)

Voorts ontsenu Allen die argument van die Konferensie dat die kerk lewend en inheems is wanneer die Gees van Jesus Christus „all phases of life" beïnvloed met sy vraag: „Suppose that a church influenced only some phases of life. Would it therefore not be living? Would it therefore not be indigenous"? Weer blyk dit duidelik dat Allen

---

(87) P. Beyerhaus a.w. bls. 65.

(88) Allen het hier 'n baie groot waarheid raakgesien. Feit is dat as die kerk in Christus ingeplant is, dan is dit kerk „without any further talk". Daarin bestaan die wese van die kerk. Maar, en daarin het Allen misgetas, die kerk moet ook vir sy bene esse inheems wees, d.w.s. die milieu in aanmerking neem. Dit sien Allen vanweë sy oorgeestelike kerkbegrip nie raak nie en word dit verkeerdelik deur hom verwerp. Die fout van die Jerusalem Konferensie was dat hulle die beliggaming van die Volksaard konstitutief vir 'n lewende kerk gemaak het. Hierteen kom Allen tereg in verset.

(89) Aanhalings by C.I. van Heerden a.w. bls. 136.

korrek is. Inheemsheid, in hierdie geval beïnvloeding van „all phases of life" is geen konstitutiewe kenmerk van die kerk nie.

Allen gaan meedoënloos voort deur te wys op vaaghede soos „share its life with the nation" (beteken dit deelname aan politiek?) „alert to the problems of the times" en om daarop die refrein-vraag te herhaal: maak dit 'n kerk lewendig en inheems?

Ten slotte beweer hy dat „kindled with missionary ardour and the pioneering spirit" buitendien eie aan die lewende kerk is. Daarsonder is die kerk dood.

Die deur die Jerusalem Konferensie bepaalde kriteria helder dus, volgens Allen, geensins die vraag na die aard van die inheemse kerk op nie. Maar die enigste positiewe gedagte wat Allen omtrent hierdie probleem kan uitspreek is dat ons maar moet wag en sien dat dit vanself kom - „the indigenous character of the church manifesting itself".

4. Die Verdere Deurwerking van die begrip „Indigenous Church"

(a) S.J.W. CLARK:

Hierdie skrywer, ofskoon nie so 'n invloedryke missioloog as sy goeie vriend en tydgenoot R. Allen nie, het tog ook 'n waardevolle bydrae oor die Inheemse Kerk gelewer.

1. Soos Allen het hy die doel van 'n selfstandige kerk voor oë gesien. Anders as Allen het hy aanvanklik selfonderhoud bloot as geldelike aangeleentheid gesien, maar hierdie begrip later verbreed, in so 'n mate dat hy selfonderhoud die wesenskenmerk van selfstandigheid gemaak het.(90)

Daaruit sal 'n inheemse beleid ontwikkel en sal die jong kerk groei „not along Western, but along Native lines".

2. In sy verset teen die afhanklikheid waarin die jong kerk hom bevind en gehou word, toon hy aan dat die eintlike oplossing van die probleem lê „not in the inability of a church to meet its real, but in meeting those needs, more or less artificial, which have been imposed upon it, and are not really essential to its true welfare".(91)

---

(90) Idem bls. 37 Kyk verder R. Allen : S.J.W. Clark bls, 127.

(91) R. Allen S.J.W. Clark bls. 112.

Die feit van die selfstandigheid, meer nog, die onafhanklikheid van die jong kerk moet dus aanvaar word. Die enigste oplossing vir hierdie afhanklikheidsverhouding is 'n jong kerk (native church) wat „practically independent of outside financial help", „independent of external control and direction" is en van wie gesê kan word dat hy „fully realize the missionary obligation".(92)

3.. Clark behandel 'n aantal argumente en teorieë waarvolgens die onafhanklikheid van die jong kerk geregverdig word. Eerstens, word gewoonlik deur sendelinge beweer, aldus Clark, dat „the first christian communities must be treated as infants and undergo a long period of training and nursing before they can possibly be trusted to stand alone". Hierteen beweer hy onomwonde dat die vergelyking van die jong kerk met 'n kind verkeerd is omdat 'n kerk, anders as 'n suigeling, nie sterf nie, inteendeel „overmursing is even more fatal to a church than desertion, and striking proofs of this are available".(93)

Die gevaar dat die kerk in die heidendom sal terugsink, word weerstaan omdat „there is always within the Church a spirit that wars against them". Wat meer is „the danger of reversion is not really greater where superstitious beliefs are hidden from a foreign director than where there is no foreign control to make men hide them".

Sy tweede beswaar is dat die permanente verblyf van sendingarbeiders nie bevorderlik is vir die onafhanklikswording van die jong kerk nie omdat hulle as deur die sendende kerk besoldigdes, die strewe om selfonderhoud nie goedgesind is nie. Die jong kerk is soms al lankal selfonderhoudend t.o.v. hulle eie behoeftes, dan moet die werkers nog steeds van buite af onderhou word. Uit dié oorweging is dit sy standpunt dat „no missionary should ever become a settled Pastor of Native Churches".(94)

Sy derde beswaar is gerig teen die bestaan van „mission institutions".(95) Die „sending" moet aan die kerk oorhandig word. Clark wil dus dat kerklike sending gedoen moet word.

---

(92) Idem bls. 69.
(93) Idem bls. 117.
(94) Idem bls. 114.
(95) Idem bls. 120.

4. Aangaande die begrip „Indigenous Church" het Clark die volgende drie waardevolle stellings gemaak:(96)

Eerstens, „there can never be established an indigenous church except on an indigenous basis".

Hiermee bedoel hy dat die kerk vry moet wees van buitelandse invloed.

Tweedens, „An indigenous church should have indigenous roots", d.w.s. dit moet in die eie gegrond wees en nie op buitelandse grondslag gebou wees nie.(97)

Derdens, bepaal hy „The church has no needs which it cannot meet if they are purely indigenous needs". Hiermee kom hy terug op sy standpunt dat die kerk in sy eie behoeftes moet voorsien. As dit 'n egte en eie behoefte is, sal die kerk weë en middele beraam om daarin te voorsien.

5. Met bg. as uitgangspunt lê hy die volgende neer as beginsels waarop die inheemse kerk gebou moet word.(98)

Eerstens, moet die sendeling besef dat hy nie net katkiseer-meester is nie, maar dat hy lewe aan ander oorhandig.

Tweedens is Lewe slegs uit die een en Ewige Bron, nl. God self, afkomstig. Buite dié Bron is daar geen lewe vir die kerk nie.

Derdens, is „fellowship", d.w.s. onderlinge deelgenootskap, van groot betekenis vir die inheemse kerk. Hierdie deelgenootskap bestaan in gesamentlike gebede en danksegging èn in onderlinge ruggespraak.

Vierdens, moet die lidmate leer om te lees en moet die Bybel vereenvoudig aan hulle beskikbaar gestel word

Vyfdens moet die dade en voorbeelde van die inheemse kerk sprekend in die Christelike diens van die gemeente wees.

Sesdens moet in die rigting van onbetaalde werkers en predikante gewerk word.(99)

---

(96) Idem blz. 127.

(97) Daarmee bedoel hy nie „indigenous roots" bo of langs die Bybel nie.

(98) Idem blse. 132 - 133 Van Heerden a.w. blse. 39, 40.

(99) Allen se Kommentaar hierop is: „an unpaid ministry is an untrained ministry"!

(b) Ter afsluiting[100] verwys ons nog R.E. SPEER[101]

Die kenmerke van die inheemse kerk is vir hom o.a.,

eerstens, „that it should be the church of Christ, that He should be the Head, in the fulness of the fact and conception of Him and His Headship set forth in the New Testament. It will be exclusive in the sense that He is the only Saviour and Lord. It will be inclusive in the sense that He is all in all, and Head of all both present and past, and that by Him all things consist";

Tweedens, dat dit „a living, propagating power" moet wees;

Derdens, „that it should be self-governing and self-supporting" (Dit beteken volgens Speer nie dat dit nie hulp mag aanvaar nie, maar „that it does not rely upon them and that it can do without them";)

Vierdens, „that it should be national and free" d.w.s. „independent of foreign control and authority".

Vyfdens, „that it should be part of that church which lives from age to age and which is above all nations and races";

Sesdens, in die lig van die kennis van wat die kerk was „in the matter of faith and order", moet dit wees „free on the basis of the New Testament and the history of the church and its own living experience to work out its own credal statements and eccleciastical organization"; die kerk, in die sewende plek, „should conceive and represent christianity not as a Western system to be modified but as the ideal truth of God revealed in Christ after which all national Churches are striving".

5. Terugblik

Die mees opvallende algemene trek in hierdie ontwikkelingslyn is die feit dat vanaf Venn en Anderson deur die volle vier eerste dekades van hierdie eeu die besef van die andersheid en die behoefte aan 'n kerk wat eie is aan die jong kerk, dus die noodsaaklikheid van die nie-westerse model van die jong kerk baie duidelik en feitlik sonder teëspraak vasgestaan het. Dit was die beleid om nie opsetlik die jong kerk te verwesters, dus te veramerikaans of verengels nie. Die sendingleiers

(100) Skrywers soos H.H. Rowland, Native Churches in Foreign Fields, New York 1925 bls. 189 het hierop voortborduur.

(101) R.E. Speer, The Church and Missions London (ongedateer) bls. 15§v.

was beslis hierdie oortuiging toegedaan, en het 'n luisterende oor gehad op die hartklop van die jong kerk dat kerkvorming nie presies volgens Westerse model gegiet moet word nie. Daar is ten enemale afstand gedoen van enige beleid of gedagte om van die jong kerk 'n blote replika van die sendende kerk te maak.

'n Tweede algemene trek is dit dat, sonder enige uitsondering die onmisbare rol en verreikende betekenis van inheemse werkers besef is. Hulle moes die leeue-aandeel neem in die selfstandigheidswording en -ontwikkeling van die jong kerk. Hoewel dit aanvanklik nie so duidelik besef is nie, was dit juis deur hulle toedoen dat die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming des te duideliker besef en positiewe gedagtes hieromtrent veral op hulle aandrang en vanuit die sterker en mondiger wordende jong kerk na vore gekom het.

Die derde algemene trek is die eenparige bepaling van die drie „selves" waarop ons later terugkom.

1. Dit was die groot verdienste van H. Venn dat hy een van die kragtigste grondleggers van 'n stewige en Skriftuurlike gefundeerde missiologiese was. Sy hele missiologiese denke gaan egter mank aan die gebrek aan 'n suiwere kerkbegrip. Sy grondfoute is tweeërlei:

   (a) Hy het die gebruik van ἐκκλησία in die sin van plaaslike kerk misken en verdwaal geraak in 'n vergeefse soektog na gebiedsgesag oor die plaaslike kerk. Vandaar sy kunsmatige verdeling van „spiritual" en „temporal" funksies in die kerk.

   (b) Hieruit vloei sy tweede fout voort: die drie „selves" tree in volle krag aan die einde van die proses van kerkwording. Dit bly 'n oop vraag wat die „kerk" dan intussen is: is dit half, vals, onwaar, onvolledig? Hy het die kenmerke van die „selves" na die euthanasie verlê, maar in gebreke gebly om die kenmerke waaraan die kerk intussen getoets moet word, voor te hou.

   Hiermee word geïmpliseer dat met die selfstandigheid van die kerk die eiesoortige ontwikkeling na die horison verskuif word. Netsoos selfstandigheid, (die drie „selves") nie dadelik ten volle bestaan nie, maar die eindresultaat is, moet die eiesoortige karakter ook eers die eindresultaat wees.

Venn antwoord op hierdie aspek van die saak nie deur die verband tussen eiesoortigheid en selfstandigheid in die midde te laat.

2. R. Anderson het tereg op die geestelike karakter van die kerk gewys in teenstelling met die pedagogiese dwaalweg waarop die sending kan beland. Ook hy was 'n groot en grondliggende missioloog.

Hy het dit beter gesien as Venn deur neer te lê dat die kerk dadelik die drie „selves" as karakteristiek besit. Maar hy laat oop vrae aan die aandagtige leser: as die kerk dan dadelik selfstandig is, hoe pas die aanwending van die kriteria van die „selves" daarop? Word die kerk al selfstandiger? Hoe word die selfstandigheid gerealiseer?

Anderson se fout was dat hy nie sy prinsipiële standpunt in die praktyk gebring het nie. I.p.v. die plaaslike kerk se selfstandigheid te handhaaf en dit te help opbou totdat dit die selfstandigheid, waaroor dit prinsipieel beskik, kon beoefen, het hy deur 'n kollegialistiese kunsgreep die moontlikheid van inisiatief deur en dit die jong kerk, en dan primêr die plaaslike kerk, en groeiende eiesoortigheid, deur die hande laat glip.

3. Die sendingkonferensies van 1910 en 1928 was van ontsaglike betekenis vir die wêreld-sendinggebeure. Ons moet die positiewe opmerking maak dat nou 'n duideliker antwoord probeer gee is op die vraag wat presies 'n eie kerkvorm behels. Die konferensies moes 'n duidelike antwoord lewer en standpunt inneem t.o.v. die vraag wat 'n nie-Westerse kerk is. Maar dit was hier waar sake in die Anglo-Amerikaanse sending begin skeefloop het. Toe van 'n „indigenous Church" begin praat is, is „indigenous" verwar met „ware" kerk. „Indigenous Church" is die kerk as dit die liggaam van Christus is - dit was die algemene gevoel behalwe by R. Allen, soos reeds aangetoon. In die strewe om die vreemdheid van die jong kerk af te skud, is die kenmerke van wat 'n ware kerk is, volgens die Skrif en wat alleen 'n kerk Kerk van Christus maak nie, d.w.s. die esse van die kerk, nie onderskei van faktore wat die kerk vreemd maak nie, d.w.s. faktore wat hoogstens die bene esse van die kerk kan raak nie.

'n Treffende voorbeeld hiervan is: „the creation of an indigenous Church in complete accord with its environment and resources should be, therefore, the supreme aim (kursivering van my, I.J. v.d. Walt) of all evangelism",(102) m.a.w. die formasie van die inheemse kerk en nie die van die ware kerk nie, is hiervolgens die hoogste doel van die sending.

As Oosthuizen skryf: „a true church will always be eo ipso an indigenous church, because it follows its inherent principles based on the Word of God",(103) verval hy in dieselfde verwarring. 'n Kerk kan ware kerk wees sonder dat dit inheems is, dus al is dit nóg so „vreemd"; omgekeerd kan 'n kerk nóg so inheems wees, maar as dit nie die kenmerke van die ware kerk vertoon nie, is dit geen kerk nie.

Dit neem nie die feit weg en verminder nie die krag van die eis van die Skrif, soos Keller aantoon dat „genuine loyalty to the national community is conditioned by the Word of God itself".(104) Dit is inderdaad so dat die Skrif die kerk dwing om standpunt in te neem teenoor en getrou te wees aan sy „national community", maar ons herhaal, dit het nog niks te doen met die wese van die kerk nie. Dit is kerk ook voor dit „loyal" aan die ongewing is.

4. Dit moet nog aangetoon word dat ten gevolge van bogenoemde verwarring, volks- of gemeenskapselemente, - en hier het die Anglo-Amerikaanse denke, veral op die Jerusalemse Konferensie, presies in dieselfde dwaling as die Duitse sendingwetenskaplikes verval - konstitutief t.o.v. die wese van die kerk gemaak en daarmee 'n stuk antropologie in die ekklesiologie binnegedra is. Dit blyk duidelik uit die sinsnede „the Church must be rooted in the soil". „Bodenständigkeit" is wesenlik dieselfde as „rooted in the soil".

5. R. Allen se kerkbegrip is in hierdie opsig suiwerder. Dat hy die gebrek aan inisiatief, die sin vir verantwoordelikheid en die vreemdsoortigheid van die jong kerk met skerp waarnemingsvermoë raakgesien het, was van groot betekenis. Sowel Nevius as Allen besef dus deeglik dat die jong kerk nog iets „exotic" is.

---

(102) A. McLeish Jesus Christ and World Evangelism, bls. 177.

(103) G.C. Oosthuizen a.w. bls. 26 in samestemming met W. Keller a.w. bls. 21.

(104) Idem.

Dat Allen toe hy op kerkstigting aangedring het en later, in hierdie rigting waarin hy die sendingbeleid wou stuur, groot steun verkry het, in dié mate dat mettertyd die sending in 'n ekklesiologiese besinning verdiep is, bewys dat Allen reg gesien het en sy tydgenote voor was. Ook vertoon Allen groots daarin dat hy die verband tussen die universele kerk en die inheemse kerk soek, ofskoon hy nie in staat blyk te wees om die antwoord hierop te kan verstrek nie.

Daarbenewens is dit 'n groot verdienstevan Allen dat hy die kerk nie aan die omgewing wil verpag nie. Hy probeer dus die kerkbegrip suiwer hou. Tog bly sy antwoord op die vraag wat dan die verhouding van die kerk tot die omgewing moet wees, 'n ope vraag: Hy sê net dat die inheemse uit die bodem moet groei maar hy bepaal nie hoe dit gevisualiseer moet word nie. Die kerk moet maar self „indigenous" word. Sy grondfout is sy spiritualistiese ekklesiologie. Hy kom nie tot die wortel en kern van die realiteit van die kerk nie en bied geen antwoord op die probleem van eiesoortige kerkvorming nie. Dit is wel waar dat die jong kerk self eiesoortig sal groei. Maar omdat Allen geen antwoord op ons vraag gereed het nie, moet ons tot die gevolgtrekking kom dat hy die saak met 'n gevaarlike nafewe wetenskaplik-onverantwoorde vertroue afmaak.

6. 'n Ontleding van die drie „selves" by al die denkers, in hierdie hoofstuk behandel, lei ons tot die volgende:

(a) Dit was deurgaans die fout en leemte t.o.v. die trias van Venn en almal wat die formule by hom oorgeneem het, „dat deze vereisten als notae ecclesiae dreigen te worden aangemerkt".(105) Selfonderhoud, -regering en -uitbreiding het kenmerke van die ware kerk geword en daarmee die werklike kenmerke, t.w. suiwere verkondiging van die Woord, suiwere bediening van die Sakramente en die toepassing van die tug, na die agtergrond verdring. Die aspekte in die drie „selves" vervat, is dus in so 'n mate beklemtoon dat dit die feit van die geestelike bouwerk aan die kerk waarvolgens dit die ware kerk sou wees, nie in ag geneem het nie.

---

(105) J.C. Gilhuis, Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingwerk, Kampen 1955 bls. 162.

(b) Hiermee is die suiwerheid van die kerk ingeboet vir sake wat tot die „Arbeitsordnung" van die kerk behoort, en nie tot die „Heilsordnung" nie. „Wie nachteilig es wirken musz, wenn bei der Arbeit nicht die Selbständigkeit als Ziel ins Auge gefaszt wird, so verwirrend und schädlich ist, wenn diese Selbständigkeit als ein Stück des Christlichen Heiles angesehen wird". (106) Die groot saak van Skriftuurlike kerkvorming verloop dientengevolge in sake van organisatoriese aard. Nie aan die geestelike, kwalitatiewe waarde nie, maar aan die werksaamheid van die kerk word die norm gelê. Dit ontwyk die eintlike en enige vraag: „Wie wird Kirche". (107)

(c) Die aanlê van die kriteria volgens genoemde drieërlei bepaling, ly aan 'n gebrek aan insig wat werklik die selfstandigheid van die jong kerk is. Die feit dat die kerk onmiddellik by stigting selfstandig is, word verbygesien en vandaar word die een verkeerde probleemstelling op die ander gestapel.

Selfonderhoud kan nie as norm vir die selfstandigheid van die kerk dien nie, omdat die kerk selfstandig is, al is dit hoe arm en hulpbehoewend. Hulp aan 'n kerk, hef die selfstandigheid nie op nie. Hierin lê die groot leemte dat inheemsheid, soos dit aan selfstandigheid gekoppel is, in 'n mindere of meerdere mate 'n materialistiese inslag gekry het en groot nadruk op geldelike onafhanklikheid gelê is. J. Warneck het ook tereg verklaar: „eine Gemeinde oder Kirche ist damit noch nicht auf eigene Füsze gestellt, wenn sie alle finanziëlle Lasten selbst trägt". (108) Daar is ernstig gepoog om die eis van selfonderhoud nie te laat verloop in geldelike selfstandigheid nie. Maar tog het die voorstanders van hierdie formule tot in hierdie stadium nie gesien dat selfonderhoud niks met die wese van die kerk te doen het nie.

---

(106) F.M. Zahn, Selbständige Kirchen, das Ziel evangelischer Missionsarbeit. A.M.Z. 1890 bls. 298.

(107) J. Richter, Junge Kirchen auf dem Wege nacht Hengstchan, Gutersloh 1936 bls. 5.

(108) J. Warneck, Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt Wupperthal-Barmen 1947 bls. 72.

Ewemin is selfregering iets wat mettertyd toegepas of wat op 'n gevorderde stadium van die bestaan van die kerk goedgunstiglik of volgens meriete gegee kan word. Die kerk is dadelik by instituering selfregerend. Die sendeling en die ou kerk tree slegs adviserend op. Die kerk is dus prinsipieel dadelik selfregerend, of dit „inheems" is of nie. Net so min loop die begrippe „selfuitbreidend" en, „selfstandig" parallel. Omdat die jong kerk onmiddellik by sy instituering selfstandig is, ofskoon die omstandighede daarvan sodanig is dat hy hom moet bepaal by sy eie organisasie en geestelike bou en onmoontlik as kerk sy uitbreidingstaak kan volvoer, dan hef dit nie die selfstandigheid van daardie jong kerk op nie.

Die harde werklikheid is dat 'n kerk ondanks sy selfonderhoudende karakter en vermoë tot finansiële onafhanklikheid nog „vreemd" kan wees.(109) Hierdie feit is nie terdeë besef in die ontwikkeling van die missiologie nie. Hierby moet gevoeg word dat nóg selfregerend nóg selfuitbreidend wees, as sodanig 'n waarborg is dat die jong kerk sy vreemdheid sal verloor.

Uit dié oorweging het die eksponente van die „selfsupporting selfgoverning, safeexpanding native (indigenous) church" dus beslis misgetas in soverre hulle in hierdie begrippe 'n konvergensie met eiesoortigheid gesien het.

(d) Omdat die „selves" gekonsentreer is op die „self" voer dit maklik tot kerk-egoisme, dus „zij"voert gemakkelijk tot een zelfhandhaving waarin een noodlottige verwarring van ‚indègenous' met ‚independent' tot stand komt, en waarin de gedachten onontkoombaar geleid worden in de richting van, ‚self-sufficiency' (Conferentie Willingen 1952)".(110) Dit lê die kiem van 'n sondige en onnodige selfhandhawing by die jong kerke. Dit is 'n wesenlike bedreiging vir die eenheid van die kerk.

---

(109) Vgl. A. Stuart McNairn, The Native Church in World Dominion July 1934 bls. 294.

(110) J.C. Gilhuis a.w. bls. 164.

(e) Uit al bg. oorwegings en gevare blyk dit dat die ontwikkeling van die begrip „inheemswording" langs die weg van die drie „selves" 'n valse probleemstelling is en die aandag aflei van wat werklike inheemswording is. Gevolglik het dit afbrekend ingewerk op die ware inheemswording van die jong kerk. Anders gestel: omdat inheemswording op 'n verkeerde plek en langs verkeerde mag gesoek is, het die kerk vreemdsoortig gebly en het ware inheemswording nie sy regmatige plek ontvang nie - tot skade van die ontwikkeling van die jong kerk.

(f) Tog was die aksentuering van die drie „selves" as kenmerke van die eiesoortige kerk nie heeltemal waardeloos nie. Daardeur het sekere momente, al was dit dan indirek, na vore gekom wat van fundamentele belang was vir eiesoortige kerkvorming. Selfonderhoud werk direk en indirek bevrugtend in op eiesoortige kerkvorming omdat, en in soverre meerdere selfonderhouding nie net op die buitestanders in die heidense omgewing die indruk maak dat die jong kerk nie uit 'n buitebron tap nie, maar ook die selfvertroue en ondernemingsgees van die lede van die jong kerk tot die daarstelling van wat aan en vir hulle eie is, o.a. eiesoortige kerkvorming, sal stimuleer. Net so sal die beoefening van selfregering soos inheemse lidmate sterker leiding neem eiesoortige kerkvorming in die hand werk. Dit is nie die verteenwoordigers van die sendende kerk wat die jong kerk eiesoortig kan maak nie. Eiesoortige kerkvorming groei uit die hart van die jong kerk self en word deur sy inheemse verteenwoordiger gerealiseer.

In net so 'n mate sal selfuitbreiding eiesoortige kerkvorming in die hand werk, omdat die jong kerk wat met durf en in geloofs- en roepingsgehoorsaamheid hom wend tot die nie-Christelike wêreld, die Evangelie op so 'n wyse wil bring en sy sendingwerk voer tot lidmaatskap van so 'n kerk dat dit nie „vreemd" aandoen nie. Eiesoortige kerkvorming is dus noodsaaklik vir die uitvoering van die missionêre opdrag van die jong kerk wat heidense volksgenote wil nooi na die Christelike kerk wat andersoortig is omdat Jesus Christus 'n breuk met sonde en afgodsdiens eis, maar tog eiesoortig in soverre dit, met volle en onvoorwaardelike behoud van die andersoortigheid van die Christelike godsdiens, om dit op hierdie stadium negatief te stel, nie-Westers is.

IV. DIE BEGRIP „INHEEMSWORDING" SEDERT DIE WÊRELD-SENDINGKONFERENSIE TE MADRAS IN 1938.

A. DIE MISSIOLOGIESE DENKE IN DIE JONG KERK SEDERT 1938

Aan hierdie onderafdeling moet twee opmerkings voorafgaan.

Eerstens, het ons hier te doen met 'n tydperk waarin, na die „Einbruch des Abendlandes" op die Oosterse en Afrika-lande, uit die ontbindingsproses werklike Neubildung en vernuwing gebore is.(1) So lewenskragtig was die vernuwing dat blanke leierskap in Asië prakties verdwyn het en in Afrika in 'n hoë mate na die kroon gesteek word. Die gevolg hiervan is dat die Christendom nie soos in die koloniale tyd as die geestelike monopolie van die Weste beskou word nie. Die kerk kon vryer asemhaal sonder om daarvan verdink te word dat dit 'n aanhangsel van die Weste is.(2)

Die tweede belangrike feit t.o.v. die kerk in die Ooste (en dit lê vir die kerk in Afrika voor die drumpel!) is dat deure vir die sending gesluit word. Brennecke skryf vraenderwys dat die Duitse en die wêreldsending „den tiefsten Schock in ihrer Arbeit eigentlich nicht im Kriege, sondern erst in der Nachkriegszeit durch den Abschluss der Missionsarbeit in China erlebte".(3) Hierdie donker wolk hang oor kerk en sending in die wêreld.

1. Die Konferensie van Jerusalem (1928) is voor die feit en werklikheid van die jong kerk as vrug van die sendingwerk gestel. In teenstelling daarmee, en tot verdere ontwikkeling daarvan moet nou, wat die Madraskonferensie betref, opgemerk word: „here it was recognized that Mission and Church are indissolubly related to one another".(4) Hierdie ontwikkeling het hoofsaaklik die volgende twee oorsake gehad: Eerstens, het daar by die jong kerke 'n steeds sterker wordende gevoel van eiewaarde gegroei. Die jong kerke het hulself nie meer net as objek van die missionêre aksie van 'n ander kerk besien nie, maar „ze leefden in het besef, dat ze tenvolle waren kerken van Christus".(5)

---

(1) W. Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche auf dem Missionsfeld, D.E.H.J. 1938 bls. 4.
(2) Kyk K. Hartenstein, Zur Neubesinnung über das Wesen der Mission, D.E.W.J. 1951 bls. 8 v.v.
(3) G. Brennecke, Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission D.E.W.J. 1954 bls. 5.
(4) W. Anderson, Towards a Theology of Missions, London 1956 bls. 20.
(5) A. Pos, Het Licht van Tambaram, Kampen (s.j.) bls. 17.

Al is hulle jonger „dan toch daarom niet minder diep geworteld in den levenden Christus en zijn Woord"[6] Dit het o.a. geblyk uit die „increasing exercise of their self-governing functions, and the acceptance by them of responsibility for the cultivation of the religious life and service of their members", asook die „increasing self-consciousness of their own life and work" waarby selfs „the authoritative leadership taken by these churches in the field of evangelism" genoem moet word.[7]

Die konferensie is op die terrein van die jong kerk gehou, en het in talle opsigte die selfstandigheidsbesef van die jong kerke weerspieël.

Die afvaardiging na die Konferensie staaf hierdie bewering: uit die 471 afgevaardigdes wat 69 nasionaliteite verteenwoordig het, was daar 250 as lede van die jong kerk.

Die jong kerk het tot die besef gekom dat finansiële afhanklikheid, of watter afhanklikheid ookal, sy karakter as kerk van Christus hom nie ontneem nie.

Die jong kerk, veral in die Ooste, het nou sy eie geskiedenis, wat nou nie meer as Westerse nie, maar as Oosterse Kerkgeskiedenis beskou moet word.[8]

Die tweede oorsaak van hierdie ontwikkeling was dat die denke van die ouer kerke gedurende die tydperk tussen Jerusalem en Madras in 'n baie sterk kerk-sentriese rigting beweeg het. Die ondervinding op die sendingveld het geleer dat „only those Missions which are careful in the building up of a church are able to stabilize their work on a permanent foundation".[9] Kerkvorming het op die sendingveld volgens die Nuwe Testamentiese voorskrif plaasgevind waarkragtens die „individualistic, democratic and atomistic"

---

(6) Idem.

(7) A.L. Warnshuis and E. Strong, Partners in the Expanding Church, New York 1935 bls. 3: Kyk ook A. Pos a.w. bls. 17.

(8) W.F. Dankbaar, De jonge Kerken en de Kerkgeschiedenis, Groningen 1953 bls. 5; Kyk oor K.J. Brouwer, Zending in een gistende Wereld, Amsterdam 1951 blse. 9,16.

(9) E.D. Dewick, The Christian Attitude to other Religious, Cambridge 1953 bls. 189.

kerkbegrip vervang is deur 'n „qualitative rather than a quantitative idea".(10) Die Madras-konferensie se taak was dus „strenghening the younger Churches and integrating them into the fabric of the world Church".(11)

Hierdie ontwikkeling was veral toe te skryf aan die matelose invloed van Karl Barth op die teologiese, en ook op die missiologiese denke. W. Anderson beweer seker met 'n groot mate van reg: „it may be truly said of him that he brought back the idea of the Church as a reality into the centre of theological thinking".(12)

Die besef het deurgebreek dat die kerk as Liggaam van Christus, sigbaar is. Vandaar die bekende s.g. credo ecclesiam. Eers vanuit hierdie gesigspunt besien, „kunnen de problemen van de 'jong kerken' waarin de 19e en begin 20ste eeuwse zending zich verstikte, op een bevrijdende manier worden aangepakt".(13)

Een van die feite wat hierby aanvaar moes word, is dat die eiesoortige jong kerk, „al vertoont zij in China of Indië een ander en voor ons vreemd gelaat" tog van net soveel betekenis is, as die ou kerk.(14)

2. Na die tweede Wêreldoorlog wat die Ooste en die Weste tot die diepste roersele van die siel geskud het en waaroor die lede van die ou kerke hulle hoofde in skaamte moes laat hang, het 'n vergrote vergadering van die komitee van die Internasionale Sendingraad te Whitby, Ontario, in 1947 byeengekom. Dit het op hierdie vergadering geblyk dat die jong kerke meer as ooit, en deur die nood van die oorlogstyd daartoe gedryf, hulle selfstandigheid beoefen het.(15) Om verskeie redes is die eenheid van ou en jong kerk as werklikheid gevoel. Die feit dat die jong kerke gedurende die oorlogsjare eenvoudig finansieël tot selfonderhoud gedwing was; die gesamentlike lyding van sendeling en jongkerk; die ekumeniese beweging(16);

((10) W.A. Visser't Hooft and J.H. Oldham, The Church and its Function in Society, London 1937, bls. 24.

(11) W.C. Lamott, Revolution in Missions, New York 1954 bls. 24.

(12) a.w. bls. 21.

(13) E. Jansen Schoonhoven, a.w. (in Ecclesia) bls. 203.

(14) W.F. Dankbaar, a.w. bls. 4.

(15) G. Bremnecke a.w. bls. 5.

(16) W. Freytag, Der grosze Auftrag, Stuttgart 1948 bls. 66.

die gemeenskaplike konfrontering met die gevare van kommunisme, sekularisering, meganisering, ens. het die ou en die jong kerk in mekaar se arms gedryf. Die leemte verbonde aan die terme „ou" en „jong" kerk is besef, maar tog by gebrek aan 'n plaasvervanger, behou. Die feit is egter, en hierin lê die kern van die vooruitgang op Madras, „younger and older together in an accomplished mutuality undertook to outline a single programme for doing no less than carrying the Gospel to the whole world"(17) Vandaar die leuse van die konferensie: „Partners in Obedience." Dit hang nou saam met die s.g. „World mission" wat inhou dat „world evangelism must be unitary task, a united effort of Christians throughout the world to confront the whole world with Christ".(18)

Hierby is die Konferensie gekenmerk deur 'n verlange „nach Erneuerung, nach Erweckung, nach Lebendigwordung der Kirche in allen Ländern".(19)

3. Waar die konferensie te Whitby die gesamentlike taak van ou en jong kerk voorsien het, is op die Konferensie te Willingen, Duitsland hierop voortgeborduur. Tog is die oë in die rigting van die plaaslike kerk gewend. Telkens het nl. geblyk die „Betonung der grundlegenden Bedeutung der örtlichen oder regionalen Gemeinde".(20) Maar dan beteken dit nie net „Ortsgemeinde" in die enger sin van die woord nie, maar die „eine algemeine Kirche in einem bestimmten Gebiet"(21) Hierdie rigting wat die denke ingeslaan het, was van grondliggende belang vir die aandag aan die inheemswording van die jong kerk.

4. Die konferensie te Ghana (28 Des. 1957 - 8 Jan. 1958) het gehandel oor „Die Christelike sending in hierdie tyd".(22) Die uitstaande

---

(17) K.S. Latouretto and W.R. Hogg, Tomorrow is Here, I.M.C. New York 1948, bls. 107.

(18) W.C. Lanott a.w. bls. 3.

(19) W. Freytag. Dor Groszo Auftrag bls. 33.

(20) W.F. Freytag. Mission Zwischen Gostern und Morgen bls. 77.

(21) Idem.

(22) J.M. Cronje a.w. bls. 31.

feit t.o.v. hierdie konferensie is die besluit, geneem met 58 stemme teen 7 om die Internasionale Sendingraad met die Wêreldraad van Kerke te laat saamsmelt want in lg. sou die Jong Kerke as outonome eenhede op gelyke voet langs die ouer Christelike kerke te staan kom en met hulle saamwerk in gehoorsaamheid aan Christus".(23)

5. In hierdie tyd het die besef ook gegroei dat „die eenheid 'n attribuut is van die sigbare kerk.(24) Die kerkgeskiedenis van die Ooste behels 'n reeks eenwordingswat die Weste eenvoudig verbyster het. Aanvanklik het dit plaasgevind tussen groepe wat dit denominasioneel maklik met mekaar kon vind. So het die Presbyteriaanse kerk wat alle Presbyteriaans-georiënteerde groepe omvat het reeds in 1914 in Korea tot stand gekom. In 1927 kom die Kerk van Christus in China tot stand (Presbyteriane, Gereformeerde, Kongregasionaliste, Baptiste, Metodiste en United Brethern).

In 1929 het ons die vereniging van United Brethern, Presbyteriane en Kongregasionaliste tot die Verenigde Evangeliese Kerk in die Fillippyne. Die jaar 1934 het dergelike kerkverenigings in Siam en Madagaskar opgelewer.

Na die tweede Wêreldoorlog het die Church of South India tot stand gekom as die opspraakwekkende vereniging van Anglikane en Metodiste met die reeds bestaande United Church of South India wat reeds tevore deur die vereniging van Presbyteriane en Kongregasionaliste tot stand gekom het.

In 1956 het 'n kerkeenwording plaasgevind in Nederlands Nieu-Guinea, en haas op alle sendingvelde is die saak van die eenwording van Sendingkerke 'n aktuele vraagstuk.

Hierdie eenwordingsmoet in die lig van drie faktore beskou word. Eerstens is dit gebore uit die behoefte aan 'n verenigde front teen die nie-christelike godsdienste. Tweedens lê dit in die gees van die ekumenisiteit en eenheidstrewe van die kerk. Derdens is dit afkomstig uit die gevoel van afkerigheid vir die denominasionele verskille van die Westerse sendende kerke. Hierdie eenwording is uiters betekenisvol. Twee probleme, wat in die volgende hoofstukke 'n antwoord sal vind duik egter op nl. die ver-

(23) Idem bls. 35.

(24) E. Jansen-Schoonhoven a.w. bls. 203.

houding van die jong kerk tot die ou kerk t.o.v. eiesoortige uitdrukkinge, en die vraag na die eenheid van die kerk.

Die ekumeniese beweging het hierbenewens die vraag na die eenheid van die kerk brandend aktueel gemaak. Die jong kerke, in die besef van hulle selfstandigheid, wou hulleself nie as plaaslike kerke of kerke in een land isoleer nie, en het dus die band met die universele kerk gesoek.

6. Daar moet ook op hierdie tydstip aangemerk word dat die sending-denke gedurende hierdie tyd die baan van die heilsgeschichtliche, eskatologiese apostolaatsteologie gevolg het. „Kerk is sending" het die slagspreuk geword. Dit sal nog onder die ekklesiosentriese aspek van die sending ondersoek word. Die ekklesiosentriese verdieping van die denke, het die gedagtes oor eiesoortige kerkvorming gevoed, maar heroriëntering moes tog binne die raamwerk hiervan plaasvind. Dit blyk derhalwe dat 'n menigte vrae soos bv. die van die verhouding van die eiesoortige kerk tot die eenheid, apostolisiteit, ens. van die kerk beantwoord sal moet word: Hierdie is vrae waarvoor die missioloog dankbaar moet wees omdat dit afkomstig is uit die kern van die sendingtaak, nl. kerkformasie.

7. Die Vreemdsoortig geblewe Jong kerk.

Ondanks die ywerigste pogings tot, en besef van die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming het die ou kerk op die Konferensie te Madras besef dat die jong Kerk desnieteenstaande volgens Westerse model gebou is.(25) Eiesoortig was die jong kerk bepaald nog nie, inteendeel, „the Church comes to non-Christian peoples as a prescribed pattern which has been moulded by nineteen hundred years of European and Anglo-Saxon culture".(26) Die oorsaak hiervan moet sowel by die ou as die jong kerk gesoek word. Die ou kerk het die geskiktheid van die „old foundations" in die kultuurlewe van die heidene nie aangegryp en nog nie tot daadwerklike eiesoortige kerkvorming gekom nie. Die jong kerk, daarenteen, kon en wou hierdie geweldige saak van 'n eiesoortige kerk ook nie aanpak nie.

---

(25) H. Kraemer, Van Godsdienste en Menschen bls. 47.

(26) J. Merle Davis, New Buildings on Old Foundations, New York 1947 bls. 81.

Die jong kerk het nog nie daarin kon slaag om t.o.v. die ou gemeenskapsvorm van die nie-christelike samelewing, naas die desintegrerende effek van die westerse beskawing iets meer as 'n parallelle desintegrerende maatskaplike faktor te wees nie.(27) J. Merle Davis het in hierdie tyd, op baie kragtige wyse op hierdie leemte gewys. Dit was uiters jammer dat die jong kerk tot op daardie stadium in so 'n mate vreemdsoortig gebly het, Davis se ferme standpunt het egter bepaald baie bygedra tot positiewe stappe ter verbetering in hierdie rigting.(28)

H. Kraemer het ook hierdie leemte aangevoel in sy bewering dat „the vehement complaints about the foreignness of Christianity and of the Christian Church is wholly justified" omdat „the urgent demand for a truly indigenous church adjusted to its environment" 'n skreiende behoefte was. Hy voel selfs „it is rather strange that the urgency of this demand is of such comparatively recent date".(29)

Byna twintig jaar later voel Kraemer sig gedwonge om hierdie klag te herhaal: „there is much justification for saying that one of the frustrating features in the life of the younger churches is that they are, in spite of all self-determination and independence or autonomy, still to a great extent, in their structure and style of expression, spiritual colonies of the West, copies of something, but not grown up".(30)

Die pad vir eiesoortige kerkvorming lê dus nog voor!

---

(27) P. Beyerhaus, a.w. bls. 73.

(28) Davis se beskouing het egter in tweëerlei opsig 'n leemte vertoon en selfs gevare ingehou. Eerstens het hy in dieselfde vaarwaters as die Duitse sendingwetenskap beland deur van kultureel-maatskaplike fenomena „foundations" vir die kerk te wil maak met die doel „to carry the new structure". Daarmee het hy die unieke en eiesoortige karakter van die kerk as Liggaam van Christus geskaad. Die kerk het net een fondament en dit is die Skrif. Tweedens skryf hy dat die kerk nie net 'n „unique religious phenomenon" is nie, maar ook 'n „unique social phenomenon" die skepping van „a new fellowship and obligations based upon common beliefs and aspirations to take the place of the old brotherhood". (a.w. bls. 40, 42) Hiermee het hy die kerk gedegenereer van die geestelike gemeenskap van gelowiges tot 'n sosiologiese entiteit wat die bestaande maatskaplike orde moet vervang.

(29) H. Kraemer, The Christian Message...bls. 408.

(30) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith, London 1956 bls. 40.

B. DIE „EIGENSTÄNDIGKEIT" VAN DIE JONG KERK (Die Nuwere Duitse Missiologie)

1. Kritiek op die Volkskerk en die instemming daarmee

Die werke van J.C. Hoekendijk, („Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap"), en J. Dürr, („Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks") was vernietigende kritiek op die Volkskirche-gedagte van die Duitse sendingwetenskap.

Daarin is tereg en op uiters oortuigende wyse die vinger gelê op die dodelike wond in daardie sendingbeskouinge.

Hoekendijk veral was geweldig treffend en het die Duitse sendingwetenskap tot in sy fondamente toe geskud. Sy magistrale studie het bepaald diep gesny en tot kentering help lei.(31)

In die Duitse sendingwetenskap is hierdie kritiek gelate en grootmoedig aanvaar. Hulle besef op ondubbelsinnige wyse dat die volksorganiese Volkskerkbeleid misluk het, en werklike verdieping en terugkeer tot die Skrif is oor die algemeen die eerlike neiging.

Tog moet daar onthou word dat met Freytag en Hartenstein reeds voor die oorlog 'n onmiskenbare ommeswaai gekonstateer is. Die gevolg was dat die duidelike na-oorlogse koersverandering in die sendingwetenskap nie geheel en al nuut nie, maar 'n voor-die-hand-liggende stap was. Die kristallisering hiervan is dat die term Bodenständigkeit gaandeweg as 'n onbevredigende term(32) aangevoel en deur „eigenständig" en „Wort-ständig" vervang is.

Dit beteken dat daar besef is dat die grondslag wat vir eiesoortige kerkvorming gestel moet word nie die „Boden" nie, maar Christus en die Skrif moet wees.

(a) Die begrip „Kerk": Hoekendijk toon(33) aan dat die verband tussen kerk en volk, en gevolglik die konnotasie van die begrip volkskerk, in die volgende vierderlei sin in die sendingwetenskap gesien is:

---

(31) Ongelukkig het sy werk ook 'n erg negatiewe karakter. Freytag sê tereg dat: „die kritische Seite in ihren Bedeutung wohl höher zu veranschlagen ist als die Ansätze zu einer positiven Weiterführung". Mission zwischen Gestern und Morgen bls. 80.

(32) In die voortreflike studie van P. Beyerhaus kom ongelukkig ook nog die term „bodenständig" voor. Hierdie woord dra die aroma van „Blut und Boden"!

(33) Hoekendijk a.w. bls. 253 v.v.

(1)..kerugmaties: „het volk is de ruimte, die met het evangelie moet worden doordrongen".

(2)..pedagogies in so verre die kerk 'n „Volkserziehungsanstalt" is waardeur volksgewyse die dissipelskap geleer moet word. Hierby val die klem op die burgerlik-pedagogiese karakter daarvan.

(3)..„maieutics" wat inhou dat d.m.v. die kerugma en opvoeding „de kerk het volk moet tot ontdekking brengen van eigen grandeur en adeldom".

(4)..organies in die beteknis van 'n simbiose van volk en kerk op so 'n wyse dat die gemeenskapsvormende faktore van sowel kerk as volk ineen moet vloei tot 'n christelike volksorganisme wat dan die volkskerk uitmaak.

Sy eerste aanmerking hierop is dat dit onwaarskynlik is dat die „volk" noodwendig die „reële omgeving der kerk" is. Hierdie opvatting van Hoekendijk is juis. Die woord „volk" omvat nie die hele sosiale milieu nie. Hierin lê 'n eensydige beklemtoning van dio nasionale, volkstümliche aspek van die gemeenskaplewe wat baie meer omvattend is as wat bg. begrip kan aandui.(34)

Daarbenewens laat dit oop vrae t.w. in watter mate differensiasie binne die „volk" in aanmerking geneem moet word.

Hierby voeg Hoekendyk(35) dat b.g. begrip van 'n volkskerk „een voortdurende bedreiging betekent van de intensieve universaliteit van het heil". Die voorstanders van die volkskerk wou, volgens Hoekendijk, deurstuur tussen die individualisme by die pietisme waarvolgens „men niet durfde te hopen, dat behalve enkele zielen bekeerd ook gehele levensverbanden gekerstend kunnen worden", en die uniformisme wat geen opening wou laat „dat het heil zich in verschillende situaties een eigen gestalte scheppen kan en men daarom de uniforme civilisatie propageert".

---

(34) Dit is egter nie sonder meer anakronisties om van „volkstümlich te praat nie al sou dit tot „onvrugbare vaagheid" lei. Met hierdie bewering doen hy tekort aan die feit dat alle volke te alle tye iets „volkstümlich" besit, hetsy dat dit oorspronklik, geleen of verwerk is; a.w. bls. 255.

(35) Idem blse. 255, 256.

Ook hier toon Hoekendijk tereg aan dat die skade wat in hierdie tussenstandpunt lê (waarop daardie eiesoortige kerkvorming gegrond is) tweesnydend is. In hulle ywer om piëtistiese, individualistiese bekeringsywer te vermy, het die αὐτους van Matt. 28:19 αὐτον (volke) geword. Die prys vir die eiesoortige volkskerk was die prysgawe van die bekering van mense vir 'n kollektiwistiese organiese kerk.

Aan die ander kant het die skuheid van die eiesoortige volkskerk vir die mensheidskultuur en uniformisme die verleiding ingehou om die plaaslike vorm ten koste van die ekumene te benadruk.(36) Hy sien uiteindelik in die eiesoortige kerkvorming volgens die begrip van die „volkskerk" die gevaar dat dit 'n „statisch-repristinatief karakter" sal toon. Dit was inderdaad 'n wesenlike gevaar!

Die gronddwaling, dat die volkseienskappe wesenlike waarde vir die kerk het, hoef hier nie herhaal te word nie. Hoekendijk dui tereg aan dat die kerk ten gevolge van hierdie standpunt geen novum meer is nie, want kerkvorming word 'n atrofie. Die prediker word na die volkstribuun verplaas en die gemeente word dan tot „volks-schare".(37) Die „kerk" is nie meer die liggaam van Christus nie. Dit is wel eiesoortige formasie maar geen eiesoortige kerkformasie nie. Die grondslag van die volkskerk was verkeerd omdat dit in die grond van saak nie om kerkvorming gegaan het nie.

E. Kellerhals vereenselwig met hom bg. kritiek deur op die volgende gevaar van „Bodenständigkeit", „Arteigenheit" te wys: „da taucht plötzlich neben dem Wort Gottes ein Zweiter Wert, ein zweiter Kaszstab auf, an dem die Kirchenlehre gemessen wird; und dieser zweite, auszerbiblische, weltiche Maszstab beansprucht sogar, unter Umständen das Gebot Gottes abändern, anpassen, umbiegen zu dürfen, wenn es mit seinen Forderungen nicht übereinstimmt".(38)

---

(36) Hoekendijk begaan hier 'n grondfout deur die gerigtheid van die sending op mense in ekumeniese verband te wil afspeel teen die verbondenheid van mense aan hulle plaaslike milieu. Die een sluit die ander nie uit nie. Ekumenisiteit en uniformiteit is vir hom identiese begrippe. Ons beskou hierdie aspek van die probleem later ekklesiologies.

(37) Hoekendijk a.w. bls. 261.

(38) E. Kellerhals, Die Bekenntisfrage auf dem Missionsfeld, Basel 1940 bls. 17.

Van Duitse kant is hierdie kritiek ter harte geneem en instemming daarmee betuig. So skryf H.W. Gensichen: „es ist fraglos ein Verdienst Hoekendijks, diesen Grundsatz mit den nödigen Schärfe herausgearbeitet zu haben. Kirche ist nicht Gemeinde der ersten Schöpfung, sondern der Neuschöpfung durch das Wort des Evangeliums ... Sie gehört zur Heilsordnung, nicht zur Erhaltungsordnung".(39) Gensichen besef verder die problematiese dwaling daarvan dat met die U.B.-leer „Anknüpfung zum Grundsatz" word en gevolglik as „wesentlichen Teil der Christlich-Missionarischen Aufgabe" aangesien word. Om U.B. te red en te bewaar is nie die taak van die sending nie. Daarmee word in die bestek van die taak van die sending iets ingedra waarvan vergeet word, dat ook „der Bereich der Ordnungen von der Unfassenden, Schildhaften Störung aller Beziehungen zu Gott nicht ausgenommen ist".(40) Meer nog, die aanvaarding van die ongeskonde behoud van U.B. is nie net 'n romantiese droom nie, maar 'n daadwerklike struikelblok vir die sending.(41)

Die sendeling bedien hom van 'n ongeoorloofde hulpkonstruksie uit die inventaris van die Natuurlike Teologie.(42) Daar is op 'n Skriftuurlik-ongeoorloofde wyse geheul met die sonde-bevlekte geestesstruktuur van die sendingobjek van wie die radikale breuk met die sonde nie geëis is nie.

Die besef het in die Duitse Sending posgevat dat „Kirchwerdung" en „Volkswerdung" nie identiese begrippe is nie en dat die term „Bodenständigkeit" die „Boden" van bepalende karakter vir die kerk maak.

( ):

(b) Ook die begrip „volk", en die betekenis daarvan t.o.v. die doel van die sending, is grondig in hersiening geneem. Ook hierin het

---

(39) H.W. Gensichen, Grundfragen der Kirchwerdung in der Mission A.M.Z 1951/52 bls. 43. Hy voeg daaraan toe: „das Evangelium wird statt zum Herrn zum Sklaven der Ordnungen".

(40) Idem bls. 51.

(41) Idem bls. 52.

(42) H.W. Gensichen, Kirche und Volk in Mission und Jungen Kirchen bls. 146.

Hoekendijk op magistrale wyse die ankers van die Duitse missiologie help losslaan.(43) Teen die eksegese van πάντα τὰ ἔθνη al sou hierin volkskerstening begrepe lê, toon hy aan hoe dit terminus technicus is, „voor de gehele mensheid, uit wier midden God zijn volk vergadert. Niet etnisch, maar heilshistorisch is de menshëid verdeeld in Israel en de ‚volkeren' (heidenen)". Hiermee word „zonder enige nadere etnische kwalificatie, aangeduid de gehele mensenwereld, alle bewoners der oikoumene".(44) Voorts toon Hoekendijk aan dat die woord „volk" volgens die O.T. nie so simplisties as die enigste sosiale differensiasie verstaan kan word nie.(45) Die O.T. sosiale milieu omvat veel meer as „volk" in die etniese sin van die woord. J. Blauw, 'n Nederlander wat ook hoogaangeskrewe staan by die Duitse missioloë, stel dieselfde vas in sy bewering dat ernstig daarteen gewaak moet word om aan die woorde, „am, gojim, laos, ethne enige etnische vulling te geven: het onderscheid heeft louter heilshistorische betekenis".(46)

Die „nieuwe ecclesiologische consensus" waarna reeds meermale verwys is, is juis op die begrip van die kerk as volk van God gefundeer. Die besef het lynreg ingedruis teen 'n etniese verklaring van τὰ ἔθνη. Daar was volkome ooreenstemming in die stryd om „secundaire aangroeisels en vreemde insluipsels uit de ecclesiologie te verwijderen".(47) Die O.T. bied geen grond om kerk en volk koeksistensief te probeer maak nie omdat dit van meet af aan van mekaar onderskei is. Israel moet nie as etniese entiteit gesien word nie, maar as 'n bepaalde groep mense wat „door verband en verkiezing tot volk (dus tot volk Gods) wordt gevormd. De volksgemeente (qahal-convocaltis)wordt en bestaat alleen door het tot

---

(43) Hoekendijk was by die verskyning van sy studie nie die eerste kritikus van die aanvaarding van „volk" as objek van die sending nie. M. Kähler was al teen die einde van die vorige eeu met G. Warneck in 'n pennestryd hieroor gewikkel. Verder het L. Knöpp in sy „Die Volkskirche auf dem Missionsfelde kritiek gelewer. (Skrywer kon nie daarin slaag om hierdie werk onder oë te kry nie) So ook J. Dürr a.w.

(44) Hoekendijk a.w. bls. 229.

(45) Idem bls. 230 v.v.

(46) J. Blauw, Goden en Mensen. Groningen bls. 8. 1950. Ons kom later hierop ter

(47) Hoekendijk a.w. blse. 231, 232.

vergadering- roepende-woord".[48] Etniese, taal, en nasionale momente word wel genoem, „maar zij zijn niet het dragend fundament doch slechts periphere verschynselen van dit novum: het volk Gods".

Hieruit maak Hoekendijk die gevolgtrekking: „Dit volk Gods heeft geen analogon. Het is een sociologiese onmogelijkheid".[49]

Ook hiermee het die Duitse Missiologie ingeval. Ons het reeds aangetoon dat daar met Freytag en Hartenstein 'n kentering ingetree het. Hulle was verantwoordelik vir die „Neubesinnung" „wobei die Gemeinde scharf von ihrer naturgegebenen Umwelt unterschieden wurde" d.w.s. die skerp onderskeiding tussen kerk en volk gemaak is.[50] Die beleid van volkskerstening volgens „Schöpfungsordnungen" is pertiment oorboord gegooi omdat daar besef is dat, waar daarmee bedoel is om die volk „von ihrer Volksart, ihrem ‚Nomos' aus einen direkten Weg zum Evangelium zu bahnen", die gevaar bestaan „dasz die Gemeinde zum Anhängsel oder Instrument wechselnder völkischer Zielsetzungen wird".[51] Die verdere implikasie is besef t.w.: „sie ist dann auf Gedeih und vor allem auch auf Verderb an die jeweils vorgefundene soziologische Struktur gebunden, musz deren Krisen mitmachen und verliert die Vollmacht, auch in der Zersetzung der überkommenen Formen ihr Zeugnisamt wahrzunehmen".[52] Die Duitse sendingwetenskap het dan ook na die Tweede Wêreldoorlog 'n geweldige krisis beleef. Die futiliteit van die volkskerk, veral soos gevisualiseer deur B. Gutmann, is besef, en daar moes 'n nuwe rigting gevind word.

2. 'n Nuwe Eie Standpunt

(a) Die Kritiek deur Hoekendijk e.a. is op goeie gronde nie onvoorwaardelik aanvaar nie. Daar is allerweë gesoek na 'n fundering van die eiesoortige kerk.

---

(48) Idem bls. 234.

(49) Idem bls. 237

(50) Vicedom toon tereg die oordrywing aan by Hoekendijk as lg. beweer dat G. Warneck die kerk bloot volkekundig besien het. Dit is 'n feit dat Warneck „trotz seiner weltweiten Konzeption der Mission die eigentlichen Gemeinde immer im pietistischen Sinn verstand als die Schar der Glaubenden" a.w. bls. 75.

(52) H.W. Gensichen, Kirche und Volk in der Mission. E.M.M. 1953, bls. 53 v.v.

(1)..Die Christosentriese fundering.

Nadat die „Bodenständigkeit" eenmaal as grondslag vir die-soortige kerkformasie verwerp is, is die grondslag uit die Skrif aangedui. Freytag dui hierdie rigting aan as hy na aanleiding van die konferensie te Willingen hom op die grondslag stel dat „die Kirche nur in Christus verwurzelt sein dürfe".(53) T.o.v. die jong kerk is dit die plig van die ou kerk en die sendeling om met Paulus, „die Autonomie oder besser: die Christonomie der jungen Kirchen mit peinlicher Sorgfalt zu respektieren".(54)

(2)..Die teosentriese fundering vind ons op baie oortuigende wyse behandel duer G.F. Wicedom in sy insiggewende werkie getitel, „Missio Dei". Volgens hom beteken die Missio Dei „dasz die Mission Gottes Werk ist. Er ist der Herr, der Auftraggeber, der Besitzer, der Durchführende. Er ist das handelende Subjekt der Mission".(55) Omdat sending Gods werk is, is werkers Sy instrumente. Dit is God self wat werk, en gevolglik is sending „ein Ausdruck seiner wirksamen Gegenwart in Gericht und Gnade".(56) Dit bepaal die wese en doel van die sending en vanuit die gesigspunt moet eiesoortige kerkvorming ook as doel van die sending besien word.

(3)..Die Ryks-historiese fundering. Die Godsryk is die doel van die Missio Dei, en hierop moet die missiologie gebou word. Die Piëtiste het ongelukkig die Godsryk vereng tot die optelsom van die gelowiges. Warneck het dit breër gestel as „das Reich Gottes die gegenweltliche Erscheinung, die nach dem Willen Gottes alle Menschen umfassen soll".(57) Ook dit blyk nou nie bevredigend te wees nie omdat niks in die skepping buite die bestek van Gods heerskappy val nie.(58) God is Koning, en daarom is Volkskerstening 'n degradering van die doel van die sending.

---

(53) W. Freytag, Mission zwischen Gestern und Morgen bls. 8.
(54) H. Meyer, Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission D.E.W.J. 1954 bls. 19; Ook H.W. Gensichen, Kirche und Volk ... bls. 147.
(55) a.w. blse 12, 13.
(56) Idem bls. 15.
(57) Idem bls. 23.
(58) Idem.

(b) Met hierdie fundering van die sending was ook die probleem van eiesoortige kerkvorming anders gefundeer. Ofskoon die feit, dat die ἔθνος-begrip geen betekenis vir die heilsorde het nie, aanvaar is, het die volgende oop vraag geen antwoord gevind nie (veral nie by Hoekendijk nie): „können dann die Menschen ohne ihre volksmäszige Bestimmtheit gedacht werden?"(59) (Ek kursiveer) Want „auch von der Heilsgeschichte her wird der Mensch in seinen natürlichen Gegebenheiten gesehen". Hoekendijk se puur-heilsgeschichtliche volksbegrip word dus aangekla dat dit onrealisties is. Gensichen sluit hom hierby aan deur daarop te wys dat die oikologiese feite van betekenis is, nie om daardeur op krampagtige wyse vergane verhoudinge te wil herstel nie, maar 'n oikologie wat „der desintegrierten Massengesellschaft von heute gerecht wird. Denn auch den entwurzelten Massenmenschen schuldet die Mission das Evangelium".

Die verhouding kerk tot volk is dus so: „die Kirche Christi ist nicht Gemeinde der Völker, sondern Gemeinde unter den Völkern".(60 Eers nadat die grens tussen kerk en volk bepaal is, kan die verband tussen die twee gesoek word; dan moet die kerk nie volksvreemd wees nie. Slegs op daardie wyse is die kerk „bodenständig" en mag daar van „Einheimischwerden" gepraat word.

Die vraagstuk van eiesoortige kerkvorming het dus, hoe ingrypend die Duitse sendingwetenskap ookal geskud is, nie 'n vergete saak geword nie, maar is egter suiwerder gefundeer.

Kort na die Tweede Wêreldoorlog, toe daar in Duitsland in besondere mate die „eschatological outlook, the vision of the end" gesien is, sien Freytag eiesoortige kerkvorming as deel van die taak en optrede van die kerk: „it is called to serve in love and to endeavour to drive the preaching of the Gospel deep into the life of the nations, seeking to bring indigenous churches into being in every land".(61)

---

(59) Idem bls. 76.

(60) H.W. Gensichen, Grundfragen ... bls. 44, 46 v.v. Let op die treffende ooreenkoms met W. Freytag en K. Hartenstein. Kyk ook Gensichen, Kirche und Volk, bls. 54.

(61) W. Freytag, Missionary Thinking in Germany in Recent Years. I.R.M. 1946 bls. 397.

Beyerhaus huldig presies dieselfde standpunt wanneer hy baie beslis aantoon dat dit vir die kerk nie om die behoud van Volkstümlichkeit of kulture gaan nie, omdat dit nie die wese van die kerk raak nie. Desondanks mag dit nie buite rekening gelaat word nie dat, heilsgeschichtlich besien, „der Satz, das Wort wird Fleish, bedeutet, dasz Gott den Menschen in seiner geschichtlichen und natürlichen Existenz Aufsucht". Christus kom as Jood na die Jode. Hy spreek nie net hulle taal nie, maar bedien Hom van hulle voorstellingswêreld.(62)

Die besef van die noodsaaklikheid van inheemse kerke het dus nie gekwyn nie maar gaandeweg veeleer sterker na vore getree; veral om die volgende redes:

Dit het geblyk dat die „abendländische Volkskirchenmodell" nie deur die jong kerk aanvaar is nie.(63) Die jong kerk het volhardend die onuitblusbare drang en behoefte openbaar om nie die westerse patroon van die Christendom slaafs na te volg nie. Daar is besef dat dit by die sending gaan om „das Evangelium von Christus", en nicht das Christentum". Daar is dus die onderskeid gemaak tussen Evangelie en die Christendom insoverre lg. Westerse „vorme" aandui.(64) By eiesoortige kerkvorming moet dus in aanmerking geneem word sake soos taal, gebruike, geskiedenis, sosiologiese formasie, ens. Maar daar word 'n uitdruklike grens gestel sodra „das Abgleiten in eine „Akkomodation' droht, die dem Absolutheitsanspruch des Evangeliums gefährlich wird".(65) M.a.w. voor daar van eiesoortige kerkvorming sprake is, moet daar eers ware kerkvorming plaasvind. Eiesoortige kerkvorming of inheemswording as geestelike proses moet dus tereg volgens die suiwer siening van P. Beyerhaus gesien word „zwischen der Scylla der Aufsaugung im Volkstum, zur Linken und der Charybdis der Lähmung durch westliche Zwangsformen zur Rechten".(66)

---

(62) a.w. bls. 285.

(63) H.W. Gensichen, Kirche und Volk bls. 146.

(64) S. Jacob, Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes, Gutersloh 1935 bls. 36. Kyk ook J. Richter, Das Kirchenproblem in der heutigen Mission, Stuttgart 1928 bls. 11.

(65) H.W. Gensichen, Kirche und Volk, bls. 53.

(66) a.w. bls. 289.

Ten slotte bly nog slegs enkele opmerkings oor. W. Freytag toon na aanleiding van die Willingen-Konferensie die ware, noodwendige vreemdheidskarakter van die kerk aan.(67) In hierdie sin van die woord en vanuit hierdie gesigspunt besien, verloor die kerk sy werklike eie aard as dit ophou om kerk van Christus te wees.

Die jong kerk sal egter sy eis om 'n eiesoortige kerk nie laat vaar nie. „Regionales Denken" sal wel van groot betekenis ter verruiming van die blik op die sending wees.(68) Maar dat die drang na eiesoortige kerkvorming sal stol, kan beslis buite rekening gelaat word.

Derhalwe is dit die plig van die sendende kerk om erns te maak met hierdie saak nl. „we should cease to send missionaries and teachers and theologians almost untrained for understanding the spiritual tradition of the special area in which they serve..."(69) Die erns van eiesoortige kerkvorming moet die aandag van die kerk geniet. Die kerk is „eigenständig" omdat dit suiwer „Wortständig" en „Christus-ständig is.

C. SELFSTANDIGHEID EN INHEEMSWORDING

In die buite-Duitse missiologiese denke is rusteloos te werk gegaan met die begrippe selfonderhoud, selfuitbreiding en selfregering, en inheemswording is langs daardie weg gesoek.

Die hoofiyn in hierdie denke is dat die verskuiwing na die ekklesiosentrie beklemtoning hom sterk laat voel het sodat die materialistiese, in die sin van ekonomiese selfstandigheid van die jong kerk, tog 'n duidelike uitvloeisel van die spiritualistiese kerkbegrip by Venn, Anderson, Allen e.a., gaandeweg vervang is deur die besef dat selfstandigheid eiesoortige kerkvorming voed.

1. Gedurende die tydperk tussen die Konferensies van Jerusalem (1928) en Madras (1938) is die sending geplaas voor die feit dat die jong kerke hulle eie verantwoordelikheid beoefen het. Maar die fout hieromtrent is besef: „oral, had men een sterken nadruk gelegd op de financiële zelfstandigheid als de voornaamste voorwaarde voor werklijke zelfstandigheid".(70)

---

(67) Zwischen Gestern und Morgen bls. 81.

(68) H.W. Gensichen, Kirche und Volk bls. 47.

(69) W. Freytag, Changes in the Patterns of Western Missions, I.R.M. 1928 bls. 168.

(70) H. Kraemer, Van Godsdiensten en Menschen bls. 47.

Met die Tambaram (Madras)-Konferensie het daar 'n radikale kontering gekom. Dat (finansiële) selfstandigheid as kenmerk van die kerk beskou is en daarmee die ware kerkbegrip vermink is, het hom op die sendingveld gewreek. Gelukkig het die besef van die ware wese van die kerk weer duideliker na vore getree. Finansiële selfstandigwording wat so sterk beklemtoon is, is as valse probleemstelling ingesien in die besef: „een door de verkondiging van het Woord en de werking des Heiligen Geestes verwekte groep Christenen is.reeds krachtens dit ontstaan, in beginsel en in feite zelfstandig".(71) Hiermee is die beginsel en praktyk van voogdyskap oor die jong kerk onomwonde verwerp.(72) Die jong kerk kan nie selfstandig gemaak word nie. Dit is dadelik selfstandig. Finansiële onselfstandigheid beteken dus nie algehele onselfstandigheid nie.

2. Dit was egter helaas nie allerweë besef nie. Daar is met groot klem gehamer op finansiële onafhanklikheid as kenmerk van die kerk en voorwaarde vir, en grondslag van inheemswording. J. Merle Davis, 'n baie prominente skrywer oor die jong kerk, begaan hierdie fout as hy skryf: „self-help is basic for an expanding Christian Church".(73) Hy sien selfonderhoud as iets wat God eie aan die natuur geskep het. In soverre die kerk 'n menslike instelling is,(74) moet dit bestaan „subject to the laws which God has created for developing all natural organisms".(75) By 'n menslike wese het voordurende stoflike hulp 'n verswakkende uitwerking want „he is relieved of the necessity of using to the fullest his own powers". Vir 'n kerk geld dieselfde. Davis meen dus dat stoflike afhanklikheid die jong kerk se ondernemingsgees (wat eiesoortige kerkvorming insluit) demp.

Wat meer is, „a congregation which has been nursed not only in its infancy but through adolescence and youth is no more prepared for adult responsibilities than a person reared in the same way".(76) Dit skep 'n blywende afhanklike mentaliteit, en „cannot be considered a normal healthy church". Dit besit nie die krag en inisiatief om selfstandig te fungeer nie.

---

(71) Idem bls. 48.
(72) Kraemer toon die volgende oorsake aan van die voogdyskapsgedagte: swak en troebel teologiese denke bevorder deur die feit van die leierskap van die westerlinge en die minderheid van Oosterse christene. Idem.
(73) J.M. Davis, New Buildings on old foundations bls. 77.
(74) Die kerk is geen menslike instelling nie!
(75) Idem bls. 77.
(76) Idem bls. 78.

Uit daardie oorwegings lei Davis af dat „a subsidized Church is handicapped in a non-christian land because, to the community, it represents an alien project maintained by alien money and is open to the suspicion of being controlled by alien authority".(77)

Hierby moet, aldus Davis, gevoeg word dat eiesoortige kerkvorming kennelik vertraag word uit die volgende oorweging: „the use of mission subsidy in starting a new church is apt to deprive both pastor and members of the exercise of their own resourcefulness, taste, and ingenuity and initiative in adapting the new enterprise to the conditions of the environment and thus postpones its indigenous development. The Church comes to non-Christian peoples as a prescribed pattern which has been moulded by nineteen hundred years of European and Anglo-saxon culture. It is an alien pattern, highly organized, complicated and conventionalised".(78)

Hierby beweer Davis dat gebrek aan selfonderhoud die selfuitbreidende taak van die jong kerk verlam.(79) Samevatted beweer Davis dus dat selfonderhoud die grondslag van eiesoortige kerkvorming is.

Die eggo hiervan vind in die heel moderne missiologiese denke weerklank. Twee voorbeelde hiervan is genoeg: D.H. Adeney beskryf selfonderhoud as voorwaarde vir die kerk wat „fully indigenous and accepted as an integral part of the community" is want „non-christians will inevitable accuse the church of being a foreign institution and may even suggest that the members are paid to propagate their faith".(80) T.S. Soltau behandel ook selfonderhoud, —regering en —uitbreiding as kenmerke van die inheemse kerk. Hy verklaar nader dat „the three marks of an indigenous church mentioned above are not the essential ingredients making the church indigenous so much as they are the results of the life within it".(81) Soltau sien die kerk as lewende eenheid in Christus („growth of the inner life") maar dan inheems van die begin af omdat dit selfonderhoudend, -regerend en -uitbreidend is.

---

(77) Idem bls. 80.

(78) Idem bls. 81.

(79) Idem bls. 82.

(80) The Unchanging Commission Chicago 1956 bls. 52.

(81) Missions at the Crossroads, Michigan 1959 bls. 20; H. Lindsall, A Christian Philisophy of Missions, Illinois 1949 bls. 135. Kyk verder: P.Y. de Jong, Obeying the great Commission, Michigan 1959 bls. 52 v.v.

3. Teen bg. gelykstelling van selfstandigheid en finansiële selfstandigheid het felle reaksie gekom, veral gedra deur die oortuigender selfstandigheidsbeoefening van die jong kerk.

V.S. Azariah skryf in dieselfde jaar van die Tambaram-konferensie: „A Church can exist without self support, but it must die without the spirit of Evangelism".(82) Hy kom in verset teen die gangbare beskouing dat „the degree of self-government given to the indigenous church should commensurate with self-support".(83)

Tereg vra hy „do we not entrust our children with responsibilities long before they earn any portion of the family budget?"(84) Hierdie materialistiese normbepaling moet inderdaad, volgens Azariah aan die gebrek aan eiesoortige kerkvorming gewyt word: „there are churches that have discouraged the growth of the indigenous ministry and have been satisfied with the most criminal neglect of pastoral ministrations because of the bug-bear of losing self-support".(85)

Hierdie beskouing van Azariah moet en kan net gesien word teen die agtergrond van die verskuiwing van die aksent in die missiologiese denke vanaf die „self" na die <u>kerk</u>. Vandaar dat hy ook skryf: „The church must take the place of 'self'; so that the ideal before the churches - younger and older - ought to be Church-support, Church-government and Church-extension".(86) Die ou kerk moet die jong kerk nie aan homself oorlaat nie en die „spiritual progress of the churches must still be the care of the spiritual parents".(87) Waar Azariah elders beweer: „eine Kirche, die sich nicht ganz selbstandig unterhält, kann niemals mehr sein als eine Kolonial Kirche" omdat geestelike onafhanklikheid parallel bestaan met stoflike onafhanklikheid,(88) is dit nie paradoksaal nie omdat Azariah hom slegs teen die beskouing dat selfstandigheid van selfonderhoud afhang verset. Hy verkleineer nie die noodsaaklikheid van selfonderhoud nie.

---

(82) Self-rapport, False or True I.R.M. 1938 bls. 364.

(83) Idem.

(84) Idem.

(85) Idem bls. 365.

(86) Idem bls. 367.

(87) Idem bls. 368.

(88) V.S. Azariah, Vom Sinn des Opfers, Stuttgart 1957, bls. 27.

4. In dieselfde mate hat 'n kentering t.o.v. die selfregerende aspek van die begrip selfstandigheid ingetree. Volgens die vroeëre missiologie, moes die sendingkerk as euthanasia die volle oordrag van die sendingwerk neem. Hierdie beskouing kom daarop neer dat „ Mission and Church are not conceived of as being co-existent, but rather as consecutive entities".(89) Die sending is dus beskou as iets waarvoor jy die uur van sodanige stadium van rypwording moet afwag dat die sendende instansies kan oppak en na die volgende sendingterrein vertrek. Allen, S. Clark e.a. het ook die kerk en sending as konsekutiewe entiteite besien behalwe dat die losmaking gouer moet geskied.(90) Die jong kerk moet so gou moontlik aan homself oorgelaat word om sy eie weg van eiesoortige ontwikkeling te volg.

Aanvanklik was die ou kerk huiwerig om hierdie stap toe te laat. Maar gaandeweg het die besef die oorhand gekry dat „the wise mission anticipates the demands of the adolescent church as does the wise parent those of the child", waarby gevoeg is: „freedom is a necessary condition of real growth".(91) Die ou kerk moet riskeer dat die jong kerk moontlik sal faal maar aan die ander kant staan ook vas: „the risk of suppression of a developing personality is greater".(92) Eers in die beoefening van sy selfstandigheid, in hierdie opsig t.o.v. selfregering, onderhewig aan foutering, lê die pad vir eiesoortige kerkvorming oop. Sedert die Jerusalem-konferensie het die gedagte dat ou en jong kerk nie op mekaar volgend nie, maar veeleer vennote is, gegroei. Die jong kerk wou nie dat die ou kerk vanaf hulle terrein moet verdwyn nie. Tog wil die jong kerk nou sy plek inneem as volwaardige Kerk. Dit blyk duidelik uit „the increasing exercise of their self-governing functions and the acceptance by them of responsibility for the cultivation of the religious life and service of their members".(93) Selfregering is nodig vir die bevordering van eiesoortige kerkvorming.

---

(89) J.C. Hoekendijk, The Church in Missionary Thinking. I.R.M. 1952 bls. 326.

(90) Idem.

(91) G.E. Philips, The Gospel in the World. London 1947 bls. 85.

(92) Idem.

(93) A.L. Warnshuis and E. Strong a.w. bls. 63.

5. Ons vind dieselfde ook t.o.v. selfuitbreiding. Eers wanneer die kerk sy selfstandigheid dermate beoefen dat hy selfuitbreidend is, is hy by magte om ook 'n eiesoortige kerk uit te brei; veral gedra deur die ywer van inheemse leiers. W. Freytag toon dan ook tereg aan dat die definisie van Venn waarvolgens selfuitbreiding die derde vereiste is, die skyn verwek het dat sending die toekomstaak van die jong kerk is. Die jong kerke wat dadelik sedert hulle ontstaan hulle taak t.o.v. die heidene opgeneem het, het 'n baie gesonde ontwikkeling ondervind.(94) 'n Heroriëntering t.o.v. die waarde van die drie-'selves' het dus dringend noodsaaklik geword.

6. Na die Tweede Wêreldoorlog, toe die kerk met die voortbestaan van die jong kerk gekonfronteer(95) is, is in baie kringe besef dat die realiteit van die kerk as kerk van Christus ten gevolge van die kriteria van die drie „selves" nie besef is nie.(96) Dit het die uitwerking gehad dat eiesoortige kerkvorming nou op 'n ander vlak gesoek is as tevore ofskoon die gedagtes oor die inheemse kerk in enkele gevalle nog bly vassteek het by die drie „selves". Die Kerk is nou suiwerder gesien; die betekenis daarvan as vrug van die sending is geformuleer. Dit was van geen ondergeskikte betekenis vir die fundering van die begrip eiesoortige kerkvorming nie!

Die eerste na-oorlogse Konferensie (Whitbu) het ten volle in die teken van die onafhanklikheids-belewing van die jong kerk gestaan. Die konferensie het dit as sy begeerte t.o.v. die jong kerke uitgespreek, „that they will now put away once for all every thwarting sense of dependence on the Older Churches" en dat hulle in absolute gelykwaardigheid te staan sal kom in „their right to manage their own affairs, to frame their own policies, and to bear their own distinctive witness in the world, as the instrument by which God wills to bring to Christ the whole population of the lands in which they dwell".(97)

---

(94) Der Grosze Auftrag, bls. 60.

(95) H, Meyer skryf dat dit verkeerd is om te beweer dat die kerk eers gedurende die Wêreldoorlog ontstaan het: „sie waren schon längst da. Wir haben es nur nicht erkannt". Die Nachkriegsentwicklung bls. 18.

(96) Idem.

(97) I.M.C. The Witness of a Revolutionary Church, bls. 21.

Te Willingen het die heroriëntering nog duidelik geblyk. Op daardie konferensie het nl. bo alle twyfel vasgestaan „dasz diese drei selbst eine gewisse Durchgangsbedeutung haben aber hinter ihnen oder besser: über ihnen steht als viel umfassender und viel zentraler Ruf dasz eine Kirche von Christus regiert werden musse und dasz sie Christus verkündigt".(98) Hiermee het die hele probleem van die wese van die kerk 'n ander benadering gekry. Tereg oordeel die konferensie volgens Freytag dat genoemde drie „selves" as notae ecclesiae nie aanvaar kan word nie.

Hieruit staan dit dadelik vir die konferensie vas dat onafhanklikheid en inheemsheid nie, soos deur die drie „selves" geïmpliseer, identiese begrippe is nie.(99) Maar onafhanklikheid as doel op sigself hou 'n nousienende beperking in. Veeleer moet inheemswording gesien word nie as „rooted in the soil" nie, maar as „related to the soil" insoverre inheemswording beteken „incorporating into the service of Christ whatever heritage of cultural values it may have been given by Gods grace".(100)

Hiermee word tweëerlei bepaal. Enersyds sal die kerk, wat slegs in Christus gewortel kan wees, noodwendig altyd „vreemd" moet wees: „its citizenship is in heaven; and it is an agent of transformation". Maar andersyds moet die kerk verband hou met die omgewing waarin dit bestaan. So belangrik is lg. aspek dat die konferensie bepaal: „despite the dangers of identification with this world, we urge that foreignness in the more earthly sense of the word is something to be outgrown with all possible speed".(101)

Die Willingen-konferensie se standpunt is dus dat die kerk slegs kerk is as dit in Christus gegrond is. Inheemsheid het betrekking op die tyd en omstandighede wat die milieu van die kerk betref.

Hiermee is 'n suiwer noot gedruk en die regte fundering van inheemswording gevind. „Kerk" hang daarvan af of dit die kenmerke van die kerk vertoon. Vreemdsoortigheid of eiesoortigheid is nie kenmerke van die kerk wat dadelik by sy ontstaan selfstandig is nie. Maar namate

---

(98) W. Freytag. Mission zwischen Gestern und Morgen, bls. 78.

(99) N. Goodall. Missions under the Cross bls. 194.

(100) Idem bls. 196.

(101) Idem.

die jong kerk sy selfstandigheid beoefen, dermate sal eiesoortige kerkvorming duideliker geskied. Dit kan ook soos volg uitgedruk word: oordrag van gesag aan die jong kerk „gives the opportunity for the emergence of indigenous quality in a church". (102) M.a.w. „echte Selbständigkeit findet ihren Ausdrück erst in der eigenen Gestalt". (103)

Eiesoortige kerkvorming vorder en word verwesenlik of kwyn namate die jong kerke in meerdere of mindere mate in die geleentheid is om hulle selfstandigheid te beoefen.

7. Eiesoortige kerkvorming is die taak van die jong kerk self. Hierdie taak word vandag vrywel allerweë deur die Indiese en in 'n groot mate deur die Afrika-kerke besef nl. om die „falschen Fremdheits charakter ihrer Kirche abzulegen". (104) Die jong kerke besef dat dit hulle roeping is „to hear the Word of God in the situation in which the nation stands, and proclaim that word to the nation as a whole". (105) Hiertoe moet inheemse kerkleiers die verantwoordelikheid dra. Immers „when the leadership continue to be foreign the Christianity is at best passive". (106)

Tog voel die jong kerk dat hy die hand van die ou kerk nie wil los-laat nie. Veral die jong kerke waar eiesoortige kerkvorming al enigermate gevorder het, „repeatedly affirm that the time for the missionary's withdrawal is not yet...." (107)

Whitby het bepaal dat die sendeling dan ook lidmaat van die jong kerk, en verkiesbaar vir enige funksie in die jong kerk is. (108) Hy is onderworpe aan die tug van die jong kerk. Hy het geen afsonderlike verantwoordelikheid meer nie en is sendeling van die sendende kerk geworde jong kerk! (109)

In daardie hoedanigheid help hy met die eiesoortige formasie van die jong kerk, maar kan uit die aard van die saak die diepte hiervan nie peil soos die inheemse kerkleiers kan doen nie.

---

(102) G.E. Philips, a.w. bls. 83.

(103) W. Freytag, Mission zwischen Gestern und Morgen bls. 33.

(104) Idem bls. 82.

(105) D.T. Niles, Reading the Bible To-day London 1956 bls. 52; Kyk ook W.W. Cash. The Missionary Church. London 1939 bls. 57 v.v.

(106) K.S. Latourette, Indigenous Christianity in the light of history. I.R.M. 1940 bls. 440.

(107) G.E. Philips a.w. bls. 89, 90.

(108) K.S. Latourette and W.R. Hogg a.w. bls. 216.

(109) S.C. Graaf van Randwijck, Medewerkers in Gehoorzaamheid a.w. bls. 21

D. TERUGBLIK

1. Dat in die denke oor die jong kerk die kerkbegrip duidelik na vore gekom het, was 'n stap in die rigting van Skriftuurlike kerkvorming. „Partnership in obedience" was die noodwendige stap wat sou volg op die selfstandige optrede van die jong kerk. Hierdie ontwikkelinge aksentueer egter die feit van die leemte aan 'n kerkverband tussen die ou en jong kerk. Dit is te wyte aan die feit dat die jong kerk nie uit kerklike sending gegroei het nie maar uit genootskaplike sending. By kerklike sending is daar 'n natuurlike (ekumeniese) verband tussen ou en jong kerk. By gebrek hieraan moes daar nou na 'n kerkverband gesoek word.

   En omdat dit nie bestaan het nie, het die jong kerk in ekumeniese verband gegryp na ander kerke sonder om na die waarheid te vra, en gee hy in sy soektog na eenheid en sy strewe na eiesoortigheid die vraag na die waarheid prys.

2. Die kritiek op die etnologiese kerkbegrip in die Volkskirche was ter sake en tydig. Tog is met die felle kritiek hierop die waarde van die werklike omgewing, die volksaard en volkseie misken, wat hoewel nie bepalend vir die kerk nie, tog die ruimte is waaruit die eiesoortige vorme van die kerk gevind word. Die Duitsers het dan tereg nie alles wat „volkstümlich" is laat vaar nie, maar wil nou die kerkbegrip suiwer stel en nadat dit vasstaan, eiesoortige kerkvorming sien kom. Die Duitse missiologie het dus genees van die kwaal van 'n „volkstümliche" kerk en ontwikkel in 'n suiwer rigting.

3. Die denke oor die drie „selves" het veral deur die bydrae van die jong kerk, ook in 'n gesonde rigting beweeg deur die kerk voorop te stel. Maar die begrip „eiesoortig" is nog nie duidelik genoeg losgemaak van die drie „selves" nie. Gevolglik word nog nie genoegsaam besef wat die wese, waarde en betekenis van volksaard en volkseie is, die andersoortigheid en eie aard van die volk is waar die jong kerk groei nie. Die identifisering van „indigenous" met die drie „selves" is 'n aanduiding dat, negatief gestel, nog nie van die gedagte van westerse vorme losgekom is nie. Die begrip „indigenous church" is dus nog geensins deeglik uitgewerk nie.

H O O F S T U K II

EIESOORTIGE KERKVORMING BINNE DIE NIE-CHRISTELIKE MILIEU.

Vanuit ons bevinding t.o.v. die fundering van eiesoortige kerkvorming, dat dit slegs te doen het met die eiesoortige uitdrukkingswyse van die jong kerk, moet ons nou oorgaan tot die behandeling van die verhouding van die eiesoortige kerk tot die nie-christelike omgewing waarin dit te staan kom. Hierdie vraagstuk „has ever been with the missionary movement"(1) Tog word dit eers aktueel nadat die stadium van groei en behoud van identiteit as christelike kerk oorgegaan het tot die stadium waar die jong kerk „had developed a leadership capable of surveying the whole situation."(2) Dit gaan dan hierby om die vraag van aanpassing, akkommodasie by die elemente van die nie-christelike omgewing; 'n afsydige houding daarteenoor, of vermenging daarmee.

Hierby moet vooraf nog die volgende aangestip word. Die antwoord op bg. vrae kan nie van die teologiese denke oor die religiebegrip losgemaak word nie. M.A.W., die standpunt wat op die sendingveld t.o.v. die nie-christelike godsdiens, kultuur, sosiale lewe ens. ingeneem word, is 'n uitvloeisel van die teologiese denke oor die religiebegrip.(3)

Feitlik gesproke lê die probleem van eiesoortige kerkvorming by die volgende keuse: (by wyse van voorbeeld word na Indië verwys) is eiesoortige kerkvorming 'n „Indian way of expressing Christianity" of impliseer dit "christianising of Hinduism."(4) Dit is die kern van die probleem waarmee ons nou te doen het. Ons wil binne die raamwerk van hierdie massale veld van ondersoek die plek van eiesoortige kerkvorming t.o.v. die godsdienstige en die kultureel-maatskaplike lewe bepaal waarby 'n prinsipiële bespreking van die separatistiese bewegings afsonderlike aandag verg.

1. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE NIE-CHRISTELIKE RELIGIES

Die vraag na die verhouding tussen die christelike en nie-christelike godsdienste is so oud soos die Christendom self, en het deur die eeue heen die gedagtes besig gehou.

---

(1). E.D. Soper. The Philosophy of the Christian World Mission. New York 1943 bls. 261. Hy verwys ook na die sending tydens die Grieks-Romeinse en Middeleeuse tyd.
(2) Idem bls. 258
(3) Idem bls. 16.
(4) A.G. Hogg. The Christian Message to the Hindu. London 1947. Bls. 233

Veral sedert die einde van die vorige eeu is hierdie vraag kragtig na vore gebring vanweë „the actual contact established with noble lives among the non-christians, which gave an understanding of how their faiths actually functioned in their lives." Hierby moet gevoeg word dat daar nou beter as ooit besef word dat „the Christian Gospel had to be conveyed to the non-Christian in understandable terms".(5) Eiesoortige benadering en eiesoortige kerkvorming het dus self die vraag na die verhouding tot die nie-christelike godsdienste na vore gebring. Namate kerkvorming op die sendingveld plaasgevind het, het die vraag na die moontlike opname van elemente van die inheemse heidense godsdienste meer aktueel geword, veral om die volgende redes:

Die groeiende jong kerk het in sy standpunt oor, en verweer teen die klag dat die christelike kerk vreemdsoortig is, vir sigself die saak moes uitmaak of hy vir die bestryding van sy „vreemdheid" hom moes en mog wend tot die nie-christelike godsdiens waarvan dit 'n konkurrent is. Anders as in die ontstaansjare van die kerk toe die verteenwoordigers van die ou kerk in die algeneem nog die leiding geneem het, het die gevestigde jong kerk dus nou, onder eie leierskap, uit sy isolasie begin tree en met groter vrymoedigheid en selfvertroue sy eie posisie teenoor die heidense godsdienste bepaal.

'n Verdere rede vir die belangstelling in die nie-christelike godsdienste was dat beter studie van daardie godsdienste die oog van die Weste geopen het vir die ryke variasie, treffende „opregtheid" en oënskynlike ooreenkomste met die christelike godsdiens.

Aan die ander kant het die vraagstuk aan aktualiteit gewen deurdat die jong kerk met die tweede en derde geslag Christene te doen het by wie die gevaar vir sinkretisme, omdat hulle uit die isolasie begin tree het, groter is as by die eerste geslag.(6) Ook mag hierdie vraagstuk nie anders besien word as teen die agtergrond van die ontwaking

---

(5) D.G. Moses Christianity and the non-Christian Religions I.R.M. April 1954 bls. 147.
(6) G.F. Vicedom, Die Liturgie der Jungen Kirche, E.M.Z.1951 bls. 134

van die Oosterse Godsdienste nie. Militant is die opvatting van Radhakrishnan: „perhaps christianity which arose out of an Eastern background and early in its career got wedded to Graeco-Roman culture, may find her rebirth to-day in the heritage of India."(7) Radhakrishnan vervolg: „as a means of creative religion the native cult has an absolute advantage over any imported religion, for a convert to a new religion feels an utter stranger to himself. He feels like an illigitimate child with no heritage, no link with the men who preceded him."(8) Dit is juis die Hinduisme wat op die standpunt van die gelykheid van godsdienste staan soos blyk uit die woorde van Radhakrishnan: dit maak nie saak langs watter godsdienspad jy loop nie want „the Supreme accepts us as we are, no matter how we approach Him, for all paths in which we may wander are His."(9) Namate kerkvorming op die sendingveld geskied het, het die vraag na die moontlike opname van elemente van die inheemse heidense godsdienste dus meer aktueel geword.

Vandaar die brandende vraag: is die nie-christelike godsdiens van enige mede-bepalende betekenis vir eiesoortige kerkvorming of nie? Kom dit kontra daardie godsdienste te staan? Aan die beantwoording van hierdie vraag lê ten grondslag die probleem van die verhouding van Evangelie tot die nie-christelike godsdienste. Ons wil in hierdie studiemateriaal slegs 'n paar hooflyne trek(10) en dan nie soseer besien vanuit aanknoping of akkommodasie m.b.t. die prediking tot die heiden nie, maar wel t.o.v. die probleem van kerkvorming self.(11)

---

(7) S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought Oxford. 1939 bls. 305.
(8) Idem. bls. 329
(9) Aangehaal deur D.G. Moses Christianity and the non-Christian Religions I.R.M. April 1954 bls. 148
(10) Vir 'n mooi kursoriese weergawe van hierdie probleem kyk J.Vlijm, Het Religie-begrip van Karl Barths, S'Gravenhage(ongedateer) blse 5-48. Ook J.H. Bavinck, Religieus Besef en Christelijk Geloof, Kampen 1949 bls 149-162. Die onderskeiding wat Dewick maak tussen "Comprehension and Fulfilment" en Co-operation" is hoogstens gradueel en geensins wesenlik nie. E.G. Dewick, The Christian Attitude to other Religions, Cambridge 1953 bls.40 v.v.
(11) Dit is opmerklik hoe die sendingliteratuur die probleem van die aanknoping van Evangelie by die nie-christelike godsdienste byna uitsluitlik besien t.o.v. die prediking. Dit moet toegeskeyf word aan die feit dat die prediking tot nou toe nog die mees aktuele was. Intussen is die probleme rondom inheemse kerkvorming besig om dieselfde aksent te verdien.

Die behandeling van hierdie studiemateriaal verg 'n benadering vanuit onderstaande drieërlei gesigspunt, waarby nog 'n prinsipiële beskouing oor enkele gedagterigtings hieroor soos by die jong kerk aangetref word noodsaaklik is.

A. EIESOORTIGE KERKVORMING VOLGENS DIE SINTESE VAN EVANGELIE EN NIE-CHRISTELIKE RELIGIES.

1. Die teologies-filosofiese agtergrond en probleemstelling

a. Die relativering van die Evangelie en die nie-christelike godsdienste met die implikasie daarvan vir die probleem van eiesoortige kerkvorming het veral aan invloed gewen ten gevolge van die toenemende kennis oor die nie-christelike religies. Sedert ongeveer die helfte van die 18e eeu het werke verskyn oor die volke van die wêreld en oor die wêreldreligies.(12) Deur die Jesuïete het ou Chinese geskrifte in Europa bekend geword. Ontdekkingsreise het die belangstelling in daardie godsdienste geprikkel. Gevolglik was die probleem van die verhouding van die Evangelie tot heidense godsdienste nou in die lig besien dat daar wel graad verskille maar geen wesensverskil bestaan nie. Hierdie nivellering-standpunt het uit die volgende drieërlei gegroei: Eerstens het die nie-christelike godsdienste, nadat daar vir 1500 jaar (vanaf die 4e tot die 19e eeu) bykans geen vergelykende studie deur die Christelike teologie van ander godsdienste gemaak is nie(13) ten gevolge van die kennis die godsdienswetenskap(14) 'n, „imponierende Erscheinung"(15) tot die wêrelddenke oor hierdie saak gemaak. Hierby kom veral die name van Max Müller, Erwin Rhode, Rudolf Otto(16) Bousset, N. Söderblom, F. Heiler e.a. in aanmerking. Met die wetenskaplike denke van hierdie tyd „onder de

---

(12) J.H. Bavinck, Religieus Besef en Christelijk Geloof. Kampen 1949 bls.149

(13) E.C. Dewick, Comparative Religion Today. The London Quarterly and Holborn Review, Jan. 1958 bls. 8.

(14) Vir 'n indeling volgens die metode van ondersoek by die Godsdienswetenskap, kyk H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin 1928 bls. 128 v.v.

(15) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith, London 1956 bls.66.

(16) 'n Voorbeeld van hoe Jesus Christus as 'n skepsel besien word en die absolute karakter van die Christendom prysgegee word blyk o.a. uit die uitspraak van R. Otto: by Jesus is nie net doodsvrees nie, maar ook «Erschauern der Kreatur vor dem tremendum mysterium, vor dem Rätsel voller Grauen." Das Heilige, Breslau 1922 bls. 105 v.v.

hypnose van die evolutie-gedachte,[17] was dit die mode om die Christelike godsdiens nie teenoor die ander godsdienste te stel nie, maar dit te degradeer tot „eine letzte, besonders herrliche Stufe in den groszen Skala der menschlichen Frommigkeit".[18] Die grondgedagte hierby was „dat er in de loop der geschiedenis gegroeid is een algemeen religieus bewustzijn, waarvan de onderscheiden religies concrete, historisch bepaalde verschijningsvormen zijn."[19] Hierdie sienswyse is onlangs nog weer baie duidelik gestel deur Dewick volgens wie die vergelykende godsdienswetenskap ons moet lei „to.....desire closer co-operation with followers of other faiths, in service, conference, or even in worship."[20]

Tweedens moet hierdie denke teen die agtergrond van die wysgerige stelsel van daardie eeu en by name die filosofie van Hegel gesien word. Vir Hegel is die hele gang van die geestelike groei van die mens die „Proses van de bewustwording van de allerhoogste Rede".[21] God voer nie 'n selfstandige, transendente bestaan nie, maar word as absolute Gees van Homself bewus. Vanaf God besien, is godsdiens die deurbraak van die Gees deur die perke van die menslike bewussyn tot selfbewussyn. Van die mens af besien is godsdiens „das Wissen des Menschen von Gott und das Wissen seiner in Gott."[22]

Derdens is onder invloed hiervan die beskouing oor die Openbaring van God in die destydse teologie ingekort tot „onmiddellijke Openbaring van de Absolute Geest in het menschelijk ik, in deze rede en in de vryheid." Van hierdie Openbaring, van God, - en dit was die slotsom-, is Jesus van betekenis vir die Openbaring maar dan „toch slechts als een bijzondere illustratie van een algemene Openbaring Gods in de wereld."[23] Die relativering van christendom en nie-christendom was dus eie aan die teologiese denke van daardie tyd.

Anders as by die Piëtisme wat die heidendom in troostelose donkerheid

---

(17) J.H. Bavinck Religieus Besef en Christelijk Geloof. Bls. 149.
(18) A. Köberle a.w. bls. 11.
(19) J.H. Bavinck a.w. bls. 150
(20) E.C. Dewick a.w. bls. 9
(21) J.H. Bavinck a.w. bls. 150.
(22) Idem aangehaal.
(23) G.C. Berkouwer, De Algemene Openbaring Kampen, 1949 bls. 8

onder die „Machtbereich des Satans" gesien het, stel die Schleiermacher-skool hulle op die standpunt dat die nie-christelike godsdienste die „praelidium incarnationis" is. D.W.S. agter die bont massa van nie-christelike godsdienste „glüht und brennt zuletzt eine grosze, einige Lichtsquelle, deren schein überall durchbricht, über deren glanz man sich darum auch allerorten freuen kann und soll."(24) Troeltsch vind dat hy vanuit die menslike historiese denke geen „religio-philosophical justification for the absoluteness of Christianity" vind nie. Uit die „bonte veelheid van religieuse structuren" vind hy slegs twee wat werfkrag besit nl. die Profeties-Christelike en die Boedhisties-Oosterse groep(25) wat in hierdie tydsgewrig met mekaar in 'n worsteling om lewe en dood is. Uit hierdie worsteling sal die norme self vir die beoordeling hiervan na vore kom. Intussen blyk dit dat die Christendom, omdat dit die menslike persoon eerbiedig, die Oosterse religiositeit, wat alles wil vervaag tot die Al, oorskadu(26). Hieruit volg dat die Christendom nie net die hoogtepunt in die godsdienstige ontwikkeling is nie, maar ook nie „Konvergenzpunkt."(27) Maar dit is onseker of dit die laaste hoogtepunt moet bly.

Hierdie teologiese standpunt het die absolute karakter van die Openbaring van God in Christus in die Evangelie ontken, gelykwaardige „openbaring" by die nie-christelike godsdienste aanvaar, en geen wesenlike verskille tussen alle godsdienste erken nie.

b. Niemand minder as die historikus, Toynbee, werp aangaande hierdie probleem 'n stuiwer in die armbeurs nie. Hy voel die behoefte „to purge our Christianity of the traditional Christian belief that Christianity is unique", van die „exclusive-mindedness and intolerance" wat daaruit volg.(28) Hierdie ontsmetting is volgens Toynbee „a much harder task than to purge it of its Western accretions".(29)

---

(24) A. Köberle a.w. bls 11.
(25) J.H. Bavinck a.w. bls. 153
(26) Idem.
(27) Dürr, Die Absolutheitsanspruch der Christlichen Botschaft und die Forderung Religiöser Toleranz, E.M.M. 1949 bls. 138
(28) A. Toynbee, Christianity among the Religions of the World London 1958 bls. 96
(29) Idem bls. 97

Die Christendom is nie uniek nie omdat daar by die ander godsdienste ook 'n „eiesoortige" openbaring is „in different forms, with different facets and to different degree , according to the difference in the nature of individual souls and in the nature of the local tradition of civilization."(30)

Desondanks, sê Toynbee, is sendingwerk die taak van christene in die gesindheid van „learning more and more to respect, reverence, admire and love other faiths", maar dan „ not merely expounding christianity by word but also giving practical examples of it in action."(31)

c. Hierdie miskenning van die absolute karakter van die Christendom het 'n betekenisvolle eggo in die sendingwetenskap laat hoor. Die uiterste konsekwensie was dat die doel van die sending nie meer kerkvorming is nie; om van eiesoortige kerkvorming te swyg! Troeltsch sien nog die nut van sending in omdat daardeur „een soort van geestelijke confrontering tot stand komt tussen Oost en West" maar dan nie sending as bekering van die heidene nie, maar as „de bevruchting van hun religieus leven met nieuwe ideëen."(32) Maar sending by die Islam, Jodedom en Brahmanisme ag hy as onnodig. Eersg. is lewenskragtig genoeg en „entspricht mit seiner dürftigen aber einfachen und starken religiösen Idee den Bedürfnissen der Wüstenvolker." Dieselfde geld die Jodedom. Die Brahmanisme het sending nie nodig nie, hulle moet self toenadering soek by die christendom.(33)

Tereg word hierteenoor opgemerk dat „wenn die Apostel nach ihr (dus Troeltzch) gehandelt hätten, die Welt keine christliche geworden sein würde."(34)

---

(30) A. Toynbee, Christianity among the Religious of the World London 1958 bls. 96
(31) Idem bls. 104, 105,
(32) J.H. Bavinck a.w. bls. 154
(33) G. Warneck Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der Modernen religiengeschichtlichen Schule , Berlin 1907, bls. 36
(34) Idem bls. 43. Kyk verder S. Jacob,Das Problem der Anknupfung für das Wort Gottes....bls. 30 v.v.

Op die sendingveld het die relativisme, hoewel diegene wat op die teenoorgestelde standpunt gestaan het die futiliteit(35) van die sending as implikasie van hierdie relativisme besef het, nooit so ver gegaan om die sending prys te gee nie. Met sendingwerk is voortgegaan en eiesoortige kerkvorming het selfs geskied waarby die nouste verband met, en aansluiting by die nie-christelike godsdienste juis hierdie vorm van eiesoortige kerkvorming uitgemaak het.

Reeds in 1840 het F.D. Maurice in sy „Boyle Lectures"die standpunt ingeneem dat die sending die goeie in ander godsdienste moet probeer behou.

In 1872 skryf D.C. Greene van die Congregational Mission in Japan dat dit die taak van die sending is om die goeie in die Boedhisme te sien, en aan te dui waar, en wat die Christendom verbeter het.(36)

T. Richard stel in 1875 'n Kategismus op waarin hy gebruik maak van die „native terminology of these religions"(37)(Confucianisme en Taoisme).

Die jaar 1893 het die bekende „Parliament of Religions" te Chicago opgelewer waar „the representatives of many religions gathered to proclaim the greatness of all religions"(38). Op die Konferensie van die „Anglican Communion" in 1894 waarsku Sir Monier-Williams teen „speaking evil of whatever is good and true in Hinduism."(39)

2. HOOFMOMENTE VAN DIE SINTESE-HOUDING TOT DIE NIE-CHRISTELIKE RELIGIES.

Hoewel al die voorstanders van die versoenende standpunt in die verhouding tussen Evangelie en nie-christelike religies nie almal in dieselfde mate die implikasies van hulle standpunt aanvaar het nie, is daar tog sekere algemene riglyne wat duidelik vasstaan. Hierdie gedagterigting vind ons in hierdie eeu reeds in 1910 by geleentheid van die

---

(35) M. Richter vra: Warum soll man den Heiden noch bringen was sie in mehr oder minder volkommener Weise bereits besassen? Der Missionsgedanke im Evangelischen Deutschland des 18 Jahrhunderts, Leibzig 1928 bls. 139.
(36) J.T. Addison,The Changing Attitude towards non-christian Religions, I.R.M. 1938 bls. 116.
(37) Idem bls. 117
(38) R.B. Manikam, Christianity and the Asian Revolution bls. 189.
(39) J.T. Addison a.w. bls. 117.

groot sendingkonferensie te Edinburgh. Hier was reeds ingrypende meningsverskil maar die hooftoon was die van groot waardering vir ander religies.(40)

In 1913 verskyn „The Crown of Hinduism" uit die pen van J.N. Farquhar waar die Christendom nie as uniek nie, maar as die vervulling en afronding van die Hindoeisme gesien word.

'n Nuwe hoogtepunt win die besprekings ten gunste van, of teen bg. beskouing vind ons by geleenthéid van die vergadering van die Konferensie te Jerusalem. Ook hier het die twéërlei siening (41) baie skerp na vore getree. Daar was enersyds diegene wat die uniekheid van die Christendom, en andersyds diegene wat die geestelike waardes van die nie-christelike godsdienste wou handhaaf. Die probleem het op die konferensie 'n onuitgemaakte saak gebly.

In 1932 het die sg. „Laymens Report", saamgestel deur W.E. Hocking onder die titel „Rethinking Missions" die lig gesien. In hierdie opspraakwekkende werk is sending gedevalueer tot „een uitwisseling van geestelijke ervaringen, een elkander wederzijds beïnvloeden en een versterken van de geest van broederschap."(42)

In die lig van die „moral unity" waartoe die wêreld sal kom, sê hy: „it was necessary that the apparent localism of christianity should be broken down."(43) Daar kan trouens ook reeds in die Westerse Christendom verset teen „the rigidity of the ecclesiastical institution" en teen „stiff and hardened phrases in which the living faith of the Founder seemed to be stiffed,"(44) opgemerk word. Daar bestaan behoefte aan slegs 'n „eternal Gospel, expressed in free ways through a universal Church vital spiritual and growing and expanding with the life of man."(45)

Hiervolgens moet eiesoortige „kerkvorming ook op so 'n wyse plaasvind dat die „spiritual impact upon the Oriental peoples produce, in its own

---

(40) J. Vlijm a.w. bls. 7
(41) J.T. Addison a.w. bls. 119
(42) J.H. Bavinck a.w. bls. 155
(43) W.E. Hocking .Rethinking Missions, New York 1932 bls. 8
(44) Idem bls. 83
(45) Idem.

fresh form its peculiar life of organization and its unique modes of corporate development"(46). Dus 'n ware inheemse kerk. Hierteen het H. Kraemer e.a. fel en onverbiddelik gestry, en is die standpunt van absolute diskontinuïteit tussen Christendom en nie-christelike godsdienste met groot klem gestel. In 'n sekere sin kan die Tambaram Konferensie dan ook inderdaad 'n ware strydperk oor b.g. strydpunt genoem word. Aan die „liberale" kant het bv. W.H. Horton sterk die relativistiese standpunt verdedig. Hy het hom bv. opmerkings laat ontval soos „my Budhist brother in Christ"(47) Die hoofpunt wat teenoor die diskontinuïteit-standpunt gestel is, was die handhawing van die openbaring by die nie-christelike godsdienste.

Maar ondanks die stryd teen hierdie rigting het die gedagte aan sintese van Evangelie en heidense religies veld gewen: Veral uit die mond van die jong kerk self het sterk ondersteunende stemme opgegaan. Manne soos A.J. Appasamy e.a. het kragtige pleidooie in hierdie verband gelewer, soseer dat meer as een sending-denker 'n sug van vrees vir die toenemende sinkretisme slaak.

Na hierdie enkele algemene opmerkings wil ons nou slegs op die onderstaande hooftrekke by hierdie sintese-rigting wys.

a. <u>Die Openbaringsbegrip</u>

Die Openbaringsbegrip volgens die standpunt van godsdiens-relativisme het 'n sterk religionsgeschichtliche tint gedra, nl. die van die prinsipiële gelykskakeling van alle godsdienste. F. Heiler skryf bv. oor die „teologie" wat moet berus op, „Platonische, Aristotelische, Stoïsche, Kantiaansche en idealistische filosofie" en ook 'n „teologie" wat rus op die Vedânta.(48)

In hierdie verband is dit volgens hom nodig om „met behulp der Vedânta-filosofie, een fundamentele theologie te vormen als voorloper van het geloof' en deze 'natuurlijke theologie' een Indische theologie der Openbaring in Christus te bouwen" Hierdie standpunt berus daarop

---

(46) W.E. Hocking Rethinking Missions, New York 1932 bls. 82
(47) „Aansluiting" lyk my 'n beter woord as die sterkere „aanknoping" wat 'n soort van eenwording uitdruk.
(48) F. Heiler, De Openbaring in de Godsdiensten van Britisch Indië en de Christusverkonding (Vertaling) Amsterdam 1931 bls. 40.

dat ons ook „ook buiten het christendom en juist in den kring van de Indische godsdiensten een heilsopenbaring Gods erkennen en waarderen."(49) Volgens hom is die sentrale waarhede van die christelike geloof, bv. die Drie-eenheid van God, menswording en versoeningsdood van Christus, vergiffenis van sondes en die ewige lewe „in onvolkomen vorm en vermengd met vele dwalingen ook aan het Indische volk geopenbaard".(50) Heiler beskou dan die openbaring by die Indiese godsdiens as „voorbereidende Openbaring" tot de voltooide Godsopenbaring in Jezus Christus"(51) Die geloof by die inheemse christen berus op die inheemse „openbaring". Heiler haal instemmend aan wat 'n Indiese Christen sê: „voordat de Indische christelijke vrome in de geschriften van zijn eigen land het Oude Testament van zijn geloof ontdekt heeft, kan hij niet de volle betekenis van Christus voor zijn eigen zieleleven en dat van zijn volk begrijpen."(52)

W.E. Hocking, wat vanuit 'n ander hoek felle kritiek op die Skriftuurlike Openbaringsbegrip uitgeoefen het, het nietemin ook invloed in die rigting van relativisme uitgeoefen.

Hy verwerp openbaring as sou dit 'n waarheid wees waar „ the province of truth thus revealed has been held to be precisely that which human experience and reason cannot reach."(53) Vir hom is openbaring niks meer as „empiricism on the spiritual level" nie.(54)

Hy beskou onvoorwaardelike onderworpenheid aan openbaring as „ to revel in the abasement of human" en as „a step backward out of christianity toward a re-enslavement of the human soul."(55)

Ofskoon die resultaat van Hocking se denke in die rigting van relativisme gestuur het, het hy tog materieël nie veel ondersteuning van die

---

(49) F. Heiler, De Openbaring in de Godsdiensten van Britsch Indië en de Christusverkonding (Vertaling) Amsterdam 1931 bls. 18
(50) Idem
(51) Idem bls. 18 19.
(52) Idem bls. 39
(53) W.E. Hocking, The Coming World Civilization New York 1956 bls.115 Hocking verwar dogma en openbaring. Dit is nie dogma wat „stands forever beyond critical judgment" nie, maar wel openbaring.
(54) Idem bls. 116
(55) W.E. Hocking. Living Religions and the World Faith. New York 1940 bls. 168. Hy redeneer ook te veel teen Metodistiese „conversions under the fear of eternal punishment" (bls. 175) wat nie as algemene sendingmetode beskou kan word nie.

sendingdenke ontvang nie[56], en is sy rasionalistiese openbaringsbegrip verwerp. Nietemin het religieuse immanentisme baie sterk invloed uitgeoefen in die weste veral ten gevolge van die religionsgeschichtliche beskouing oor godsdienste en is „ieder beroep op Goddelijke openbaring van Boven van God uit...als onwetenschappelijk afgewezen."[57]

Voor ons meer spesifiek die sintese-gedagte by die Oosterse teologiese denke behandel, moet ons nog na Paul Tillich verwys wat as een van die moderne denkers[58] in sy ontologies-teologiese stelsel openbaring en rede met mekaar wil versoen: „ reason receives revelation in ecstacy and miracles but reason is not destroyed by revelation just as revelation is not emptied by reason."[59]

Die openbaring word antroposentries gesien as „the manifestation of what concerns us ultimately." Die geopenbaarde is van „ultimate concern" omdat dit die „ground of our being" is.[60] Hy aanvaar wel 'n „final revelation in Jesus as the Christ". Maar by die Hindoeisme is bv. 'n „ultimate concern" wat hy 'n mistieke ervaring vind. Dit is baie duidelik dat hierdie denke 'n belangrike versterking van die sintese-houding is.

In die Oosterse teologiese en missiologiese denke moet die probleem van openbaring gesien word teen die agtergrond van inheemswording van die kerk, waarvolgens die kerk rekening moet hou met die „spiritual heritage of India" Slegs langs daardie weg sou dan iets van die „ Indianization of Christianity" tereg kom.[61]

---

(56) Sy „Rethinking Missions" was „ condemned by nearly all Church leaders and by the majority of supporters of Mission" E.C. Dewick The Christian attitude to other Religions bls. 54.

(57) J. Verkuyl, Zijn alle godsdiensten Gelijk? Baarn 1953 bls.34

(58) H. Kraemer noem hom „one of the most significant Christian thinkers of the present time gaining steadily in influence in America and Europe, Religion and the Christian Faith bls. 418.

(59) Systematic Theology I London 1953 bls. 131

(60) Idem bls. 123.

(61) G.C. Oosthuizen a.w. blse. 31, 32 maak die verskil tussen die ortodokse en modernistiese groepe by die Indiese Teoloë. Vir eersg. groep „there is no other norm for theology than the Bible - this is a fixed, unchangeable, ever valid norm, not irrational but suprarational". Tot hierdie groep reken hy D.G. Moses, Surjit Singh, R.B. Manikam, P.D. Devanandan, E. Asirvatham en die Ceylonese S. Kulundran en D.T. Niles. Die modernistiese groep „ is confronted by the problem of bringing into harmony with the theological exposition of the Bible the variety of scientific thought, metaphysical expositions of man as seen in his philosophy and religion, the Universe of God." By die moderniste se veld van denke „philosophic idealism has an emphatic part to play" Hiertoe reken hy A.J. Appasamy, P. Chenchiah, V. Chakkarai en G.V. Job. Opgemerk moet word dat hierdie basis van indeling nie soseer die openbaringsbegrip nie as 'n metafisiese indelingsbeginsel vertoon.

A.J. Appasamy sien die openbaring van die Skrif daarin dat „God made known His nature and His will to saintly men of old through their religious experience and that they put down on record these truths about God which they learnt."(62) (kursivering van my) Die funksie van die Skrif is dat dit „prepare the heart wholly to love God wholly." Maar, voeg Appasamy by, dat dit 'n „irrevocable standard of morals and religion which holds true for all time and for all men whatever might happen" is, moet hy verwerp.(63) As konsekwensie van die beklemtoning van „godsdienstige ervaring" en die verwerping van die enige openbaring van God, aanvaar hy „that through rsi and bhakta God prepared a way for Himself through the ages. The philosophies and religions of the world have not been inspired by powers of darkness, but by the hand of God."(64) Prakties gesproke beteken dit dat die Indiese godsdienstige geskrifte vir die „inheemse" Christendom dus van grondliggende betekenis is.

Ons volstaan met nog 'n voorbeeld (uit die modernistiese groep) van 'n eiesoortige-Indiese openbaringsbegrip: P. Chenchiah soek 'n direkte gemeenskap met Christus sonder die openbaring as hy vra: „if He appeared to St. Paul, why not to you and me? Why do churches and books intervene and bring Him to us like water from a distant fountain ahead. Is it because nobody wants to meet Him and we are all satisfied with the Bible and the Church?"(65) Hy verwerp dan ook die O.T. as deel van die Skrif omdat volgens hom Jesus Christus nie daarin pas nie. Maar ook die N.T. is nie vir hom 'n onfeilbare genoegsame openbaring nie, derhalwe moet die Indiese Christen mede-hulp kry van die Indiese filosofie. „Hinduism and Hindu experience must elucidate the meaning of Christ."(66)

Vir D.G. Moses staan dit vas, en hieruit blyk sy behoudende standpunt, „that the christians starting point is the revelation of God in Jesus Christ."(67) Maar dan hou hy hom besig met die vraag oor die openbaringsbegrip t.o.v. nie-christelike godsdienste. Hy verwys bv. na die lied van

---

(62) A.J. Appasamy, Christ in the Indian Church, Madras 1935 bls. 103
(63) A.J. Appasamy, Christianity as Bhakti Marga, Madras 1926 bls. 169
(64) G.C. Oosthuizen a.w. bls. 34
(65) Volgens A.J. Appasamy Christian Theology in India I.R.M. April 1949 bls. 154
(66) G.C. Oosthuizen a.w. bls. 38
(67) Idem bls. 53

Tukaram, een van die heiliges van Maharashtra:

„No deeds I've done nor thoughts I've thought;
save as Thy servant I am nought.
Guard me, O God, and oh, control
the tumult of my restless soul.
And do not, do not cast in me
the guilt of mine iniquity.
My countless sins, I, Tuka, say
upon Thy loving heart I lay."(68)

Moses stel die vraag: is dit die vrug van openbaring? Hy vind die antwoord op hierdie vraag in sy onderskeiding tussen die „unique event" en die "unique content" van die openbaring. Ofskoon die twee nie radikaal geskei kan word nie, maar tog wel duidelik onderskei kan word, is „event" 'n gebeurtenis, die eenmalige openbaring van God in Christus en as sodanig „non repeatable and therefore incommensurable", terwyl die „content" van die openbaring „all the wealth of meaning and truth about man and God, sin and world" omvat en as sodanig is dit „still capable of comparison with other contents",(69) en is dit die vervulling van wat in ander godsdienste gedink is. M.a.w. as „event" verlig dit slegs 'n bepaalde historiese tydperk maar laat ander tydperke in die duister en impliseer diskontinuïteit t.o.v. ander godsdienste. As „content" is daar egter wel kontinuïteit en is dit die vervulling van die ander godsdienste.(70) Hierin lê die vervulling van en die krisis tussen Evangelie en ander religies.(71)

Hierdie onderskeiding van Moses mag egter nie so simplisties as wat hy dit stel, aanvaar word nie, om die eenvoudige rede dat hy nie 'n antwoord bied op die vraag wat die draagwydte van die kontinuïteit en parallelle tussen Evangelie en ander religies is nie, asook, welke openbaring dit is nie.

---

(68) D.G. Moses, Christianity and the Non-Christian Religions I.R.M. 1954 bls. 149
(69) Idem bls. 148
(70) A. Pos, De Heerbaan , Juli-Augustus 1955 bls. 170.
(71) Moses vertoon hier sterk beïnvloeding deur die Barthiaanse teologie. Tog neem Moses hier die teenoorgestelde standpunt in omdat hy beweer dat Kraemer verkeerdelik a priori sy standpunt in die openbaring inneem. Moses is hier egter beslis te rasionalisties. Sy beswaar oor 'n „objective claim for surrender" en die diskontinuiteit volgens Kraemer vind in die paragrawe oor Kraemer c.s. 'n antwoord.

E. Asirvathanm sien die saak effens anders nl. „the difference between christianity and non-christian faiths is not in regard to the fact of revelation but in regard to the content of revelation."(72) Hy vervolg: „that God reveals Himself to men of all climes and faiths is a fact so apparent as to leave no grounds or should leave no grounds for disagreement. What he reveals is variously interpreted by all religions."(73) Op grond hiervan soek hy „points of similarity and dissimilarity"(74) tussen die godsdienste, in die lig waarvan hy dan ook die Skrif wil verklaar. Een voorbeeld hiervan sal voldoende bewys lewer van sowel die openbaringsbegrip as die „Indian christian theology". Hy skryf nl. dat, ofskoon aan „the conviction that Jesus Christis the supreme Saviour of mankind" vasgehou moet word, „irrational and magical interpretations of such salvation" vermy moet word. So bv. het die uitdrukking, die bloed van Christus" „an entirely legimate meaning to those with a Hebrew or even a Western background; but to the Hindu, other than those who accept animal sacrifice, it is a repulsive idea."(75) 'n Bevredigende Indies-inheemse verlossingsbegrip sal wees „to give the closest possible attention to the various ways advocated by the Hindu for the realization of God." t.w. gnana (mistiese kennis), karma (werke en ritueel) en bhakti(geloof in en toewyding aan 'n persoonlike God)(76) Hierdie begrippe meen hy dan te kan meehelp tot die begrip en besef van verlossing. Wat meer is, „the christian idea of salvation through faith is not extraneous to certain Hindu and Buddhist schools"(77) M.a.w. die unieke Verlossingsgedagte soos dit in die Skrif geopenbaar word is tog ook eie aan Hinduisme en Buddhisme.

P.D. Devanandan sluit hom aan by die gedagte dat dit „in de verhouding tot de aanhangers van andere godsdiensten aankomt op het christelijk leven."(78) Uit 'n ander lewenswyse volg 'n ander lewensbeskouing." Dit blyk dus dat

---

(72) E. Asirvatham, Christianity in The Indian Crucible bls. 30
(73) Idem bls. 30, 31.
(74) Kyk G.C. Oosthuizen a.w. bls. 34
(75) G. Asirvatham a.w. bls. 125
(76) Idem.
(77) Idem bls. 126
(78) A. Pos a.w. bls. 170. Hieruit blyk net maar dat ook Devavandan wegskram vir 'n radikale eis om bekering. Dit is tog logies dat die lewenswyse alleenlik volg op die lewensbeskouing!

die Godsopenbaring in die Skrif wel deur hom aanvaar word, maar nie die grondslag vir sy denke vorm nie. Hy sê trouens „we cannot merely affirm that the Christian Revelation is sui generis and refuse to admit that there is any validity in the claim of non-christian faith to know God."(79)

Dit blyk dus, dat in die wese van die saak die Indiese christendenkers, na wie hier as die vernaamste uitbouers van die „Indianization of Christianity" verwys word, 'n openbaring van God by die Buddhisme en Hindoeisme sien en dat daar by eiesoortige kerkvorming gebruik gemaak moet word van wat daarin geopenbaar is as deel van die geestelike erfgoed van Indië en as sodanig onontbeerlik is vir die geestelike opbouing van die Indiese christene.

b. Die waarde van ander godsdienste.

Die antwoord op hierdie vraag is reeds gedeeltelik hierbo beantwoord. Tog is dit nodig om die gedagtes hieroor duidelik na vore te bring. Uit verskillende verslae op die sendingkonferensies in Edinburgh en Jerusalem het die gedagte na vore gekom dat die nie-christelike religies volgens hulle religieuse waarde in die sin van die Ou Testament die voorbereiding kan wees vir die Evangelie.(80) Hierna het lg. gedagte groot ondersteuning gekry in die „Laymens Report" van 1932 wat tereg deur A.Pos beskryf word as 'n opsmelting van die kerk in 'n algemene soektog na die waarheid en 'n verloëning van Christus en Sy Woord.(81)

Prinsipieël beskou, is Hocking se standpunt die absolute gelykwaardigstelling van alle godsdienste. Hy skryf dan ook later: „'The religions of Asia are not „wolves" maar „they are religious, and as such they are ways to God: they have with all their laissez faire, somnolence passivity to popular superstition...kept the light of a true spirituality more or less vividly alive in Asia for tens of centuries."(82) Farquhar sien die verhouding tussen Christendom en ander godsdienste in die volgende vyf opsigte:(83)

---

(79) P.D. Devanandan, Whither Theology in Christian India, I.R.M. April 1944 bls. 126

(80) A. Pos Het Licht van Tambaram, Kampen (ongedateer) bls.12.

(81) Idem

(82) W.E. Hocking, Living Religions and World Faith bls. 173. D.G. Moses sê van Hocking dat hy in gebreke gebly het om die vraag te antwoord „whether all forms of religion have the same essence or not", Religions Truth and the Relation between Religions bls. 140. Dit is tog duidelik dat Hocking wel die vraag beantwoord het!

(83) J.N. Farquhar. The Crown of Hinduism bls. 26 v.v.

Eerstens is daar 'n „underlying unity in all religions" net soos daar 'n eenheid in die menslike gees is. Daar is dus „gleams of light, suggestions of truth in the most degraded faith."

Tweedens moet gekonstateer word dat „each religion has been of value to the men who have professed it." Hy bepaal met verwysing na Hand.10:34 dat „Christianity frankly acknowledges that a man may be acceptable to God in any religion."

Derdens lê die verband tussen godsdienste in die opregtheid van die aanbidder.

Vierdens erken die christendom „the great and good work that has been done by each of the great religions", en vyfdens „we gladly confess that these great and good results prove the presence of truth in each of these systems".

Die Evangelie en Christus hou dus nie iets unieks in nie. Christus verlig en verhelder slegs wat by die Hindoeisme aanwesig was. „In Him is focussed every ray of light that shines in Hinduism. He is the crown of the faith of India."(84) Nader omskryf beteken dit: „He comes to fulfil, and perfect that religion of communion for which India has been panting."(85)

In die algemeen het die Indiese Christene, in die belang van die inheemswording van die Indiese kerk hierby aangesluit en is daar selfs 'n stap verder gegaan. Appasamy(86) skryf: „all the non-christian religions cannot be simply dismissed as heathen.(87) The growing science of religion has made it quite clear that there is much truth in all the religions of the world."

---

(84) J.N. Farquhar. The Crown of Hinduism bls. 459.
(85) Idem, Modern Religions Movements in India, New York 1915 bls. 62. Woorde van Keshab Chandra Sen gedurende die vorige eeu.
(86) A.J. Appasamy, The Gospel and Indian Heritage, bls. 16
(87) Opmerklik is in hierdie tyd „the increasing reluctance to use the adjective „heathen" en in plaas daarvan word „non-christian" en „ethnic" gebruik - „terms which implied no equality with christianity but which were welcomed as friendly and inoffensive. J.T. Addison, The Changing Attitude towards non-christian Religions. I.R.M. Jan. 1938 bls. 118. Appasamy stel selfs voor dat op grond van die onderskeiding algemene en besondere openbaring die onderskeiding heiden-christen uitgeskuif kan word. Kragtens die algemene openbaring is die ander godsdienste nie „mens blind gropings in the dark" nie. „To them also God has shown Himself, though not so clearly". The Gospel and India Heritage - bls. 16.

Hy voer die volgende vier redes aan waarom die ou verdeling van ware en valse godsdienste nie meer gangbaar is nie.(88)

Eerstens was daar die fout dat die ander godsdienste uit onkunde as vals beskou is. Hieraan het „a wide and careful knowledge of religions" 'n ingrypende verandering gebring.

Tweedens is daar volgens Appasamy tereg, ten gevolge van die bevinding en toepassing van die Evolusieleer bepaal dat „no religion has appeared in this world complete and perfect."

Derdens voer hy aan dat daar, aangesien vandag meer volgens die liefde van God gedink en geoordeel word, nie aanvaar kan word dat net een godsdiens waar, en al die ander vals is nie. „He could not have made Himself known only to the followers of one religion and kept Himself away from all the others. He could not have inspired only one book and left out all the other scriptures without bleams of knowledge concerning Himself and His ways to Mankind. Vierdens skryf hy dit toe aan die feit dat „we are beginning to concentrate upon religious experience rather than religious doctrine. Intellectual ideas may differ, but the practical life is not so different". Dit is dus verkeerd om net die verskilpunte tussen Christendom, Hindoeisme en Islam te benadruk want „.....there are also many points of contact and kinship." Appasamy toon dit dan bv. aan in die aansluiting tussen die Christologie en die filosofie van Ramanuja oor die Inkarnasie.(89) Hierdie filosoof, wat in die twaalfde eeu geleef het, „gave constructive philosophical exposition to this doctrine of a personal God whom we should worship with love and devotion." (bs. 171) God is „an ocean of love and forgives the sins of all those who surrender themselves to Him. He becomes incarnate in the world to meet the ardent longing of His devotees for a vision of Him. His intimate contact with the world is not confined to those points of contact in time and space at which His incarnation takes place. It is a continuous and intimate relationship of immanence." (bls. 173) Hierdie immanente „intimate contact" vleeswordingbegrip moet volgens Appasamy noodsaaklik opgeneem word „into the structure of Christological doctrine in India" (bls. 172) Dit is die weg waarlangs in

(88) A.J. Appasamy, Christ in the Indian Church, Madras 1935 bls. 148 vv

Indië, „in the light of its spiritual heritage" 'n eiesoortige Christologie ontwikkel moet word. Sy grondfout is egter dat, in sy strewe om die geestelike erfgoed van Indië te gebruik vir die inheemswording van die kerk, hy „eventually stands with both feet in India's heritage as his axis debasing christianity to an eclectic religion."(90) V. Chakkarai gaan nog verder as Appasamy en Farquhar. In sy strewe „to think out Christianity in terms of Indian thought"(91) bepaal hy dat dit 'n illusie is om inheemswording te besien as die Christendom wat in Indiese gedagtevorm gebou moet word omdat die begrip „Christendom" onbepaald is. Indië moet de novo begin soos die Weste gedoen het. Die Christendom (Evangelie) vervul dus selfs nie eers die Hindoe-religie nie. Dit mag selfs waar wees dat Hindoeisme self sy leemtes sal vervul sonder die Christendom! Uit hierdie verhoudings-bepaling is dit baie duidelik dat Chakkarai die graf vir die unieke openbaring in Christus gegrawe het. By D.G. Moses is 'n noemenswaardige kentering merkbaar. Uit sy proefskrif het dit geblyk dat hy kragtens sy verwerping van wat hy noem 'n „narrow exclusiveness"(92) vir hom „the result of a combination of ignorance and arrogance".... en wat nie swakker as „fanatical and irreligious" aangedui mag word nie nie 'n absolute onderskeiding tussen Christelike en nie-christelike godsdienste maak nie.
So 'n eng eksklusiewe godsdiens „claims all the truth for itself and damns every other faith as the deceits of the Devil." Wat meer is, „by the very fact of this ungenerosity it loses its claim to be the highest and best."

Moses self beveel die standpunt aan van 'n „"Wide exclusiveness", „which does not destroy, but fulfils. It includes and is willing to take in all that is best and noblest in other faiths, and in the very act of including them is able to transfer them by its own unique nature."

---

(90) G.C. Oosthuizen a.w. bls. 37
(91) Aangehaal deur G.C. Oosthuizen a.w. bls. 42
(92) D.G. Moses. Religious Truth and the relation between religions bls. 118

Hierdie verhouding, aldus Moses, „will not breed bigotry but promote humble sharing."(93)

Maar later het hy gevoel dat hy nie met die veronderstelling dat alle godsdienste ewe waar is kan volhou nie. Sy ou reedsgenoemde onderskeiding tussen enersyds „occurence" wat beteken dat „the christian Gospel is the only divine revelation" en alle ander godsdienste „mere human efforts to understand the totality of existence", en andersyds „content", wat inhou dat die Evangelie die „consummation and fulfilment of the non-christian religions" is, vind hy nou onbevredigend.

Hy val dan terug op openbaring: God „has never left Himself without witness, but He has been wrestling with every man and every nation." Dat daar diegene is wat in duisternis lewe en eie gode skep en aanbid, is te wyte aan „man's own perverted and sinful nature."(94)

Per implikasie korrigeer hy homself hiermee(95)

Ons verwys nog na R.B. Manikam (96) volgens wie Christus alle godsdienste oordeel en „also fulfils and redeems all religious life."(97) Vervul beteken hier nie net „completes what is present in the non-christian religions in an incomplete form" nie, maar wel dat „nothing of value in his former system is destroyed. He finds that whatever was of worth in his former religion is restored in a new and richer form."(98) Uit hoofde hiervan is dit sy beskouing dat ondanks die gevaar van sinkretisme daar tog „prayers and other expressions of devotion in non-christian faiths (is) which can be baptized for the use of the church."(99)

Die bepaling van die verhouding van die Evangelie tot die ander godsdienste laat dus blyk dat (1) die uniekheid van die Christendom prysgegee is by die modernistiese rigting vir volslae relativisme

---

(93) D.G. Moses. Religious Truth and the relation between religions bls. 118
(94) D.G. Moses, Christianity and the non-christian Religions bls.152 Hy verwerp dus nou die "fulfillment" - teorie van Farquhar. Kyk G.C. Oosthuizen a.w. bls. 51
(95) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith, London 1956 bls.231
(96) R.D. Paul skryf ook ongeveer in hierdie trant, The Cross over India, London 1952 bls. 105 v.v.
(97) R.B. Manikam, Christianity and the Asian Revolution bls. 198
(98) Idem.
(99) Idem bls. 208

en wat inheemswording laat verword tot ineenvloeiing van Christendom en heidendom.

(2) By die ortokokse rigting word 'n eerlike poging aangewend om die uniekheid van die Christendom te handhaaf. Maar deur die afwesigheid van die eis om bekering is die skeidslyn tussen Christendom en heidendom slegs 'n dun stippellyn en staar die gevaar om in sinkretisme te verval eiesoortige kerkvorming in die oë. Hierby moet nog (3) genoem word dat die vraag na die betekenis van die algemene openbaring van God by die nie-christelike godsdienste 'n ope vraag bly. D.G. Moses dring ver deur as hy die worsteling van God met die mens in daardie godsdienste sien. Maar tog bly dit 'n ope vraag: mag, en indien wel, in welke mate moet by inheemse kerkvorming daardie godsdienste as geestelike erfgoed in die lig van die uniekheid van die Openbaring in Christus in aanmerking geneem word? Is daar waarheid by die nie-christelike godsdienste? Is dit <u>godsdiens</u> of <u>afgodsdiens</u>?

c. Sinkretistiese Eiesoortige kerkvorming?

Dit is tans nodig om in die lig van die voorafgaande uiteensetting die vraag te stel of en waarin die gevaar van sinkretisme bestaan.

Met sinkretisme word bedoel onderlinge vermenging, verbastering en eenwoerding van verskillende godsdienste. By sinkretisme word die eie karakter van 'n bepaalde godsdiens prysgegee.

In hierdie sin van die woord is die Hindoeisme oop vir sinkretistiese opname van ander godsdienste met die verlies van hulle uniekheid. 'n Godsdiens dus „whose genius is to absorb and assimilate, and to kill another faith by a fraternal embrace"(100)

Die probleem waarvoor die jong kerk in sy strewe na eiesoortige kerkvorming te staan kom by die bepaling van sy verhouding tot die

---

(100) D.G. Moses, The Pattern of Things to come in Southern Asia. Artikel in Revolution in Missions (saamsteller Blaise Levai) Vellore, South Indian 1957 bls. 196

nie-christendom, is geleë tussen die Scylla van sinkretisme, prysgawe van identiteit as Christelike kerk, en die Charybdis van 'n vreemdsoortige uitdrukkingswyse en bestaansvorm wat daardie kerk nie net vreemd laat aandoen by die belangstellende ongelowige nie, maar in die siel van die lidmate van daardie kerk 'n onbevredigende leemte laat dat sy kerk, hoewel dit die liggaam van Christus is, tog nog „Westers" is.

Die stryd en strewe as sodanig, veral aan die kant van leiers van die jong kerk om hulle kerk eiesoortig te laat ontwikkel, verdien nie net die hoogste lof nie, maar kan ook nie anders as om tot voordeel van die groeiende jong kerk wees nie. Na 250 jaar van sendingwerk in Indië is die kerke nog steeds „pale and anemic imitations of the West."(101) Vandaar dat die inrigting van die „genuinely indigenous character of the church" een van die prominentste aspekte van die probleem van kerkvorming is. Dieselfde moet beweer word t.o.v. die res van Asië en Afrika. So word bv. t.o.v. Nigerië gesê: „among Africans themselves there is no mistaking the fact that indigenization is the one urgent and desirable task of the Church in Nigeria."(102)

Aan die ander kant bly die vraag staan: het eiesoortige kerkvorming wat die „rich harvest of religious devotion"(103) van die Ooste wil gebruik, die uniekheid van die Besondere Openbaring op? Mag „akkommodasie," soos dit ook genoem word, by elemente uit die nie-christelike godsdiens soos hierbo telkemale beweer word, bestaan? Is dit sinkretisme?

In die Indiese teologie, waar die verste vordering van die teologiese denke bestaan, word op bg. vraag bevestigend geantwoord en wel, volgens hulle, met behoud van die uniekheid van die Evangelie.(104)

---

(101) D.G. Moses, The Pattern of Things to come in Southern Asia. Artikel in Revolution in Missions(saamsteller Blaise Levai) Vellore, South India 1957 bls. 196.

(102) E. Ilogu, The Problem of Indigenization in Nigeria. I.R.M. April 1960 bls. 174.

(103) G. Graham, Azariah of Dornakal bls. 97.

(104) Kyk bv. by R.B. Manikam. The Uncompromising Elements in Christianity I.R.M. Maart 1941 bls. 306 v.v; E. Asirvatham Christianity and the Indian Crucible bls. 122, P.D. Devanandan, The Christian Attitude and approach to non-christian Religions I.R.M. April 1952 bls. 183.

Die beskouing is inteendeel uitgespreek dat die Kerk in Indië nie sy voet op die pad van sinkretisme geplaas het nie. Dit word aangetoon dat die kerk die sinkretistiese suigkrag van die Hindoeisme weerstaan het ondanks die feit dat deel sou uitmaak van die „Hindu-pantheon of - avators"(105) Hierdie moontlikheid van sinkretisme is verwerp op grond van die „uncompromising nature of the central truths of Christianity" waarvan die diepe sin die verlossing deur Christus is en dit moet vir altyd „uncompromising and intransigent"(106) bly. Solank die „central truths" dus eg bly . Opnuut dring die vrae hulleself na vore: Indien die uniekheid van die „sentrale waarhede", vasstaan en aanpassing slegs toelaatbaar is t.o.v. die periferie van die Christendom, dan bly daar nog twee onbeantwoorde vrae: Eerstens, waar eindig „kernwaarhede" en waar begin die wyer sirkel van aanpasbare elemente, en tweedens bevat die nie-kernwaarhede van die nie-christelike godsdienste waarheid of is dit heidense afgodery? Op lsg. vraag bied nóg die gesoek om verbanning van die ou onderskeiding tussen meerderwaardige of minderwaardige godsdienste nóg die siening van „points of similarity and dissimilarity" 'n bevredigende antwoord.

Die antwoord op die vraag na die moontlike gebruik van elemente van die nie-christelike godsdiens by eiesoortige kerkvorming, hang dus af van die vraag of dit sinkretisme sal wees, terwyl lsg. vraag daarvan afhang of die nie-christelike godsdienste enige waarheid bevat. Indien wel, dan is ons vraag bevestigend beantwoord. Indien nie, dan het ons met gevaarlike sinkretisme te doen.

Die dialektiese teologie het intussen 'n antwoord op hierdie vraag gebied. Ons moet nou die hooflyn hiervan trek.

---

(105) R.B. Manikam, The uncompromising Elements in Christianity I.R.M. Maart 1941 bls. 306 v.v. E. Asirvatham Christianity and the Indian Crucible bls. 122, P.D. Devanandan The Christian Attitude and approach to non-christian Religions I.R.M. April 1952 bls. 313

(106) Idem bls. 312, 313

B. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE VOLKOME DISKONTINUÏTEIT TUSSEN EVANGELIE EN NIE-CHRISTELIKE RELIGIES, VERAL VOLGENS DIE DIALEKTIESE TEOLOGIE.

In die vroeë beginjare van die sending is die nie-christelike godsdiens as puur-heidens, afgodery en die werk van die duiwel beskou. So was dit die standpunt van die bekende sendeling Hudson Taylor dat „Satan is simply raging. He sees his kingdom attacked all over the land, and the conflict is awful"(107) Derhalwe is die godsdienste deur die sendelinge beskou „not as forms of religion but as forms of vice(108) In 1894 het 'n sendeling uit Agra verklaar: „Hinduism is one of the most gigantic systems of grovelling idolatry that the world has seen; it is an irrational philosophy, it is a degrading sacerdotalism; and the most thought-stiffling and progress-paralysing system of caste that ever existed."(109) Met hierdie siening het, soos ons sopas gesien het, veral onder invloed van die Religionsgeschichte 'n radikale breuk gekom.

1. Reaksie op die relativistiese neiging

Diegene wat die absolute karakter van die Christendom nie wou inboet vir die gelykskakeling daarvan met ander godsdienste nie, op grond daarvan dat die openbaring van God in die Skrif sui generis is, het 'n onversetlike stryd aangeknoop.

T.o.v. die sendingkonferensie te Edinburgh (1910) kan ons vasstel dat „noch slechts de eerste en bovendien recht onzekere stappen gezet werden op de weg naar de oplossing van het vraagstuk"(110) van die betekenis van die nie-christelike religie. Op daardie konferensie het egter reeds die tweërlei gedagte na vore gekom.

In hierdie tyd neem 'n man soos S. Knak 'n besliste standpunt in teen die relativistiese neiging. Hy wil nie die sendingtaak tot 'n „lehrende" en „umgestaltende" onderneming degradeer nie. In die sending mag die oortuiging „dasz wir im Evangelium die abschliesszende religiöse Wahrheit; die Fülle des götlichen Lebens haben und

---

(107) Aangehaal deur J.T. Addison, The Changing Attitude towards non-christian religions bls.112.
(108) Idem.
(109) Idem.
(110) J. Vlijm, a.w. bls. 8

anzubieten haben" nie prysgee nie. Sendingtaak is: „wir müssen erobern und bekehren wollen und können das nicht ohne dasz die Andern das merken."(111)

Intussen is die aksent verskuif insoverre daar op die konferensie te Jerusalem (1928) nie meer gespreek is van nie-christelike godsdienste nie maar wel van „non-christian systems of Thought and Life" en is allerweë gehandel oor die waardes van daardie godsdienste. Dit was egter die standpunt van H. Kraemer e.a. deputate van die Europese vasteland dat ofskoon dit 'n christelike plig en voorreg is „to detect with joy and thankfulness all that is sublime and Godlike in the non-christian systems", dit tog as 'n vereiste aan hierdie „systems" gestel moet word „that the most sublime and heartstirring elements, if they are to be ruled by Jesus Christ, have to be converted and regenerated in order to come to their complete fulfilment."(112)
Op die konferensie is die standpunt egter sterk ingeneem dat die nie-christelike godsdienste die vernaamste bondgenoot is teen sekularisme. Vandaar dan ook die versoenende standpunt dat Jesus die Lig van die wêreld is maar, „we find rays of that same light where He is unknown or even is rejected", en dat daar by ander godsdienste „part of the one Truth" erken moet word. Dit was 'n verdere stap op die reeds ingeslane weg van sinkretisme. Met hierdie probleem is nou tot op 'n stadium gevorder waar groot verwarring ontstaan het.
J. Richter skryf bv. dat gewaak moet word teen sinkretisme. Andersyds het hy egter ook nie 'n antwoord op die vraag oor die geestelike waarde van die nie-christelike godsdienste nie.(113)
Dat die relativistiese standpunt, gevoed deur die Religionsgeschichte, 'n bedreiging waarteen gewaak moet word ingehou het, word verklaar deur K. Hartenstein wat aantoon dat kragtens die sg. „Stufentheorie"

---

(111) S. Knak, Unsere Aufgabe, N.A.M.Z. 1924 bls. 74.

(112) Idem bls. 419

(113) Kyk Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Artikel in M. Schlunk Von den Höhen des Oelbergs. Stuttgart 1928.

wohl die Eigenartigkeit, nie aber die Einzigartigkeit der christlichen Religion bewiesen werden."(114) Die waarde van die uiters invloedryke boek van H. Kraemer: „The Christian Message in a Non Christian World" was dat dit „dwars tegen den hoofdstroom van het internationale zendingsgetij in (welke zich steeds meer bewoog in de richting van assimilatie en syncretisme) de absoluutheid van het christendom profetisch-radicaal op den voorgrond schuift en de christelijke kerk van heden oproept 'to turn to the Bible' by de bezinning over de groote vraagstukken."(115) Kraemer neem in genoemde werk sy standpunt wat hy noem „Bybelse realisme" in waarmee bedoel word dat die Bybel die getuie is van die dade van God en dat dit nie oor metafisiese probleme handel nie. Dit gaan in die Bybel nie om ideë nie, maar om die werklikheid van Gods openbaring(116) d.w.s. „het verhaal van Gods openbaringsdaden in Jesus Christus tot redding der wereld, het getuigenis omtrent Gods wil en activiteit in schepping en verlossing"(117) Kraemer stel dan sy standpunt, soos reeds tevore deur hom ingeneem dat die Evangelie rewolusionêr is „omdat het komt met den oproep tot wedergeboorte en bekering....", dat dit herskeppend is... „omdat het veel gebondens los moet maken"(118), dat dit „geen rijk van waarden scheppen, die men met elkaar kan vergelijken en tegen elkaar afwegen maar het wil verlossingen, bindingen en verhoudingen brengen, die in beginsel de goddelijke levensorde herstellen, maar alleen door God geopend en geschonken kunnen worden. Het wil radikale revolutie"(119) op grond hiervan. In die algemeen kan daar beweer word dat, daar, hoewel nie by almal nie, tog oorwegend 'n „toegekeerd zijn naar den Bybel te bemerken(120) was.

Tog het die feit sowel in Kraemer se boek as op die konferensie

---

(114) K. Hartenstein Die Absolutheitsanspruch des Christentums und die Mission, E.M.M. 1928 bls. 6
(115) H. Bergema. De Christelijke Boodschap in een nie christelijke wereld, De Reformatie Jaargang 19; 24 Maart 1939
(116) Vir goed gemotiveerde kritiek hierop kyk J.H. Bavinck, De Boodschap van Christus en de niet-christelijke religies Kampen 1940 bls. 96 v.v.
(117) A. Pos, Het Licht van Tambaram bls. 13
(118) H. Kraemer, De Zending en hare arbeiders ten opzicht van de Inheemsche Cultuur. De Opwekker 1931, bls. 528.
(119) H. Kraemer, De Ontmoeting van het Christendom en de Wereldgodsdiensten, 'S. Cravenhage 1936.
(120) Idem.

Tog het die feit sowel in Kraemer se boek as op die konferensie verbloem gebly „dat de Bybel zelf ook Gods openbaring is, niet alleen menselijk, doch ook goddelijk getuigenis, voor ons, die achter de grote openbaringsdaden Gods staan en ze alleen met volkome zekerheid kunnen leren kennen uit den Bybel"(121) Ondanks die begrip van Bybelse realisme het die feit dat ons God uit die openbaringsdade en die wêreld wat Hy geskape het ken ook nie duidelik na vore gekom nie. M.a.w. 'n duidelike uiteensetting van waarom die algemene openbaring verwerp word, het ontbreek.Hierby kom die feit van die afwesigheid van 'n duidelike omlynde kerkbegrip ook opgemerk word. Dit was begryplik gesien die stryd teen die maalstroom van relativisme teneinde die behoud van die absolute karakter van die Evangelie te verseker. Pas daarna het besinning oor die kerk dan ook inderdaad gevolg.

In hierdie breë oorsig wil ons net terloops nog verwys na die volgende betekenisvolle standpunte(122) E.D. Soper oefen, uitgaande van die uniekheid van die Christendom, felle kritiek uit op Hocking se „Rethinking Missions": „at its centre a religion - and that is particularly true of christianity - as an indivisible whole, which can be taken only as whole, without destroying or emasculating it."(123) A.G. Hogg doen dieselfde as hy konstateer dat die Christelike geloof in die vleeswording van Christus, „cannot be simply added to Hindu-faith, even in its theistic forms, as merely a hitherto missing complement."(124)

H.H. Farmer, wat op die Tambaram Konferensie dit nie met Kraemer se openbaringsbegrip eens kon wees nie - hy het gemeen „dat openbaring veelmeer als een zaak van een persoonlijke verhouding tussen God en mens gezien moet worden(125) - staan in sy werk: „Revelation and Religion" baie sterk op die standpunt van Brunner.(126)

---

(121) H. Kraemer, De Ontmoeting van Het Christendom en de Wereldgods-diensten, 'S. Cravenhage 1936.

(122) Kyk ook nog G.E. Philips, The Gospel in the World bls.79, R.E. Speer. The Church and Missions, London (ongedateer) bls. 61 v.v: W. Holsten. Das Kerugma und der Mensch München 1953; F.W.A. Korff, Het christelijk Geloof en de niet-christelijke Godsdiensten; Amsterdam 1946 hfst. 1, II; H. Lindsell, A Christian Philosophy of Missions Illinois 1949.

(123) The Philosophy of the Christian World Mission bls. 220

(124) The Christian Message to the Hindu London 1947 bls. 35

(125) J. Vlijm a.w. bls. 28

(126) Revelation and Religion London 1954 hoofstyk 2.

2. BARTH-BRUNNER-KRAEMER NADER BESIEN

Onder die invloed van K. Barth en E. Brunner het 'n besonder opmerklik kentering gedurende die laaste desenniums plaasgevind. Veral Karl Barth het met groot oortuigingskrag die subjektivistiese godsdiens en relativisme by die verhouding van die Christendom tot die ander godsdienste by die stelsels van Schleiermacher(127), Troeltzch e.a. bestry.

Hierdie verset was van ontsaglike betekenis vir die missiologiese denke, en is veral uitgedra deur H. Kraemer wat, hoewel hy op sekere punte van Barth verskil het, tog in die missiologiese denke beslis as die vernaamste eksponent van die Barthianisme beskou kan word.(128) Hy het dan ook inderdaad groot invloed uitgeoefen.

Vooraf dien egter nog die volgende twee opmerkings gemaak te word. Eerstens gaan dit in ons probleem nie, soos dikwels verkeerdelik gedink word oor die praktiese vraag t.o.v. die sendeling „whether he is courteous in his approach" nie.(129)

Dit gaan hier nie oor die metode van optrede waar die sendeling beledigend, vernederend ens. optree nie, maar die vraag is hier 'n suiwer prinsipiële waardering van die godsdienste. Tweedens het ons probleem te doen met „de probleemcomplexen"(130) wat in verband staan met die vrae oor aanknoping en „akkommodasie" wat reeds by die prediking 'n antwoord moet vind en van ewe aktuele betekenis is by eventuele kerkvorming.

Diegene wat teenoor die sintese-standpunt van kontinuïteit tussen Evangelie en nie-christelike religies staan, is eenstemmig in hulle

---

(127) Die dialektiese teologie stry sy „erbitterten Kampf gegen alle Erlebnistheologie die das Christentum in blosze Bewustseinsinhalte auflost; besonders gegen Schleiermacher, für den die Religion nichts ist als eine Summe von frommen Gefühlen..." M. Richter, Dialektische Theologie und Mission N.A.M.Z.1928 bls. 230. Barth se verset teen die Relativsme moet waardeer word. Maar dat hy die stryd aanknoop teen wat hy noem „Historisme" en daarmee uiteindelik agter die historisiteit van Jesus Christus 'n vraagteken plaas, is verregaande geweld teen die selfgetuienis van die Heilige Skrif. Kyk K. Hartenstein „Was het die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen, München 1928 bls. 3 en M. Richter a.w. bls. 239 v.v.

(128) J. Vlijm a.w. bls. 24

(129) G.E. Philips The Gospel in the World bls. 53

(130) J. Vlijm a.w. bls.5

gevoel dat daar geen kontinuïteit tussen evangelie en die menslike religieuse besef bestaan nie. Gevolglik moet by kerkvorming teen 'n sintese van Kerk van Christus en elemente van die nie-christelike religie gewaak word.

Maar onder diegene wat op hierdie geen-sintese standpunt staan is daar tweërlei sieningoor die wese, ontstaan en grondslag van die nie-christelike religieuse besef. Die een rigting (Barth) aanvaar slegs die Besondere Openbaring en verwerp die gedagte van 'n Algemene Openbaring.

Die ander groep besien die nie-christelike religies vanuit die feit van die Algemene Openbaring maar kom vanuit daardie hoek tot ongeveer dieselfde gevolgtrekking as die Barth-groep.

a) Openbaring

In G. Warneck het die sendingwetenskap reeds 'n sterk kampvegter gehad vir die objektiewe waarheid soos deur God in Christus geopenbaar. Deur Openbaring is die Christendom „im Besitz einer Sicherheitsgewähr für die objektive Wahrheit seines Glaubens"(131). Dit was vir hom die grondslag vir die verwerping van 'n relativistiese, graad-verskil tussen Christendom en nie-christelike godsdienste(132) Hierdie verwysing is van groot betekenis om aan te toon dat Barth beslis geen „nuwe" geluid laat hoor het nie.(133)

---

(131) G. Warneck, Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule. bls. 18.

(132) Warneck werk dit soos volg uit: „weil sie an der Stelle der bloszen subjektiven menschlichen Denkbilder vor Gott die objektiv wahre Gotteserkenntnis, und zweitens an die Stelle der menschlichen Selbsterlösungsversuche die Gottestat der Erlosung setzt, Idem bls. 18.

(133) G. Warneck gaan egter verkeerd as hy naas die „Biblische Begrundung" ook nog 'n „geschichtliche" en 'n „entnologische Begrundung" aanvaar. Hierdie s.g. „doppelte Begründung" beteken dat die grondslag van die sending sowel in die goddelike bevel as in die verlange van die heidene gesoek moet word. Warneck se dwaling is dat hy die s.g. verlange aspek van die heidene as grondslag van die sending gaan neem het. Daaromtrent merk H. Schärer tereg by wyse van kritiek op dat dit voer tot 'n dubbele noodwendigheid van die sending: die Notwendigkeit der Mission liegt also in Gott einerseits und im Zustand des empirischen Heidentums anderseits", en wat meer is, die „Möglichkeit der Heidenmission liegt im Christentum und im Heidentum." H. Schärer Die Begründung der Mission in der katolischen und evangelischen Missionswissenschaft. Zürich 1944 bls. 28, 29
Kyk ook J.H. Bavinck Inleiding in de Zendingswetenschap bls. 71

As „onverbiddelike teëstander van die Modernisme" vir wie openbaring „die ontdekking van God deur die mens" ingehou het, „handhaaf Karl Barth die absolute betekenis van die Christendom as die enigste openbaringsreligie"(134) Hy doen dit op grond van die openbaring van God as vertikale inslag van God in hierdie wêreld. Hierdie openbaring van God is uitsluitlik tot die vleeswording van Christus beperk.(135) Hierdie Openbaring word soos volg gesien: „the reality as well as the possibility of God's revelation, i.e. Gods self-disclosure to man, belong exclusively to God's domain. They depend only on Him, and not on man. The event of revelation does not have two aspects „God the agent, and man, the recipient. Both the act of revelation (a parte Dei) and its reception (a parte homme) are Gods."(136)

The gevolge van sy offensief teen die natuurlike teologie, teenoor wie hy nog 'n tweede selfstandige bron van kennis van God bestry, verwerp hy alle sprake van 'n Algemene Openbaring. Sy verklaring van Rom. 1 is dat daar wel 'n sprake Gods in die geskiedenis en die natuur is, maar dit is geheel en al buite die menslike waarnemingsvermoë.(137)

Barth aanvaar die moontlikheid van 'n Algemene Openbaring omdat aan God geen beperkinge opgelê mag word nie. Maar hierdie algemene openbaring bereik nie die mens nie. Dit is sonder enige uitwerking omdat die mens geen orgaan het om dit op te vang nie. Daar bestaan dus geen aanknopingspunt nie.

Die mens het wel 'n bepaalde vermoë om religieus te wees. Maar Barth ontken „dat de mensch door middel van dit vermogen iets zou bereiken, dat werkelijke kennis van God genoemd mag worden."(138)

---

(134) S.J. Van der Walt, Die Godsopenbaring in die Teologie van Karl Barth, Stellenbosch 1941 bls. 19

(135) Dit gaan ons hier nie om 'n volledige uiteensetting van of kritiek op die openbaringsbegrip by Karl Barth nie. Vir 'n deeglike bespreking van die identifisering van openbaring en versoening (inkornasionalisties) by Barth kyk S.J. van der Walt bls. 19-47 .
Vir die foutiewe christomonistiese i.p.v. trinitariese openbarings begrip kyk G.C. Berkouwer, De Algemene openbaring bls.87.

(136) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith bls. 186

(137) S.J. van der Walt a.w. bls. 107

(138) J. Vlijm a.w. bls. 61.

Uit hoofde hiervan beskou hy (nie-christelike) religie as hoogmoed en ongeloof (Unglaube.) Die Heidendom bestaan wesenlik in die menslike afkerigheid van God. Die mens het God verlaat en dien die mens in plaas van God en pleeg dus sonde. Die sonde voer die mens weg van God in 'n valse rigting, waar sy pad al donkerder word, die „Erinnerung vager, die Gottesverehrung verzerter, der Wille immer böser, die Gnade immer schwächer, die Entfernung immer groszer und die Verirrung immer groszer und hoffnungsloser."(139) Die algemene trek in die beskouings wat gegrond is op die Barthiaanse openbaringsbegrip is dus dat die gedagtes oor kontinuïteit, vervulling en kontakpunte verwerp is,(140) en, opsommenderwys, wel op die volgende gronde: God self moet in die menslike hart deur Sy Woord 'n nuwe geloofswerklikheid skep. Die mens het in homself geen moontlikheid om die Woord van God te verstaan nie. Hy besit geen „Wortmächtigkeit" nie. Eers deur die geloof is hy ontvanklik vir die Woord van God. Die „Anknüpfungspunkt" tussen God en mens lê dus geheel en al nie by die mens nie omdat lsg. vanweë die sondeval sy „Vermögen für Gott" verloor het. Die Woord van God herstel in die geloof die vermoë om die Woord van God te begryp.

b) Diskussie rondom die Algemene Openbaring.

(1) Daar het 'n ernstige meningsverskil ontstaan tussen E. Brunner en Barth (141) oor die vraagstuk van die Algemene Openbaring en oor die vatbaarheid van die mens om op die Algemene Openbaring te reageer. In aansluiting by Barth se openbaringsbegrip is Brunner dit met hom eens dat die nie-christelike godsdienste ongeloof is: „alles Götzentum ist pervertierter Gottesglaube (Rom 1:21) und alle Sünde is Gottzentum."(142) Op grond hiervan is die Evangelie van Christus absoluut. Dit kom met die „Anspruch, für alle Welt, für alle Volker, für jeden einzelner Menschen die soteria, die Rettung aus dem

---

(139) Vlijm a.w. bls. 61.
(140) R.B. Manikan, Christianity and the Asian Revolution bls. 193.
(141) P. Althaus het ook 'n belangrike bydrae gelewer in sy kritiek teen Barth. Kyk veral die Uiteensetting van G.C. Berkouwer a.w. bls. 37 v.v.
(142) E. Brunner. Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionenen. Basel 1931 bls. 1.

Totesverderben dieser Welt zu sein.(143) Derhalwe staan hy op ondubbelsinnige wyse teenoor Schleiermacher en die Religionsgeschichtliche skool. Op grond van Rom. 1 en 2 handhaaf hy egter teenoor Barth die Algemene openbaring wat volgens sy beskouing op sigself vir elkeen voldoende was om daarin die Skepper, Sy majesteit en wysheid te leer ken. Maar „door de zonde is alles anders geworden, nl. zo dat, de zondaar verduisterd is in zijn hart en nu „Gottes Schöpfungsoffenbarung in Götterblinder umlügt."(144) Hiervolgens is daar by die heidendom „pervertierte, verkehrte, fragmentarische Gotteserkenntnis"(145) aanwesig. By die kennis van God gaan dit vir Brunner nie net om die objektiewe kenbaarheid van God nie maar ook die subjektiewe aanknopingspunt.
By die mens het, al is sy wese deur die sonde aangetas, die beeld van God tog oorgebly en h „Wortmächtigkeit"(146)(Wortmächtigkeit beteken vir Brunner die vermoë om die Woord te kan verstaan.) en verantwoordelikheid te konstateer. God het Hom aan die heiden nie onbetuigd gelaat nie, soveel so dat ook „der Heide in seinem Heidentum..... noch immer Gottes Geschöpf ist und die Spuren der Schöpfung, wie immer verzerrt, an sich trägt."(147)

Hierin vind Brunner die grondslag van aanknoping by die heidense godsdiens. In die Nuwe Testament word die Evangelie gepreek „ in der Anknupfung an das was der Hörer schon wuszte von Gott, Sünde, Schöpfung, Liebe, Sehnsucht nach Seligkeit....."(418) Dan voeg hy veelbetekend daaraan toe: „der Heide flieht nicht nur, er sucht auch Gott, weil Gott auch ihm nicht fern ist."(149) Brunner val nie terug op die ou leer van die natuurlike teologie nie, en ontken sodanige beskuldiging dan ook beslis. Hy handel slegs met die begrip „natuurlike teologie" as "empiriese feit....dat de natuurlijke, zondige mens, er een soort

(143) E. Brunner. Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen. Basel 1931 bls. 3
(144) Aangehaal deur G.C. Berkouwer De Algemene Openbaring bls. 29
(145) E. Brunner Die Christusbotschaft. Bls. 11
(146) Brunner bring die begrip "Wortmächtigkeit" nie duidelik na vore nie. J.H. Bavinck a.w. bls. 159
(147) Idem bls. 19
(148) Idem.
(149) Idem.

van theologie op na houdt."[150] Brunner maak dan die aanknopingspunt die vol ende onderskeiding: (a) die materiële aanknoping wat 'n daad van God is, ongebonde aan menslike veronderstellings. Gods Gees werk soos Hy wil, ongeag die menslike faktor. God werk geloof soos Hy wil; (b) die formele aanknoping het te doen met die vraag hoe die menslike verkondiging deur die hoorder begryp kan word. Dit gaan dus om die aspekte van woordverkondiging, Bybeluitleg, Bybelvertaling ens. Dit sentreer dus hier rondom die begrip van die Bybel.

Brunner het bepaald op 'n leemte in die teologie van Barth gewys o.a. Barth se onbevredigende eksegese van Rom 1., en het hoewel hy uitdrukkings gebruik wat vir verkeerde interpretasie vatbaar is, 'n belangrike bydrae gelewer tot die oplossing van die onderhawige probleem.

2. H. Kraemer het in sy bekende werk "The Christian Message in a non-christian world" wat hy met die oog op die Tambaram-konferensie geskryf het op die Barthiaanse standpunt wat deur hom beskryf is as "a merciless war-cry against this persuasive and omnipresent relativism"[151] standpunt ingeneem. Kraemer moet by uitstek beskou word as die missioloog wat die absolute karakter van die Evanglie te midde van die maalstroom van religionsgeschichtliche relativsme onverswak gehandhaaf het. Maar dan laat Kraemer tog blyk dat Barth se weiering om hom uit te spreek oor die vraag hoe God buite die openbaring in die vleesgeworde Christus werk, vir hom hoogs onbevredigend is.[152] Dit is vir hom duidelik dat "even in this fallen world God shines through in a broken, troubled way: in reason, in nature and in history"![153] In sy latere werk oor hierdie onderwerp[154] kom hy terug op sy "feeling of dissatisfaction" oor die beskouing van Barth to.v. die religies. Oor die algemeen beskou het hy die klag dat die "massive theological mode of speech" van Barth "just because of his devouring passion for immaculate purity in putting the terms of the problem, is not utterly faithful to himself as an interpreter of Biblical thinking."

(150) J.H. Bavinck a.w. bls. 159
(151) a.w. bls. 118
(152) H. Kraemer a.w. bls. 120
(153) Idem.
(154) Religion and the Christian Faith London 1956 bls. 191 v.v.

Wat die besondere saak van „Unglaube" betref, is sy beswaar dat hoewel dit juis is volgens die justificatio impii in Christus, Barth se siening „too simplistic and obvious to be satisfying in dealing with this complicated and dialectic subject"(155) is. Hy sê: „one does not feel that this is dialectical theology!" Barth behandel die vraagstuk te eensydig vanuit die gesigspunt van die regverdiging uit die geloof met die gevolg dat „by being too zealous and centripetal on one point, he becomes too schematic."

Deur religie as ongeloof te aanskou, tereg „within its due limits and applicability", is dit die groot leemte by die beskouing van Barth: hy laat geen ruimte vir die dieperliggende vraag nie: „has this whole business of religion anything to do with God, or has God anything to do wi it?"(156)

Dit bring hom daartoe om, anders as Barth, op grond van Rom 1 en 2 af te lei dat God discloses Himself in Christ, in nature (Gods eternal power and divinity...) in historical human life and activity, and human consciousness."(157) Hiermee het Kraemer wesenlik nie afgewyk van die „Unglaube" wat Barth by die heidendom vind nie. Hy sê hiervan dat die bepaling: „Religion als Unglaube soos deur Barth gestel, „here gets its full weight, although not the exclusive weight which Barth gives to it."(158) Sonde en ongeloof is kenmerkend daarvan omdat „the response of men to God's revelation has not been faith but its reverse."(159) Hulle het in gebreke gebly om God te dien(Rom.1:22,23)

---

(155) Religion and the Christian Faith London 1956 bls. 193 v.v.
(156) Idem.
(157) Idem bls. 353. Hy vereenselwig hom nie met die term „Algemene Openbaring" nie omdat dit maklik 'n „kind of lesser degree revelation" kan uitdruk en omdat dit kan bly vassteek by „those concepts and insights which man can reach by his own powers." (bls. 343) Kraemer ontkom ongelukkig in sy siening van wat gewoonlik as „algemene openbaring" beskou word, nie aan die Christomonistiese trek wat ook die Openbaringsbegrip van Barth kenmerk nie. A.D.R. Polman sê tereg: „God heeft zicht niet het eerst in Jesus Christus geopenbaard. Van het begin der Schepping of openbaart Hy zich in de werken Zijner handen." De Openbaring Gods, in Het Dogma der Kerk, Groningen 1949 bls.84
(158) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith, bls. 294
(159) Idem

Daarby teken Kraemer aan: „the consequence of this perversive attitude is men's entanglement in their own foolishness, their landing in darkness because of their uncomprehending (asunetos) heart"(160) Dit geld nie net die primitiewe godsdiens nie, maar ook die „higher elements in pagan religion, culture and philosophy."(161) Ons gevolgtrekking(162) is dat Barth vanuit sy Christomonistiese ontkenning van alle openbaring buite die vleeswording van Christus, Brunner se aanvaarding van die Algemene Openbaring, en Kraemer se stelling dat alle openbaring (ook die in die geskiedenis, natuur en gewete) Besondere Openbaring(163) is, die dialektiese teologiese standpunt vorm van volkome diskontinuiteit tussen Evangelie en heidendom. Eintlik is die resultaat, volgens die dialektiese teologie dat vanuit die standpunt van Openbaring, in die woorde van H. Kraemer: „the whole controversy of continuity-discontinuity" becomes superfluous"(164) en derhalwe van sekundêre betekenis is in die lig van die absolute allesoorheersende en allesbepalende Openbaring Gods. Hiervol ens moet die probleem van „aanpassing" by die nie-christelike godsdienste as Skriftuurlik juis of as ontoelaatbare sinkretisme nou verder beskou word.

c) Sinkretisme.

J. Warneck het reeds in 1932 die betekenisvolle waarskuwing gerig: „Der Synkretismus ist darum gefährlicher als der Säkularismus weil er bodenständig ist und seine Kraft zieht aus starken, im Unterbewusztsein lebendigen Quellen."(165)

Die dwaling van die relativisme-rigting was dan ook inderdaad om vir die oorwinning oor sekularisme die duur prys van sinkretisme te betaal. Dit is hierteen wat Kraemer e.a. in verset gekom het. Die probleem van sinkretisme moet egter gesien word teen die agtergrond van die algemeen aanvaarde feit dat die Christendom, „penetrating and establishing itself in foreign, different worlds of spiritual reality and values,

---

(160) H. Kramer, Religion and the Christian Faith, bls.294.
(161) Idem bls. 298
(162) Ons beperk ons in hierdie studie wat betref die dialektiese tot die standpunte van Barth, Brunner en Kraemer.
(163) Idem bls. 353.
(164) a.w. bls. 352
(165) Der Zusammenhang der Batakkirche mit dem geistigen Hintergrund in Niderländisch Indien D.E.M.J. 1932 bls. 27.

cannot act as if it fell into a vacuum, or as if the peculiar historical forms in which it has manifested itself are the only legitimate and possible type of genuine christian expression"(166) Dit gaan m.a.w. oor die saak van aanpassing. En dan volg onmiddellik die vraag: waar lê die grens tussen aanpassing en sinkretisme? Kraemer toon dan verder aan dat sinkretisme 'n fenomenologiese en 'n teologies probleem is. Dit is fenomenologies „when we look at it as it functions concretely in religion and cultures" terwyl dit teologiese vraagstuk is „in the light of the question of ultimate truth in Christ."(167)

Hy gaan dan voort deur daarop te wys dat opneming (absorbtion) nie sinkretisme impliseer nie. In die geval waar slegs 'n „process of absorbtion and digestion of extraneous elements" plaasvind maar dit nie wesenlik verskillend is van die gees en rigting van die „authentic 'soul' of the absorbing religion" nie, is nog van geen sinkretisme sprake nie. Dit is nog maar net 'n geval van „the incorporation and use of these elements as menas for its own dynanism"(168)

Daarby moet nog kom die spontane, primitiewe sinkretisme wat onopsetlik en onnadenkend plaasvind. Dit blyk uit die spontane oor-en-weer-besoeke by, en deelname aan godsdienstige plegtighede. Hierdie naïewe sinkretisme is van baie groot betekenis omdat dit die „matrix, the latest form of genuine, self-conscious syncretism" is. (169) Dit is die naturalistiese vorm van sinkretisme. Die totalitêre monisme is die ander vorm waarvolgens daar geen teenstellings bestaan in die lewe nie. Vir die sinkretistiese godsdienste bestaan sinkretisme as gevaar nie. Kwaad is slegs, nie-syn. „De tegenstellingen, zoo is de grondregel, zijn alle verdisconteerd in de totaliteit en hebben haar rechtmatige en wettige plaats".(170) Die probleem ontstaan wanneer sodanige totalitêr-monistiese godsdienste, wat 'n sleutel het in die deur van ander godsdienste, en gekonfronteer word met 'n godsdiens wat gegrond is op openbaring, eis

---

(166) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith bls. 391.
(167) Idem bls. 392.
(168) Idem bls. 398
(169) Idem bls. 401.
(170) H. Kraemer, De Wortelen van het Synkretisme S'Gravenhage 1937 bls.22.

dat dit alleen die waarheid ken.(171) In die veranderde Oosterse Wêreld, wat in antwoord op hulle ontmoeting met die Westers-tegnologiese aanslag hulle sinkretistiese godsdienssuigkrag onverswak handhaaf, is dit die taak van die jong kerk self wat op indirekte wyse - 'n direkte reaksionêre standpunt sal nie baat nie - langs die metodes van die opbou van 'n „community reborn in Christ" „genuine knowledge of regular intercourse with the Bible" en „building the Church" sinkretisme moet beveg.(172) Op direkte wyse moet die jong kerk sy taak kan stel teenoor die eeue-oue godsdienste waarteenoor dit te staan kom.

d) Aanpassing.

Die probleem van aanpassing moet gesien word „in this field of natural and responsible contact with the world."(174)

Kraemer konstateer dat aanpassing gesien moet word as „not only unavoidabl but that it is necessary and imperative(175), in aanmerking genome die „vreemdheid" van die jong kerk waarmee menige jong kerk skynbaar genoë neem. Aanpassing beteken nie „compromise" of „interesting" experiment nie, maar slegs „expression of the Christian faith in a style in which it is, as D.T. Niles has often remarked, not that of a potplant, but of a seed grown in specific soil."(176) Kraemer bepleit dus eiesoortige kerkvorming maar nie volgens aanpassing by die wese van die heidense godsdiens nie (dit is sinkretisme) maar wel 'n inheemse uitdrukkingswyse van die godsdiens. H. Schärer, wat die gevolge van die standpunt van Karl Barth t.o.v. die probleem van aanpassing aanvaar verwerp bg. beskouing van H. Kraemer. Hy skryf: „auch bei ihm"(177) scheitert der Versuch der Neubegründung der Mission schliesslich an der doppelten Begründung und an der theologischen Sicht und Beurteilung des Heidentums."(178) Hy lei dit nl. af uit Kraemer se standpunt dat

---

(171) H. Kraemer, Religion and the Christian Faith bls. 403.
(172) Kraemer verwys veral na die Ooste nie omdat die Afrika-religies ni die latente naturalistiese tendens het nie, maar omdat „it is only recently that these tribal religions have entered into contact with religions belonging to more elaborate cultural systems" a.w. bls. 405.
(173) H. Kraemer a.w. blse 409-412.
(174) Idem bls. 409
(175) Idem
(176) Idem bls. 410
(177) Hy verwys vooraf na H. Frick, H. Hartenstein en S. Knak wat volgens hom hulle „nirgends grundsätzlich von Warneck" distansieër nie. a.w. bls. 31
(178) H. Schärer a.w. bls. 32.

„auch der Heide von der göttlichen Gnade nicht gänzlich verlossen ist und dasz auch seine Religion und Kultur noch Reste dieser göttlichen Gnade besitzt"(179) Hierdie dubbele fundering lei dan, aldus Schärer, tot die verkeerde probleemstelling van „Anknüfung und Akkommodation." Die prediking word daarvolgens „begründet von Gott her, aber auch vom Menschen her"(180) en dit mag nie want „sie kann nicht ausgehen von Gott und vom Menschen, vom Schöpfer und vom Geschöpf, vom Christentum und vom Heidentum" Die enigste fundering van die sending kan slegs wees „auf Grund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus"(181) Kragtens hierdie standpunt verwerp hy die metodes van aanknoping, akkommodasie of aanpassing. By die prediking reeds mag geen: „Vorverständnis" of „Wortmächtigkeit" veronderstel word nie, en dit is ook nie 'n geval dat die „verborgene und verstaubte Saiten zu erklingen beginnen"(182) nie. Wat gebeur is dat „ihm durch den Heiligen Geist für dieses fremde Wort Ohren und Herz geöffnet worden sind."(183) Net so moet die begrippe „akkommodasie" en „aanpassing" verwerp word (by kerkvorming). „Das Wört Gottes paszt sich nicht dem Menschen an. Es sucht auch nicht nach Ueberresten und Sporen der göttlichen Gnade in seinem geistigen Leben und Denken und in seinem Kultur. Es erhebt auch nicht die Natur in die Uebernatur und perfektioniert sie auch nicht.(184) Die Christen se lewe moet nie meer „von der alten Gottesidee aus"(185) bepaal wees nie, maar moet beheers word deur Christus. (Dit geld o.a. ook sy kulturele verbintenis). M ar dan sonder enige sweem van akkomodasie. In die lig van bostaande stel Schärer vas dat daar tog „nach einem neuen Weg" gesoek moet word. Dit is egter in die eerste plek die taak van die jong

---

(179) H. Schärer a.w. bls. 32
(180) Idem bls. 33. Cutmann se dwaling was dat hy die „Schöpfungsordnungen" konstitutief by kerkvorming gesien het. Schärer is korrek as hy aantoon dat hierdie dubbele fundering in die geval van Gutmann (e.a.) gevoer het tot die uitwissing van die grens tussen geloof en ongeloof, tussen kerk en sonde-bevlekte en deurdronge Bindungen. Dit is inderdaad 'n vorm van sinkretisme insoverre Evangelie en (sondige) volksaard vermeng en vereenselwig word. Maar dat Kraemer 'n vorm van antropologiese Begrundung (a.w. bls. 34)beslaan, bloot op grond daarvan dat lsg. die effek van openbaring by die heiden bespeur, en in die lig daarvan van Anknupfung praat, is geheel en al vergesog.
(181) Idem bls. 37
(182) Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld. Basel 1946 bls 78.
(183) Idem
(184) Idem bls. 94
(185) Idem bls. 95

kerk, maar vooraf moet daaroor egter nie etnologies en teologies deeglik besin word.(186)

Ons konkludeer dat die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming in die diaklektiese teologie wel na vore kom. Aanknoping by elemente van die nie-christelike religie word egter pertinent afgewys. By die motivering vir hierdie afwysing bly die volgende vrae egter onbeantwoord:

(a) Die konsekwente ontkenning van alle openbaring buite die vleeswording van Christus (Barth) lei onvermydelik daartoe dat die sondaar losgedink word van die openbaring van God. Hoe rym dit met wat Paulus skryf dat die sondaar nie „sonder verontskuldiging" is nie? (Rom.1:20)

As die nie-christelike religies „Unglaube" is, bloot afkomstig uit die sondige menslike hart, hoe moet die transendentale verhouding daarvan tot God verklaar word?

(b) Brunner aanvaar die Algemene Openbaring. Maar die vrae bly „wat is haar inhoud, hoe komt ze tot ons? Bereikt deze algemene openbaring de mens ook, of gaat ze geheel en al langs de mens heen? Raakt ze de mens, brengt ze iets in de mens tot stand".....(187) Indien dit die mens wel bereik, was daar by hom vantevore n zekere vatbaarheid en mogelijkheid aanwezig?"(188) Waarin is die vatbaarheid geleë?

(c) Hoe moet die analogieë tussen die Evangelie en die religies tenspyte van die wesenverskil in verband met die volkome diskontinuïteit gebring word?

(d) Hierby kom nog die vraag: „hoe staat de inhoud van de bijzondere openbaring, hoe staat de boodschap van Christus tegenover alle menselijke religie?"(189)

---

(186) Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld. Basel 1946 bls. 94.
(187) J.H. Bavinck, Religieus Besef en Christelijk Geloof bls. 160.
(188) Idem.
(189) Idem bls. 161.

Die volgende leemtes moet dus aangemerk word:

(a) Die dialektiese antwoord sê volmondig „nee" aan die nie-christelike religie maar bly in gebreke om 'n bevredigende antwoord op die wese en waarde van daardie godsdienste te bied.

(b) Kraemer (190) is prinsipieël korrek in sy uiteensetting van die sinkretisme, maar tog gaan sy beskouings mank aan 'n duidelike bepaling of en in hoe verre sinkretisme as verbastering van Evangelie en heidendom merkbaar is. Hy beklemtoon die sinkretisme by die nie-christelike religie ten koste van die sinkretisme as feit en 'n gevaar t.o.v. die Evangelie. Sy afwysing van sinkretistiese eiesoortige kerkvorming is dus korrek. Maar waar lê die wortels daarvan in die huidige stand van sake by die jong kerk? Kraemer toon nie aan of die teologiese denke en kerkvorming van die jong kerk waarna hy verwys wel sinkretisties is nie. Dit is dus ons taak om in die lig van wat sinkretisme is en inhou, hieroor meer duidelikheid te verkry.

(c) Kraemer se bekende woorde dat aanpassing slegs gaan om uitdrukking van die Christelike geloof op 'n inheemse „style" bevredig ook nog nie. Wat is „style"? Wat is die draagwydte en grondslag daarvan? Word met „style" hier die teologiese, antropologiese of etnologiese strekking weergegee?

(d) Die standpunt van Schärer t.o.v. diskontinuïteit tussen die nie-christelike religieë en die openbaring van God is 'n positiewe stap. Maar sy afleiding dat dit 'n dubbele fundering is en tot 'n antropologiese fundering van die sending lei wanneer die spore van die uitwerking van die Algemene Openbaring by die nie-christelike religies gesien word, dui daarop dat sy standpunt neig tot identifisering van Openbaring en Skepping. Hy onderskei nie tussen dit wat God in Christus openbaar en dit wat God geskape het nie, - hoe dit ookal deur die sonde bevlek en besoedel is - en so die moontlikheid daarstel vir eiesoortige kerkvorming, nie om dit daarmee medebepalend t.o.v. die wese van die kerk te maak nie, en so die kerk antropologies te fundeer nie, maar as die

---

(190) In sy Religion and the Christian Faith hfste. 24, 25.

skeppingsverskeidenheid waarvolgens daar by die een kerk 'n ander uitdrukkingswyse as by 'n ander kerk tot openbaring sal kom. Hierdie standpunt van absolute afsydigheid sluit die oog vir die verskeidenheid van volksaard temperamentele verskille, volkseie, kortom vir die tyke verskeidenheid vir die milieu waarin die kerk te staan kom.

C. DIE SKRIFTUURLIKE MOTIVERING VAN DIE KEUSE: EIESOORTIGE KERKVORMING OF SINKRETISME

Hoe moet die afwysing van eiesoortige kerkvorming waarby die inheemse nie-christelike godsdiens bepalend t.o.v. kerkvorming gesien word, gemotiveer word?

1. Die waarde van die nie-christelike religie.

Daar is bepaalde trekke wat voordurend in elke godsdiens terugkeer. H. Bavinck som dit soos volg op : „een godsdienst zonder historie, dogma, moraal, cultus en gemeenschap is er niet"(191) Nader aangedui bestaan dit in die tradisie by elke godsdiens „aangaande haar goddelijken oorsprong; elke godsdienst beroept zich op openbaring" Verder druk „dogma" uit dat daar in elke religie „eene zekere leer, waarin God aan den mensch die kennis openbaart, welke tot zijn dienst onmisbaar is" Ook bevat religie „zekere wetten, welke den mensch voorschrijven, wat hy te doen en te laten heeft." dus 'n bepaalde sedeleer. Ten laaste bevat dit 'n mindere of meerdere aantal seremonies wat die kultiese of liturgiese bestanddeel van religie uitmaak. Religie behels dus 'n verhouding tot God waarby dit vanself moet spreek „dat die Godheid vir die gelowige Hom moet openbaar en dat daar enige kennis van die Godheid moet wees. (192)

Die feit dat religie „krachtens haar aard een kennen insluit en in hare leer de realiteit van haar object poneert", voer onwillekeurig tot die „categorie van waar en onwaar": „elke godsdienst is overtuigd van de realiteit en waarheid zijner voorstellingen en is zonder dat geloof onbestaanbaar."(193) Die Godsdienste beskou hulself nie as

---

(191) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek 1 bls. 221.
(192) Idem.
(193) Idem.

onverskillig teenoor mekaar nie, maar hulle „stellen zich ieder op zijne beurt als waar tegenover elkon anderen godsdienst als onwaar."(194)

Intussen het J.H. Bavinck in sy besondere insiggewende werk, „Religieus Besef en Christelijk Geloof" op verrassende wyse die feit duidelik na vore gebring dat deur die sekularisme, waardeur die binding aan 'n bepaalde religie ophou om te bestaan, die religieuse besef van die mens nie uitgeroei is nie ofskoon dit „uiterst vaak en weinig concreet is, maar toch teruggaat op diepe onderstromingen in het menselijk zoeken en denken."(195) M.a.w. „de religie, het geloof in bepaalde ~~verstellinge en voorstellingen en~~ voorstellingen stierf weg, en wat over bleef was een ijl religieus besef."(196)

Ondanks alle verskeidenheid by die religieë, is daar tog „uiterst opmerkelijke parallellen" sodat daar wel so iets is as 'n universele, religieuse besef. T.o.v. die inhoud van die religieuse besef kan die volgende elemente vasgestel word.(197) Eerstens is daar, wat Bavinck noem, die „totaliteitsbelewing" waarin uitgedrukt word die „innige verbondenheid van alle wezens in de oneindige samehang van het alzijn (bls. 17) wanneer hy voel „het grote zijn omsluit mijn eigen, kleine zijn, de mikrokosmos van mijn eigen, nietig en vergankelijk aarde zijn (bls. 21). Tweedens moet 'n „Normbesef" genoem word. Dit dui die „gedachte van die uiterst innige vervlochtenheid van het menselijk leven met een wereld van hogere orde" (bls. 27) wat toelaatbaar en wat verboden is, word bepaal volgens 'n hoër mag.

Derdens bestaan daar 'n betrokkenheid op een „Hogere Macht". Die Betrokkenheid beteken „een vage band". Hoër mag dui nie die wese van die mag aan nie (bls. 39) maar slegs die feit dat dit onmoontlik is om jou te ontworstel aan die „bovenatuurlijke van de goddelijke wêreld." (bs. 50)

---

(194) H. Bavinck a.w. bls. 222
(195) a.w. bls. 8
(196) Idem bls. 9
(197) Idem bls. 12 v.v. Die bybelse openbaring word nie hieronder beskou nie, maar slegs verwys na die "geheimzinnige grootheid" wat op die "erf der religieuse bezinning lê (bls. 12)

Vierdens bestaan daar 'n „verlossingsbehoefte" in so verre vertrou word dat verlossing moontlik is (bls. 50) Hierdie behoefte bestaan tussen die pole van magteloosheid om iets aan die lewenswoord te doen en die geloof in selfverlossing (bls. 62)

Vyfdens moet die element van „lewensleiding" onderskei word. Die mens is net tot op 'n sekere hoogte meester van sy eie lewe want „er is een macht die telkens in zijn bestaan ingegrijpt, die hem met dringende kracht voortstuwt...."(bls.62) Dit is belangrik dat die oorspron van die religieë, met die oog op die waardebepaling daarvan, vasgestel moet word. Die vraag kom onmiddellik na vore: het die religie en religieuse bewussyn iets met God te doen? Moet dit slegs immanent-antroposentries verklaar word, of het dit (ook) 'n transendente oorsprong? Wat beweeg die mens tot religiositeit?

Die Skrif gee baie duidelik die openbaring van God. „God spreekte en alle menselijke stamelen over God is niets anders te verstaan dan als antwoord, als reactie. God heeft altijd alleen het inisiatief, wat de mens doet en denkt en droomt en wenst is alleen maar resonantie."(198) God neem hierdie „inisiatief" deur Hom te openbaar in sy werke, en dit word genoem die Algemene Openbaring van God in die geskiedenis, die natuur en die gewete.(199)

Met hierdie objektiewe openbaring van God korrespondeer in die mens „eene zekere facultas, aptitudo zijner natuur, om het goddelijke op te merken."(200) Daar is dus nie net 'n objektiewe openbaring (principium cognoscendi externum) nie, maar ook 'n inwendige subjektiewe opgenbaring (principium cognoscendi internum) Eersg. is Gods Openbaring in woord en daad. Lsg. is die subjektiewe bekwaammaking om God deur die Openbaring te ken.(201)

---

(198) H. Bavinck a.w. bls. 113.
(199) Dit gaan ons hier nie om 'n volledige uiteensetting van die begrip Algemene Openbaring. Kyk hiervoor veral die werk van G.C. Berkouwer „De Algemene Openbaring" Kampen 1951. Vir die bewering dat dit lei tot natuurlike teologie kyk A.D.R. Polman a.w. bls. 64. Ons gaan net uit van die feit van die Algemene Openbaring. J.H. Bavinck wys tereg op die gevaar van die Algemene Openbaring te versmal tot 'n abstrakte en onpersoonlike begrip i.p.v. die persoonlike bedoeling daarvan as „een zeer individueel ingrypen" a.w. bls. 117
(200) H. Bavinck a.w. bls. 253
(201) Idem.

Wat daardie "facultas" is, word in die Skrif nie genoem nie. Dat dit daar is, is egter duidelik maar word verswyg(202). Die Skrif laat alle nadruk val op die objektiewe openbaring. Deur hierdie openbaring word die volle werklikheid van die skuld op die gewete van die mens gelê. Trouens, die evangelieboodskap van die verlossing van sondes (Besondere Openbaring) volg juis op die Algemene of fundamentele Openbaring waardeur die mens skuldig gestel is.(203)

Die religieuse besef ken God dus uit die Algemene Openbaring. Teenoor hierdie kennis van God staan egter dat die mens God volgens die Skrif nie ken nie. Vandaar sy skuld en sonde. Dit klink paradoksaal: „Hy is kennende niet kennende."(204) Rom. 1:18 en 25 bied die antwoord hierop Hy onderdruk die waarheid, d.w.s. dat „de ἀδικία gebruikt word als een middel of boei om de waarheid gevangen te houden, te onderdrukken, zoodat zij niet aan het licht kan komen, niet de heerschappy oefenen kan."(205) Dit is dus 'n proses van verdringing van wat aan hom geopenbaar is(206), maar wat hy nie kan vernietig nie. Wat hy dus verdring het, word nou, in hierdie geval meesal ook volkome onbewus, vervang of verruil (vs 25). In hierdie geval sien hy nou nie meer die „iemand achter die aan de dingen zin geeft, hij gaat de 'kracht' dat meerdere, dat mistieke nu zoeken in de dinge zelf."(207) Die nie-christelike godsdiens is dus nie net die immanentbepaalde „denken en tasten van sterfelijke mense"(208) nie, en dus „lange monologen" nie, maar dit dra die karakter van 'n dialoog: „God is erin besig geweest en Hij is het nog."(209). Die geld ook die sg. „hoër godsdienste" T.o.v. die „openbaring aan Boedha of Mohammed is dit denkbaar „dat zo 'n profeet of leraar, of hoe men hem noemen moge, in zulk een nacht als het ware rakelings langs God heengegaan is en dat God hem

---

(202) J.H. Bavinck a.w. bls. 170 Calvyn praat in die verband van die semen religionis Maar wat is dit?
(203) Die term „fundamenteel" word deur Polman gebruik en skyn my navolgenswaardig te wees.
(204) J.H. Bavinck a.w. bls. 171
(205) S. Greydanus, De Brief van den Apostel Paulus aan de Gemeente te Rome. H.A. van Bottenburg, Amsterdam 1933 bls. 108.
(206) J.H. Bavinck a.w. bls. 172
(207) Idem blse 177, 178 Kyk ook A. Pos. Het Licht van Tambaram bls.22
(208) Wereldbeschouwingen in onze Tyd, Groningen 1958 bls. 139
(209) Idem.

ook, in een wijd perspectief dinge getoond heeft. Dat alles laat zich denken."(210) Maar wat hy van die openbaring "gegryp" het, "wat hy er verder mee gedaan heeft, hoe hij het heeft uitgewerkt en gepredikt aan andere, dat alles is een geheel andere zaak. Daar legt die menselijke factor van de verantwoordelijkheid."(211)

Deur die sonde het die mens dus nie 'n dier geword nie. Hy ken God en tog ken hy Hom nie en verval daardeur tot afgodery. Verdronge kennis van God voer tot afgodery. Dit geld sowel die nie-christelike religie as die sekularisme! Die verset teen Gods openbaring, hetsy Algemene of Besondere voer onvermydelik tot afgodery. Hierteenoor kom die Evangelie van Jesus Christus, die Besondere Openbaring, met die eis van 'n radikale breuk met wat verdronge, verwronge en vervang is. I.p.v. in die totaliteit weg te sink moet hy die koninkryk van God dien. Dan is die enigste norm die Wet van God wat deur Jesus Christus vervul is. Die lewe word beheers en gelei deur Jesus Christus, die enigste Saligmaker en Verlosser deur wie die vergifnis van sondes geskied.

2. Sinkretisme Hiermee is die pad nou oop om aan te dui waarin sinkretisme bestaan. Ons uitgangspunt hiertoe is dat "tusschen deze godsdiensten en het christelijk geloof geen sprake is van een gelijdelijken overgang, maar van een radikale breuk"(212)

Die verhouding is nie die van sintetiese voorbereiding van die Evangelie deur die nie-christelike Godsdiens nie, maar radikale antitese. Sinkretisme(213) bestaan in die vermenging van elemente van nie-christelik religieë met die Evangelie.

---

(210) Wereldbeschouwingen in onze Tijd, Groningen 1958 bls. 139.
(211) Idem
(212) J.C. Gilhuis, De Zendingstaak der Kerk, Kampen 1940 bls. 12
(213) Volgens die projek van hierdie studie gaan ons nie in op die vraag of die ou christelike en Middeleeuse Kerk sinkretisties was nie. J.H. Bavinck beweer dat "elementen die van heidensch oorsprong waren" t.o.v. instellings, opvattings en gebruike binnegedra is, maar "den geest van het Hellenisme, den geest van pantheisme en syncretisme heeft zij met groote volharding weten te weerstaan. Enkele historisch beschouwingen over de verhouding die het Christendom in de loop der eeuwen heeft ingenomen tegenover de cultuuruitingen der Verschillende volken. De Opwekker 1931 bls. 508, H. Kraemer noem die historiese Christendom "een syncretisme met een onrustig geweten" De Ontmoeting van het Christendom en de Wereldgodsdiensten bls. 13. Kyk verder by Religion and the Christian Faith bls. 398.

Hieruit is dit baie duidelik dat alle eiesoortige kerkvorming waarvolgens dan gepoog word om die kerk sy „vreemde"voorkoms te laat aflê, en wat in die poging daartoe wil terugval op die godsdienstige geestelike erfenis, onherroeplik tot sinkretisme voer.

By die Sintese-houding is die bedoeling deurgaans om eiesoortige kerkvorming te bevorder. Maar die prys wat hiervoor betaal word is die waarheid van die Evangelie. Dwarsdeur die sintese-houding blyk dit dat daar na die moontlikheid van gebruikmaking van die „spiritual heritage", soos deur Indiese geloerdes gestel, gesoek word, ten einde die kerk „indigenous" te laat wees. Enersyds vind mens hierteenoor 'n gematigde houding. Veral D.G. Moses staan die sterkste op die standpunt van die openbaring van God in Christus en by sy kentering spreek hy selfs van „afgode". Hy is die enigste by wie, sover ons kan sien, die besef blykbaar deurbreek dat by die nie-christelike godsdienste, ook by die Hindoeisme, die openbaring van God verdring en vervang is en dat dit maar net een van die baie vorme van afgodsdiens in hierdie wêreld is. Maar andersins mag ons nie anders as konkludeer dat die deur ons behandelde sintesestandpunt oor die verhouding tot die nie-christelike religieuse milieu tot sinkretisme voer nie.

So leer E. Asirvatham ook, op grond van 'n vyftal „points of serious difference", dat die (sonde) begrip nie in die teologie opgeneem word nie. Maar ook by hom bly die eis om bekering in die duister! Veel verder gaan die „progressiewe" denkers. By A.J. Appasamy blyk dit dat hy die Besondere Openbaring van God geweld aan doen. So skryf hy die Evangelie van Johannes was „doubtless strongly influenced by current Greek ideas about the Logos, particularly by those of Philo"(214). Hy gaan voort: „with rare insight John identifies the historic Jesus with the immanent Logos and tells us, with a boldness which would have shocked the philosophers of his day, that the Logos became flesh" So is dit dan sy (Johannes s'n) „distinctive contribution to human thought" dat „he sees in Jesus the visible and concrete manifestation of the Logos"(215)

---

(214) A.J. Appasamy, Christianity as Bhakti Marga, Madras 1926 bls.36
(215) Idem bls. 44

Vir Appasamy is die Evangelie van Johannes dus 'n stukkie filosofie. Dat dit verwerping van die Openbaring van God is, behoef geen verdere bewy nie. As Appasamy hiervolgens die Christelike teologie „genuinely Indian" wil maak en „new light on the mind of the evangelist, a light which will certainly be acceptable to the people of India" wil werp, is die Openbarin van God daarmee uitgelewer aan die Indiese godsdienste.
'n Laaste verwysing na nog 'n uitwas volgens hierdie radikale sinkretisme. Chakkarai en P. Chenciah ag die kerk oorbodig o.a. omdat dit „too highly organized" is en omdat beweer word: „ spiritual religion is only possible in individual experience and not in the corporate life of a large organization such as the christian church." Kerkvorming is dus nie inheems aan Indië nie. En die rede: „Regular congregational worship is not a feature of Hinduism!"(216)

Uit alles blyk dat die jong kerk in Asië 'n ernstige krisis beleef. Azariah, wat ook die gevaar van sinkretisme besef het, het goed geweet: „the balance between traditional christianity and progressive indianization sometimes hung by a hair."(217)
Net die Heilige Skrif kan hierin leiding gee. Paulus handhaaf die absolute karakter van die kerk en die Evangelie. Hy „ist aber den Griechen ein Grieche, nicht ein Gnostiker, und die Juden ein Jude, nicht ein Pharisäer geworden."(218)
Eiesoortige kerkvorming wat dus begrippe uit die nie-christelike religie wil inkorporeer, dra die kiem van die dood oor op die kerk. Wat die terrein van die godsdienstige milieu betref, moet eiesoortige kerkvorming antiteties staan teenoor die nie-christelike godsdiens en alle elemente daarvan.

Die Barthiaanse standpunt voer wel tot dieselfde gevolgtrekking maar ons moes 'n eie standpunt daarteenoor stel omdat hulle motivering

---

(216) A.J. Appasamy, Christian Theology in India. I.R.M. 1949 bls.152.
(217) C. Graham a.w. bls. 98.
(218) P. Gander, Vedantaphilosophie and Christusbotschaft, E.M.M. 1953 lbs. 17. Hy skryf hierdie artikel as 'n felle bestryding van C. Keller se artikel "Die Rolle der Denominationellen Unterschieden bei der Ausbildung eines Einheimschen Pfarrerstandes (E.M.M. 1952) waarin lsg. aandring op 'n Neubesinnung auf die Grundlage aller Theologie.

nie Skriftuurlik korrek is nie, en omdat die streng Barthiaanse denke tot 'n paar gevolgtrekkings oor die kwessie van aanknoping voer waarmee ons ons ook nie kan vereenselwig nie.

3. Aanknoping en Akkommodasie Die sendeling wat in 'n ander religieuse wêreld optree met die Evangeliewoord sal „uiteraard in de vreemde religie onmiddellijk zoeken naar het verwante, en zal pogen van daaruit verder te bouwen."(219) Hy wend hom dus tot die verwronge begrippe van wat aan hom geopenbaar is. Hy het te doen met woorde en begrippe by die nie-christelike godsdiens wat enigsins korrespondeer met wat die Evangelie daaromtrent bevat.

Dit moet egter nie as „waarheidselemente" beskou word nie „aangezien die religieus totalitaire systemen zijn."(220) waarvan gedagtes en elemente nie losgemaak en op hulself t.o.v. die Evangelies beskou kan word nie. Dikwels blyk selfs dat so 'n voortreflike element, in die geheelverband beskou, lynreg teenoor die Evangelie staan.

Dit in ag genome sal daar 'n bepaalde aansluiting(221) plaasvind. Die inheemse woorde vir sonde, vlees, ens. kan by gebrek aan 'n ander woord gebruik word. Dan gaan dit egter slegs om die woord. Die begrip word nie oorgeneem nie. Die woord kry nou 'n nuwe inhoud.(222) In hierdie opsig is die vrees by die dialektiese teologie ongegrond.
Aansluiting beteken ook nie sinkretisme nie. Dit is net maar die aansluiting by dit wat deur God geopenbaar, maar verdronge is.
Aansluiting het dus met die uitwerking van, die reaksie op die Algemene Openbaring te doen. Die nuwe boodskap is immers nie anders as die oue nie! Hierdie aansluiting voer tot die herstel van die verwronge gedagtes en gevoelens in die hart deur die werking van die Heilige Gees. Hier het ons dan ook te doen met die fyn en delikate aanvang van 'n eiesoortige kerkvorming. Die metode van aansluiting word gevolg, maar dit voer

---

(219) J.H. Bavinck Het Problêm der Anknupfung bij de Evangelieverkondiging. Vox Theologica Maart 1940 bls. 105
(220) Idem bls. 106
(221) „Aansluiting" lyk my 'n beter woord as die sterkere „aanknoping" wat 'n soort van eenwording uitdruk.
(222) R.B. Manikam (a.w. bls. 203) praat van die „concept" wat christelik moet wees. Dit voer egter te ver. Die ou woord kry 'n nuwe begrip. Beter gesê die begrip kry 'n ander konnotasie.

nie tot die vereenselwiging van Evangelie en die religies nie.

Die evangelie word nie voorgedra as die vervulling of afronding van die bestaande godsdiens nie. Inteendeel dit is heel nuut, maar tog vind aansluiting by die bestaande plaas. Die nuwe, die verlossing van sondes deur Jesus Christus laat die gelowige sien dat sy begrippe verwronge was, waar en hoedanig dit verdring is, wat die verkeerde is van dit waarmee gesubstitueer is. Maar aansluiting gaan nie dieper as die herkenning van wat deur God geopenbaar is nie. M.a.w. aansluiting voer tot die saambloeiing van wat algemeen geopenbaar (maar toe verdring is) in die herstelde duidelike begrip daarvan volgens die besondere openbaring.

Opname, gebruikname of oorname van die heidense religieuse begrippe voer tot sinkretistiese giesoortige kerkvorming. Maar aansluiting daarby beteken dat 'n sintese in ieder geval nie mag plaasvind nie. Slegs langs daardie weg kan sinkretisme, die groot struikelblom vir ware, Skriftuurlike kerkvorming en giesoortige kerkvorming vermy word. T.o.v. die heidense religieuse begrippe mag daar geen aanpassing of akkommodasie wees nie, geen erkenning van waarheid daarvan nie, omdat dit prinsipieël reg teenoor die Evangelie staan. Geen akkommodasie of aanpassing nie, maar slegs aanknoping of aansluiting daarby.

Hieruit is dit nou duidelik wat aansluiting by die heidens-religieuse terminologie (bv. God, Verlosser, Siel, gees ens) moet beheer. Jacob stel dit tereg soos volg: „der Missionar musz bei der Übersetzung einen Anknupfungspunkt in der Begriffswelt des betreffender Volkstums suchen, aber er hat darauf zu achten, dasz in dem gefundenen Wort auch die Andersartigkeit und Besonderheid des Gottes Jesu Christi zum Ausdruck kommt". In hierdie verband is dit dan ook korrek as hy beweer „Jede Übersetzung und Auslegung ist Anknüpfung."(223)
En wat van aansluiting geld, geld vir kerkvorming. Geen aanpassing by die religies nie. Slegs aansluiting of aanknoping.

---

(223) S. Jacob a.w. bls. 83; kyk ook R.B. Manikam a.w. bls. 203

Ten laaste bly nou nog die enkele vraag oor, na, soos deur Kraemer uitgedruk word, 'n inheemse uitdrukkingswyse (style). 'n Eiesoortige uitdrukkingswyse, religieus besien, mag in geen opsig afdoen aan die wese van die unieke Openbaring van God of van die kerk nie. Die „style" moet dus nie ontleen word aan die nie-christelike godsdiens nie. M.a.w. die „style" moet nie vanuit die nie-christelike godsdiens bepaal wees nie. Dan is dit sinkretisme. Tog kan daar van 'n nie-vreemde styl sprake wees. Reeds to.v. „expressie-vormen" by die prediking is „noodzakelijk een zeer vergaande aanpassing aan de geaardheid en de mogelijkheid van die volken aan wien wij prediken.(224) Maar dan staan die inhoud van die Evangelie daarbuite. Dit is dus . . 'n funksionele saak waar ons „zoo dicht mogelijk tot deze volken naderen."(225)

Hieruit blyk nou dat daar by eiesoortige kerkvorming wel sprake is 'n eiesoortige uitdrukkingswyse van die jong kerk. Maar die materiaal daarvan lê nie by die nie-christelike godsdiens nie maar by die nie-religieuse milieu d.w.s. by die „geaardheid en mogelijkheid van de volken."

---

(224) Het Problem der Anknupfung....bls. 110

(225) Idem.

II. SEPARATISTIESE EIESOORTIGE KERKVORMING

Die separatistiese godsdiensgroepe verg n afsonderlike bespreking van hierdie probleem; gesien teen die agtergrond van die nie-christelike godsdienstige milieu; en „is of some help in the study of the relation of christianity to culture, both Western and African, and throws up a number of clues to the whole problem of adaptation and syncretism in the whole mission of the church."(1)

Die aktualiteit hiervan bestaan nie net t.o.v. Suid-Afrika of selfs die jong kerk in Afrika nie, trouens sektevormend is dit „eine offene Wunde der Christenheit."(2)

Die gevolg van hierdie bewegings is dat hulle „lower the Church's standard of discipline in the eyes of the natives, encourage schism and put a tremendous strain on the loyalty of the faithful." (3) Bowendien bestaan die gevaar daarvan nie net in die innerlike skeursiekheid by hierdie groepe nie, maar ook in die „Zuchtlosigkeit und die Gefahr eines moralischen Niedergangs, durch sie das Christentum bedroht".(4) Die moontlikheid is selfs nie uitgesluit nie dat gaandeweg „by gradual steps a militant religion may be produced strikingly like Islam."(5)

A. ALGEMENE OPMERKINGS

Ooreenkomstig die doel van hierdie studie word daar geen volledige historiese oorsig van die ontwikkeling van die separatistiese bewegings gebied nie,(6) maar word daar slegs enkele karakteristieke aspekte, wat die probleem van eiesoortige kerkvorming raak, na vore gebring.

1. Die term „kerkvorming" word deurgaans deur ons behou t.o.v.

– separatistiese bewegings, wat in werklikheid geen kerke in die Skriftuurlike sin van die woord is nie. „Separatisties" word gebruik in die sin van „sektaries", veral funksioneel in

---

(1) J.W.C. Dougall, African Separatist Churches. I.R.M. 1956 bls. 257.

(2) G. Brennecke, Brüder im Schatten, Berlin 1954 bls. 133.

(3) E. Farmer, The Transvaal as a Mission Field, London 1900 bls. 110.

(4) G. Warneck. Abrisz einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, Berlin 1905 bls. 270.

(5) E.H. Brookes History of the Native Policy in South Africa Pretoria 1927 bls. 438.

(6) Kyk hiervoor o.a. B.G.M. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa, London 1948 veral hoofstuk 2. Ook D.C. Coetsee Inboorling Separatistekerk in Afrika. Koers Augustus 1959 bls. 63-67.

betekenis.(7)

2. Die separatistiese kerke in Suid-Afrika (by name die Etiopiese beweging) „had its inspiration in America, where, during the latter half of the eighteenth century, the race consciousness of the negro manifested itself in a keen desire for self-government in religious matters ..."(8) Dit mag nie as die direkte oorsaak beskou word nie maar het tog 'n besliste onregstreekse invloed uitgeoefen.

3. Dit was 'n algemene fout om die separatistiese kerke as 'n „phenomenon peculiar to South Africa"(9) te beskou, hoe braak die veld in Suid-Afrika ookal hiervoor is. Feit is dat „it has been overlooked that the central African Ethiopianism of the period 1892-1915 was much more than a branch or reflection of native church separatism south of the Limpopo".(10)

4. Opvallend en ontstellend in Suid-Afrika is die fantastiese toename in die aantal separatistiese groepe. Die eerste klein afskeiding van die Hermonkerk in Basoetoeland het in 1872 plaasgevind en is in 1884 gevolg deur Nehemia Tile wat 'n onafhanklike Temboekerk as splintergroep uit die Wesleyaanse kerk in daardie jaar gestig het. Sedertdien, veral gedurende die twintigste eeu het hierdie versplintering byna ongelooflike afmetings aangeneem.(11)

---

(7) I.v.m. Sundkler se benaming: „Bantu Independent Churches" moet die volgende opgemerk word: (a) die onskriftuurlikheid van die gebruik van die woord „church" in hierdie verband word nie deur hom genoem nie; (b) Die motivering vir sy onwilligheid om „separatisties" te behou omdat dit 'n eensydige beperking van separatisties vir Bantoe skeurmakers sou wees, „as if white secessionists were not 'separatists' in much the same degree" gaan nie op nie omdat daar geen rede bestaan om die „white secessionists" nie separatiste te noem nie; (c) „independent" geld sowel die jong kerk self as die separatistiese groepe en hou derhalwe geen prinsipiële onderskeiding in nie.

(8) S. Mokitimi, in Handbook of Race Relations bls. 565.

(9) J.W.C. Dougall a.w. bls. 257; T. Hodgkin „Nationalism in Colonial Africa, London 1956. bls. 100 v.v.

(10) G. Shepperson and T. Price, Independent African, London 1958. Hierdie skrywers beweer dat hierdie bewegings inskakel by die invloed van die Midde-Afrikaanse separatiste-leier, Joseph Booth deur wie „a network of Ethiopianist centres, mainly African independent churches ..... from the Cape to the North end of Lake Nyassa" tot stand gekom het. So verwys hulle na die aktiwiteite van Booth in Natal in 1896 en die feit dat hy in kontak was met die verbanne Zulu-hoofde op St. Helena. (bls. 76 v.v.)

(11) Nie al hierdie groepe geniet staatserkenning nie. Die volgende maatstawwe is aangelê: die kerk moet tenminste tien jaar lank bestaan, minstens ses gemeentes hê met vaste vergaderplekke, voorsiening kan maak vir opleiding van hulle predikante, voldoen aan die vereiste van „the ordinary accepted standards of ethical conduct." S. Mokitisi a.w. bls 565.

Die volgende benaderde syfers toon die groei van hierdie groepe aan:(12)

1904.	kerke: 3;	volgelinge: ongeveer	25,000
1918.	kerke: 76;		
1938.	kerke: 320;		
1946.	kerke: 1300;	volgelinge: ongeveer	1,089,479
1951.	kerke 2000;	volgelinge: ongeveer	1,509,295

5. Die werk van B.G.M. Sundkler: „Bantu Prophets in South Africa" verdien spesiale vermelding. Met hierdie studie is die eerste poging aangewend „to cover in a fuller and more scientific way, the whole phenomenon up to 1945." Sundkler slaag daarin om ons in te lei in die „kerkelijke jungle van Zuid-Afrika"(13) en kom met n verrassende ontleding van die tendense en ontwikkeling van hierdie bewegings. Sundkler se werk is inderdaad pionierswerk.

B. ALGEMENE KARAKTERISERING VAN HIERDIE BEWEGINGS

1. Sundkler maak n treffende en raak onderskeiding van twee hoof groepe in die separatistiese bewegings (14):

   a. Die Etiopiese groep. Hieronder val „such independent Bantu Churches as have (a) seceded from white Mission Churches chiefly on racial grounds and (b) other Bantu Churches seceding from the Bantu leaders classified under (a)"(15) Kenmerkend by hierdie groepe is hulle gemeenskaplike gevoel oor die rasseverhoudings. Binne hierdie groep bestaan dan n ryke verskeidenheid van honderde groepies en rigtings. Hulle leuse is „Africa for Africans".

   b. Die Sioniste-groep - hierdie term het niks te doen met die Joodse beweging nie - word so genoem omdat „the leaders and followers of these Churches refer to themselves as „ama-Ziyoni Zionists". Histories kan hulle tot die ontstaan in die stad Zion, Illinois herlei word. Teologies weet hulle aan te voer

---

(12) Gegewens verskil hieroor. Dit is ook onvermydelik want dit is onmoontlik om die presiese getalle te bepaal. Kyk D.C.Coetsee a.w. bls. 64; S. Mokitimi bls. 565; G.B.A. Gerdener, Recent Developments in the South African Mission Field, Cape Town 1958 bls. 190.

(13) J.C. Hoekendijk, Profeten en Kerken in Zuid-Afrika, De Heerbaan Mei 1949 bls. 129.

(14) G. Parrinder merk op dat Sundkler se indeling nie geldend is vir Nigerië nie en maak die drieërlei onderskeiding, Orthodox Separatists, prayer- healing Churches en syncretist Churches. Religion in an African City. London 1953 bls. 108 v.v.

(15) Sundkler a.w. blse. 53,54.

dat hulle by die berg Zion in Jerusalem aansluit. Derhalwe beteken dit: „theologically the Zionists are now in a syncretistic Bantu movement with healing, speaking with tongues, purification rites and taboos as the main expressions of their faith".(16)

Hierdie verdeling moet egter nie absoluut geneem word nie. By die Sioniste is ook in mindere of meerdere mate Etiopiese trekke aanwesig en omgekeerd. Daarby is daar separatistiese groepe „which are neither Ethiopian nor Zionist nor any combination of the two. They are only just otherwise, stressing one or two religious truths like baptism or speaking with tongues".(17)

2. Die Sektariese groepe word gedra deur „the idea of independence from European guidance and the self-sufficiency of the African"(18) Kenmerkend van die skeurgroepe is dat „they are all nationalistic in outlook and are inclined to regard this as the sole reason for their existence".(19) Die Zioniste is egter „less spectacular and unaccompanied by nationalistic fanfares".(20) Nietemin deel hulle die gevoel van afkerigheid van die blankes as „ritually unclean" terwyl groot bewondering gekoester word vir Amerikaanse leiers van die Zioniste kerk aldaar.(21) 'n Voorbeeld hiervan is die stigting van die Etiopiese kerk in 1892 deur Makone, 'n ouderling van die Wesleyaanse kerk. Daardie kerk wat in 1886 bepaal het dat blanke en nie-blanke predikante saam sal vergader vir die distriksvergaderings het besluit dat die nie-blankes voortaan afsonderlik, onder leiding van 'n blanke voorsitter en scriba, sal vergader.(22) Die skeuring het vanweë bogenoemde, wat as rassediskriminasie beskou is, plaasgevind.

Die selfstandige „African Methodist Episcopal Church" is dan ook selfonderhoudend: „the natives give generously toward the building of schools, and churches and the establishing of clinics".(23)

---

(16) Idem bls. 55.
(17) G.B.S. Gerdener a.w. bls. 198.
(18) Edinburgh Report I bls. 229.
(19) S. Mokitimi a.w. bls. 567.
(20) Idem
(21) Sundkler a.w. bls. 55.
(22) L.L. Berry. A Century of Missions of the African Methodist Episcopal Church (1840-1940), New York 1942 bls. 73.
(23) Idem bls. 163

3. Die separatistiese kerke word ook gekenmerk as n „superficial and largely emotional form of christianity, unable to resist the disintegrating and corrupting influences of surrounding heathenism" (24) Die groepe is byna almal van Protestantse oorsprong. Die totale afwesigheid van n Skriftuurlike Kerkbegrip is kenmerkend. Daarby speel die kenmerkende emosionaliteit van die Bantoe n groot rol in die vorming en bestaan van hierdie separatistiese groepe.

4. Die leier van die skeurgroep staan in n onbetwiste magsposisie teenoor sy volgelinge. Dikwels word die kerk vernoem na die leier en stigter daarvan. Jesaje Shembe het bv. self die plaas gekoop waarop sy kerk gevestig is. Net so n onbetwiste leier is Lekganyane van Pietersburg. Van belang is hierdie mense se groot rykdom (Shembe se boedel was bv. £30,000 werd). So sterk is hulle leiersinvloed dat hulle selfs hulle opvolgers benoem. Shembe is opgevolg deur sy seun Johannes Galilee.(25) Ofskoon laasgenoemde n graduandus van die Fort Hare Opleidingskollege is besit hy nie die leierspersoonlikheid van sy wyle (ongeleerde) vader nie.

Ondanks teenkanting en opstandigheid van die volgelinge wat by geleentheid op n botsing uitgeloop het, het dit tog geblyk dat „the devotional urge of this crowd can be projected on to a leader even in spite of his deficiencies in personal qualities".(26) By die Etiopiese groepe tree gewoonlik n soort hoofman as leier op, iemand wat kan spog met een of ander vorm van isithunzi (prestige) terwyl die Sioniste beweging n profeettipe leier, n gesondmaker aanbied, wat kragtens n droom of gesig tot leier geroep word. Sulke bonatuurlike openbarings is kenmerkend, veral by die Sionistiese groepe.(27)

5. Kenmerkend by hierdie groepe is ook die toonaangewende rol van die vroue.(28) Hulle word skynbaar sonder meer as ampsdraers en

---

(24) Edinburgh Report I bls. 229.
(25) Sundkler a.w. bls. 111.
(26) Idem bls. 112.
(27) Idem bls. 106 v.v.
(28) Idem bls. 139 v.v.

selfs as leidsters van separatistiese groepe aanvaar. In Etiopiese kerke egter mag die vroue kerkregering nie gelykwaardig met die mans beoefen nie. Tog skyn dit asof „die emosionele instelling van vroue hulle baie geskik maak vir die werksaamhede van Sionistiese kerke".(29)

6. Dit is opvallend dat nie een van hierdie sekte-leiers kon uitstyg bo die groep van sy stam nie. Dit is n feit dat „min separatiste kerke bestaan uit lede van een stam".(30) So kon bv. Mzimba met sy afskeiding van die Presbiteriaanse kerk slegs sy stamgenote, die Fingos, beweeg om af te skeur. Die Xhosas het lojaal gebly. Die drie groot leiers het hulle volgelinge dan ook tans hoofsaaklik onder hulle stamgenote; die jong Shembe onder die Zoeloes, E.B. Lekganyane onder die Noord-Soethoe en Limba onder die Xhosas.

7. Dit is opvallend dat die schisma-gees gedurende die laaste dekades nie soseer by afsplinteringe van blanke sending nie maar van reeds bestaande separatistiese kerke tot openbaring kom .(31)

C. <u>DIE OORSAKE EN FAKTORE WAT TOT SEPARATISTIESE KERKBEWEGINGS LEI</u>.

Ons beperk ons hier tot die inwendige oorsake van hierdie verskynsel. Dit is onbetwisbaar dat daar uit Amerika sterk invloed uitgeoefen is. Dit was egter geen regstreekse oorsaak nie. Ons wil na sekere inwendige faktore verwys, wat die akker ryp gemaak het vir hierdie verskynsels.

n Faktor waarmee rekening gehou moet word is dat „wars and rebellions have contributed their share in furthering the struggle of those who seek an outlet for new-born energy and ambition".(32) Dit is inderdaad veelseggend dat die totstandkoming van die separatistiese bewegings begin kort na die driejarige Oorlog en na die twee Wêreldoorloë toe „the richest crop of separatist activity" telkens ingehaal is.(33)

---

(29) D.C. Coetsee bls. 71.
(30) Idem a.w. bls. 63.
(31) G.B.A. Gerdener a.w. bls. 190.
(32) Idem bls. 191
(33) Idem bls. 192.

Dit skyn asof die oorloë die sluimerende rassebewussyn van die Bantoe telkens aangewakker het, en asof dit iets met hierdie bewegings te doen kan hê.

Die verskillende oorsake van die separatistiese kerkvorming in Suid-Afrika moet nie as geïsoleerde momente gesien word nie. Hul kan uiters van mekaar onderskei word maar is drade wat deurmekaar gevleg is om een ondeelbare patroon te vorm.

Ons stel dan die volgende vier oorsake vas :

1. Gebrek aan geestelike diepte.

Hierdie is bepaald die dieperliggende en hoofoorsaak van die separatistiese beweging. Wesenlik kan die bewegings nl. teruggevoer word tot n „weinig gefundeerd zijn van het christendom" (34) Al die „quarrels, dissentions, parties and discords of all kind" kom daaruit voort dat „it is not yet generally understood that a deeper understanding of the christian way of life should make these things impossible".(35) Anders gestel is dit toe te skryf daaraan dat hulle geneig is „to be easy-going and to seek standards of compromise between the old and the new"(36) sonder om die ware eis van die Evangelie te deurgrond. Hierdie flou kerkbesef blyk ook uit die gevalle waar dit gewoonte is, „that christian girls, when they marry, accept the faith or the church of their husband, be he catholic or Mohammedan".(37)

Die volgende bewering moet in die lig van hierdie geestelike vlakheid as oorsaak van die separatistiese groepe gesien word : „there is little doubt that unworthy ambition has played the greatest part in the formation of many 'Ethiopian' sects"(38) In bepaalde gevalle is die rede vir die stigting van so n kerk n persoonlike „difference of opinion or

---

(34) P.J. Idenburg, Tropisch Afrika op een keerpunt, Wending Jaargang 12 bls. 94.
(35) A. McLeish Objective Objective and Method in Christian Expansion London (ongedateer) bls. 4.
(36) Woorde vanFather Hill van die Anglikaanse kerk aangehaal deur R.W.H. Shepherd, The Separatist Churches of South Africa I.R.M. 1927
(37) W. Keller, The Younger Churches in their struggle to become Indigenous, London 1938 bls. 25.
(38) E.H. Brookes, a.w. bls. 437 S. Mokotimi a.w. bls. 570.

incompatibility between the European Missionaries and prominent native members of the Church" en geen leerstellige verskille nie.(39) 'n Voorbeeld hiervan is die botsing tussen ene Jalet Mewango en eerw. Christiaansen van die Skandinawiese Alliansie te Louwsberg. Toe die sendeling vir Mewango tot orde geroep het oor sy lewe en die voorbeeld wat hy stel, het laasgenoemde 'n militante houding ingeneem. Op die teregwysing van eerw. Christiaansen dat hy die kerk sal moet bedank, was sy vraag: „Meen u ek moet die pil sluk?" Die antwoord van die sendeling hierop was bevestigend. Mewango en sy aanhangers het die kerk verlaat en 'n sekte gestig genaamd: „Sluk die Pil-gemeente van die Etiopiese Kerk".(40)

Hieruit blyk ook die gebrek aan onderwerping aan kerklike tug, soos verder weerspieël in die verklaring: „the separatist, generally speaking, is a church member in disrepute, and the secessionist body a refuge for those running away from discipline - a cave of Adullam".(41)

'n Verdere bron van ontevredenheid en selfs aanleidende oorsaak tot skeuring is die standpunt van die christelike kerk t.o.v. poligamie.(42)

Die vatbaarheid van die „gemeentelede" om in so 'n skeuring die leiding te volg, lê, afgesien van die oppervlakkige begrip van die christelike godsdiens, bepaald ook in die emosionele aard van die Bantoe.

Alles in aanmerking genome, is Gerdener korrek as hy sê: „the main cause seems to be the awkward stage of adolescence through which every individual passes to manhood or womanhood.(43) Maar dat dit 'n verbygaande stadium is wat vanself reg sal groei, kan bepaald nie sondermeer aanvaar word nie. Die sending sal ware diepte in die sendingwerk moet bereik ten einde aan hierdie toestand van sake die hoof te bied.

---

(39) M.S. Evans, Black and White in South East Africa, London 1916 bls. 87.
(40) M.W. Theunissen, Na die land van Dingaan, Stellenbosch 1950 bls. 129.
(41) Aangehaal deur R.W.M. Shepherd I.R.M. 1927
(42) J.W.C. Dougall, African Separatist Churches I.R.M.1956 bls. 258.
(43) G.B.A. Gerdener a.w. bls. 190.

Sundkler noem as tweede hoofoorsaak die Protestantse denominasionalisme.(44) Niemand sal ontken dat die verskeidenheid sendende kerke enigermate verwarrend op die gees van die Bantoe moet inwerk nie.(45) Dit staan egter wetenskaplik nie vas dat dit per se as aansporing tot skeurgroepe sal dien nie en as sodanig 'n „fissiparous influence" sal uitoefen en „the arithmetical progression of sectarian divisions in the West" sal wees nie.(46) Die bewering van D.C. Coetzee dat „Sundkler se argument skynbaar gestaaf te word deur die feit dat by die Rooms Katolieke kerk byna geen afskeidings plaasgevind het nie" gaan nie op nie omdat die Rooms Katolieke 'n heel ander kerkbegrip daarop nahou nl., 'n kerkgebrip waarvolgens daar net een kerk, die Rooms Katolieke kerk is. Hierteenoor moet egter veral ook nog aangevoer word dat sektevorming makliker plaasvind volgens die Protestantse beskouing van die „open Bible" wat tot die beskikking van die Bantoe is en dan dikwels „with no qualified person to expound it".(47) Ook in hierdie verband moet ons dus herhaal „waar oppervlakkige kennis van die Skrif en gebrek aan geestelike diepte bestaan mag denominasionalisme 'n faktor wees. Waar geestelike diepte egter wel heers en Christen-wees 'n ernstige soeke na die waarheid, soos in die Evangelie geopenbaar is, sal denominasionalisme geen verwarrende faktor wees nie.

Hierby moet nog teenoor Sundkler genoem word dat hierdie deur hom genoemde oorsaak „would hardly account for the large

---

(44) Sundkler a.w. blse. 28, 295 v.v; Dankbaar, De jonge Kerken en die Kerkgeschiedenis, Groningen 1953 bls. 12.
(45) S. Mokitimi a.w. bls. 570
(46) Sundkler a.w. blse. 295, 296.
(47) E.H. Brookes a.w. bls. 438, Ons kan egter nie saamstem met Brookes wat hy skryf oor „the shibboleth of the open Bible" dat „a doctrine suited to the advanced and liberial Protestantism of races with centuries of religious discussion behind them is not necessarily good for a people for whom some of the institutions and restrictions of Catholicism seem especially fitted. And indeed to throw open to a nation of polygamists, with tendencies to tribal warfare or at least tribal jealousy, the Books of Genesis and Kings, of Judges and Chronicles, seems likely, to the lay mind at least, to do as much harm as good". Die gevaar moet nie ontduik work nie maar uitgeskakel word deur deeglike, skriftuurlik gefundeerde geestelike voedsel in die prediking en bediening op die sendingveld.

number of proliferating indigenous sects in the latter part of the half century".(48) Feit is dat sektevorming nie hoogty gevier het toe die talryke denominasioneel-verskillende sending-aksies geloods is nie, maar eers 'n halfeeu later.

Dit bring ons by die gevolgtrekking dat gebrek aan geestelike diepte die ware oorsaak is: die afwesigheid van 'n begrip van wat die eis van die Evangelie en wat kerk werklik is. Separatistiese kerkvorming is die antwoord op die liberalistiese en modernistiese sendingwerk in Suid-Afrika. Dit is tegelyker tyd ook die verklaring van die verregaande sinkretistiese eiesoortige kerkvorming soos ons straks sal aantoon.

2. Die Drang na die Beoefening van Selfstandigheid.

Hiermee is die tweede hoofoorsaak aangegee vir separatisme - 'n rede wat ten nouste saamhang met eiesoortigheid t.w. die reg en geleentheid om 'n selfstandige wyse van uitdrukking te kan beoefen. Dit is 'n fatale fout van die sendingbeleid in Suid-Afrika om aan die sendingkerk die beoefening van sy selfstandigheid te misgun. Blanke sendelinge het te veel die gedagte in hulle omgedra dat die Bantoe nie die vermoë besit om selfbestuur te beoefen nie. Dit is ook 'n feit dat nie-blanke lidmate wat saam met blankes aan dieselfde gemeente behoort, tog maar in 'n onderhorige posisie verkeer. Dit is 'n fatale neiging van die sendende kerke om die gedagte te koester dat onderhorigheid aan die sendende kerk op die duur 'n bevredigende beleid sal wees. Die insig het ongelukkig by hierdie sendingbeleid ontbreek om „tydig en van harte aan de vorming van selfstandige kerken mee te werken".(49) Die sendende kerke wat die beleid van afsonderlike ontwikkeling aanvaar laat min blyk van die moontlike verwesenliking van die ideaal van selfstandigheidsbeoefening. By ander (blanke) sendende kerke is die foutiewe dat hulle „practice the separate development of non-European Church

---

(48) Kyk Brookes a.w. bls. 437.
(49) W.F. Dankbaar a.w. bls. 12.

members and leaders, even if they do not subscribe to the theory of the policy".(50)

In beide gevalle hou dit vir die lidmate van die jong kerk n onvermydelike gevoel van frustrasie in.(51) Die jong kerk moet deeglik voel en besef dat die beoefening van sy selfstandigheid vir hom n werklikheid is en dat dit eerlik bedoel word. Die gevolg van hierdie frustrasie is n breuk met die sendingkerk. Dit het veral gebeur na aanleiding van die beheer oor die fondse van die jong kerk.

Skeuring word dus gebore, nie uit „religiöser Eifer oder Verlangen nach geistlichem Fortschritt" nie,(52) maar uit „the desire to free himself from supervision and to talk for himself ... to manage their own affairs under their own people".(53) Dit staan dus vas dat separatisme die uiting is van n drang om selfstandig op te tree. Die verdere vraag is: is dit n drang om onder die <u>blanke</u> toesig uit te kom? Wilde antwoord tereg bevestigend daarop as hy beweer dat dit hulle strewe is om „zunächst auf dem religiösen Gebiet - von dem Einflusz und der Aufsicht der Weiszen sich zu emanzipieren".(54) Daar moet erken word dat separatisme dieper gaan as n „rebellion against missionary control" nl. ook opstand teen blanke sendingbeheer. Dit bring ons by die vraag: vanwaar die antipatie teen die blanke leiding? Het dit iets te doen met die kleurskeidslyn wat in Suid-Afrika bestaan? Sundkler antwoord hierop bevestigend. Sy argument is dit : omdat die separatistiese bewegings in Suid-Afrika sulke groot afmetings aangeneem het (anders as bv. in ander Afrika gebiede) „this must mean that there is in South African society some particular

---

(50) G.B.A. Gerdener a.w. bls. 190.
(51) Hiermee is nie gesê dat die beoefening van selfstandigheid aan kerke wat onryp daarvoor is, opgedring moet word nie. n „Vorzeitige Loslösung von der weiszen Leitung" is net so skadelik. M. Wilde, Schwarz und Weisz in Süd Afrika, Berlin 1913 bls. 159.
(52) Pastor Berlin, Die Einwurzelung des Christentums in Süd Afrika in J. Richter die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt, Guterslöh 1906 bls. 57.
(53) M.S. Evans a.w. bls. 87.
(54) Pastor Berlin a.w. bls. 57, 58.

root cause not found elsewhere, at least to the same extent, which leads to this result. This root cause is the colour line between White and Black."(55) Sy motivering hiervoor is dat „in a segregated and 'chlorocratic' society, as that of South Africa, the Separatist Church becomes an outlet for pent-up frustrations of the dominated group and tends to develop into a means of 'reaction to conquest'."(56) Hierdie siening word deur vele gedeel o.a. deur T. Hodgkin vir wie die wese van die separatisme daarin bestaan: „to transfer to the spiritual and ecclesiastical plane opposition to European authority in general ...."(57) M.a.w. volgens hierdie analise vergoed die Bantoe op die terrein van die kerk vir wat vir hom op ander terreine onmoontlik is om te verwesenlik of te beoefen. Hoe moet ons hieroor dink? Dit is inderdaad n onomstootlike feit dat die kleurskeidslyn n oorsaak is van sekere skeurkerke. Dit geld sowel die Bantoe- as die Kleurlingbevolking.(58) Maar dat die skeursiekheid wat by die separatistiese Bantoekerke ge-openbaar word n gevolg is van „rassediskriminasie" word geloënstraf deur die feit dat daar onder die kleurlingbevolking wat eweveel „rassediskriminasie" moet verduur, wel enkele skeurkerke voorgekom het maar geen skeursiekheid bestaan nie. Die hoofoorsaak van die uiterste separatistiese gees moet dus elders gesoek word. Voeg hierby nog die feit dat daar in Nigerië en die Goudkus „where racial tension is practically absent"(59) ook separatistiese bewegings bestaan, dan is dit klaarblyklik dat die hoofoorsaak van daardie bewegings beslis êrens anders as by die rasseverhouding lê.

Dat die skeurkerke vir sommige leiers en geestelikes n „outlet for pent-up frustrations" geword het, mag nie ontken

---

(55) Sundkler a.w. bls. 32.
(56) Idem bls. 179.
(57) T. Hodgkin, Nationalism in Colonial Africa, London 1956, blse. 95, 105. So ook D.C. Coetsee a.w. bls. 59 v.v.
(58) Voorbeelde hiervan by G.B.A. Gerdener a.w. bls.202 v.v.
(59) J.W.C. Dougall a.w. bls. 258.

word nie. Dit is selfs ook by sekere Etiopiese bewegings waar dat „the object was racial independence in religious affairs, but underlying it, and giving great impetus to the movement, was a strong political antagonism to Europeans".(60) Maar om dit algemeen geldend vir alle separatistiese bewegings te maak is 'n onwetenskaplike veralgemenisering. Daarvoor is die patroon van die verskillende onderlingverbonde oorsake gans te ingewikkeld.(61)

Ons gevolgtrekking is dat separatistiese kerkvorming ook plaasvind vanweë antipatie teen die blanke leiding op die gebied van die sending en die heersende posisie van die blankes in Suid-Afrika. Dit hoef egter geen algemeen geldende en hoofoorsaak te wees nie, inteendeel „should the Colour bar have contributed to the separatistic tendency at the outset, the emphasis has certainly shifted since."(62) Wat wel waar is, is dat die drang om selfstandig op te tree in hierdie bewegings gevind word, maar nie altyd noodwendig uit antipatie teen die blanke nie.

3. Die Behoefte aan 'n eiesoortige Uitdrukkingswyse.

Dit is 'n tragiese feit dat die nadeel van 'n Westerse vorm van die sendingkerk in Suid-Afrika nie besef is nie. Dwane, een van die eerste Separatiste in Suid-Afrika, het gesê dat sy mense gewoontes en tradisies gehad het wat nie deur die blankes verstaan is nie. Die sendelinge het dit as sonde bestempel en die Bantoe Christen „gave up these things, even to the wearing of bangles". Dwane wou egter sy volkseie behou : „we do not like to lose our customs ... let our

---

(60) Whiteside, History of the Wesleyan Methodist Church of South Africa, Kaapstad 1906 bls. 282; Kyk verder J. Steward, Dawn in the Dark Continent, New York ca 1903 bls. 132; John Mott The Decisive Hour of Christian Missions, New York 1910 bls. 30, Idenburg a.w. bls. 96.

(61) By alle waardering vir die meesterlike versameling en hantering van die feite deur Sundkler, is dit tog jammer dat hy Suid-Afrika as „chlorocratic society" uitsonder bo alle ander „chlorocratic societies" in Afrika en in die wêreld. Coetsee verval in dieselfde eensydigheid.

(62) Gerdener a.w. bls. 190.

people become Christian but they need not become English".(63) Van die kant van die sendende kerk is egter min gedoen om in hierdie behoefte te voorsien.(64) Vandaar die schismatieke gees. Hy voeg hom by 'n separatistiese kerk en „the inhibited native finds an outlet for his self-expression and pent-up emotions."(65)

Die vreemdsoortigheid ten gevolge van die sendingbeleid van die sendende kerk is dus die derde oorsaak van separatistiese kerkbewegings. Dit word bewys deur die talle voorbeelde van 'n eiesoortige uitdrukkingswyse by hierdie kerke soos ons straks sal aantoon.

4. Separatisme is 'n Kontra-akkulturasie-verskynsel(66)

By die ontstamming en verwestering van die Bantoe, bevredig die kerk nie altyd in die blywende eenheidsbehoefte nie. Die ou stameenheid word in die proses van akkulturasie grotendeels opgehef.(67) „Once he gets inside the church he is apt to develop a fissiparous tendency and on the slightest pretext, to start a new sect." Dit is skynbaar 'n reaksieverskynsel vanweë sy ongebondenheid aan die stamlewe; maar dan kom die separatiste kerk in die plek daarvan, as kontra-akkulturasie verskynsel, en dit „affords a community experience which the Bantu needs as an alternative to his tribe, a community-sense denied in a colour bar church".(68) So „zetten de oude tradities van stammen en geheime genootschappen zich in de secten voort".(69)

---

(63) Aangehaal deur E. Farmer, The Transvaal as a Mission Field, London 1900 blse. 88, 89.
(64) L.N. Mzimba, Artikel in J.D. Taylor, Christianity and the Natives in South Africa, Lovedale, 1927 blse. 90, 91.
(65) L.L. Berry a.w. bls. 167 v.v.
(66) C.I. van Heerden, Die Spontane Uitbreiding van die Kerk by Roland Allen, Stelling No. XV.
(67) G. Parrinder a.w. bls. 194.
(68) Max Warren a.w. blse. 28, 29. Die Kleurskeidslyn is natuurlik nie die enigste faktor wat die gebrek aan eenheidsgevoel by die jong kerk verwek nie.
(69) W.F. Dankbaar a.w. bls. 12.

Vir die Bantoe is die tallose kerkies en groepe net so 'n vanselfsprekendheid as die tallose stamme en groepe waarin hulle verdeel was en waarin ook die stameenheid bestaan het. Die Bantoestamlewe laat hom nie onder die aanslag van die beskawing verbrokkel nie, en oorleef hierdie aanslag in die gedaante van „kerke". Dit verklaar die „ease with which secession took place and new 'tribes' were formed".(70)

D. BLYKE VAN 'N EIESOORTIGE UITDRUKKINGSWYSE

In die lig van die tot dusver genoemde redes vir die ontstaan van separatistiese kerkgroepe, is dit duidelik dat die drang na 'n kerk wat volgens sy bestaanswyse aanpas by die volksaard, een van die redes, maar bepaald nie die hoofrede vir sodanige sektevorming is nie. In hierdie verband is die woorde van 'n Bantoekerkleier betekenisvol vir die begrip van die mate waarin 'n eiesoortige uitdrukkingswyse by separatisme verskynsels tot openbaring kom : „we must sooner or later so reform Church dogmas as to bring christianity away from European cultural ideoligies, down to within reach of Bantu cultural life".(71)

Die vraag is nou : het die separatistiese kerke daarin geslaag om hulle kerk op so 'n wyse in te rig dat dit die gevoel van „volkseie" by die Bantoe wek?

'n Halfeeu gelede is aangaande die Etiopiese beweging opgemerk : „there is not a vestige of spiritual originality in the movement. The Ethiopian takes black missionary from America instead of white missionary from England. He turns English Methodism out of the door to bring negro Methodism down the chimney."(72) In die algemeen het die toestand dan ook onveranderd gebly dat : „they have retained the doctrines, policy, hymns and methods of worship of their parent bodies. None has so far evolved any new system of church government or introduced teaching peculiarly African".(73)

---

(70) S. Mokitimi a.w. bls. 570
(71) Aangehaal deur G.B.A. Gerdener a.w. bls. 194.
(72) J.B. Ritchie, Sekretaris van die „Congregational Union" aangehaal in J. Whiteside a.w. bls. 282.
(73) S. Mokitimi a.w. bls. 567.

Ook uit die Tambaram-Rapport blyk dieselfde : „the Separatist churches have not, so far as we know, contributed anything African to the form of Christian worship".(74) Hierby moet die volgende vier aspekte van die saak in aanmerking geneem word. Eerstens moet onthou word dat die verdeling tusssen Etiopiese en Zionistiese groepe vroeër duideliker toepasbaar was, want „die grense tussen die twee groepe kerke is dikwels vaag en word al vaer hoe verder die verwydering van die moederkerk vorder".(75) Daar is selfs 'n neiging tot wedersydse aanpassing merkbaar. Tweedens neem dit egter nie weg dat daar by die Etiopiese groepe oor die algemeen opgemerk moet word dat „there is a strong ambivalence in their reaction to the Whites, with opposition on the one hand and on the other a desire to copy them and to demonstrate that they can do as well as the Whites", en „they have nevertheless strong ambitions and they nurture aspirations to realize, within their sphere, a group life which is adapted to the situation in the world of the Whites".(76) By hulle is daar 'n veel swakker neiging tot eiesoortige kerkvorming en hulle behou hulle kerklike organisasie, erediens, ens. min of meer onveranderd.(77)

By die Sionistiese groepe daarenteen, vind ons 'n duideliker neiging tot iets eiesoortigs in hulle godsdienstige handelinge. Hulle „have built up a syncretistic system of purification rites, taboos, faith-healing and witch-finding".(78) Derdens is dit duidelik dat die separatistiese groepe in Suid-Afrika gaandeweg 'n duideliker inheemse karakter sal dra. Maar hoe meer inheems die kerkvorming word, hoe sterker word die sinkretistiese inslag. M.a.w. hoe verder hulle gaan vanaf die oorspronklike kerk waarvan hulle afgeskeur is, hoe inheemser word hulle, en hoe onmiskenbaar duideliker die teruggang na die heidendom.
Vierdens moet opgemerk word dat dit 'n onmoontlike taak is om 'n volledige beeld van wat by al hierdie sektariese groepe bestaan

---

(74) Tambaram Series IV bls. 16.
(75) D.C. Coetsee a.w. bls. 68.
(76) Sundkler a.w. blse. 106, 107.
(77) 'n Voorbeeld hiervan is die Lutheran Bapadi Church
(78) Idem bls. 109

te bied. Wat hieronder volg is dus nie n veralgemening nie, maar slegs aspekte wat betreklik algemeen geldig is. Die volgende aspekte verdien ook aandag om enkele simptome van eiesoortige kerkvorming by hierdie skeurgroepe aan te dui, veral soos dit in verband tot die liturgiese verrigtinge staan.

1. Voorliefde vir helder kleure. Voorliefde vir helder kleure is eie aan die Bantoevolksaard soos blyk uit die soort kombers waaraan voorkeur verleen word asook uit die huisversiering. Dit word teruggevind by die helderkleurigheid, by „the adoption of hoods, purple cassocks, chasubles and white robes with blue, red or purple sashes".(79) Die verklaring lui dat soos in heidense drome die godin van vrugbaarheid in wit verskyn, so verskyn Christus en die engele ook in wit. Die Sionisneofiet moet om hierdie rede in wit, wat sy reiniging moet simboliseer, geklee gaan. Wit is ook die drag by genesing om n skare van genesende engele aan te lok. n Wit vlag op n paal sal die effek hê dat dit die weerlig weghou. Groen is die kleur van die Heilige Gees, terwyl rooi en swart taboe is, rooi omdat Christus n rooi kleed van die Jode ontvang het en omdat bloed taboe is, en swart omdat dit die kleur van die dood is.(80)

2. In noue aansluiting by bg. is die treffende simboliek; n kruis, n vis, n arend is die wapens van daardie kerke.(81) Die bekendste simbool is die staf of kierie. Tydens die erediens word aan die neofiet volgens die openbaring aan die profeet, meegedeel wat die lengte, kleur en fatsoen van die staf is wat hy sal moet dra. So n staf is die simbool van die geestelike wapentuig van daardie lidmaat. Die stokke dien menigerlei doel : om weerlig af te lei; duiwels uit te dryf; vir gesondmaking, ens. Die kosbaarste staf is dié in kruisvorm. Voor elke diens word dit afgewit; n herinnering aan die afwassing van die spiese van die ou Zoeloes, net na die beëindiging van die rou-maand in die ou

---

(79) J.W.C. Dougall a.w. bls. 259.
(80) Sundkler s.w. blse. 213, 214.
(81) G. Parrinder a.w. bls. 143

heidense tyd. Die staf staan in nou verband met die reiniging. Wanneer die profeet „sien" dat daar rooi vlekkies op die staf is, weet hy dat die draer daarvan sonde gedoen het. Die ban uit die gemeente word gesimboliseer deur die breek van die staf.(82) Dan sit die lidmaat sonder sy geestelike krag en vermoë. Ons het hier 'n tipiese voorbeeld van die alombekende kierie as nasionale wapen van die Bantoe wat in die eiesoortige separatistiese kerk 'n plek gevind het.

3. Inheemse musiekinstrumente en ritme. Dit is opmerklik dat „an immediate change comes over the congregation when African drums, bells and beaded calabashes take the place of the wheezy American organ."(83) Hoofsaak is nie die musiekinstrumente as sodanig nie : „there is not much more tune, but there is a rhythm which sways the body and the mind".(84) Sundkler beskryf dieselfde t.o.v. 'n „erediens" van die „christian Zion Sabbath Apostolic Church" in Noord Zululand : „the leader has a long blue coat over his white shirt and carries a brass staff in his right hand. Only two people have brought hymnbooks but this does not seem to cause any difficulty, for when Enoch intones the opening hymn all join in with gusto to a rhythm beaten on a drum ... they begin to move their bodies in rhythm with the hymn as if dancing".(85)

4. Geestelike liedere. Die himnes van sowel die Etiopiese as die Sionistiese groepe is nie oorspronklik nie, maar oorgeneem uit die sangbundels van die sendende kerke.(86) Hiervan word dié wat betrekking het op die nuwe Jerusalem en ook dié waarin die menslike lyding verklank is, die graagste gesing. Jesaja Shembe het sy Izihlabelelo in 1940 gepubliseer. Hy het aanspraak gemaak op inspirasie by die ontstaan daarvan. Opmerklik is die nasionalistiese inslag daarvan :-

---

(82) Sundkler a.w. blse. 214, 215.
(83) J.W.C. Dougall a.w. bls. 260.
(84) G. Parrinder a.w. bls. 144.
(85) G. Sundkler a.w. blse. 183, 184.
(86) Idem bls. 193.

„Africa Rise
And seek thy Saviour;
Today our sons and daughters
are slaves" (87)

Hierdie liedere word in 'n meesleurende ritme gesing, trouens „the Hymn is not first of all a versified statement about certain religious facts. The hymn is sacred rhythm". Die ritme word benadruk „by loud hand-clapping and by beating of the drum".(88)

5. Rituele handelinge. Die westerse vorm van aanbidding word deur die separatiste aangevoel as 'n „unnatural straight jacket".(89) Ofskoon dit die aanvanklike neiging was om die liturgie wat aan hulle oorgelewer was te behou, het daar gaandeweg 'n besliste verandering gekom. Sundkler skryf hieromtrent : „the ritual interpretatione Africana in some independent churches has been brought to a considerable pitch of achievement". Wat nou gebeur is dat „the African heritage shows itself in the fact that the anti-ritualistic programme of the mission is replaced by a tendency to move to the other extreme, to lay a strong emphasis on the importance of ritual".(90) Hulle breek dus met die „form of christianity which was centred round a Book" soos hulle by die sendelinge geleer het, en ontwikkel „a form of religion centred round a set of rites". Hier skei die weë van die Etiopiërs en die Sioniste. Eersgenoemde groep verwerk hulle rites in verset teen die Westerse vorm, meer in wat hulle noem die „catholic" karakter daarvan, terwyl laasgenoemde groep dit meer verwesenlik „in more nativistic forms, above all in highly developed purification rites",(91) soos dit gefundeer word volgens sekere drome en visioene.

---

(87) Idem bls. 196.
(88) Idem
(89) J.W.C. Dougall a.w. bls. 259.
(90) Sundkler a.w. bls. 181.
(91) Idem.

By die Sioniste is die doop en reiniging die hoofrites. Die doop deur drievoudige onderdompeling[92] word bedien as n „purification rite which cleanses from magical pollution, and thus it can and should be repeated in order to accumulate its healing and redeeming power".

6. Prediking. By die Etiopiese groep het die preek nog steeds n prominente plek in die erediens behou. Hoowel daar van die Bybel gebruik gemaak word, is die uitleg daarvan baie onseker. Baie predikers is ongeletterd en moet terugval op enkele tekste wat hulle van buite ken en wat telkens tot vervelens toe herhaal word. Die ondersoek na die prediking lewer niks eiesoortigs op nie. Die toonaangewende Etiopiese kerke volg die voorgeskrewe perikope-prediking van hulle „moederkerke".

Daar kan t.o.v. die formele aspek van die prediking opgemerk word dat „shouting is regarded as a vital requisite of good preaching. In all too many cases absence of sermon preparation is compensated for by a deafening volume of sound which is supposed to show the presence of the Holy Spirit"[93]

7. Getuienisse. n Merkwaardige vervanging vind in die erediense van die Sionistiese kerke plaas nl. die van die prediking deur getuienisse. Laasgenoemde is net maar „another aspect of Zionist purification rites" maar as n „homiletic expression is now accepted in most Zionist church services, and is also gradually entering the Ethiopian Church".[94] Hierdie getuienisse word afgelê in vaste formulier-vorm wat gedeeltelik gesing en gedeeltelik uitgespreek word. Die vervanging van die prediking is op sigself genome n sinkretistiese tendens. Die getuienisse is formeel n interessante eiesoortige ontwikkeling.

---

(92) J.W.C. Dougall a.w. bls. 260.
(93) Sundkler a.w. bls. 191.
(94) Idem bls. 191 v.v.

8. Die heilige dans. Ritmiese danse is die aan die Bantoe en „most sects use them".(95) Van Jesaja Shembe het groot invloed uitgegaan om die dans 'n deel van die ritueel van die separatiste kerke te maak.(96) Tydens die feesdae van sy kerk is sekere dae gewy aan godsdienstige danse vir afsonderlike groepe. By die geleenthede het die ou vroue lang wit rokke gedra, die meidjies kort rokke maar verder kaal bolyf, behalwe vir halsketting terwyl die mans iets wat soos skotse rokke lyk, gedra het.

Hierdie danse is op die maat van liedere wat terselfdertyd gesing word, uitgevoer. 'n Voorbeeld hiervan vind ons by Sundkler:(97)

„We dance before Thee,
Our King.
By the strength
Of thy Kingdom.
May our feet
be made strong;
Let us dance before Thee,
Eternal."

Hierdie danse wen aan gewildheid sowel onder die Sionistiese as die Etiopiese groepe.

Ons moet nou uit die voorafgaande twee sake beklemtoon:

1) Die separatistiese kerke het nie in die eerste plek hul ontstaan te danke aan 'n innerlike drang om 'n eiesoortige kerkvorming te beoefen nie. Laasgenoemde was meer latent, terwyl hulle gedryf was deur 'n negatiewe anti-blanke en anti-Westerse gevoel;

2) Gaandeweg het daar by die kerkvorming egter baie duidelik, veral by die Sionistiese groep, 'n terugkeer na hulle volkstradisies, gebruike en verlede gekom, ~~en het~~

---

(95) G. Parrinder a.w. bls. 145. Hy skryf: „Even some of the orthodox churches which ban the dance in Europe are obliged to admit some forms in Africa."
(96) Sundkler a.w. bls. 197.
(97) Idem.

en het diê elemente konstitutiewe waarde by die godsdienstige praktyke gekry, b.v. die dans, musiekinstrumente, ens.

Dit het egter op ondubbelsinnige wyse op sinkretistiese eiesoortige kerkvorming uitgeloop, soos reeds meermale geblyk het en soos ons nou in die besonderhede sal aantoon.

E. SINKRETISTIESE EIESOORTIGE KERKVORMING

Sinkretisme is kenmerkend by al hierdie groepe. „Both the Ethiopian and the Zionist type give to their Church an ancient apostolic succession and charter, linking their church with the Bible". Maar dan vind daar weer onderlinge verbastering plaas, sodat met reg gesê kan word : „there is syncretism of christian and pagan, Ethiopian and Zionist".(98)

1. Sinkretisme bestaan by die separatistiese groepe daarin dat „the king or chief of the tribe provides the pattern for the ideals of the religious leader".(99) Die gesag en status van die koning word in die kerk geprojekteer. In hierdie opsig is die separatiste-kerk n „escape into history, into the glorious Zulu history which was brought to an abrupt end by the Whites".(100)

Die godsdienstige leier is n koning en die kerk is sy stam. Die begrip van Christus as Hoof van die kerk is afwesig en die kerk is nie die Liggaam van Christus nie maar die volgelinge van hierdie geestelike selfaangestelde Koning. Sodoende, sê Gerdener, „nationalistic movements are sometimes inextricably intertwined with nativistic religious expressions. Nationalism and Messianism are sometimes so closely related that it becomes impossible to say which of the two has caused or conditioned the other".(101) n Voorbeeld hiervan is die Chaka Zulu Church(102) by wie Chaka

---

(98) G.B.A. Gerdener a.w. bls. 197.
(99) Idem bls. 197
(100) Sundkler a.w. bls. 102.
(101) Gerdener a.w. bls. 197
(102) Sundkler a.w. bls. 45

n kerkvader geword het. Volk het hier kerk geword. Heidense volksleiers word op die galery van kerkbouers geplaas. Dit is een van die duidelikste „nativistic tendencies" en mees verregaande vorme van sinkretisme.

2. By die profeet-leier vind ons n herlewenis van die toordokter-figuur in die heidense stamlewe. Hulle groepeer hulle rondom wat Sundkler noem n „Betesda-kerk" waarin twee instellings uit die Zulu-geskiedenis n plek terugvind tw. die tydelike hutte wat by die kraal van die profeet gebou word en wat herinner aan die militêre barakke van Chaka (die sg. ikhanda), en ook die oorspronklike gemeenskapslewe van toordokters.(103)

3. So is die Zioniste-kerk dan n „syncretistic movement of baptizers".(104) Ons het reeds verwys na die betekenis van die doop waar dit nie om n verbondsteken in die afwassing van sondes gaan nie, maar n magiese verdrywing van siekte en duiwels. Doop is dus n reinigingsmetode. Daartoe moet die water deur gebed voorberei word. Vandaar die Betesda gedagte volgens Joh.5:4 Die engel wat die water roer, is net maar die oorsetting van die voorvaderlike gees. Johannes die Doper is dan ook uit hierdie oorweging vir die Sionis die uitstaande persoon in die Bybel, die ideale Profeet.(105) Kinderdoop word bedien deur onderdompeling, nie as teken van die afwassing van sondes nie, maar as reinigingsmetode. Na drie-en-dertig dae word so n kind deur die profeet geseën en dan word (volgens Levitikus 12) twee duiwe aan die kerk geskenk.

4. Die viering van die Nagmaal vind uiters selde plaas. Dan word dit voorafgegaan deur streng taboes en reinigingseremonies. Die verbod op die doop met wyn het miskien daarmee te doen dat die nagmaal vervang word deur voetwassing.(106)

---

(103) Idem bls. 109.
(104) Idem bls. 201.
(105) Idem bls. 208.
(106) D.C. Coetsee a.w. bls. 73.

5. Gesondmaking beklee 'n belangrike plek in die bedrywighede van die separatistiese kerk wat gesondmaking d.m.v. gebede verrig, soveel so dat dit self: „the main element of the christian Message in many of these churches" beskou word.(107) Vir die heidense begrip is daar 'n direkte verband tussen godsdiens (magie) en medisyne. Medisyne is die teëvoeter teen siekte wat deur die voorvaderlike geeste en toordery veroorsaak word. Toordery is veral die oorsaak van 'n dodelike siekte. Dit kan in twee punte verdeel word: Ukuphosa (= gooi), bv. in die geval van tering, en ukudlisa (= vergiftig). Die sinkretistiese houding van Sioniste om geen mediese hulp of behandeling te ondergaan nie,(108) moet so verklaar word : Die heidense geloof lui dat herstel van siekte deur die verplasing of vervanging van die slegte gees(te) deur 'n goeie geskied. Medisyne self is geen goeie gees nie en mag derhalwe nie gebruik word nie. Daarteenoor pas hulle self hul metodes van gesondmaking toe waar gebed en water 'n kleed, sluier, gordel elemente is. Hierdie gesondmakinge is dus geskoei op die lees van die ou Zulu geestelike toordoktererfenis maar word tog toegepas d.m.v. elementêre westerse mediese hulp. Dit is wonderlik watter invloed, aantrekkingskrag en „evangelisasiewaarde" hierdie gesondmakinge inhou. 'n Belangrike oorsaak van die gewildheid daarvan is bepaald dat die Bantoe verward is tussen die oue en die nuwe : die orde waar die toordokter moet swig voor die westerse mediese wetenskap, die nuwe orde waar d.m.v. die wetenskap en die medisyne van die witman die ongelooflike en onmoontlike plaasvind. Hy gryp dus na die „profeet" in wie hy 'n behoudende bolwerk teen die inmekaartuimelende elemente van sy volkseie sien.

6. Die identifisering van die Heilige Gees en die voorvaderlike geeste. Ons het hier 'n tipiese „interpretation

---

(107) J.W.C. Dougall a.w. bls. 260.
(108) Idem

of the Christian message in terms of the Zulus Religious heritage".(109) Dit moet in verband gesien word met die Sionistiese beskouing van die uMoya die Gees. Hieronder verstaan hulle die Heilige Gees soos in die Bybel beskryf. Die uMoya kan tweërlei beteken nl. in die algemene betekenis van 'n vroom en Christelike gedrag en in die sin van begiftig met bonatuurlike gawes.(110) In die tweede sin van die woord beteken dit gedoop met die Heilige Gees maar dit kan ook 'n eienskap wees waarvoor beskik is voor die doopplegtigheid soos in die geval van Jesaje Shembe wat reeds dié gawe besit het om vir siekes te bid. Deur die inspirasie van uMoya vind ook die geestelike drome plaas. Die werking van die uMoya is aanvanklik baie sterker as later. Klaarblyklik is die inbesitneming deur die uMoya 'n stadium wat deurgegaan moet word om tot die kerk te kan toetree.(111) Die werking daarvan is ook op verskillende liggaamsdele merkbaar. Hierin lê tog die identifisering van Heilige Gees en voorvaderlike geeste wat ook sekere liggaamsdele beroer ofskoon dit nie in hierdie betekenis deur die Sioniste erken word nie. Die Engel (ingelosi) moet van die uMoya onderskei word. Laasgenoemde „is thought to be a general state of being divinely possessed, whereas ingelosi and the Voice are channels by which uMoya reveals itself and makes it known"(112) Die Gees is die latente gevoel van inbesitgeneem te wees, terwyl die Engel in 'n aktiewe werksaamheid verkeer en veral in drome en tydens die gebed verskyn.

Met hierdie spiritistiese beskouing oor die Heilige Gees en voorvaderlike angelologie het die Sioniste onmiskenbaar die Skrif verlaat en in die heidense aanbidding van voorvaderlike geeste teruggeval.

---

(109) Idem bls. 238.
(110) Idem bls. 244.
(111) Idem bls. 247.
(112) Idem bls. 249

7. Toordery en heiliging. Die geloof in die voorvaderlike geeste het n gevoelige slag gekry onder die industrialisering en modernisering van die Bantoemaatskappy. Maar „magic, on the other hand, does not give way to the pressure of modernism. It is driven underground, but by this very fact .... it is revitalized and it reappears in the Zionist Church".(113) Die sionistiese profeet hou hom net so besig met die praktyk van toordery as die toordokter self omdat hy nog steeds glo in die werklikheid van toorkuns.

8. Drome en Openbaringe.(114) Die begrip van die sionistiese drome hang nou saam met die droomlewe in die heidense kultus. Daar kan drieërlei soorte drome onderskei word : dié deur voorvaders geïnspireer, dié afkomstig van toornaars en spontane drome. Slegs eersgenoemde twee soorte drome is van profetiese betekenis. By profetiese drome doen die voorvaderlike gees sekere mededelinge aan die dromer, veral in tye van siekte, dood en krisis. Dit is opmerklik dat in hierdie drome die stereotipe simbole by sowel die heidene as die sendingkerke voorkom. In die geval van die Sioniste behels die droom gewoonlik een of ander opdrag of mededeling uit die mond van die Engel. Dikwels word die dromer voor n keuse geplaas en dan help weerstand teen die aandrang van die „hemelse boodskapper" nie. So moes Jesaje Shembe ook in sy „roepingsvisioen" swig voor die verskyning aan hom.

Daar is enkele van die separatistiese groepe by wie iets van kennis van die Bybel tereg kom en waar die Bybel tydens die eredienste gebruik word. Maar daar is talle van hierdie groepe waar slegs die leier van die groep n Bybel besit, en dan is hy nie in staat om n woord daaruit te lees nie. Hy kan slegs n aantal tekste en daaromheen weef hy sy prediking en kerkinrigting.

---

(113) Idem bls. 261.
(114) Idem bls. 265 v.v.

Die kerke is nie gefundeer op die Bybel as die geopenbaarde Woord van God nie. Dit is wel Ou Testamenties geöriënteer in so verre bv. Moses as leiersfiguur sterk nagevolg word. Uit die sterk rituele karakter van hierdie groepe, beklee Johannes die Doper 'n prominente plek „because he personifies, in the eyes of the Zionist, much that is valuable in the old order of African life : purification rites, ancestral cult".(115) Die rassemanie waaraan hierdie mense ly (veral die Etiopiërs) voer hulle tot 'n verdere miskenning van die karakter van die Bybel. Hulle glo nl. dat die Bybel soos dit tans bestaan, deur blankes verdraai is om die Bantoe te mislei. Daar bestaan nog 'n ander Bybel, die ware een, wat die waarheid bevat.

Die Bybel is dus by hierdie groepe bekend, maar die openbaringsinhoud daarvan het van tweederangse waarde geword omdat die heidense mite van die Bantoe nie gekonfronteer is met die waarheid van die enige Openbaring van God in Sy Woord nie, maar sinkretisties daarmee vermeng is ten gevolge waarvan die waarheid daarvan misken is.

In hierdie lig moet ook die kulminasie van alle sinkretistiese uitwasse nl. die „Swart Christus" gesien word. Uiteindelik blyk dit dat hierdie geestelike leiers hulleself Geestelike attribute toeken. Hulle is self die verlossers. Dit is uiters opvallend hoe die naam van Jesus Christus in sekere liedere van Jesaja Shembe verswyg word.(116) Die leier ontvang dus nie net openbarings nie maar is self die openbaring; die swart messias wat die swartman heilig omdat Jesus Christus die Verlosser van die witmense is.(117)

Die twee vernaamste kwalifiserende eienskappe van so 'n swart messias is die gawes van gesondmaking en van opstanding uit die dode. Die opstanding uit die dode speel hom ook af in die lewe. Met Pase gebeur dit dat so 'n leier uit sy hut uit die dode verrys (in die geval van Lekganyane wanneer die potte vol geld is). Die volgelinge van Shembe glo dat hy uit die dood

---

(115) Idem bls. 277.
(116) Idem bls. 283.
(117) Idem bls. 280.

opgestaan het. Net soos wat Chaka nie slegs die simbool van die Zoeloe geword het nie, maar in werklikheid hulle God was, word aan hierdie messiasse goddelike eer gebring.

Hierdie swart messias moet ook sorg vir 'n swart hemel. Hy is die drumpelwagter by die hemelpoort. In die hemel sal blank en swart nie saam wees nie omdat die blankes hulle loon weg het en die hemel vir die swartes gereserveer sal wees.

Ons kan dus met reg konstateer dat die pilare van die animistiese heidense Bantoegodsdiens, nl. voorvaderaanbidding en magie, ook die grondslag van die separatistiese kerke is. Drome, openbarings en die gebruikmaking van die Bybel weerspreek hierdie bewering nie, maar bevestig veeleer dat die separatistiese kerke se kreet om die geestelike erfenis van die Bantoe te behou in werklikheid 'n afval was tot in die hart van die heidendom waaruit hulle gekom het.

III. EIESOORTIGE KERKVORMING AS OIKOLOGIESE PROBLEEM

Die vestiging van die jong kerk binne die heidense kultureel-maatskaplike omgewing is lewensbelangrik. J.M. Davis beweer hieromtrent: „the path of missionary movement is strewn with the wreckage of churches and mission projects which has ignored this principle".(1)

By die bepaling van die vorming van die eiesoortige kerk binne die nie-religieuse milieu moet egter die volgende duidelik na vore gebring word: Eerstens moet daar opnuut daarna verwys word dat dit sinkretisme is wanneer die inhoud van die nie-christelike godsdiens as deel van die geestelike erfgoed, konstitutief gemaak word by eiesoortige kerkvorming omdat dit 'n miskenning is van die uniekheid van die Skrif en die Kerk. In die lig hiervan moet die siening van die taak by die inheemswording van die kerk as synde „to baptize the precious elements of non-christian religions and cultures for the use of the christian church"(2) verwerp word, in so verre dit om die nie-christelike godsdienste gaan. Die moontlikheid om die nie-christelike kultuur te „baptize" sal hieronder aan 'n ondersoek onderwerp word. Tweedens raak die verhouding van die Kerk tot die kultureel-maatskaplike milieu nie die wese van die kerk nie Davis gaan dus te ver as hy beweer dat „christian character and the Christian Church cannot exist apart from society, nor apart from its culture".(3) Aan die dikwels herhaalde vergelyking van die jong kerk met „an alien plant which is to be transplanted into the heterogeneous soil of the respective national community"(4) lê die gedagte ten grondslag dat die kerk 'n oorplanting van een land na 'n ander is, en die begrip ontbreek dat „elke kerk telkens 'n nuwe stigtingswerk is van die Heilige Gees. Dit is derhalwe verkeerd om te konstateer dat die milieu 'n soort voedingsbron vir die kerk is „from which it draws the energies of its growth".(5) Die groeikrag van die kerk is uitsluitlik aanwesig vanweë die werking van die Heilige Gees.

---

(1) New Buildings on old Foundations bls. 23. Hy verwys bv. na die verdwyning van die Nestoriaanse Christendom in China en Indië, bls. 24 v.v.

(2) R.B. Manikam, Christianity and the Asian Revolution bls. 209

(3) J. Merle Davis a.w. bls. 23.

(4) W. Keller, The Younger Churches in their struggle to become Indigenous bls. 22.

(5) Idem.

Derdens, was dit ook die dwaling van die Duitse sendingwetenskap (tot by die Tweede Wêreldoorlog) waarvolgens die doel van die sending was „eine organische Verbindung des Evangeliums mit der eigenständigen Kulturart des betreffenden Gebietes".(6) Vierdens het die eensydige beleid van selfonderhoudende-uitbredende en regerende kerkvorming dit nie genoegsaam kon verwesenlik dat die jong kerke „after having become independent, can find such a relation to their cultural, social and political environment that their message is not misunderstood as denationalizing propaganda, but understood as a supranational and eternal gospel".(7) Vyfdens kom in aanmerking soos tevore t.o.v. die godsdienstige milieu aangetoon, die feit dat die oriëntering van die jong kerk t.o.v. sy kulturele milieu eers plaasvind nadat dit redelik goed gevestig is as 'n groep christene wat dan gaandeweg hulle houding tot die milieu bepaal en mettertyd daarop invloed uitoefen.(8) Hierdie verhoudingsvraagstuk is dus van geen betekenis vir die wese van die kerk nie. Tog is dit, wat die bene esse van die kerk aanbetref, van groot belang omdat die eiesoortige of vreemdsoortige vorming van die kerk daarby te pas kom.

A. DIE OIKOLOGIESE WAARDE EN BETEKENIS VAN DIE MILIEU VIR EIESOORTIGE KERKVORMING. (Verskuiwings op die Gebied van die nie-christelike kulturele lewe)

1. Die term „oikologie" word geleen uit die sosiologie waar dit die studie behels van die gemeenskap as 'n simbiotiese eenheid. Dit is die studie wat die hele sosiologiese struktuur, die „oikos", die konkrete omgewing waarin enkeling en gemeenskap verkeer, wil vasstel.(9) Die enige veronderstelling t.o.v. die oikologie is „dat een gemeenschap nooit in vacuo bestaat, maar een concreet, vaak ook wisselend(!) milieu heeft, waarbij het er niet toe doet van welke aard dit milieu is".(10)

Hierby is die suiwer religieuse milieu nie inbegrepe nie. Vir die toepassing van hierdie studie word veral die sosiale, ekonomiese en politieke oikologiese verband besien. Die studie van hierdie verhouding kan dus as missiologiese oikologie beskou word. By eiesoortige kerk-

(6) H. Frick, Vom Pietismus zum Volkskirchentum, Gutterslöh 1924 bls. 30.

(7) W.A. Visser't Hooft and J.H. Oldham, The Church and its Function in Society, London 1937 bls. 84.

(8) Kyk K.S. Latourette, Reörtientation of Mission Policy, I.R.M. July 1934 bls. 409.

(9) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 99, 248 v.v.

(10) Idem bls. 248.

vorming sou dan gebruik gemaak kan word van die bevindinge van die oikologie om te sorg dat die kerk nie buite die omgewing waarin dit staan, te staan kom nie. Die kerk moet <u>in</u> daardie milieu wees maar tog nie <u>van</u> daardie milieu nie.

2. 'n Juiste begripsbepaling oor wat kultuur is, moet aan die bespreking van die plek en waarde van die kultuur t.o.v. eiesoortige kerkvorming voorafgaan.

Volgens die Latynse stamwoord colere, dui kultuur letterlik aan „the breaking up the developing and cultivating of the resources of the earth".(11) Die mens bewerk die aarde waarop hy woon. Sodoende onderwerp hy dit en heers daaroor. Hy skep nie iets nuuts nie. Sy kultuurtaak is daardeur beperk dat „man can transform what God has created, give it another shape, protect it against powers of destruction and make it subservient to his own needs".(12)

Kultuurskepping staan dus in noue verband met die natuur. Lg. moet egter weer vanuit tweërlei gesigspunte besien word. Objektief en subjektief, ekstern en intern. As kultuurskepper het die mens te doen met die natuur buite hom. Tog is hy deel van die natuur en is dit deel van hom. Gevolg lik staan dit vas dat „man is at the same time subject and object of the process of cultivation: he cultivates and needs cultivating himself. Cultu... is the subjection of the world to our purposes, and it is at the same time the subjection of our hearts to Gods purposes".(13) Dit is die aktiewe sy van kultuur. In die passiewe sin van die woord is dit „die besinksel wat oorgebly het uit 'n worsteling op stoflike en geestelike gebied en wat die eiendom geword het van die mense van 'n bepaalde tyd".(14) Kultuur kan derhalwe gedefinieer word as „that complex of spiritual, moral, technical and agricultural forces wherein a tribe or a people tries to express its basic feelings towards God, towards nature and towards itself".(15) As sodan... omvat dit dan ook „al die geestelike en sedelike goedere van 'n volk wat tesame leiding gee aan 'n volk".(16) Kultuur is egter „essentially a

---

(11) J.H. Bavinck, The Impact of Christianity on the non-christian World, Grand Rapids 1948 bls. 52.

(12) Idem bls. 53.

(13) Idem.

(14) P.J.S. de Klerk, Sending en Kultuur. Artikel in Hervormde Teologiese Studies, November 1959 bls. 49.

(15) J.H. Bavinck a.w. bls. 55.

(16) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 50.

religious act" want die mens „is always confronted with the ultimate reality of the invisible and divine powers.(17) Religie gaan aan die kultuur vooraf en „het oral onder die invloed van die religie tot aansyn en ontwikkeling gekom".(18) Hieruit blyk duidelik dat in so vêr die religie heidens is, die kultuur ook heidens sal wees en teenoor die Woord van God te staan sal kom. Slegs namate die kultuur die toets van die Evangelie kan weerstaan, kan daar van n Christelike kultuur gespreek word, maar dan sal dit nog blyk dat geen kultuur ten gevolge van die sonde, volstrek Christelik kan wees nie. Die verskil lê egter daarin dat dit in die een geval christelik-religieus en in die ander geval heidens-religieus bepaald is.

3. By die heidens-religieuse kultuur kan daar onderskeid gemaak word tussen die primitiewe kultuursfeer by die primitiewe denke en die filosifies- religieuse sisteme soos bv. die Islam, Hindoeïsme, en Boedhisme. Die feit bly egter staan dat by beide hierdie groepe dus ook by laasgenoemde, ons tog „veelal nog een sterke onderstroom van primitiewe religiositeit,(19) aantref. Die hooftrekke van die primitiewe religiositeit, insover dit op die kultuurvraagstuk betrekking het, bestaan in die volgende:

Eerstens bestaan daar n „hechte en innige betrokkenheid, die door de zogenaamde primitieve volken gevoeld wordt tussen het menselijk leven en de natuur, waarin het gewortold is".(20) Bestaan is vir die primitiewe denke „een ingeweven zijn in de alomvattende eenheid van het kosmisch gebeuren".(21) Die individu versmelt in die onoorsienbare grootsheid van sy totaliteitsbelewing.(22) Hy gevoel hom nie teénoor die natuur nie, maar één daarmee. Hy „steekt niet boven de kosmos uit, hij staat niet ergens op een soort platform, maar hij is in elk opzicht van zijn geboorte af aan begrepen in de stuwing die door de natuur heen golft, en die alle wezens regeert".(23)

---

(17) J.H. Bavinck a.w. bls. 55.
(18) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 50.
(19) J.H. Bavinck, De Zending. Artikel in Kultuurgeschiedenis van het christendom Deel IV Brussel 1951 bls. 371.
(20) Idem bls. 372.
(21) Idem.
(22) J.H. Bavinck, Religieus Besef en Christelijk Geloof bls.12 v.v.
(23) De Zending bls. 372,

Daarom wil hy die natuurorde nie versteur nie. Hy huiwer daarvoor om n boom af te kap of om iets gewelddadigs en onnatuurliks te doen omdat hy sidder vir die mag wat hy teen homself ontketen.(24) Die geestelik-kulturele erfenis word dus bepaal deur hierdie „pagan totality".(25)

Tweedens word die religeus-bepaalde kultuur-arbeid bepaal deur die innige samehang van die gemeenskap. Religie is daarin „nooit religie zonder meer, zij is tegelijkertyd sociale ordening".(26) Alle denke, beraadslaginge, beslissinge en onderneminge geskied kollektief.(27) M.a.w. „zy laten in het menselijk leven een veel kleinere marge voor individuele beslissingen, een veel groter gebied wordt bestreken door de volkzede, de uitdrukking van de gemeenschappelijke wil."(28) Die volksedo normeer en beheers nie net die algemene gedragslyn nie, maar ook die persoonlike lewe soos die huwelik, soveel so, dat dit soms van die geboorte af n uitgemaakte saak is met wie die kind in die huwelik sal tree. Verontpersoonliking in sy mees duidelike vorm kenmerk hierdie maatskaplike struktuur. Die grond is nie individuele eiendom nie maar n stambesitting. Individuele inisiatief word nie erken nie, en alle prestasies vloei weg tot die meriete van die groep.

Derdens word die primitiewe kultuursfeer gekenmerk deur die „innige verbondenheid met het geheimzinnige".(29) Die lewe is nog nie gerasionaliseer nie, maar is inteendeel n ondeurgrondelike geheimsinnigheid waaragter baie dinge verskuil lê. Vandaar die vermeende geeste of siele en demone wat die lewe beheers en die mens tegemoet tree. Die natuurlike grens dus aan alle kante aan die bonatuurlike.(30) Daarom moet soveel versigtigheid aan die dag gelê word om nie die onguns van die bonatuurlike op die hals te haal nie, maar moet die numineuse kragte ten alle koste gunstig gestem gehou, en sover moontlik besweer word.

Dit blyk dus dat die kultuur religieus- heidens bepaald is, omdat dit uit n bepaalde Godsidee gebou is sodat dit as „religiös-totalitär" beskryf kan word.(31) Dit is dus beslis n feit wat nie buite rekening gelaat kan word nie dat „the Eastern mind ... does not distinguish clearly between national cultural heritage and religious truth".(32)

---

(24) Blykbaar is dit hierom dat die Bantoe verseg om sy akkers kontoer te ploeg. Hy wil nie teen die natuur orde ingaan nie.
(25) W. Keller a.w. bls. 54.
(26) C.W. Nortier, Een Indonesische kerk in opbouw. Hoenderloo 1942 bls. 7.
(27) W. Freytag, Das Werden eines bodenständigen Kirche auf dem Missionsfeld. D.E.M.J. 1938 bls. 17
(28) J.H. Bavinck De Zending bls. 373.
(29) Idem bls. 374.
(30) Idem
(31) Hans Schärer, Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld. bls. 93.
(32) W.A. Visser 't Hooft en J.H. Oldham a.w. bls. 84.

4. Ofskoon die kultuur as geestelike erfgoed dus religieus bepaald is, kan en moet ons tog onderskei tussen godsdiens en kultuur to.v. die heidense milieu waarin die Christelike kerk te staan kom om die volgende redes:

Eerstens het die aanslag van die Westerse kultuur verwoestend ingewerk op die primitiewe en nie-christelike kultuur van Afrika en Asië. Die Westerse kultuur (33) ken geen vrees vir die natuur nie maar stel dit aan hom diensbaar in sy fenomenale skerpsinnige tegniese hantering daarvan. Hy skroom nie vir numineuse magte nie, maar onkeerbaar, as vanselfsprekend en onverbiddelik maak hy hom tuis in die ingewande van die aarde en bokant die wolke van die hemel. Wat so bereik word, word op die krediet van die individu geplaas tot n aansporing vir alle verdere individuele prestasies.

Min is besef watter „catastrofale gevolgen" hierdie aanslag op die primitiewe kultuursfeer gehad het. Feit is dat dit die magnetiese religieuse mag wat die ganse kulturele lewe beheers het, beslis aan invloed laat verloor het.

Tweedens moet opgemerk word dat die religies meesal reeds n eeuelange geskiedenis agter die rug het en „vooral in de laatste tijd opmerkelijke tekenen van slijtage vertoonen". (34) Baie van die sedes en gewoontes wat oorspronklik suiwer religieus bepaald was, is gesekulariseer. So is daar bv. beleefdheidsgebruike wat voortgekom het uit goddelike verering van die vors, maar nou gewone burgerlike formaliteite is. Sekere kleredraggewoontes het oorspronklik n magiese betekenis gehad. Sekere begrafnisgebruike het geheel en al hul religieuse karakter verloor en is slegs sosiale gewoontes, d.w.s. nie-religieuse volkseie.

Derdens het baie volkssedes n dubbele funksie: religieus en sosiaal. (35) In die primitiewe denke is dit moeilik om dit te onderskei, enersyds omdat religie n kollektiewe houding teenoor God is, en andersyds omdat die sosiale lewe nie buite die sfeer

---

(33) J.H. Bavinck, De Zending bls. 375.

(34) J.H. Bavinck, Inleiding in de Zendingswetenschap bls. 176.

(35) Idem bls. 177.

van die religie lê nie. Hierdie moontlike onderskeiding - daar is tewens ook nog 'n nuansering moontlik omdat daar sedes is waar die religieuse en ander waarby die sosiale oorheersend is - open die weg vir die Christen om te onderskei tussen die religieuse en kulturele waarde van sy volkssedes wat dan by eiesoortige kerkvorming wel in aanmerking sal kan kom of nie. Soos by sedes en gebruike kan t.o.v. die hele kultuur die kriterium gebruik word van die kernnabyheid, d.w.s. of die gebruike en sedes dus dig by die kern van die heidense denke lê. „Er zijn stellig zeden, die nog zeer dicht bij de kern liggen en dus geheel en al verworpen moeten worden. Er zijn er ook, die verder van de kern verwijderd zijn geraakt, en, ook al hebben ze soms nog een voelbare religieuze ondergrond, toch meer tot sociale instellingen zijn vergroeid."(36) Ons gevolgtrekking is dat ofskoon die heidense kultuur „religiös-totalitär" is, dit as die uitdrukking van die volksaard en eie formeel van betekenis by kerkvorming kan wees in so verre die kerk in die kulturele milieu gevestig word.

Die lede van die jong kerk leer en moet leer om hierdie onderskeiding te maak.

5. Dit bring ons tot die verskynsel wat gewoonlik akkulturasie genoem word, en die vraag wat hieruit vloei: het die akkulturasie so vêr gevorder en in so 'n mate daarin geslaag om die heidense kultuur en begrippe uit te wis dat daar geen sprake meer is van 'n volksaard en kulturele waardes waarby aansluiting gesoek kan word teneinde inheemse kerkvorming te bevorder nie.

Hierdie vraag moet gesien word teen die agtergrond van die feit dat die kerk, sedert die tyd van die Romeinse Keiserryk, onlosmaaklik verbonde geraak het aan die strominge t.o.v. politieke, ekonomiese, kulturele en rasseverhoudinge.

(1) Die sending het te staan gekom in „the stream of expanding western vitality which for four centuries poured out from Europe and later from America to assert and realise itself in the hitherto little known and isolated parts of the earth.(37)

---

(36) Idem
(37) Idem

Veral gedurende die laaste eeu het die verreqaande implikasies hiervan die hele wêreldpatroon verander, op so 'n wyse dat „localism or regionalism is definitely destroyed and abolished and had given way to a single planetary world".(38) Ten spyte van die volgehoue eksklusiewe denke en selfgenoegsame houding, wat 'n inherente karaktertrek by alle individue en groepe is, is die teendeel ook waar dat „in political, economic, social and cultural respects the world has become one great body, in which the different parts are extremely sensitive to each other, and are interconnected by a web of very delicate tissue".(39). Hierdie verwestering is veral gedra en gevoed deur die pers, radio, tegniek, organisasievorme, politieke, ekonomiese, opvoedkundige en maatskaplike ondernemings.

Die Westerse kultuur en beskawing het dus die soms sluimerende en vaak heidense kulturele lewe van Afrika en Asië tot in sy fondamente geskud en dit verbysterd laat staan voor die oorspronklikheid, waaghalsigheid en niks-ontsiende inisiatief daarvan.

Dit het begin met handelsverdrae tussen Oosterse en Westerse moondhede waarna aan die „representation of western business and religion the right of foreign residence and of teaching and preaching christianity"(40) verleen is. Hierdie regte „were supported by the presence of the military and naval forces of the Western powers"(41) wat in die hawens en langs die kuste gereed gehou is.

Dit het uitgeloop op die kolonialisering van Afrika en Asië, 'n hoofstuk wat baie bladsye in die geskiedenis van die wêreld beslaan. Eers gedurende die jongste dekades het daardie nasies kon slaag om hulle hieraan te ontworstel. (Aan die betekenis van politieke onafhanklikheid sal straks 'n afsonderlike bespreking gewy word.)

(2) Die uitwerking hiervan was dat die volkere van Afrika en Asië in 'n ontsaglike geestelike en kulturele krisis beland het.

---

(38) H. Kraemer, The Christian Message in a non-christian World bls. 3.
(39) Idem
(40) J.M. Davis a.w. bls. 4
(41) Idem

Aan hierdie krisis lê die feit ten grondslag dat die Oosterse en Afrikaanse lewens- en wêreldbeskawing, soos gedra deur die religieuse denke, belaglik voorgekom, verkrummel en verpoeier het voor die tegnologiese prestasies van die Weste.

Anders as by vroeëre kultuurontmoetinge (42) waar dit verloop het as „a steady penetration, a leavening and intermingling of life-conceptions"(43) is die krisis nou op kunsmatige wyse, van buite af geskep.(44) Soos deur n dinamiet ontploffing is die ou fondamente verbrokkel, ou gewoontes uiteengeskeur, eeuéoue gedagtes weggevee en het die lewe op rewolusionêre wyse n koersverandering ondergaan. Die skok wat Asië en Afrika beleef het, het elke senu van sy sisteem aangetas.

Die primitiewe denke het onder die invloed gekom van die moderne Westerse denke waarvolgens daar n groot afstand bestaan tussen mens en natuur. Maar as hy in navolging van die Weste laasgenoemde se prestasies wil ewenaar of oortref, kan hy dit nie doen sonder om in n geestelike vakuum te beland nie, omdat die navolging van die Westerse tegnologie sonder die agtergrond en stukrag van die Westerse beskawing is.

Op die sosiale vlak het Afrika en Asië verstom moes toesien hoe sy groepsverbondenheid geleidelik inmekaar getuimel het. Deur die hele Afrika was die ontstamming van die Bantoe die onvermydelike gevolg van die slaankrag van die Westerse beskawing. Deur die Duitse sending is hard gepoog om die „volkstümliche" erfgoed te red deur n wal op te werp teen hierdie beskawingsmonster, maar dit was n tevergeefse stryd omdat die vloedgolf van die beskawingsuitbreiding van die Weste onkeerbaar was. Hierdie probleme was veral aktueel m.b.t. die verstedeliking van die Bantoe. In die industriële gebiede is hulle „confused and disillusioned when they find themselves thrust among people of different tribes, different languages and different customs. The neighbours are no longer relatives as in the village, but

---

(42) Bv. die Hellenisering ten tyde van Alexander die Grote.
(43) H. Kraemer a.w. bls. 16
(44) J.H. Bavinck, Zending in een Wêreld in Nood, Wageningen 1948 bls. 202.

merely persons in a house number such and such".(45) Hy bevind homself losgeruk uit sy stamverband en geslinger in 'n vreemde situasie waar „the ideas and usages are completely new, the tribal fellowship with its strengthening influences no longer exist."(46) Dit voer tot 'n reeks sosiale en geestelike probleme soos misdaad, prostitusie, materialisme ens. Die Bantoe is wanaangepas omdat hy nie in staat is om wat individualiteit vir hom inhou, te beoefen nie.

In die nabye toekoms is daar nog geen keer hieraan in sig nie. Daar word allerweë verwag dat „the continent of Africa will see unparalleled events and changes during the rest of this century, welcomed by some, feared by others."(47)

In die Ooste het ongeveer iets soortgelyks plaasgevind. Die Indiese maatskaplike lewe word bv. nou gekenmerk deur „the general breakdown of the caste fabric which is a characteristic feature of our cultural heritage ...."(48) Nou besef die Hindoe dat „a man's social rights and responsibilities are not decided for him by his caste status".(49) Dit kan beslis nie anders as „due to the influence of European culture" beskou word nie. Gaandeweg is hierdie krisis egter oorwin deur die sg. „Asian Revolution"(50) wat beskou kan word as die „outcome of 450 years of European expansion and colonial domination" en dit is „both a reaction against the West and an appropriation of many western features".(51) Die „revolt against political domination" het gevloei langs die kanaal van 'n „intense opleving van het nasionaal besef".(52) Die revolusie van Asië staan in nou verband hiermee en is ook 'n „reaction against Western economic exploitation".(53) Die westerse

---

(45) H. Makulu, Industrialization and the Church. Artikel in The Church in Changing Africa I.M.C. New York 1958 bls. 34.
(46) Idem.
(47) Message to the Churches of Africa Idem bls. 16.
(48) P.D. Devanandan, The Christian Message in relation to the cultural heritage of Eastern Asia. Artikel in The Christian Prospect in Eastern Asia. Bangkok Konferiu 1949 New York 1950 bls. 72.
(49) Idem
(50) Vergelyk die aangehaalde werk deur R.B. Manikam.
(51) Idem bls. 4.
(52) J.H. Bavinck, Zending in een Wêreld in Nood bls. 210.
(53) R.B. Manikam a.w. bls. 5.

moondhede het nl. afsetgebied vir hulle markte nodig gehad. Dit is die verklaring van hulle beleid van „preventing or limiting industrial development in subject countries." Voorts het daar 'n reaksie gekom teen die „Western theories and practice of racial superiority". Manikam teken hierby aan : „despite many improvements in recent years, the current of hatred and suspicion still runs very deep".(54)

Die Westerling het van die standpunt van rassemeerderwaardigheid uitgegaan en hulle politieke en ekonomiese heersersposisie daarop gefundeer. Vandag voel die Oosterling dat „the tables have been turned. Instead of Asia being the white man's burden, the white man - with his stubborn racial prejudices and reluctance to grant social and economic equality to others - has become a chafing burden on Asia and Africa".(55)

Laastens woed die rewolusie as „a reaction against Western cultural domination"(56) Dit blyk veral uit die herlewing en herwaardering van die inheemse godsdiens en kultuur. Daar is ernstig gepoog om die ou religies te „dinamiseer", d.w.s. uit te lig uit hulle roes as statiese groothede en dit te herskep „tot een grootheid, die ons inspireeren kan tot heldendaden".(57) In die loop hiervan het soms hand aan hand gegaan „het soms kinderlijk aandoend verlangen, om aan te tonen dat de oude religie reeds al die geheimen bevatte, die nu door het Westers denken zijn bloot gelegd".(58) 'n Voorbeeld hiervan is die aanspraak dat die Koran woorde bevat waarin gesinspeel word op die ontstaan van siekte deur basille - 'n bewys daarvan dat die Koran die Westerse wetenskap vêr voor was. Dit kan op geen ander manier verklaar word as dat dit gebore is „uit de felle begeerte om niet onder den voet gelopen te worden door opdringende macht van de moderne, verwereldlijkte cultuur. Men wilde het oude redden en toch het nieuwe niet afwijzen".(59)

---

(54) Idem bls. 6
(55) Idem
(56) Idem
(57) J.H. Bavinck, Zending in een Wereld in Nood bls. 212.
(58) Idem bls. 213
(59) Idem bls. 214

'n Baie belangrike verdere verwikkeling van die Asiatiese rewolusie is die groeiende ateisme. Veral in die Ooste het die kommunistiese slagkreet: „Godsdiens is opium vir die volk" 'n voorbereidende klankbodem gevind. Die ontwaakte Oosterling het besef dat sy ou tradisionele godsdiens eeuelange verkluistering in verouderde beskouings was en alle kultuurontwikkeling aan bande gelê het. Sodoende is hy tans 'n betreklike maklike slagoffer vir die Kommunistiese godlose ideologie. Die kommunistiese propaganda val in 'n geestelike vakuum: „de voorvaderlijke religieuse overtuigingen hebben haar kracht ingeboet en nieuwe religieuse waarden zijn er niet voor in de plaats gekomen".(60)

Ons algemene gevolgtrekking hieruit is dat die tipiese van die heidense religieuse kulture nie uitgewis is voor die aanslag van die Westerse beskawing nie. Hoe diep en ernstig dit ookal getref is, dit het die aanslag oorleef en die rol is selfs omgekeer sodat „the victims have become actors. Mainly passive impulsive reaction has become conscious action".(61) Wat meer is, „the East, with its colossal spiritual and material resources, has definitely come upon the stage, and helps to shape the world's destiny".(62)

Afrika volg kort op die voetspore van Asië. Die geestelike erfenis van die Bantoe dra wel die wonde en littekens van die stormloop van die Westerse beskawing, maar tot nog toe is daar geen teken van volkome kapitulasie nie. Die eerste duidelike tekens is daar dat wat tot nog toe as die „changing Africa" beskou was, eerlang omvorm sal wees tot „Africa in Revolution". Die tekens hiervoor is duidelik uit die „resurgent religions" wat bestaan in terugkeer tot die animistiese aanbidding. Gebeure in Afrika staan beslis in die teken van reaksie teen die Westerse politieke oorheersing, ekonomiese eksploitering, rassesuperioriteitsgevoel en kulturele heerskappy. Die Bantoe

---

(60) Idem bls. 215.
(61) H. Kraemer, The Christian Message .... bls. 20.
(62) Idem bls. 21.

poog om in die pas te kom met dit wat die Westerse beskawing bied. Daarenteen is hy besig om homself te vind en sal die slaafse navolging van die Westerse leefwyse vinnig plek maak vir 'n herlewing van die volkseie volgens Westerse standaarde maar nie noodwendig volgens Westerse model nie. Hierbenewens vind die akkulturasie van die Bantoe plaas onder die skadu van die geestelike vakuum wat in sy siel groei deur die besef van die futiliteit van die primitiewe religiositeit. Daardeur is hy die maklike prooi van die Kommunisme. Ons moet dus konkludeer dat daar ten spyte van die diep ingrypende verandering wat plaasgevind het t.o.v. die oikos waarin die kerk te staan kom, geen rede bestaan om te aanvaar dat akkulturasie so vernietigend ingewerk het dat die oorspronklike nie-religieuse milieu geheel en al verwoes is nie. Ten spyte van akkulturasie het die jong kerk uiterlik „vreemd" gebly. Die heidene beskou dit as „vreemd" omdat hulle nie hulle volkseie ten gevolge van die akkulturasie verloor het nie.

B. DIE MISKENNING VAN DIE OIKOLOGIESE WAARDE EN BETEKENIS VAN DIE NIE-RELIGIEUSE MILIEU

Die kerke van die Reformasie het aanvanklik min te doen gehad met die konkrete werklikheid van die sendingtaak. Sedert die einde van die 16e eeu en veral gedurende die 17e eeu en later het sekere lande soos Engeland, Nederland en Duitsland, waar die Reformasie stewig wortel geskiet het, koloniale moondhede geword. Oral het deure op die sendingvelde oopgegaan en die kerk moes in sy sendingbeleid voorsiening maak vir sy standpunt ten opsigte van die heidense kulturele lewe.

Die kolonialisme het eeuelank geduur, en is maar pas in hierdie eeu tot 'n einde gevoer.

As uitvloeisel van die onderhorige posisie waarin die heidene te staan gekom het, die gapende kloof in beskawingspeil tussen die Westerse en veral die primitiewe kultuur, asook die gebrek aan 'n deeglike sendingbeleid, is die waarde en betekenis van die heidense kultuur misken, ten gevolge waarvan die kerk nie in daardie milieu 'n eie plek verower het nie.

Die miskenning hiervan het onvermydelik gelei tot 'n vreemdsoortig geblewe jong kerk in Afrika en Asië - 'n miskenning wat hom gaandeweg sou wreek.

Ons stip die volgende oorsake en vorme van hierdie miskenning aan :

1. Kultuurpropaganda as Sendingbeleid.

In die tyd van die vroeëre sending was die sending nog „grotendeels ingeklemd in de gezagsuitoefening van de verschillende Oost Indische Compagnieën".(63) Die algemene beleid t.o.v. die heidense kultuur in hierdie tyd was dat die geesteserfgoed opsy geskuif is en vervang is deur die eie kultuur. Die Europese norme en gewoontes is klakkeloos ingevoer (64) Alle godsdienstige vorme is sondermeer volgens die vaderlandse model nagevolg.

Die nadeel van hierdie metode was dat die jong kerk nie met sy eie milieu gekonfronteer is nie en „dat oude werd eer verdrongen en opzij gedrukt dan dat het wezenlyk overwonnen werd". (65) Dit het op die duur onbevredigend geblyk en het tot verkeerde gevolgtrekkings gevoer. Die heidense volkseie is geïgnoreer, maar net om op bedekte wyse tot die kerk terug te keer. Die verklaring van, en verskoning vir hierdie miskenning van die kulturele milieu blyk egter uit die volgende:(66) Daar was in hierdie tyd weinig belangstelling vir die heidense godsdiens en kultuur, om van kennis daarvan te swyg! Voorts was die aanvaarding van die Europese kultuur vir hierdie heidene 'n vanselfsprekende saak. Vroeër was hulle onder die heerskappy van die Rooms Katolieke Portugese. Later het hulle die kultuur van die Engelse en Nederlanders gewillig aanvaar. Dit was normaal vir die bekeerde heiden om die lewensstyl van die christelike prediker na te volg. Eindelik moet in aanmerking geneem word dat die sending finaliter nie by die kerk berus het nie, maar by die staat en die

---

(63) J.H. Bavinck, De Zending bls. 362
(64) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 53.
(65) J.H. Bavinck, De Zending, bls. 363
(66) Idem bls. 363 v.v.

Oos-Indiese Maatskappye. Die sending het 'n besliste politieke agtergrond gehad en „lag dus onwillekeurig onder het odium, dat zij een poging was tot geestelijke inlijving in het Nederlands cultureel verband".

2. Piëtistiese Kultuurontvlugting

Die Piëtisme van die 17e en 18e eeu „displayed in its first attack upon the world a remarkable hostility to the cultural side of the missionary task".(67) Dit het by hulle slegs gegaan om die wins van siele vir die Lam. Tiperend by die Piëtisme is dat die prediking en sendingarbeid moet "impress with the eternal judgment of God".(68) Deur hulle werk loop 'n „sterke ader van esgatologische verwachting" waarvolgens die wederkoms van Christus voorberei moes word, in so 'n mate dat die vraagstukke van kultuur en lewensvorme op die agtergrond beland het.(69) Trouens, die dinge wat op die kulturele vlak lê, is sonde. Alle aandag moet aan die bekering van die individu gegee word. Brandende vraagstukke oor die kaste, posisie van die vrou, ens. het onaangeraak gebly sonder dat daar rekenskap oor die religieuse agtergrond daarvan gegee is. Von Zinzendorff het egter ook 'n oop oog gehad vir die volkeredifferensiasie en gesê dat elke volk „bei seiner Sprache und Weise bleiben, und die Arbeiter müssen die anderen Völker nicht in ihre Art umgieszen wollen; sonnst würden die nichtdeutschen Ländern niemals dauernde Gemeinen bilden können".(70) Nietemin het die gebrek aan 'n prinsipiële standpunt t.o.v. die nie-christelike milieu ontbreek. Op tipies piëtisties-dualistiese wyse is die kasteonderskeid na die kerk oorgedra, hoewel versag, maar tog sonder positiewe verwerping daarvan.

Daar is 'n aarselende houding teenoor die heidense geestelike erfgoed ingeneem met die gevolg dat „de jonge christenen in allerlei opzicht hun eigen weg moesten zoeken en zich min

---

(67) J.H. Bavinck, The Impact of Christianity ... bls. 27.
(68) Idem.
(69) J.H. Bavinck, De Zending .... bls. 366
(70) Uttendörfer, Zinzensdorfs Weldbetrachtung bls. 43

of meer losgeslagen gevoelden van de brede stroom van het volksleven".(71)

3. Die Barthianisme

Die Barthiaans-geöriënteerde missiologiese denke het nie 'n antwoord op die vraag na die verhouding tot die heidense kultuur gebied nie. Die uitgangspunt vir hulle is dat die ou kultuur „religiös-totalitär is, op grond waarvan die begrippe, aanknoping en aanpassing, met groot beslistheid verwerp word. Die motivering hiervoor is: „das Wort Gottes paszt zich nicht dem Menschen an. Es sucht auch nicht nach Ueberresten und Spuren der göttlichen Gnade in seinem geistigen Leben und Denken und in seiner Kultur".(72) In aansluiting hierby word beweer dat die jong Christen die heidens-religieuse verwerp en dat daar vir hom geen ander weg oop is „als sich von seiner alten Kultur zu distanzieren".(73) Hy vind dan ook selfs dat inheemse musiek feeste en boustyl by hom assosiasies met die heidense religie opwek.

Die verhouding word egter anders as die jong Christen stewiger in die Christelike geloof gewortel raak. Wat die suiwer beginselverhouding moet wees bly egter onbeantwoord. Al wat gesê word is dat „so wenig wie sein Leben im Gehorsam des Glaubens ein neues religiöses Lebenssystem ist, das das alte ersetzt so wenig richtet er statt der heidnische Kultur nun eine christliche Kultur auf".(74) Die Dajak word geen Europeaan of Europese Christen nie, maar „er wird auch als Christ Dajak sein und bleiben." Derhalwe is dit nie noodwendig dat die inheemse christen die kultuur van die Weste hoef oor te neem nie. Hy kan „in seiner konkreten situation in Jesus Christus lebt".(75)

Ons bewering dat hierdie standpunt 'n miskenning van die waarde en betekenis van die heidense kulturele erfenis t.o.v. eiesoortige kerkvorming is, word soos volg verantwoord: Eerstens gaan dit nie om die jag na spore en oorblyfsels van die Openbaring van God by die kulturele erfgoed nie maar wel om elemente wat nie-religieus van aard is. Die vrees vir sinkretisme lei dus tot die miskenning van wat nuttig vir eiesoortige kerkvorming kan wees. Tweedens is dit paradoksaal om enersyds die Christen „in seiner konkreten Situation" te wil plaas maar die grond waarop daardie „Situation" gebou is te misken. Derdens is die grondslag van vergelyking verkeerd

(71) J.H. Bavinck, De Zending ... bls. 368.
(72) H. Schärer, Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionfeld · bls. 95.
(73) Idem bls. 93.
(74) Idem bls. 95 Ook Evangelium und Stamm in der Missionspraxis in Süd-Borneo, E.M.M. 1941 bls. 183
(75) Idem bls. 96.

deur die gehoorsame lewe in Christus as voorwaarde vir n in die milieu gevestigde Christelike lewe te maak. Die lewe in Christus kan eg wees met of sonder inagneming van die nie-religieuse milieu. Vierdens is die bewering dat die vraag na akkomodasie by ware gehoorsaamheid aan die Woord opgehef word, wesenlik n ontvlugting vir die probleem. Vyfdens is dit nafef om te beweer dat die probleem onder leiding van die Heilige Gees self sy oplossing sal vind. Daardeur blyk maar net weer die onrealisme van hierdie standpunt.(76)

4. Kerklike Kolonialisme

Die gedagte het ook opgeduik dat die kerk gaandeweg n „complete substitute for the old pagan communal order" moet word.(77) Hiervolgens word die kerk die kopie en opvolger van die ou heidense stam. Dit beteken dat „the absolute authority of the chieftain and the council of the elders is transferred to the missionary and his council" sodat „the church would rather be the one cement of society".(78) L. Harms het so-iets in gedagte gehad met sy idee van kerk oorplant, nl. n gemeente wat uit n nuwe volk, die kerkvolk, groei. Dit is baie duidelik dat dit nie net geweld doen aan die afsonderlike bestaan van volke nie, maar n verwarrende en prinsipieël verwronge inskakeling is van die volk by die kerk.

5. Die „Great Society"

Die uitwerking van die „Western patterns of life and behaviour" het beslis in „amazing uniformity of life" tot gevolg gehad. Die radikale veranderinge en veranderde waardes het in die rigting geneig van n „similar pattern and standard of reference" wat baie duidelik tot „uniformity and conformity"(79) gevoer het. Drome is selfs gedroom, nie net oor n Wêreldkerk nie, maar n wêreldkultuur (80) d.w.s. n Verenigde wêreld op die grondslag van n kultuursintese

Rondom hierdie ontwikkeling word die gedagtes aangaande die sg. „Great Society" gespin. Dit is n probleem wat ons met Hoekendijk hier hoogstens kan aansien (van oorsien is hier geen sprake nie)(81) Hoekendijk grond sy beskouing veral op die oorgang van die etnologie na die sosiologie. Hy het dit teen alles wat etnies bepaald is as sou „volksaard" en etniese verdelinge in die era van die „Great Society" betekenisloos geword het. Dit berus daarop dat die ou teenstelling „Wes-Oos" verdwyn het omdat sowel die Weste as die Ooste met „schrijnende en grimmige problemen" sit. tw. desintegrasie van die gemeenskap, kommersialisasie, sekularisasie ens. M.a.w. die geïntegreerde argaïse kultuur„ kommunaal-, sacraal-, traditioneel gestructureerd" soos dit was, skuif weg voor die Great Society waarvan die struktuur "economisch, saeculair,

(76) H. Schärer, Die Missionarische Verkündigung bls. 98.
(77) W. Keller, The Younger Churches in their struggle to become Indigenous bls. 21.
(78) Idem bls. 56.
(79) H. Kraemer, a.w. bls. 3
(80) Bv, W.E. Hocking, The coming World Civilization New York 1956.
(81) a.w. bls. 269.

collektivistisch"is[82] Die verlies van die ritueel en ritme van die argaïse kultuur word vervang deur „de oultus van het kolossale, de mystiek van de machine, de vervoering voor het imposante, het geloof in het nieuwe".[83] Die „Great Society" vind dan ook sy tipiese samelewingsvorm in die stad waar die ou verbindinge en die tradisie gedevalueer word. Wat dan van groot belang is, is dat „de geïntegreerde archaïse culturen krijgen, als het tegenbeeld, iets van een romantische idylle"[84]

In hierdie wêreld - „Great Society" het die botsing tussen Westerse kultuur en beskawing dan, volgens Hoekendijk iets van 'n voorsmaak gehad in die Industriële Rewolusie van die vorige eeu. Vir die ontsaglike inhoud hiervan is die term „akkulturasie" 'n gevaarlike eufemisme[85] Dit is baie meer as die ontmoeting en simbiose van kulture. Malinovski het dan ook later die term „transkulturasie" gebruik.[86] Binne die raamwerk van hierdie groot wêreldontwikkeling sou so-iets soos „eieaard" dan in die niet verdwyn het. Beskerming van 'n volksaard teen verwestering, is 'n contradictio in terminis omdat „civilisatie een bestanddeel van eigen volksleven geworden is."[87] By die tradisionele stryd om die behoud van die volkseie, „dreigt men archaïserend-repristinatief de mensen te binden aan vormen, die in het nieuwe levensbestel niet meer gefunctionaliseerd kunnen worden," omdat dit bly vassteek in die „folkloristisch-interessante, etnisch-stabiele".[88] Die „volkseie" het dus slegs nog argivale waarde!

Ons wil Hoekendijk dit toegee dat die term „akkulturasie" te lig is om die swaar inhoud te dra as uitdrukking van die huidige kultuurkontak tussen die volkere van die wêreld. G.W. Locher het tereg reeds aangetoon „uit zijn studie van de Duitse literatuur en het door de Duitse beïnvloede denken bij Hoekendijk een scherp kritische houding versterkt tegenover alles wat maar het begrip volk in het centrum stelt of schijnt te stellen."[89] Kortweg moet daar omtrent die Great Society waarin die volksaard en, per slot van sake ook die volk, versmelt sou wees, opgemerk word dat die politieke gebeure in Afrika en Asië, die verset teen kulturele oorheersing en drang tot eiesoortige kerkvorming, die hooftema van die „Great Society" boslis weerspreek.

C. DIE ERKENNING VAN DIE WAARDE EN BETEKENIS VAN DIE NIE-RELIGIEUSE MILIEU BY EIESOORTIGE KERKVORMING.

1. Die ontwikkelende behoefte aan die juiste verband tussen die Christelike kerk en die nie-christelike kultuur.

Nuwe besinning oor hierdie verhoudingsvraagstuk het gaandeweg

---

(82) a.w. bls. 270
(83) Idem
(84) Idem bls. 271
(85) Idem bls. 272
(86) Kyk Hoekendijk a.w. bls. 272
(87) Idem bls. 273.
(88) Idem
(89) G.W.Locher, Culturele Antropologie en oecumene. De Heerbaan 10e Jaargang no.5 bls. 178.

al dringender geword. Die houding van afkerigheid teenoor die inheemse kultuur het op die duur onbevredigend geblyk te wees veral omdat die jong kerk sterker geword het, en in sy groeikrag sonsteen die consensus van die sendelinge in sy pad na sy eie kulturele omgewing begin soek het, en omdat die verwyt van die kant van die nie-christene dat die Christelike kerk iets „vreemds" is, nie bevredigend beantwoord kan word nie. Hierdie behoefte is veral deur vier oorwegings verskerp.

a. Die Christelike kerk is gesien as n verlenging van die Westerse wêreld. Die sendeling het opgetree in n vreemde land sodat hy in die oog van die heidene aldaar „niet sómlechts als de verkondiger van het Evangelie wordt gezien, maar tevens als verteenwoordiger en onderdeel der Westersche maatschappy en beschaving" (90) Sy insigte, manier van optrede, sy uitdrukkingswyse in woord en daad is deur die heidene „in verband gezien met het superioriteitsgevoel, dat de dragers der westersche beschaving nu eenmaal bij een oostersch volk suggereeren"(91) Hiervan was die sendelinge hulle nie altyd bewus nie. Die heidene was dus geneig om uit hierdie oorweging die Westerse vreemdeling met n mate van agterdog en argwaan te bejeën omdat hy in n vreemdsoortige kulturele verband gestaan het. Saam met die sendeling is dan ook die jong kerk, die leiers daarvan en die gemeente as „vreemd" beskou.

b. Uit die aard van die saak staan die sendingkerk nie onmiddellik midde in die sosiale en kulturele milieu nie, maar moet dit n natuurlike en onvermydelike tydperk van isolement beleef. In hierdie beginstadium moet die sendeling hom „zoo diep mogelijk tot hen overbuigen, om hun de kerk van het evangelie zoo dicht mogelijk bij te brengen".(92) Daarop volg die stadium dat „de jonge bekeerlingen zelf, zullen zoodra ze Jezus kennen, gevoelen dat ze al hun vormen van vroeger moeten loslaten" soveel so dat hulle daarin selfs „veel verder gaan dan de zendeling hen aanspoort, omdat ook allerlei vormen die ons profaan, neutraal schijnen, in hun ziel religieuse sentimenten opwekken".(93)

c. Dit lei daartoe dat die jong kerk aanvanklik onvermydelik los te staan kom van sy kulturele milieu. Die bekeerlinge word noodwendig losgeslaan uit die stam, kaste en volksverband(94) en word selfs uit die oorspronklike gemeenskap uitgestoo . In hierdie stadium staan die jong kerk soos n tenger plantjie bloot aan die groot gevaar van deur die heidendom verswelg te word. Hoe belangrik die beswaar van die vreemdsoortige karakter van die kerk dus ookal mag wees, in die beginjare wil die jong kerk dit self nie waag om die oog te werd tot sy eie kulturele milieu nie.

---

(90) C.W. Nortier, a.w. bls.5
(91) Idem
(92) J.H.Bavinck, Enkele historische beschouwingen ... bls.513.
(93) Idem
(94) Kyk D.A. McGavran, The Bridges of God bls. 49

d. Tog kom die dag onafwendbaar dat die jong kerk hom tot sy milieu moet rig. Die stadium van n versigtige houding moet plek maak vir wat genoem word die inheemswording van die kerk. In die verwesenliking hiervan moet die jong kerk tog sekere vorme vind en „grijpt dan vanzelf weer terug naar die vormen, die ze vroeger gekend hebben"(95) Hoewel hulle dus breek met hulle vroeëre afgodsdiens, dring die vraag oor die verhouding tot hulle eie kulturele en sosiale lewe hom na vore. So bv. moet die jong Christen, ondanks die gevaar dat die gemeenskap hom uit hulle midde uitstoot, tog nog in sy groepsverband gesien word. Daarsonder „wäre es falsch den Menschen der östlichen Hochkulturen nur als einzelnenzu betrachten".(96) Freytag beweer dus tereg dat dit nie n oop vraag mag bly nie: „es ist kein Zufall dasz in der gesamten östlichen Christenheit, die Fragen nach dem rechten Verhalten zu Sippe und Groszfamilie sehr lebendig sind, und wir haben nicht das Recht, die Menschen von diesen Fragen freizusprechen im Namen des Evangeliums".(97) Dit voer Lamott dan tereg tot die bewering: „indigenization is therefore a cultural rather than an organizational matter" wat behels „the adaptation of the church to cultural environment until it becomes so homelike that even non-christians will recognize that it belongs to them".(98)

e. Desondanks was dit die fout van die „modern missionary enterprise" dat „it has not recognized sufficiently the indigenous spirit of other communities, and in its attempt too hastily to introduce the benefits of the so-called Christian civilizations of the West it has largely failed to produce vital indigenous Christian movements capable of perpetuating themselves".(99)

2. Die deurbraak van die besef van die noodsaaklikheid van die inheemswording van die jong kerk.

Sedert die begin van die vorige eeu reeds was daar duidelike tekens van n veranderende houding tot die kultuur van die volke waar die jong kerk tot stand gekom het. Hierdie gewysigde houding „vloeide voor een groot deel voort uit het langzamerhand baanbreken van het inzicht, dat het Evangelie veel meer is dan alleen een boodschap van toekomstige zaligheid, maar dat het zeer direct en zeer reëel ook in het leven ingrijpt"(100) Die besef het duidelik deurgebreek dat die Evangelie ook rigtend staan teenoor die volkslewe en die draer is van n nuwe beginsel ook t.o.v. die kulturele lewe. M.a.w. daar is besef dat „zendingsarbeid impliceert altijd een intensieve bemoeienis met het cultuurleven in de ruimste zin des woords".(101)

---

(95) J.H. Bavinck, Enkele historische beschouwingen, bls. 513.
(96) W. Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche bls. 17.
(97) Idem
(98) W.C. Lamont, Revolution in Missions bls. 103.
(99) A.McLeish, Jesus Christ and World Evangelization London 1934 bls. 177
(100) J.H. Bavinck, De Zending bls. 368.
(101) Idem.

Dit het ook saamgehang met en voortgevloei uit die beoefening van die selfuitbreidende funksie van die jong kerk. Veral die kerk „which is quickened by evangelistic zeal becomes more aware of the culture of neighbours at its doors, and the process of indigenization is raised in response to the needs of those brought up in such a culture".(102) Die kultuur is dus anders bejeën „not as a system to be swept away, but as a storehouse to be investigated".(103) Dit was veral William Carey, wat n groot bydrae gelewer het tot die nuwe besinning oor die waarde en die betekenis van die inheemse kultuur vir eiesoortige kerkvorming. Dit is opmerklik dat hy, hoewel hy nie akademies geskool was nie, met groot bekwaamheid en groot toewyding gewerk het. Van die begin af het hy besef „dat zendingswerk altijd naar zijn wezen betekenen moet een ingrijpen in de religieuze motieven, die het cultuurleven beheersen en dat het om die reden nooit mag terugdeinzen voor de consequenties die aan alle kanten aan de dag zullen treden".(104) So was reeds sy reusetaak die grondige bestudering van en die vertaling van die Bybel in sekere inheemse tale. Daarbenewens het hy en sy medewerkers groot belangstelling in die bestudering van die religieuse literatuur van Indië getoon. Hierby moet nog sy positiewe invloed op die ontwikkeling van die kultuur van Indië gevoeg word. Hy het hom bv. met groot beslistheid verset teen die destydse gewoonte om klein kindertjies aan die godin van die Ganges, die heilige rivier van Indië, te offer. Hiervoor het hy selfs aangetoon dat dié praktyk nie ooreenkomstig die heilige Indiese geskrifte is nie. So het hy ook n felle stryd teen die verbranding van weduwees gevoer, n stryd wat teen die einde van sy lewe met sukses bekroon is. Hy het die vooraanstaande Hindoes daarvan oortuig dat hierdie praktyk in stryd is met die beginsels van naasteliefde. Op hierdie wyse het hy die gewete van Indië wakker geskud (105) en n sedelike vernuwing het selfs in die boesem van die Hindoeisme plaasgevind.

In hierdie verband verwys ons net nog na sy groot belangstelling in onderwyssake en die verbetering van landboumetodes. Carey het dus, ofskoon aanvanklik nie soseer vanweë duidelike insig t.o.v. die allesomvattende karakter van Evangelieprediking en kerkvorming nie, veeleer kragtens sy natuurlike aanleg as missionaris, tog duidelik die ideaal gesien „dat de Christelijke Kerk in Indië niet een Westers, vreemd karakter zou vertonen, maar zo zou wortelen in die Indische wêreld, dat zij door de niet christenen beschouwd word als iets dat niet gemist kon worden".(106) Wat meer is, Carey het reeds aangedui dat daar op die grondslag van

---

(102) W. Lash, Reflections on Indigenization, National Christian Review, December 1955 bls. 473.

(103) A.M. Chirgivin, The Decisive Decade, London 1949 bls. 57.
(104) J.H. Bavinck, De Zending blse. 368, 369.
(105) Idem bls. 370.
(106) Idem bls. 371.

die bekering van die individu en eventuele kerkvorming, uiteindelik 'n „totally new culture" sal ontwikkel, nie as iets wat die ou kultuur eenvoudig wegskuif en in die plek daarvan tree nie, maar 'n kultuur wat gegrond is op die „conversion of the heart".(107)

Nuwe besinning oor die verlede en milieu van die heidenvolke het dus sterk na vore getree, veral in die latere missiologie. 'n Voorbeeld is H. Kraemer wat skryf: diegene wat by die radikale bekeringseis van die Evangelie, „sonder blikken of blozen levensvormen of geestelijk besit van volken onder welke hij het Evangelie verkondigt, negeert of vernielt heeft van de radicale revolutie van het Evangelie een wanbegrip".(108)

Die nuwe denke wat ten opsigte hiervan in die sendingwêreld gekom het was dus om te poog om „in de geheel andere wêreld een nieuwe cultuur te laten groeien".(109)

Die deurbraak van die besef van die verkeerdheid van die beleid van „vreemdsoortige" kerkvorming blyk dus te lei tot sowel die besef dat daar by kerkvorming op een of ander wyse so 'n verhouding tot die inheemse kultuur geskep moet word dat dit aan die kerk 'n „eie" karakter gee, as dat daaropvolgende mettertyd selfs 'n Christelike kultuur tot stand gebring word.

Die jong kerk, onder leiding van sendelinge en inheemse leiers, het hierdie taak aangedurf. Veral gedurende hierdie eeu is groot klem op die sg. „indigenization" van die jong kerk gelê. Maar dit skyn tog asof daar prakties nie veel van tereg gekom het nie. As bewys hiervoor dien die feit dat t.o.v. die Bangkok-konferensie (110), opgemerk is dat „most of the Asian churchmen were suspicious of attempts to express the Christian Gospel in the thought categories and patterns of the old Asian cultures".(111)

Die rede hiervoor is: „they felt that indigenisation might well mean denaturalization of the Gospel".(112)

3. Die Sintese van Evangelie en nie-christelike kultuur.

In die oorywerige strewe om die kerk sy „vreemdheid" in die oog van die heidene te laat verloor, het die beskouing

---

(107) W.C. Oussoren a.w. bls. 183.
(108) De Ontmoeting van het Christendom en de Wêreldgodsdiensten, 'SGravenhage 1936 bls. 53
(109) J.H. Bavinck, De Zending bls. 371
(110) Die sg. "Eastern Asia Christian Conference gehou 31 Desember 1949 te Bangkok.
(111) W.A.Visser 't Hooft, Asian Churches, Ecumenical Review 1949/50 bls. 235
(112) Idem.

ontwikkel om 'n sintese tussen die Christelike Evangelie en die nie-christelike kulturele erfgoed te bewerkstellig. Langs hierdie weg is getrag om die Evangelie in verband met die kulturele milieu te bring, maar net soos die sinkretisme t.o.v. die godsdienste, lÿ hierdie siening aan die gebrek aan 'n duidelike prinsipiële onderskeiding tussen Christelik en nie-christelik. Immers, „adaptation of indigenious forms should go hand in hand with the process of pronouncing judgement on beliefs and practices that are obviously in conflict with the Gospel".(113)

Daarmee as uitgangspunt is dit nou duidelik langs welke verskillende weë 'n sintese tussen Evangelie en nie-christelike milieu gesoek is en wat die gevare daaraan verbonde is.

(a) Die begrip „akkommodasie" word gewoonlik gebruik om aan te dui dat die jong kerk wat binne 'n bepaalde gemeenskap opgroei, hom aan die sedes en gebruike wat by daardie volk bestaan moet akkommodeer of aanpas.(114)
Akkommodasie begin reeds by die allereerste benadering deur die sendeling.(115) Lsg. gaan as pionier na die sendingveld en moet hom aanpas by die omstandighede waarin hy te staan kom. Hy moet hom skik na die lewenswyse van die mense en dit selfs naboots, hy moet hulle taal leer en hom soveel as moontlik gedra soos een van hulle. Hierdie vorm van akkommodasie is tydelik en taktiès en word nie bedoel as 'n blywende erkenning nie. Toneinde toegang te verkry moet hy dan die eiesoortigheid van die sendingobjek in aanmerking te neem, akkommodasie beoefen. Vir die sendeling self is hierdie allereerste aanpassing „uiteraard tamelijk ongevaarlijk" omdat die moontlikheid dat hy in die heidense sfeer ingesleur sal word nie baie groot is nie.
In die geval van die jong kerk egter, van wie die lidmate sopas uit daardie nie-christelike religieuse on kulturele milieu afkomstig is, is dit heeltemal 'n ander saak : „voor hen wordt die aanpassing een

---

(113) R.B. Manikam a.w. bls. 205
(114) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 171.
(115) Idem

levens kwestie, omdat het voor hen niet zo onschuldig is. Zij kunnen, door zich te sterk aan te passen, zich in het gevaar begeven van dagelijks weer meegezogen te worden in het heidendom. Zij kunnen anderzijds, door zich heel weinig aan te passen, een onoverbrugbare kloof scheppen tussen henself en hun volksgenoten".(116) Dit gaan vir ons in hierdie studie om akkommodasie in hierdie lsg. sin, nl. as taak van die jong kerk self waardeur gepoog word om eiesoortige kerkvorming te laat plaasvind.

b) Ten grondslag aan die praktyk van akkommodasie lê die vraag: kan en mag akkommodasie t.o.v. enige van die bestaande heidense sedes en gewoontes plaasvind? Is daar 'n norm vir 'n onderskeiding tussen sodanige gewoontes? M.a.w. wanneer moet die jonk kerk akkommodeer en wanneer nie? En waarom wel en waarom nie? Hierop is verskillende antwoorde gegee.(117) Sommige wil dat sekere gewoontes op eklektisistiese wyse aanvaar en onveranderd as rein en onbesmette geestelike erfgoed by eiesoortige kerkvorming gebruik word. Dit was, oikologies gesien, die fout en dwaling van die Duitse sendingwetenskap wat vir die „Bodenständigwerden" van die jong kerk die inbou van die gebruike en sedes, of te wel die volksaard, die kulturele en sosiale erfenis in die kerk gegee het. As beweegrede vir hierdie inskakeling word beweer dat nadat tussen „heidnischer Aberglaube" en „die menschlichen sozialen Gebiet" onderskei is, en omdat die genade van God die menslike natuur nie ophef nie - by die bekering word „einen völligen Bruch mit der Früheren verkehrten Grundrichtung des alten Menschen" gesis ofskoon die „geschöpfliche Artung", temperament en sosiale posisie nie opgehef word nie -(118) moet aan die „völkische Artung eines Stammes, also auch seine ganze geschichtlich gewordene Gesellschafteordnung"(119) nie afbreuk gedoen word nie. R. Handmann het nog hieromtrent geskryf dat „hastet dieser Gesellschaftsordnung noch vieles sündliche und fehlerhafte an, so darf diese durch

---

(116) Idem
(117) Vir 'n duidelike uiteensetting en weerlegging van die Rooms Katolieke standpunt hieromtrent, kyk Bavinck Idem bls. 173 v.v.
(118) R. Handmann Das Missionsziel der Erbauung einer ev. Luth. Volkskirche im Tamulenlande, Leipzig (ongedateer) bls. 8
(119) Idem

Gesetzeszwang doch nicht zerbrechen, sondern musz sie durch geistliche mittel von innen aus heraus umzubilden suchen".(120).

Die latere Duitse sendingwetenskap het hierdie sintese tussen Evangelie en kulturele waardes verwerp. Daar is besef dat daar meesal weinig, en in die geval van B. Gutmann, hoegenaamd nie met die sedebederwende mag van die sonde rekening gehou is nie en dat akkommodasie in daardie geval n kompromis tussen Evangelie en kultuur beteken.

(c) Ten gunste van wat hierbo as „akkommodasie" beskryf is, moat aangevoer word dat dit n eerlike poging is om die jong kerk sy „sociale verbindingen met de niet christelijke Volksgenoten niet radicaal te (laat) verbreken".(121) Akkommodasie word bedoel as teëmiddel daarteen dat die jong kerk nie sal wegkruip in geïsoleerde groepies nie, maar in die beoefening van sy missionêre roeping midde in die stroom van die daaglikse lewe sal staan.

Die gevaar hieraan verbonde is egter duidelik want „anderzijds loop men, door wel de verbindingen in stand te houden, langs de rand van een afgrond".(122) Akkommodasie verg voortdurende protes teen die afgodsdiens en die nie-christelike kulturele waardes en sosiale gewoontes. Voorts kan die volgende ook ten gunste van die standpunt dat by kerk- en christelike-kultuurvorming akkommodasie moet plaasvind beweer word. Die nie-christelike godsdiens en kultuur is wel in een hegte „structureel verband" saamgeweef „waarin alles met alles samehangt en waarin de religie een centrale positie inneemt".(123) Tog moet in aanmerking geneem word dat die religieuse agtergrond en verbondenheid van baie sedes en gewoontes verweer geraak het en prakties bloot n sosiaal-kulturele waarde behou het. Hierby kom die feit dat die mens ondanks die sondeval „nochtans, dankzij Gods algemene genade, nog voor volstrekte ontaarding is bewaard".

In die nie-christelike religie en kultuur is ook nog n sekere beskermende werking van God merkbaar soos bv. d.m.v. die gewete waarvan Paulus skryf in Rom. 2:14,15. Die morele lewe van die heidene

---

(120) Idem
(121) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 179.
(122) Idem
(123) Idem bls. 175.

betuig ook dieselfde. M.a.w. „die culturen die wij op de zending velden ontmoeten, zijn in zekere zin wel ondeelbare structuren, maar zij vertonen tooh hier en daar een eigenaardige breuk".(124) Op grond hiervan kan akkommodasie nie sonder meer as die ongeoorloofde verbinding tussen Evangelie en heidendom beskou word nie. Ofskoon dit n pad is wat met die uiterste versigtigheid bewandel moet word, en dit selfs tot die rand van die afgrond van versmelting van Evangelie en heidendom lei en dit selfs soms uiters moeilik sal wees om tussen akkommodasie en samesmelting te onderskei, word daarmee die enigste weg aangedui waarlangs eiesoortige kerkvorming kan plaasvind.

(d) Nietemin staan dit vas dat „het woord ‚accommodatie' feitelijk zeer ongeschikt is, om aan te duiden wat wezenlijk plaats vinden".(125) Die misleidende t.o.v. hierdie woord is dat dit wys „in de richting van een aanpassing aan gebruiken en levensvormen, die wezensvreemd zijn ten opzichte van het evangelie. Uit deze aanpassing kan moeilijk iets anders groeien dan een syncretistisch geheel, een samenstel van zeden, dat nooit een wezenlijke eenheid kan worden. In het begrip accommodatie is altijd iets van een verloochening, van een verminking".(126) Vandaar dat die woord <u>possessie</u> voorkeur moet geniet. Dit druk die gedagte uit van inbesitneming, d.w.s. oorname waarby geen sprake is van n kompromis nie.

4. Possessie

Aan die denke oor die wese van die possessie van die heidense lewensvorme lê, soos hierbo ook t.o.v. akkommodasie aangetoon is, ten grondslag dat „the call to be separate from ‚the world, the flesh and the devil' is not a call to be separate from the affairs of this life from the surrounding community in which God has placed us".(127) Sonder om op prinsipieël-onsuiwere wyse eklektisisties te wees, moet die vraag dus gestel word „of die cultuuruitingen nog een plaats hebben in het religieuze besef van die volken".(128) Indien wel,

---

(124) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 179.
(125) Idem bls. 181.
(126) Idem
(127) G.E. Philips, The Gospel in the World, bls. 101, 102; kyk ook N. Goodall, Missions under the Cross, London 1953, bls. 196 v.v.
(128) J.H. Bavinck, Enkele historische beschouwingen bls. 513.

dan is n inbesitname daarvan baie moeilik, indien nie onmoontlik nie. Dan sal dit vooraf aan die religieuse inhoud daarvan ontdaan moet word of gewag word totdat genoemde inhoud weggeslyt het. Sou dit geen religieuse inhoud hê nie, en is dit n suiwere kuns, literatuur ens., is die pad vir possessie oop. In die geval van primitiewe volke egter „waarbij eigenlijk alle vormen en gebruiken zijn ingeweven in hun religieus gevoelen, zal deze regel praktisch ten gevolge hebben, dat zij zich van al die vormen moeten ontdoen en dus een oogenblik een vormloos stadium doormaken".(129) In die lig hiervan moet aangaande wat nou as possessie aangedui word, nog op die volgende gewys word:

(a) Dit gaan by possessie in die woorde van die Konferensie te Willingen om „incorporating into the service of Christ whatever heritage of cultural values" - nie om „being rooted in the soil'" nie, maar slegs om „related to the soil" te wees. Immers, „the Church can only be rooted in Christ".(130)

(b) Possessie is dan, om met die nodige onderskeidingsvermoë, „een werkelijk ingaan op de inheemsche cultuur" te beoefen.(131) Die woord „ingaan" word deur H. Kraemer gebruik ter aanduiding van hierdie benadering, en druk veel meer uit as blote bestudering van, waardering vir of aanknopingspunte soek by die nie-christelike kultuur. Met „ingaan" bedoel hy „zelfstandige, levende verklanking en vormgeving opdat het Evangelie werkelijk in zijn kracht openbaar kan worden".(132)

(c) Possessie beteken dat „das Evangelium mit seiner revolutionierende Kraft Sprache, Sitte, und Verband der Völker wirklich und von Grund auf umbricht und erneuert".(133) As innerlike vernuwing „überwindet es von innen heraus die heidnische Schäden und Laster: die Geringschätzung des Menschenlebens, den Aberglauben, die Vielweiberei und die mit ihr zusammenhangende

---

(129) Idem
(130) I.M.C. Willingen N. Goodall a.w. 1953 bls. 196.
(131) H. Kraemer, De Zending en hare arbeiders ten opzichte van de Inheemsche Cultuur, De Opwekker 9131, bls. 525.
(132) Idem bls. 526.
(133) K. Hartenstein, Die Mission und die Kulturele Frage: Anpassung oder Umbruch E.M.M. 1935.

Verachtung des weiblichen Geschlechts".(134) Positief gestel kom dit neer op „retaining what is good and transforming what is evil in it".(135) In hierdie opsig is eiesoortige kerkvorming dan „to fill cultural forms with Christian substance; to transform, under the power and guidance of the Holy Spirit the ideas, practices and traditions of the people, so that the christian Message may become an integral part of the life and experience of the people".(136)

5. Eiesoortige Kerkvorming langs die Weg van Assimilasie.

(a) Die Christendom oefen 'n sekere behoudende, kultuurbewarende invloed uit. Kerkvorming is nie 'n stootskraper wat die volkseie radikaal van die toneel wegstoot en alles vervang en vernieu nie. By eiesoortige kerkvorming word die inheemse taal behou. Die Bybelvertaling gee 'n stabiliteit aan die taal waaroor dit tevore nie beskik het nie, en oefen 'n onmeetlike konserverende invloed daarop uit en dien tot die verryking daarvan aangesien dit nou die draer word van die openbaringsinhoud van die Evangelie.(137) Eweëens word baie gewoontes en gebruike bewaar ofskoon dit 'n harde stryd voer teen „de dreunende krachten van de moderne tyd".(138) Die Christendom stuur dus nie doelbewus af op die vernietiging van die inheemse kultuur nie. Daarsonder sou eiesoortige kerkvorming inderdaad 'n holle kreet wees. Dit kan trouens met reg gesê word dat „in de wereld, de Kerk tracht op te treden als een stabiliserende factor".(139)

(b) Die Christendom beoefen 'n kultuurvernuwende funksie. Dit begin reeds daarby dat die sendeling en sy gesin wat hulle op die sendingveld vestig, die inheemse bevolking in aanraking met die Westerse kultuurgoedere bring. Met hom saam kom die Westerse letterkundige produkte, die mediese prestasies en tegnologiese vaardigheid. Met sending word dus nie net die Evangelie

---

(134) Pastor Paul, Die Mission als Erzieherin der Eingeborenen in unseren Kolonien, Bremen 1904, bls. 5
(135) C.T. Wang, The Importance of making Christianity Indigenous I.R.M. 1916.
(136) I.M.C. Willingen, N. Goodall a.w. bls. 197; Kyk ook J.W.C. Dougall, African Separatist Churches, I.R.M. 1956 bls. 265.
(137) J.H. Bavinck, De Zending bls. 399 v.v.
(138) Idem bls. 401
(139) Idem bls. 401

gepreek nie, maar indirek, onwillekeurig en self soms onbewus word die inheemse bevolking onder die invloed van die Westerse Kultuur gebring en word die gedagtes en lewensgewoontes van lsg. oorgedra op die sendingveld.(140) Die skadusy van die sending is dus dit: „In het algemeen genomen hebben de leiders van dat werk, hebben ook de zendingsarbeiders te weinig critisch gestaan tegenover hun eigen cultuurgoederen".(141) So bv. is die skoolonderrig op tipies Westerse model ingerig.(142) Desnietemin het daar bepaald 'n kultuurvernuwende werking vanuit die Christendom uitgegaan. Dit is 'n groot invloed in aanmerking genome die relatiewe klein getal Christene. In die ruimer begrip van die woord kultuur (nie net argitektuur, beeldende kuns, letterkunde, musiek, ens. nie, maar in die breër sin t.o.v. die sedelike norme, die posisie van die vrou, die invloed op die gesinslewe, ekonomie en politiek) kan bepaald 'n kultuurvernuwende invloed opgemerk word. „Er is van de christelijke prediking een stralende kracht uitgegaan, die niet nagelaten heeft overal krachtig in te werken ..., de christelijke prediking heeft metterdaad overal dienst gedaan als een soort zuurdesem dat het gehele deeg niet onberoerd laat".(143) Hoewel vernuwing van die inheemse kultuur nie altyd die gevolg was nie, het die Christendom tog beslis kultuurvernuwend gewerk.

(c) Dit sluit nou aan by die volgende oorweging waarna verwys moet word; nl. die invloed van die Evangelie op die nie-christelike omgewing. Die woord permeasie of deurdringing word hiervoor gebruik. Dit druk uit „dat die prediking van die Evangelie gewoonlik baie verder deurwerk as die kring van hulle wat tot die geloof kom".(144) en dat die nie-christelike religie en kultuur nie net t.o.v. hulle innerlike struktuur nie, maar ook t.o.v. hulle kultus en sedelike norme beïnvloed en omgebuig word.

---

(140) J.H. Bavinck, De Zending bls. 401, 402.
(141) Idem bls. 402
(142) In die jongste tyd ontwaak die besef dat die onderwys nie net inheems moet wees nie, maar dat dit nie positief christelik ingerig was, nie. Kyk Idem bls. 402
(143) Idem bls. 403
(144) P.J.S. de Klerk, Sending en Kultuur bls. 55

Om na slegs een voorbeeld te verwys. Baie van die Oosterse religies is wesenlik ontvlugtend: „zij zoeken de verlossing in het allengs zich bevrijden van de banden der zinnelijke werkelijkheid".(145) Onder invloed van die Christendom het die besef tot hulle deurgedring dat die aardse lewe sinvol is en dat die verlossing nie in ontvlugting van die wêreld lê nie, maar in die oorwinning oor die dood, so kan inderdaad verrykende invloed op die nie-christelike religieuse en kulturele lewe verwag word. Maar ons staan nog maar aan die vooraand van moontlike ontwikkelinge wat ons op hierdie stadium nog nie kan oorsien nie.

(d) Hierby moet nog die gevaar van assimilasie in aanmerking geneem word. Hiermee word bedoel „dat een christelijke gemeenschap in een niet-christelijke omgeving er gemakkelijk toe komt in allerlei opzichten zich te nauw aan te passen aan de in die omgeving gebruikelijke levensvormen".(146) Hierdie verwysing moet nog nader omskryf word: assimilasie as 'n noue aanpassing by die omgewing bestaan daarin dat 'n kompromis tussen Evangelie en kultuur aangegaan word. In hierdie sin van die woord is assimilasie 'n gevaarlike bedreiging vir die wese van die kerk. Dit sou beteken dat sekere elemente uit die nie-christelike milieu, doordronge soos dit is met die heidense godsdiens, onveranderd by kerkvorming in aanmerking geneem word. In daardie sin van die woord dui assimilasie 'n ontoelaatbare sintese aan.

(e) Desondanks is assimilasie tog die doeltreffendste term om die verhouding uit te druk wat tot die inheemse kultuur moet bestaan. Hierdie assimilasie is merkbaar by die kultuurgeskiedenis van die Christendom want „reeds de oude kerk heeft in haar liturgie, architektuur, denkvormen, maar ook in allerlei levensgewoonten aansluiting gezocht bij de Grieks-Romeinsche wereld, waarmee zij te maken had".(147)

---

(145) J.H. Bavinck, De Zending bls. 404
(146) Idem, vgl. ook P.J.S. de Klerk a.w. bls. 55
(147) J.H. Bavinck, De Zending, bls. 405

By die nie-christelike kerk kan dus van assimilasie gepraat word maar nie op so 'n wyse dat die uniekheid van die Christendom op die spel geplaas is nie. In hierdie sin van die woord is assimilasie dus nie die uitwissing van die grens tussen Christendom en nie-christelike kultuur nie, maar wel 'n noodsaaklike proses want „een jonge christelijke kerk, die pas in het midden van een volk haar weg begint, kan niet plotseling uit zichzelf allerlei nieuwe cultuur vormen scheppen. Ze moet, wanneer ze begint kerkgebouwen te doen verrijzen, wanneer ze gaat trachten den inhoud van haar geloof door te denken en uit te drukken in belijdenissen, wel gebruik maken van kunstvormen en denkvormen die als gemeengoed onder dat volk gevonden worden".(148) Dit beteken dat sonder assimilasie, sonder een of ander vorm van ontmoeting tussen Christendom en die nie-christelike kultuur, die kerk vreemdsoortig sal bly omdat dit vreemd is aan die inheemse kulturele erfgoed.

Maar dan mag t.o.v. gebruikmaking van die kuns- en denkvorme van die volk, onder wie die jong kerk opgerig word, tweërlei nie buite rekening gelaat word nie.

Ten eerste blyk die jong kerk terdeë bewus te wees van die gevare verbonde aan aansluiting soek by die kultuur. Dit gebeur dikwels „dat zij zich met een zekere krampachtigheid er tegen wapenen, door met grote beslistheid alle mogelijkheid van assimilatie te vermijden".(149) Die jong kerk verkies liewer 'n soort gekunstelde vreemdsoortigheid ofskoon hy weet dat hy dit op die duur nie kan volhou nie, bo bv. die gebruikmaking van woorde en beelde by die prediking „die zich in de niet-christelijke religie een zekere bekendheid hadden verworven, omdat men in die woorden nog te veel de ouden sirenenzang van het heidendom beluistert".(150) Die jong kerk vrees die ou musiek omdat hy bang is vir die heidense assosiasies wat daardeur gewek word.

---

(148) J.H. Bavinck, Enkele historische beschouwingen, bls. 501,502.
(149) J.H. Bavinck, De Zending bls. 405
(150) Idem.

So is daar vrees vir die inheemse boustyl omdat dit herinner aan die argitektuur van die heidense tempels. Onnodig om te sê is hierdie skugterheid van die jong kerk verkieslik bo integrasie van die Christendom in die nie-christelike vlak. Liewer dus n vreemdsoortige Christendom as n ontwortelde en uiteindelik n verwaterde Christendom. Hierby moet onthou word, en dit is ons tweede opmerking, „dat de jonge kerk zelf over deze dingen meestal beter kan oordelen dan wij."(151) Die gebruikmaking van die ou erfgoed is dus n tweesnydende swaard. Afkerigheid van die volkseie en -erfenis sal die kerk volgens buitelandse model laat bly. Andersyds is die gevaar verbonde aan oorhaastige en te vroeë aansluiting by die ou kultuur ewe groot. Oor die algemeen is dit egter so „dat een Westerse zendeling te weinig kan verstaan welk een werking nog altijd van allerlei gebruiken uitgaat op hen, die nog slechts kort uit het heidendom zijn overgegaan tot het geloof in Christus".(152) Godsdienstige dansie bv. bied vir die toeskouer n interessante toneel. Vir die jong Christen is dit ontsaglik veel meer: dit is deel van sy heidense verlede. So het die volksmusiek op sigself genoem estetiese waarde. Vir die jong Christen kan dit egter n ontsaglike gevaar beteken.

Afsluitend moet dus daarop gewys word dat die jong kerk gewoonlik aanvanklik aanpas by die gebruike, gewoontes en kultuur van die verteenwoordigers van die sendende kerk en vastigheid soek by die Westerse uitdrukkingswyse. Hierdie houding is volkome begryplik, maar die leemte daarvan lê daarin „dat het op die wijze te weinig komt tot een wezenlijke confrontatie van het nieuwe, christelijke levensbeginsel en het oude, niet-christelijke erfgoed. Het heidendom wordt wel verdrongen maar niet overwonnen. En dat verdrongene zal vroeg of laat zijn macht over de harten weer doen gelden".(158)

---

(151) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 180

(152) Idem

(153) J.H. Bavinck De Zending, bls. 405, 406.

Eiesoortige kerkvorming moet dus gesien word as die uitdrukkingswyse van die jong kerk soos hy dit ontleen aan sy eie kulturele erfenis. Dit geskied vrymoediger en oortuigender namate die jong kerk sterker word en sy staanplek verower.

Maar eiesoortige kerkvorming behels nie net die formasie van die kerk op so 'n wyse dat lede en nie-lede daarvan dit as hulle „eie" herken nie. Die groeiende eiesoortige kerk moet ook 'n antwoord bied op die vraag na die werklike konfrontasie met die nie-christelike erfenis wat, soos hierbo aangetoon, 'n oop vraag gebly het; en die antwoord op hierdie vraag is die groei en opbouing van 'n Christelike gemeenskap en 'n Christelike kultuur literatuur, sang, kuns, wetenskap ens. Eiesoortige kerkvorming het dus eventueel indirek eiesoortige gemeenskapvorming en die daarstelling van 'n Christelike kultuur tot gevolg, 'n gemeenskap dus wat „wel sommige van die ou gebruike handhaaf, maar waarbinne daardie gebruike 'n ander karakter verkry het, vandat hulle deur 'n nuwe beginsel gedra is."(154)

---

(154) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 52.

D. EIESOORTIGE KERKVORMING IN DIE MAALSTROOM VAN NASIONALISME

Die groeiende jong kerk kom weldra in die moeilike posisie te staan dat hy hom enersyds verbonde voel tot die ou kerk in die Weste van wie stoflike en geestelike hulp dankbaar aanvaar word en andersyds lojaliteit wil betoon aan die eie volk en vaderland waar juis die lojaliteit van die Christene in verdenking gebring word.(155) Dit wek dadelik die vraag: Wat is die nasionalisme waarmee die jong kerk vandag te doen het en watter standpunt meet die jong kerk dienaangaande inneem?

1. Die agtergrond van die opkomende nasionalisme

Die volke van Afrika en Asië het teen die verwagting van Westerse denkérs in, wat hulle voorgestel het dat die primitiewe en selfs die kultureel hoër staande volke die Westerse leefwyse en mentaliteit sou oorneem en dankbaar hulle plek in die sg. „Great Society" sou inneem, teruggryp na hulle volksaard en volkseie.(156) Die jare toe daardie volke oorbluf was deur die Westerse lewenswyse en tegniek lê reeds in die verlede. Insgelyks is die tyd besig om verby te gaan waarin hulle aan die prestasies van die Weste gewoond geraak en dit bemeester het. Afrika en Asië staan tans op die drumpel van die tydperk waarin hulle met 'n vurige verlange en strewe om weer as volwaardige volk 'n eie selfstandige plek in die wêreld in te neem,(157) vervul is. Nasionalisme blyk vandag onder die volke onder wie die jong kerk sy lede tel, nie 'n „versleten woord"(158) te wees nie, maar die warmkloppende besef „of being a folk, a people", en dan met die volle en ryke inhoud van „deep instinctive attachments, precious memories of the past, and hopes for the future, customs of home and society, the sense of a common destiny to fulfil in the world, and of a life nourished by the same material, intellectual and spiritual foods".(159)

---

(155) Julius Richter, Das Kirchenprobleem in der heutigen Mission bls. 10
(156) J.M. Cronje, Bantoe-nasionalisme as vraagstuk vir die sending, Op die Horison, September 1959 bls. 15
(157) Idem bls. 17
(158) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 199
(159) G.E. Philips, a.w. bls. 98, 99.

Afrika en Asië is besig om die geestelike krisis waarin hulle deur die Weste „uit zijn oude huis gestoten en de barre woestijn van het individualisme ingedreven" en so tot „een militante groep een marcherende colonne" op n hoop gedryf was,(160) te oorleef. Die namelose verwarring wat ten gevolge van die ontworteling van hulle gemeenskapsideaal en die aftakeling van hulle religieus-bepaalde staatsbegrip waardeur die hele volkslewe van sy fondamente losgeruk was, ingetree het, maak geleidelik plek vir n krampagtige en fanatieke gevoel van nasionalisme.(161) Die kenmerk van die Oosterse nasionalisme is dat daardie volke „zich als religieuze volksverbondenheden bedreigd zien en daarom als intuïtief met alle kracht grijpen naar al datgene, wat hen kan sterken en saambinden in hun nationaal besef".(162) In die grond van die saak is dit dus n religieuse nasionalisme.

Hierby was die politieke oorheersing, as deel van die Westerse program, die groot bron van ontevredenheid. Daarom is die onafhanklikwording veral as geestelike vrywording met uitbundige vreugde verwelkom.

Afrika is tans besig om deur dieselfde proses te gaan. Hier is die feit egter dat die uiting van die nasionalisme tekens van onvolwassenheid toon sodat daar enigsins n vraagteken oor die strekking van hierdie nasionalisme hang. Daarby hang die donker wolk oor hierdie nasionalisme dat dit n nasionalisme-kultus word, wat gestalte vind in leieraanbidding,(163) of andersins, omdat die Westerse beskawing die sinloosheid van die primitiewe religiositeit blootgelê het, ontaard in ateïsties-geörienteerde rigtings.(164)

---

(160) J.C. Hoekendijk, a.w. bls. 199, 200.
(161) J.H. Bavinck, Zending in een wêreld in nood. Japan was die eerste om hom hieraan te ontwortel. Daar het die nasionalisme n Messiaanse karakter: Japan is die „hoeksteen van alle volken" bls. 211. Gedurende die Tweede Wêreldoorlog het die meeste Asiatiese volke ondervind dat Japan se leuse „Asië vir die Asiate" in werklikheid Asië vir Japan inhou. Tans word Japan op baie kragtige wyse deur Kommuniste China na die kroon gesteek. Vgl. H. Bergema, Het Nieuwe Azië, Artikel in Pioniers van het Nieuwe Azië, Franeker 1954 bls. 31 v.v.
(162) J.H. Bavinck a.w. bls. 212
(163) So bv. die aanbidding van Kwame Nkrumah as Messias. Kyk D.J. Kriel Die Sending en die ontwakende Bantoenasionalisme Op die Horison Junie 1955 bls. 35.
(164) Vgl. die Staats-Shintoïsme i.v.m. die Keiseraanbidding in Japan. J.H. Bavinck a.w. bls. 189 v.v.

Nietemin kan die jong kerk nie anders as om deeglik standpunt hieromtrent in te neem nie.

2. Nasionalisme en die Evangelie

Die Christelike kerk is volgens die Nasionalisme n belemmering vir die groei en ontwikkeling van die nasionale bewussyn en strewe van die volk omdat die evangelie van Jesus Christus „den mensch schokt in datgene wat zij het allermeeste nodig achten, nl. ~~zijn~~ serfvertrouwen. Het Evangelie preekt te veel over zonde, het maakt de mensch te klein".(165) In hierdie opsig word die Evangelie beskou as belemmerend op die vrymaking van die volke. Wat hulle behoef is nie mense wat in hulle eie besef swak is vanweë hulle sonde en misdaad nie, maar wat vervul is met krag en selfvertroue om die nasionale saak te dien.

Voorts en veral word die kerk verdink as n ontroue organisasie aan die nasionalisme omdat dit „te nauwe banden brengt met het Westen". (166) Die „nationalisten gingen .... zendingarbeid als welbewuste bevoogding zien en wilden zich daarvan bevrijden."(167) Hulle is gou „to point out elements of foreignness"(168) wat daarop sou dui dat die Kerk n geestelike kolonie van die Weste is. Maar die „vreemdsoortigheid" van die jong kerk is tog nie die hoofmotief by die verset teen die kerk nie, omdat dit n verset van die oue teen die nuwe, heidendom teen Christendom, die (heidens) religieus bepaalde nasionalisme teen die „volksvreemde" christelike godsdiens is. Die „vreemdsoortige" jong kerk sal dan hiervolgens veral onder verdenking geplaas wees.

3. Die Eiesoortige Jong Kerk en Nasionalisme

Die Christen hou nie by sy doop op om lid van sy volk te wees nie maar is inteendeel geroepe om sy bydrae te lewer aan die volk waartoe hy volgens die wil van God behoort.

In hierdie opsig staan die eiesoortige jong kerk dus midde in die volkslewe. Die feit dat die heiden n Christen word, mag hom nie

---

(165) J.H. Bavinck a.w. bls. 192.
(166) Idem
(167) C.W. Nortier, Een Indonesische Kerk in Opbouw bls. 5
(168) W. Lash a.w. bls. 473.

van sy moederland vervreem nie.(169) Hieraan is egter wesenlike gevare verbonde wat nie misken mag word nie. Een gevaar is dat die kerk so vereenselwig word met die politieke stryd dat dit sy karakter as kerk van Christus verloor en 'n instelling vir die bevordering van nasionalisme word. J. Warneck sê hiervan: „man verunreinigt die kirchlichen Ziele durch nationale Parolen. Leicht gewinnen dabei die Heiszsporne die Oberhand".(170) Die gevolg is dat godsdiens en politiek vermeng word tot 'n sinkretisme waarby die heidense religieuse begrippe van staat en gemeenskap hulle plek terug vind in daardie „kerk".

'n Verdere gevaar waarop gewys moet word is dat die jong kerke onderlinge eenheid soek hoofsaaklik na analogie van die nasionale eenheid. In daardie gevalle is die eenwordinge nie teologies gefundeer nie. Beweer word dat die motiewe by die eenwordinge, „vor allem im national unabhängigen Asien, keineswegs immer rein kirchlich sind und deshalb ernsthafte theologische Bedenken wecken".(171) In die laaste plek wys ons op die gevaar dat die jong kerk, in sy oorgretige strewe om in die pas te kom met die nasionale uitings, te vêr gaan in sy aanpassing en dan terwille van 'n eiesoortige vorm, in sinkretisme verval.

Ook by die beskouing van die verhouding van die jong kerk tot die opkomende nasionalisme kan nie genoeg klem gelê word op die suiwerheid van die kerk nie. Net die ware kerk, suiwer volgens die Skrif in sy leer, diens en tug, kan ontkom aan die suigkrag van die nasionalisme. Dit alles neem dus die feit nie weg nie dat die eiesoortige jong kerk „stands before all eyes as a power belonging inseparably to the future of the nation".(172) As kerk is dit die Liggaam van Christus. Tog staan dit nie eenkant en geïsoleerd nie.

---

(169) F. Heiler. De Openbaring in de godsdiensten van Britsch Indië bls. 34

(170) Das Wunder der Gemeinde Jesus in diesen Welt bls. 70. Dit is die pad waarop die separatistiese bewegings beweeg. Trouens skeuring is kenmerkend by hierdie soort nasionalistiese „kerk" waar die sendeling ook dikwels as 'n vyand beskou word.

(171) H. Meyer, Bekenntnisbindung und Bekenntisbilding. bls. 12

(172) W. Keller, The Younger Churches in their Struggle to become Indigenous, bls. 21.

Dit het sy invloed op die volkslewe en moet ook die nasionalisme beïnvloed.

Die lidmate van die jong kerk, soos dit die geval was in Japan, China, Korea, die Filippyne, Maleia, Burma en Indonesië het deur saam met hulle volksgenote te ly, getoon dat hulle in die midde van hulle volk staan, en dat die Christendom hulle nie van hulle volk vervreem het nie.(173) Die Christene van die jong kerk het nie die vrywording van Asië probeer afwend nie maar dit inteendeel ondersteun, „not simply as nationalists but because of their conviction that imperialism, involving as it does political and economic serfdom, is contrary to Christian principles".(174) Wat meer is, as hulle hul stem nie oor politieke aangeleenthede laat hoor nie, word daar geen rekening gehou met hulle of met die kerk nie.(175) Die jong Christen sal dus vaderlandsliefde hê en patriot wees en hulle vereenselwig met hulle volksgenote „except where such identification is contrary to the claims of Christ".(176)

Die Bybel het nie n denasionaliserende uitwerking nie.(177) Ewemin impliseer kerkvorming die denasionalisering van lidmate. Die nasionalisme sal dus enersyds n stimulerende uitwerking hê op eiesoortige kerkvorming. Anders as in die tyd van kolonialisme en slaafse navolging van Westerse vorme, sal die probleem van eiesoortige kerkvorming nou brandend aktueel word vir die jong kerk. Die jong kerk sal homself moet vind t.o.v. sy eie milieu veral omdat die heidene gevoeliger as tevore sal wees oor die westerse gedaante van die kerk. Tog lê hierin juis die gevaar vir onoordeelkundige borhaastige en onverantwoorde onskriftuurlike eiesoortige kerkvorming. Hierdie gevaar is des te groter omdat die aandrang om eiesoortige kerkvorming nie net van buite af sterker word nie, maar omdat ook die lidmate van die kerk self in die gees van bewuswording van hulle volkseie, hulle des te meer sal wend teen Europese vorme en n eiesoortige vorm sal wil hê. Nasionalisme wek dus belangstelling vir eiesoortige kerkvorming maar hou ook wesenlike gevare in vir die bestaan van die kerk.

---

(173) S.C. Graaf van Randwijk, a.w. bls. 11.

(174) R.B. Manikam, a.w. bls. 88

(175) G.W. Nortier, Van Zendingsarbeid tot Selfstandige Kerk, bls. 165.

(176) E. Asirvatham, a.w. bls. 25

(177) G.E. Philips a.w. bls. 99

HOOFSTUK III.

DIE REALISERING VAN EIESOORTIGE KERKVORMING.

Hierdie hoofstuk wil geen volledige beskrywing bied van wat op die sendingvelde van die wêreld en veral op dié van Suid-Afrika as praktiese voorbeelde van eiesoortige kerkvorming bestaan nie. Ons doel is 'n prinsipiële beskouing van enkele praktiese vraagstukke i.v.m. die verwesenliking van eiesoortige kerkvorming. Vooraf dien die volgende egter aangedui te word:

1. Ons het nou daarmee te doen dat, vanuit 'n bepaalde gesigspunt besien, tereg gesê kan word: „Religion ist Gestaltung" en wel „Gestaltung eines Stoffes ..... die Umwelt und das Leben der religionsgearteten Menschengesamtheit".(1) Hierdie siening is korrek in soverre by kerkvorming die „Umwelt" wel in aanmerking kom en kerkvorming nie altyd eenvormig is nie. Die gedaante van die kerk weerspieël die veelvormigheid van die kerk. Tog is die siening van Steck onvolledig en eensydig wanneer hy dit nader kwalifiseer as sou God „Heidenchristlichen Gemeinden die Gestaltung ihres Lebens nicht mit Förderungen belastet".(2) Die eiesoortige gestalte van die jong kerk vind nie willekeurig plaas nie. Hoewel daar ruimte is vir differensiasie, mag t.o.v. Liturgie, Teologie en die hele veld van eiesoortige uitdrukkinge geen relativisme insluip nie. Differensiasie is moontlik kragtens die verskil t.o.v. die milieu waarin die kerk te staan kom. Relativisme daarenteen bots met die geopenbaarde wil van God i.v.m. kerkvorming. Eiesoortige kerkvorming mag dus nie in sinkretistiese willekeurige kerkvorming ontaard nie. 'n Voorbeeld van lg. is, bv. die wenk van E. Asirvatham(3) dat gebede uit die Upanishads, Bhagavad Gita, Bhagavata en die epiese Indiese liedere, „with such changes as are found necessary for Christian Worship", in die Christelike eredienste gebruik kan word. Hy vind dit jammer dat die bekende versameling van A.J. Appasamy in die bundel „Temple Bells" nog nie ingang in die Christelike kerk gevind het nie.(4)

---

(1) K. Steck, Die Selbstgestaltungskraft heidenchristlicher Gemeinden D.E.M.J. 1928 bls. 11.

(2) Idem bls. 19.

(3) L.W. volgens G.C. Oosthuizen a.w. bls. 61 'n ortodokse teoloog!

(4) E. Asrivatham, Christianity and the Indian Crucible bls. 137.

2. Dit moet duidelik wees dat ons nou te doen het met die vrugte van eiesoortige kerkvorming. Eiesoortige kerkvorming kan slegs volg op Skriftuurlike kerkvorming. Hierop volg dat „just as an indigenous Church must have indigenous finance, indigenous leadership and indigenous organisation, so indigenous fruits must be the products of indigenous trees".(5) En, waarsku Richter: „I have a feeling that we spend far more, spreaking generally, on fruits, and mainly foreign fruits, than we do on planting of indigenous trees".(6)

3. Eiesoortige kerkvorming is die taak van die jong kerk self. Die sendende Westerse kerk moet erken: „wir können und dürfen nur bringen was wir selbst haben". Wat meer is „für uns wäre es unwahrhaftig, eine andere Art der Gottesverehrung zu bringen, als was wir selbst haben!" Wat meer is, „für uns wäre es unwahrhaftig, eine andere Art der Gottesverehrung zu bringen als wie wir Occidentalen das, im Geist und in der Wahrheit verstehen".(7) In die beoefening van sy geestelike onafhanklikheid moet die sendingbeleid t.o.v. die jong kerk ruimte maak vir „a free life in the native Churches" asook „rejoice in their adaption of means to meet their own needs in organization and in their guidance by the Spirit of God....."(8) Dit moet dus aan die jong kerk oorgelaat word: „to decide for itself in faithful obedience, what the indigenous order of the life of the community is to be".(9)

4. Die Europese sendelinge moet bg. principium aanvaar. Die sendeling kan nie die jong kerk inheems maak of eiesoortig laat ontwikkel nie. Dit moet vanself so groei. Dit is verkeerd as die sendelinge 'n prominente rol hieromtrent speel. Inheemswording sal bespoedig word wanneer „the missionaries are content as a body deliberately and determinedly to work behind the scenes".(10) Anders kan hy selfs 'n „hindrance for the rise of a true indigenous Church"(11) wees. As adviseur sal die sendeling eiesoortige kerkvorming aanmoedig.(12) „to develop along the lines of its

---

(5) J. Ritchie, Indigenous Fruits, W.D. Jan. 1933, bls. 58.

(6) Idem.

(7) J. Richter, Ist das evangelische Christentum in Indien lebenskräftig eingewurzelt. In „Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt" Gutersloh 1906 bls. 7. Hy voeg selfs daaraan toe „auf die Gefahr hin dem Hindu die Annahme des Christentums zu erschweren".

(8) R.E. Speer, Christianity and the Nations, bls. 163.

(9) W. Keller, The Younger Churches in their Struggle to become Indigenous bls. 5.

(10) G.T. Wang, a.w. I.R.M. Jan. 1916.

(11) W. Keller a.w. bls. 23.

(12) E. Asirvatham a.w. bls. 62,

own genius", en onskatbare diens verrig „in relating Christian truths and Christian worship to the cultural background of the people".(13) Maar hy moet dit doen „raceless and nationless even as Jesus was".(14)

Die sendeling neem dus hierin nie die inisiatief nie, maar volstaan met 'n adviserende „paedagogic fostering attitude".(15) Hierdie besef breek duidelik in toenemende mate deur by die sendelinge.(16) Europese sendelinge in Korea het selfs „unter einem starken Verdacht stehend" hulle amp in die jong kerk neergelê „um diese Kirche so viel als möglich vom Vorwurf der Fremdenhörigkeit zu entlasten".(17)

5. Die inisiatief moet uitgaan van die inheemse leiers en lede self.(18) Dit is inderdaad 'n feit dat „one of the essential marks of a growing church is the possession of an adequately trained ministry".(19) T.o.v. hierdie opleiding moet egter opgemerk word dat dit verkieslik nie moet saamval met dié van die predikante van die ou kerk nie ten einde „hulle juis voor te berei vir die andersoortige situasies waarvoor hulle te staan gaan kom".(20)

Stremmend op eventuele kerkvorming is die feit dat die leiding van jong kerke soms in die hande kom van „Western educated nationals who have almost lost touch with indigenous life", en by wie se leiding dit by kerkvorming ontbreek aan 'n „form, congenial to the needs of the people whom they attempt to reach".(21)

Die gevolg was dat „instead of being prepared for true work as members and leaders of their own people, they have gone back separated from them, with unnatural tastes and ambitions, representing, or desiring to represent something foreign, obstructing, and in some fields practically destroying the hope of establishing a free and living Church".(22) Verwesterse inheemse leiers voer dus nie die jong kerk ten beste op die pad van eie-soortige kerkvorming aan nie.

---

(13) Idem.

(14) Idem.

(15) G.E. Philips, The Gospel in the World .. bls. 88.

(16) Kyk A.J. Appasamy, The Gospel and Indias Heritage, bls. 14.

(17) E. Kellerhals, Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld. Basel 1940, bls. 19.

(18) C.T. Wang, a.w. I.R.M. Jan. 1916.

(19) Besluit I.M.C. Willingen. Verwysing deur N. Goodall a.w. bls. 197.

(20) J.M. Cronje a.w. bls. 85.

(21) W.C. Lamott, Revolution in Missions bls. 95.

(22) R.E. Spear, a.w. bls. 168. Die Morawiërs was die eerste om die vinger op hierdie wond te lê en 'n verandering aan te bring.

Die jong kerk het dus nie net behoefte aan eie leiers nie, maar aan inheemse leiers wat kontak het met en waardering het vir hulle eie geestelike erfenis.

6. Dit staan prinsipieel vas dat eiesoortige kerkvorming nie die wese nie maar slegs die wel-wese van die kerk raak. Hieruit vloei voort dat die eiesoortige vorme nie van toepassing is of kan wees op die wese van die kerk nie. Dit blyk ook uit die praktyk, want, „the recent experience, both in the Church of South India, and the Church of India, Pakistan, Burma and Ceylon, goes to show that in the great central and Sacramental acts of the Church, however much all parts of the Church may be laid under the contribution for enrichment, nothing much peculiarly Indian can be done in the way of modification because of their universal character".(23)

Lash is reg waar hy beweer dat „the indigenous element appears in the accessories", maar sien die probleem tog te simplisties as hy hierby voeg: „these accessories have been there for generations and are no modern invention of those who now think in terms of indigenization".(24) Eiesoortige vorme verskyn nie vanself persklaar nie, maar is die produk van intensiewe studie, jarelange worsteling en versigtige betragting van die geestelike agtergrond en erfenis van die volk waarin die jong kerk tot stand gekom het.

1. <u>DIE INHEEMSE TAAL AS UITDRUKKINGSMEDIUM BY EIESOORTIGE KERKVORMING</u>

Vanaf die eerste oomblik van sy aanraking met die sendingobjek staan die sendeling magteloos as hy hulle taal nie ken nie. Derhalwe is die hantering van die probleem van die vir hom vreemde inheemse taal die eerste taak van die sendeling.

Dit is opmerklik dat die ou Deense sending, waarvan die werk in 1706 in Indië begin is, reeds begin het met die vertaling van die Bybel en ander Christelike Literatuur in Tamil.(25)

---

(23) W. Lash, Reflections on Indigenization bls. 473.

(24) Idem.

(25) W.W. Cash. The Missionary Church, London 1939 bls. 43.

Na die ontdekking van Afrika en Asië, en die binnedring van die vastelande deur die handelaar, avonturier, kolonis en sendeling is die taalversperring afgebreek en vind ons dat „the first serious attemp to bridge the gulf of language was made by Protestant Missionaries who were fired by the determination to make Scriptures available in every native tongue".(26)

En „as the result of almost incredible patience and uncreasing labour, one language after another was made the vehicle of the Biblical revelation".(27) So essensieel is hierdie faktor dat dit in die sendingpraktyk ondenkbaar is om nie die prediking van die evangelie in die moedertaal waar te neem nie, en die moedertaal as voertaal van die kerk te behou nie. Dit geld sendelinge en inheemse werkers. Vir lg. is dit die enigste weg waarlangs hulle kan kwalifiseer, „for addressing themselves acceptably to the great masses of their own people, whose only language is the vernacular".(28)

(a) Die gedagte is gekoester om vir die sending 'n eenheidstaal te gebruik. So bv. is getrag om in Celebes 'n eenheidstaal van krag te maak, maar die sendelinge het tot die gevolgtrekking gekom „dasz man sich damit an der Volksseele versündigte".(29) Dieselfde gevoel word teruggevind op die Edinburgh Konferensie (1910): „it is evident, however, that even in the Missions where English is largely used there is a growing feeling that it has been a mistake to rely upon it so largely".(30) Hierby moet nog die argument gevoeg word dat opvoeding in Engels - en dit is vir gemeentevorming van ewe groot betekenis- "verändert nicht nur bis ins köperliche hinein (Mund und Angesicht) dem Afrikanischen Menschen, sondern beraubt ihn seines ganzen Zusammenhangs mit seinem Volk, entfremdet ihn seinem Mutterbodem und macht ihn zu dem heimeitlosen Zeitgenossen ...., denn mit der fremden Sprache ändert sich das ganze Lebensgefühl, die Einstellung zur Vergangenheit, zum Bodem, zur Heimat, zu Sitte und Brauchtum".(31)

---

(26) F.W. Dillistone, Christianity and Communication, London 1956 bls. 83.
(27) Idem, bls. 84.
(28) Edinburg Report 11, bls. 194.
(29) J. Warneck, Paulus in Lichte der Heutigen Heidenmission, Berlin 1922 bls. 221.
(30) Edinburgh Report 11, bls. 240.
(31) K. Hartenstein, Das Evangelium in den Volksordnungen Afrikas; D.E.M.J. 1935, bls. 48.

(b) Positief gestel is die gebruik van die inheemse taal onontbeerlik by eventuele eiesoortige kerkvorming as die enigste wyse waarop die sendeling werklik toegang het tot die denkwêreld van die heidene. Kennis van die inheemse taal, sowel as van die godsdiens, kultuur, sosiale lewe, kortom die ganse bestaan van die heidene, is die enigste grondslag van 'n deeglike benadering van die sendingobjek.(32)

Die gebruikmaking van die inheemse taal is noodaaaklik omdat die taal die uitdrukking is van die siel van daardie volk. So eng is die taal „mit der ganzen Persönlichkeit verbunden dasz man sagen musz er verliert sich selbst wer seine Sprache verliert, oder wir dürfen doch sagen, er leidet Schaden an seiner Seele".(33) Hierby kom nog dat taal „a psychic link of the highest order" is sodat dit die aangewese uitdrukkingsmedium in die onmiddellike omgewing is.(34) As „part of a peoples mentality" is dit die „pictures in which those who use them view the world".(35) Derhalwe is dit duidelik dat „only through that medium can the new be truly assimilated and interwoven with the inheritance from the past so that the organic unity of life is preserved".(36) Slegs langs daardie weg kom iets tereg van die werklike „„Eingehen' auf die Art dieses Volkes" waaruit eiesoortige uitdrukkinge te voorskyn kom, d.w.s. wat „wirklich volkstümlich und gemeinverständlich den Kern der Sache wiedergibt".(37) Die moedertaal is dus die medium vir die eiesoortige kerk. By die gebruik van die moedertaal besef die heiden dat die evangelie wat aan hom gepredik word, al word dit deur iemand anders gebring, tog op 'n vir hom ontvanklike wyse kom. So word die Evangelie tot in die siel van die sendingobjek ingedra en vind eiesoortige kerkvorming sy weerklank in die siel van die volk

---

(32) H. Schärer, Die Missionarische Verkündigung blse. 3 - 16.

(33) F.M. Zahn, Die Muttersprache in der Mission, A.M.Z. 1895, bls. 351.

(34) D. Westermann, The African today and Tomorrow, London 1939, bls. 245.

(35) J.H. Oldham and B.D. Gibson, The Remaking of Man in Africa, London 1931 bls. 59.

(36) Idem.

(37) F.M. Zahn, Selbständige Kirchen das Ziel evangelischer Missions arbeit, A.M.Z. 1890, bls. 305.

onder wie die kerk tot stand kom d.m.v. die inheemse taal. Die gebruik deur die jong kerk van sy eie taal in prediking, sang en geskrifte is ook nog 'n „manifestasie van die selfstandigheid van daardie kerk".(38) Waar nog van 'n tolk gebruik gemaak word, kom iets kort aan hierdie selfstandigheid. Hoe kragtiger die gebruik van die eie taal by die prediking, sang en in die ganse lewe van die jong kerk is, des te kragtiger is die beoefening van die selfstandigheid van die jong kerk en gevolglik ook die voortgang van eiesoortige kerkformasie.

Saam met die gebruik van die moedertaal kom as vanselfsprekend 'n begrip van die religieuse en maatskaplik-kulturele gedagtewêreld en mentaliteit van die heidene.(39) So moet, bv. opgemerk word dat die prediking van die Javaan as inboorling-voorganger deur wie „das Entscheidende in einem Wortspiel gesagt wird, das für uns Europäer nichts bedeutet, aber für den denkenden Javaner einen besonders überzeugenden Character hat",(40) baie beter inslaan.

(c) 'n Belangrike aspek van die gebruik van die moedertaal is die noodsaaklikheid daarvan dat die opleiding van die inheemse leiers van die jong kerk in die moedertaal moet wees.(41) Hoe sal die leiers van die jong kerk daarin slaag om die Christelike geloof op 'n vir hulle eie mense bevatlike en bevredigende geloof uit te druk as hulle nie in hulle eie gemoed hierdie saak uitgeworstel het nie? Die leiers mag hierdie noodwendige stap nie ontduik nie. Dit is 'n feit dat „those who have been trained in English find themselves after ordination ill equipped to preach and minister in their own language".(42) Dit skort dus nie aan enige armoedigheid en powerheid van uitdrukkingsvermoë by die Bantoetale nie - „no language has been found in Africa .. and none will be found ... which is incapable of becoming a suitable medium for the Gospel"(43) - maar wel aan vreemdsoortige opleiding in 'n vreemde taal.

---

(38) J.M. Cronje, a.w. bls. 86.

(39) Idem bls. 84.

(40) W. Freytag, Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart, D.E.M.J. 1936 bls. 13.

(41) J.M. Cronje a.w. bls. 85.

(42) I.M.C., Survey of the Training of the Ministry in Africa Part 1 (1950) bls. 22.

(d) By die prediking en die daaropvolgende kerkvorming word wat woord gebruik betref, nuwe wyn in ou vate gegiet. By die ontmoeting met die heidene het „die alten Begriff für ja allen ihren vorgegeben, sehr bestimmten volksreligiösen Sinn" en is dit „durchtränkt von der animistischen Anschauung der Beseelung alles Geschaffenen durch eine Kraft, über die der Mensch auf dem wege der Religion Herr werden kann". In die kerktaal moet hierdie woorde „völlig umgebrochen werden, einen gänzlich neuen Sinn erhalten".(44) Sodoende bereik dit „das Leben in ungeahnter Weise".(45) Daarsonder is die kerktaal en literatuur vir die heidene onbegryplik.(46)

(e) Dit bring ons tot die Bybelvertaling, wat inderdaad as „a very important and thrilling chapter in the missionary enterprise of the Reformed Churches",(47) en „das schwierigste, verantwortungsvollste sprachliche Problem in der Missionsarbeit",(48) beskryf kan word. H. Frick maak van Bybelvertaling 'n teologiese principium deur dit te sien as „notwendige Folge aus der Wesensart des schöpferischen Wirkens und des Erlösungswerkes".(49) Hy gaan dan verder en beskou dit as „im Grunde der Widerhall der Fleischwerdung Gottes. So wie in Christus das ewige Wort in unsere Menschlichkeit eingegangen ist, so soll die Heilsbotschaft in die jeweils vorfindliche Sprache und Hörfähigkeit der Völker eingehen".(50) Die besware teen hierdie beskouing is dat die vleesgeworde Woord eenmalig en uniek is, so andersoortig dat dit nie met praktiese vertalingswerk daarvan vergelyk kan word nie. 'n Tweede beswaar is dat, konsekwent deurdink, waar geen Bybelvertaling plaasvind nie, die weerklank van die vleeswording sou ontbreek, en dit terwyl Bybelvertaling hoogstens met die bene esse te doen het, en met die wese van Kerk of

---

(44) Idem.

(45) J. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission bls. 229.

(46) R.B. Manikam a.w. bls. 204.

(47) Edinburgh Report 11 bls. 235.

(48) W. Dilger, Das Ringen mit der Landessprache in der indischen Missionsarbeit, Basel 190e, bls. 29.

(49) Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut, Stuttgart 1938 bls. 18.

(50) Idem.

Openbaring niks te doen het nie. Hierby moet nog die derde beswaar kom dat hierdie beskouing berus op die onskriftuurlike beskouing dat Volkstum van konstitutiewe betekenis vir kerkvorming is.

Bybelvertaling is van lewensbelang by eiesoortige kerkvorming en in sekere sin 'n „adaptation' of the form in which it was originally proclaimed".(51) Materieel is die Openbaring van God in Christus uniek. Formeel is dit ten beste begrypbaar wanneer dit in die volkstaal oor gesit is en derhalwe so na as moontlik binne die begripsvermoë van die heiden kom.

Maar sonder die verligtende werking van die Heilige Gees bly die Woord onbegryplik selfs ondanks die beste Bybelvertaling.

11. TEOLOGIES-KONFESSIONELE UITDRUKKINGE

T.o.v. die besinning oor en bydraes tot die ontwikkeling van selfstandige teologiese denke en die daarstelling van belydenisskrifte is gedurende die laaste decennia groot voorruitgang gemaak.

Nog ten tye van die Edinburgh-Konferensie is die opmerking gemaak dat die jong kerk „very little sign of literary power and still less of any original and formative thought on the great questions of the divine revelation and of spiritual life"(52) vertoon. So is die ontmoedigende prentjie t.o.v. Indië voorgehou: daar is nouliks „one Indian Christian thinker whose theology has revealed definite constructive thought, who has been able to shake himself away from the trammels of the West".(53)

Hierdie toestand van sake het egter ooreenkomstig die groterwordende selfstandigheidsbesef van die jong kerk 'n grondige verandering ondergaan. Veral sedert die Jerusalem-Konferensie het begin blyk dat die jong kerk nie meer nabootsers is nie. Inteendeel, „the younger churches have entered upon the period in which they are becoming creative forces".(54)

Later is die jong kerk beskou as „vennoot" van die ou kerk. Die jong kerk het die periode ingegaan waarin hy self wou en sou beslis oor sake. Dit het as vanself die vraag na eiesoortige belydenisskrifte na vore gebring.

---

(51) E.C. Dewick, The Christian Attitude to other Religions, Cambridge 1953, bls. 193.

(52) Report II, bls. 258.

(53) Idem bls. 259.

(54) A.L. Warnshuis and A. Strong a.w. bls. 5.

A. Die drang na die daarstelling van belydenisskrifte by die jong kerk

Die strewe van die jong kerk om self teologies te besin en self sy geloof te bely kan herlei word tot „the urge for selfexpression of one growing to maturity".(55)

Na die suigelingsjare van die jong kerk, toe met alle krag gepoog moes word om die kerk gevestig te kry, en toe die jong kerk krampagtig aan die hand van die sendende kerk vasgehou het, voel dit nou by die besef van sy selfstandigheid dat daar iets voor die dag moet kom „aangaande de zin van haar bestaan als kerk van Christus in de wereld. Zij had dien zin voor zichzelf duidelijk te maken en uit te spreken en vast te leggen, voor al haar leden en tegenover de haar omringende niet christelijke wereld".(56)

1.. Hierdie ontwikkeling is egter om verskillende redes gestrem. Ons stip die vernaamste aan. 'n Belangrike oorsaak hiervan is die feit dat, (soos t.o.v. Indië, opgemerk) „the literary classes have not yet in any appreciable numbers accepted Christianity".(5 'n Tweede oorsaak hiervan is dat die beleid van geldelike selfstandigmaking so 'n alles oorheersende plek beklee het, dat min tyd en aanmoediging vir eie geestelike prestasies van die jong kerk oorgebly het. Hieromtrent is opgemerk: „the hand of the foreign padris who hold the purse strings is too heavy for anything like original and formative thought or any other sort of real originalit in India" - 'n verwyt wat ook t.o.v. die ander Oosterse lande herhaal is.(58)

'n Derde rede is die feit dat die jong Christene afkomstig is uit 'n mistieke godsdiens waar so iets as 'n konfrontering met die wêreld nie denkbaar is nie. Die Chinese Christene het te doen met „China's naturalistisch monistisch verleden met de milde indifferentie die er inherent in is tegenover het belang van leer".(5

(55) E. Davadutt, What is an Indigenous Theology?, Ecumenical Review 1949/50 bls. 41.

(56) W.F. Dankbaar, De Ontwikkeling van de Beijdenis in de Jonge Kerken, N.T.T. Aug. 1948, bls. 343.

(57) Edinburgh Report 11 bls. 259.

(58) Idem bls. 260 v.v.

(59) A. Pos, Oosterse Theologie, De Heerbaan Juli/Augustus 1955, bls. 164.

Die noodsaaklikheid van 'n geloofsbelydenis word egter duidelik namate „het denk- en gevoelsleven door prediking en sacramentsbediening wordt omgezet en tot een getuigenis aangaande Christus zal opbloeien".(60)

'n Vierde rede is die feit dat die meeste jong kerke nie ontstaan en gegroei het in die atmosfeer van „een crisis van geestelijke strijd" nie. „Zij aanvaarden het Evangelie, door de zendelingen gepredikt in een tijd toen het Oosten nog in onbewogen gemoedsrust verkeerde".(61) 'n Vyfde rede is - en dit geld veral die Ooste - „de geïsoleerdheid van de kerken in het Oosten onderling en de vroomheid van allensamen in het eigen volk en in heel de wereld van het Oosten".(62) Omdat die kerke, soos hulle elkeen histories gegroei het, min kontak met mekaar gehad het, het die besef dat hulle saam die kerk van Indië of China uitmaak nog nie ten volle deurgebreek nie. As sesde rede kan die „verdeeldheid van het Westers theologisch getuigenis"(63) aangevoer word. Die veelheid van kerke was nie bevorderlik vir die teologiese besinning en belydenisvorming van die jong kerk nie.

'n Verdere rede - die sewende - is: „het Westen is in het Oosten gekomen met zijn uitgewerkte en veelsoortige theologische systemen". Die leerlinge van die jong kerk het die teologie moés bestudeer, maar die krag daarvan was so oorweldigend „dat ze eigenlijk niet anders konden dan deze naspreken".(64)

As agste rede kan aangevoer word dat die vooropleiding vir teologiese studie so swak was,(65) dat die teoloë uiteraard nie veel aan eksegese kon doen nie en in die algemeen swak toegeruste teoloë was. Ten laaste moet hierdie leemte gesien word as die uitvloeisel van die besef by die jong kerk van die groot nood van die omringende wêreld sonder Christus. Die eerste noodsaak was om die Evangelie te preek. Praktiese werk het die kerkleiers so in beslag geneem dat daar min tyd en aandag vir beoefening van die teologie was.(66)

(60) C.W. Nortier, De Belijdenis der Jonge Kerken. S. Gravenhage 1951 bls. 15
(61) Idem bls. 16.
(62) A. Pos a.w. bls. 165.
(63) Idem bls. 165.
(64) Idem bls. 162.
(65) Kyk Tambaram Series IV bls. 54 v.v.
(66) A. Pos a.w. bls. 164

2.. Intussen is die konfessies van die ou kerk tesame met daardie teologiese denke na die jong kerk oorgedra. Dit is die natuurlike en die vanselfsprekende ontwikkeling. Immers, geen prediker „kann losgelöst von dem jeweiligen Bekenntnisstand seiner Kirche, der ihn ja in seiner Glaubensüberzeugung, in seiner ganzen christlichen Existenz mit geprägt hat, predigen". (67) Die sendeling tree op as lidmaat van die kerk wat hom gestuur het of hy dra ten minste in hom sekere oortuigings wat hom kragtens sekere belydenisskrifte laat optree.

Derhalwe bedien hy hom, in die ontmoeting met die heidendom van 'n bepaalde kerktaal en terminologie, d.w.s. sekere „bekenntnisartige Formeln, Sätze, Gedankenreihen" en sodoende gryp hy terug na die arsenaal van sy eie kerklike belydenis. (68)

Die praktyk dwing hom daartoe om by die voorbereiding tot Doop van uitgewerkte stukke gebruik te maak. Die voor die handliggende is die bestaande Kategismus. Wanneer dan deur sy prediking en ampswerk 'n aantal lidmate vergader is en eventueel kerkstigting plaasvind, moet ook 'n bepaalde orde gevolg word. Dit is egter nie iets wat hy improviseer nie, maar hy val daarvoor terug op die aan hom bekende kerkregering, liturgie ens.

Die Baptis weerhou hom bv. van die kinderdoop en die Anglikaan behou die biskop. In die praktyk kom dit dus daarop neer, dat die sendeling, al besef hy dat die klakkelose oordrag van Westerse vorme ongewens is, tog die inrigting van die sendende kerk oordra.

3.. Tydens die beginjare van die jong kerk bestaan hieromtrent geen tweede gedagte nie, en is die gebruikmaking van die belydenisskrift van die sendende kerk tot die volle bevrediging van die jong kerk. Dit is dan ook wat Dankbaar aandui as die stadium: „de Belijdenis refereert zich slechts aan die van de zendende kerk". (70) Hierop volg betreklik gou die volgende stadium wanneer die jong kerke die

---

(67) H. Meyer, Bekenntisbildung und Bekenntnisbildung in Jungen Kirchen, Gutersloh, 1953 bls. 16.

(68) Idem.

(69) Idem bls. 17.

(70) W.F. Dankbaar a.w. bls. 349.

belydenisskrifte oorneem.[71] In die Anglikaanse kerke is die 39 artikels, in die Presbiteriaanse kerke die Westminister konfessie en in die Lutherse sendingkerkedie Kategismusse van Luther, die Augsburgse Konfessie en gedeeltelik die Schmalkaldiese Artikels aanvaar.[72] Volgens Art. 29 van sy kerkorde het die Gereformeerde Kerke op Midde Java die Heidelbergse Kategismus aanvaar - nie 'n blyk van dwang op hulle uitgeoefen nie, maar van „eigen belijden".[73] Die N.G. Kerk in Suid-Afrika het sy belydenisskrifte aan die jong kerk gegee.[74]

4.. Gaandeweg kom hieromtrent nadere besinning. Die jong kerk ontwikkel self sy teologiese denke en begin die behoefte voel aan deur hulle self opgestelde belydenisskrifte uit hoofde van „de innerlijke stevigheid der kerken, voor haar belijden in haar niet christelijke omgeving en tegen allerlei in haar midden opduikende haeresieën".[75]

Die jong kerk het gouer as wat hy besef het, in 'n veranderende wêreld te staan gekom. Hiervan is die vloedgolf van nasionalisme en die herlewing van die inheemse godsdienste die vernaamste oorsake. In die lig van bostaande moet die jong kerk teologies en konfessioneel ten beste toegerus wees met die oog op die alles verswelgende sinkretistiese tydgees. Die jong kerk moet op elke lewensterrein die alles vernuwende eis van die Evangelie kan stel teenoor die heidense geestelike erfenis. Die jong kerk mag nie opgesuig word in die „theosofisch-gnostische eenheidsbeleving" van die Ooste nie. Die jong kerk voer 'n dapper en volgehoue stryd teen die verwatering van die suiwere inhoud van die Evangelie. Maar in hierdie stryd het dit die behoefte aan die produkte van suiwere teologiese besinning oor sy eie probleme. Andersyds moet die jong kerk, omdat dit sy plig en voorreg is, „zelf uit de Bijbel de schatten van het evangelie weer ontdekken, en die in eigen vormen uitspreken".[76] Die Evangelie is 'n onuitputbare bron vir ondersoek. Maar die jong kerk bevind hom in 'n ander situasie. Dit is die ou vyand met wie

---

(71) Idem.

(72) E. Kellerhals, Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld, Basel 1940 bls. 7.

(73) J.C. Gilhuis, Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingwerk, Kampen 1955, bls. 38.

(74) G.C. Oosthuizen, a.w. bls. 292.

(75) W.F. Dankbaar, De Jonge Kerken en de Kerkgeschiedenis, Groningen 1953, bls. 9.

(76) A. Pos a.w. bls. 160.

die kerk te doen het, maar hy tree nou in 'n ander tyd op, op 'n ander plek en volgens 'n ander metode. Dit bring ons tot die kern van ons probleem: Hoe moet die stryd en strewe van die jong kerk om sy eie (eiesoortige) belydenis, binne sy eie milieu en volgens die eis van sy tyd bejeën word? Wat is die verhouding tot die belydenisskrifte van die ou kerk?

B. Die afkerige houding jeens die Konfessies van die ou Kerk

Afgesien van die beweerde noodsaaklikheid van die daarstelling van nuwe konfessies deur die jong kerk, waarop ons straks terugkom, is dit vooraf nodig om te verwys na die gedagte wat in die sendingwetenskap bestaan dat die jong kerk de novo sy eie belydenisskrifte moet formuleer of in alle geval hom moet weerhou van die denominasionele verskille wat met die verskillende konfessies verband hou en hoogstens die mees algemene konfessies aanvaar.

1. Die motivering vir hierdie standpunt behels in hoofsaak die volgende:

'n „Unreflektierte, einfache Uebernahme" van die belydenis van die ou kerk kom in teëspraak daarmee dat „die junge Kirche selfständig ist, und auch in Dingen des Glaubens ihre Autorität nicht an eine andere Kirche delegieren kan, selbst wenn diese ihr noch so nahesteht".(77)

Voorts word aangevoer dat gebondenheid aan daardie belydenis „mit Blick auf Kirchen anderer Konfession und die Ökumene überhaupt" belemmerd werk op die behoefte aan gemeenskap in Christus, 'n begeerte wat nêrens so sterk is as by die jong kerke nie. Maar „diesem Wunsch tritt die Tatsache hinderend entgegen, dasz es in der Ökumene nun doch Unterschiede gibt, die nicht leichthin als unberechtigt relativirt und abgetan werden können, denen gegenüber die jungen Kirchen jetzt aber ihre eigen Position beziehen mussen".(78)

---

(77) H. Meyer a.w. bls. 29.

(78) Idem.

Derdens word aangevoer dat dit noodsaaklik is met die oog op die prediking van die Woord en die bepaling van die standpunt teenoor die heidendom en die sinkretisme dat die jong kerk self die verantwoordelikheid kan neem on d.m.v. slegs een belydenis as maatstaf ten beste apologeties te kan optree.(79)

Vierdens word gevra of dit nie skewe Konfessionalisme is „wanneer de confessie zo 'n fundamentele en normatieve functie heeft gekregen, dat alle prediking, onderwijzing en arbeid tot het verstaan van de Heilige Schrift (de exegese) daardoor bepaald en gebonden worden".(80) Hierdie motivering word nader verklaar deur die bewering dat „konfessionalisme" in stryd is met die outoriteit van die Bybel as die geopenbaarde Woord van God. Volgens die reformatoriese beginsel - luidens P. Boen-Giok - „heeft slechts de Heilige Schrift gezag in de kerk, hetwelk zij nog steeds oefent. Zij heeft als Gods Woord de pretentie om regel des geloofs te zijn, een belijdenisschrift heeft die pretentie niet".(81)

Die Heidelbergse Kategismus(82) is vir die Reformasie-kerke in Europa van groot betekenis. Sonder hieraan af te doen, word egter tog beweer dat dit as belydenisskrif „altyd betrekkelijke en tydelijke waarde heeft in de zin van een boodschap van de wereld, stryd tegen de een of andere dwaling, vertolking van de Heilige Schrift". Slegs die Heilige Skrif is normatief. Die Kategismus is slegs menslike formulering van die openbaringswaarhede.

Vyfdens sou dit vir die jong kerke 'n bron van ergernis wees dat die ou kerk en die sendelinge „der Form ihrer Bekenntnisse absolute Geltung zuschreiben und damit die geistliche Selbständigkeit und Freiheit der jungen Kirche eingeengt haben".(83) As laaste rede word daarop gewys dat die ou kerk sy belydenis nie aan die jong kerk moet opdring of dit deur dwang die jong kerk oplê nie. Dankbaar sê hieromtrent „het kan niet de bedoeling zijn, dat een oudere kerk een jongere zodanig

---

(79) Idem.

(80) Pouw-Boen-Giok. De Kerkrechtelijke Positie ... bls. 97.

(81) Idem bls. 98.

(82) Dit gaan vir P.B. Giok daarom of die Gereformeerde Kerke op Java die Heidelbergse Kategismus as belydenisskrif aanvaar het.

(83) H. Meyer, a.w. bls. 23.

voor ketterij en afvalligheid zal trachten te behoeden, dat zij haar daartoe een belijdenis gaan opdringen, die de ketterij zal moeten voorkomen, zonder dat deze voor het besef der jonge kerk een wezenlijke bedreiging vormt en zonder dat die belijdenis derhalve een echte uitdrukking van geloof zal kunnen worden. Hier past de zending der oudere kerk een zekere mate van terughoudendheid. Tegelijk echter is haar een grote verantwoordelijkheid opgelegd om als oudere zusterkerk de jongere met theologische en pastorale hulp ter zijde te staan in haar strijd om het belijden".(84) Enige dwang wat op die jong kerk, uitgeoefen word, al is dit nie uiterlik nie maar slegs „die nun einmal vorhandere Bekenntnisbindung ihrer geistlichen Väter", sal uiteindelik aan die jong kerk as 'n „Glaubensgesetz" beskou word en vroeër of later toorn en verset uitlok.

2.. 'n Ontleding van die motivering van hierdie standpunt lei tot 'n aantal oop vrae.

(a) Dit word aanvaar dat die sg. „Konfessionalisme" aan die belydenisskrifte dieselfde gesag wil toeken as aan die Heilige Skrif. Dit is egter fiktief omdat die reformatoriese beskouing hieromtrent nog altyd was: „De Heilige Schrift als het door den Heilige Geest onfeilbaar gefnspireerd Woord van God is de eenige Regel, Richtsnoer en Grondslag der leer en Rechter van alle geschillen".(85) Dit was die gemeenskaplike oortuiging van alle Reformatore. Reeds in die Berner stellings van 1528 is belij „De Kerk van Christus maakt geen wet of gebod zonder Gods Woord. Daarom binden alle menschelijke instellingen ..... ons niet verder dan zij in Gods Woord gegrond en geboden zijn".(86)

---

(84) W.F. Dankbaar, a.w. bls. 347. Die geestelike en pastorale hulp bestaan nie in „geestelijke bevoogding en onmondig-houden" nie, ewemin in „heerschappy voeren over anderer geloof", maar in „broederlijke hulpverleening van de leden van het lichaam van Christus onderling" selfs na die selfstandige optrede van die jong kerk. In die laaste instansie bestaan dit in „oecumenemische bijstand", bls. 349.

(85) A.D.R. Polman, Onze Nederlandsche Geloofsbelydenis, Franeker ongedateer bls. 62.

(86) Aangehaal deur Polman, a.w. bls. 63.

Die kerk beskik oor die bevoegdheid en verpligting om vir hom leerstukke van sy geloof op te stel, maar elkeen daarvan „blijft daarom altijd aan de Heilige Schrift ondergeschikt en examinabel". Dit het nie die absolute normatiewe gesag van die Skrif self nie, en staan dus nie op gelyke voet daarmee nie. Tog het dit, soos dit deur die kerk aanvaar is, gesag, „omdat zij met de Heilige Schrift overeenstemt en als repetitie der Schrift de leer der Schrift doorgeeft".(87) Maar vir die kerk self het die belydenis outoriteit as akkoord van gemeenskap, en is dit 'n uitdrukking van die geloof van die kerk. Maar die kerk glo en handhaaf dit slegs op grond van die Skrif.

Die oop vraag omtrent hierdie standpunt is dus dit: as die belydenis nie bindende krag het vir die jong kerk nie, watter bindende gesag het dit vir die ou kerk? Watter waarde en sin het belydenisskrifte dan in elk geval?

(b) Voorts blyk dit dat bg. standpunt die eenheid van die kerk ten koste van die waarheid vooropstel. Dit is 'n bedroewende feit dat die liggaam van Christus verskeur is deur 'n sondige verdeeldheid van die kerk. Maar om te aanvaar dat die afrekening met alle „Konfessionalisme" die eenheid van die kerk sal dien, is 'n valse veronderstelling veral om twee redes.

Die eerste is dat daarmee verbygesien word dat konfessies juis die eenheid roep en nie verbreek nie. Sedert die tyd van die Reformasie was dit die oortuiging „dat een gemeenschappelijke confessie een van de uitnemendste middelen is om de bestaande eenstemmigheid in de leer te betuigen en te bevestigen".(88)

Calvyn verklaar in die inleiding van die Latynse uitgawe van sy Kategismus dat „de beste wijze, om de onderlinge eendracht en eenheid in de leer te betuigen, in het toezenden en aanvaarden van elkanders confessies gelegen is".(89) Derhalwe beskou hy die belydenisskrifte as die beste middel om die onderlinge eenheid van die geloof te betuig en te bevestig. D.m.v. die belydenisskrifte erken die kerke wat deur afstand van mekaar geskei is, en

---

(87) Idem, bls. 65; Kyk verder J.C. Gilhuis, a.w. bls. 45 v.v.
(88) Polman, a.w. bls. 58.
(89) Idem.

tog een gemeenskaplike leer het, hulle eenheid. Die belydenisskrifte bedoel dus nie om te verdeel en mure te bou nie, maar het steeds die oog op die eenheid van die kerk.

Die tweede rede is dit: elke strewe na eenheid met verbygang van die vraag na die waarheid, doen tekort aan die feit dat belydenisskrifte ontstaan om op daardie wyse die suiwerheid van die leer te bewaar. Die kerk was dikwels deur ketters gedwing om standpunt in te neem en duidelike uitspraak te lewer teen die verderflike dwaalleer en kettery. Die kerk het tot „zorgvuldige exegese en ernstige bezinning" moes kom en het as produk daarvan sy belydenis op skrif kon stel aangaande die Heilige Drieëenheid, die Godheid van Christus, die genade, voorbeskikking ens.

Dit is dus foutief en onvolledig om te beweer: „een geloofsbelijdenis is historisch bepaald en daarom zijn er veelsoortigen" as sou geloofsbelydenisse afhang van die „historische bepaaldheid der denominatie en de concrete situatie, waarin zij zich bevindende, op haar wijze van haar geloof getuigenis aflegt".(90) Die konfessies is kragtens hulle ontstaan veel meer as formuliere van eenheid nl. ook van suiwerheid.(91) Hulle ontstaan uit die stryd om die waarheid.

'n Eenheidstrewe by die jong kerk sonder besinning oor die suiwerheid van die leer kan dus nie anders as oppervlakkig wees nie. Wat 'n leemte by die jong kerk wat die toekoms ingestuur word sonder die skerpte van die onderskeiding tussen suiwer en onsuiwer! Daarsonder bly die „gehoorsaamheid in het belijden" agterweë 'n „gehoorzaamheid om de waarheid en de rijkdom van het heil, dat de kerk in gebondenheid aan de Schrift heeft gevonden en heeft leeren belijden, nu verder ook door te denken en te help-doordenken".(92) Dit geld ook wat opgemerk word omtrent die eenheid in Christus. Ekumenisiteit sonder inagneming van die waarheid is 'n valse eenheid waarin Christus ewe min behae het as in die sondige pluraliteit van die kerk.

---

(90) C.W. Nortier, De Belijdenis der jonge kerken, bls. 5.

(91) Polman, a.w. bls. 60.

(92) J.C. Gilhuis, a.w. bls. 52.

(c) Dit is inkonsekwent om ondanks alles wat teen die oorname van die belydenisskrifte van die ou kerk deur die jong kerk gesê word, die Apostolicum, die „klassieke formulering van het door den Heiligen Geest in de apostelen gewekte geloof" te aanvaar en dan te bepaal: „een Historisch bepaalde geloofsbelijdenis van eenige kerk uit het Westen kan nooit het eigendom worden eener jonge kerk in het Oosten".(93)

Is die Apostolicum nie ook maar „historisch bepaald" nie? Alle belydenisskrifte is immers histories bepaald. Maar die verskil is kontraversiële punte word in die breedvoeriger uitgewerkte belydenisskrifte bevat. Dit gaan dus nie op om sekere belydenisskrifte aan die jong kerk te wil weerhou op grond daarvan dat hulle histories bepaald is nie.

(d) Die bewering dat dit in botsing sou kom met die selfstandigheid van die kerk, raak die argument hoegenaamd nie.

Dit is in elk geval vir die ou kerk aanmatigend as hy sou probeer om konfessies aan die prinsipieel selfstandige jong kerk te wil opdring. As daar dus geen dwang of verpligting opgelê is nie, maar dit in die hande van die jong kerk gelaat word, bly daar andersins niks van die argument oor nie.

(e) Die voorstanders van die vrye konfessionele ontwikkeling van die jong kerk bly in gebreke om die bestemming van daardie weg aan te dui. Wat wel aangedui word, is slegs dat „it is free to grow naturally, and it cannot for a moment be supposed that it will then adopt the more or less obsolute denominational division of the West".(94)

Knak aanvaar egter dié konsekwensie nl. dat die leerstellige verskille relatief is. Die „Lehrfragen" het in die Weste 'n verskeidenheid van kerke tot gevolg gehad, „während sie für den Fernen Osten diese Bedeutung unmöglig haben können".(95) Sy argument is dat die Nagmaalsleerstellinge van Luther, Calvyn en Zwingly vier eeue bestaan. Tans sou dit onmoontlik wees „dem chinesischen Genius begreiflich zu machen dasz er sich für oder gegen eine dieser Lehrformien über das Geheimnis der Gegenwart Christi im Sakrament

---

(93) C.W. Nortier, a.w. bls. 7.

(94) W.W. Cash, The Missionary Church, London 1939, bls. 121.

(95) S. Knak, Das Problem der Kirchwerdung im Fernen Osten, bls. 83.

entscheiden müssen, wenn er die Haltung echter Glauben an Christus festhalten wolle". Dieselfde geld die christologiese en trinitariese stryd van die ou kerk en „eine Stellungsnahme chinesischer Theologen zu diesen Fragen kann schwerlich etwas anderes sein als diejenige eines Mannes der in der Maske eines anders handelt".(96)

Dit stuur op ondubbelsinnige wyse af op 'n dieptelose en ankerlose jong kerk!

(f) Eweneens sny die bewering dat belydenisvorming die taak en verantwoordelikheid van die jong kerk self is, geen hout nie. Natuurlik lê dit op die weg van die jong kerk. Maar as die jong kerk die belydenisskrifte van die ou kerk aanvaar, is dit nog nie opsigself noodwendig 'n beperking tot „repristinatie van wat anderen vroeger beleden hebben"(97) nie. Behoud van die oue sluit nie noodwendig skepping van die nuwe uit nie.

Bg. opmerkings word gemaak ter aanduiding daarvan dat daar talle onopgeloste vraagstukke i.v.m. die standpunt dat die jong kerk los van die konfessies van die ou kerk te staan moet kom, bestaan.

C. <u>Die Behoud van die Ou Konfessies plus die skepping van nuwes</u>

By die oorweging van hierdie saak moet dit duidelik vooropstaan dat die daarstelling van konfessies nie 'n bevoegdheid is wat tot die ou en Westerse Kerk beperk is nie.

Maar die jong kerk moet noue aansluiting by die verlede van die ou kerk vind want „de Heilige Geest is niet pas vandaag zijn werk begonnen".(98) Dit moet rekening hou met die verlede, „daarin wortelen en daardoor zich laten waarschuwen voor dreigende gevaren".(99) Trouens oor die algemeen bestaan hierdie besef by die jong kerk: „de nieuwe Kerken kunnen niet beginnen alsof er geen kerkgeschiedenis en geen theologische, liturgische of kerkelijke levensontvouwing is geweest in de eeuwen".(100)

Die vraag kom na vore: hoedanig bestaan die verband tussen ou en jong kerk? Hoe moet die jong kerk die belydenisskrifte van die ou kerk bejeën?

---

(96) Idem.

(97) W.F. Dankbaar, a.w. bls. 352.

(98) A. Pos, Het Licht van Tambaram bls. 30.

(99) Idem.

(100) H. Kraemer, Van Godsdiensten en Menschen bls. 198.

1.. Die jong kerk is prinsipieel vanaf die eerste oomblik van sy ontstaan selfstandig. Dit is as kerk 'n openbaring van die liggaam van Christus en geen ander kerk mag oor die jong kerk heers of die sake daarvan reël nie. As selfstandige kerk het dit die reg om self oor eie sake te beslis. Die ontstaan van 'n kerkverband tussen 'n aantal jong plaaslike kerke versterk hierdie feit dat die jong kerk in meerdere vergaderings byeenkom om sy eie sake te behandel.

Die sendeling, as gesant van Christus, maar verbonde aan die sendende kerk, sal sy bevoegdheid oorskry as hy as persoon of namens die kerk wat hom gestuur het, oor die jong kerk wil regeer. Hy gee leiding en raad aan die dankbare jong kerk; wat in die besef van sy onvolwassenheid en onbevoegdheid om die selfstandigheid waaroor hy in beginsel beskik, toe te pas, nie anders as met die hulp van die sendeling wil voortgaan nie.

Maar die jong kerk, sowel plaaslik as in kerkverband, is prinsipieel selfstandig en moet self beslissinge neem - ook oor die konfessie van die kerk.

2.. Tog is daar nie 'n los verband tussen ou en jong, sendende en sendingkerk nie, soos pale wat los van mekaar ingeplant is nie. Die een is nie 'n losstaande entiteit sonder enige verband met die ander nie. Howel die jong kerk selfstandig is, optree en beslis, bestaan daar ook 'n kerkverband tussen ou en jong kerk. Net soos tussen moeder en dogter hoewel lg. „selfstandig" (mondig) word, die bande nooit ophou bestaan nie,(101) so verval die band tussen ou en jong kerk nie. Hieruit vloei voort dat kragtens die kerkverband tussen sendend en sendingkerk die konfessie van die ou kerk nie 'n relatiewe saak vir die jong kerk is nie. Die konfessie van die ou kerk is die natuurlike erfenis van die jong kerk. Dit beteken nie dat die konfessie van die ou kerk afgedwing word op die jong kerk nie. 'nErfenis word nooit afgedwing nie, dit word altyd dankbaar aanvaar! Soos die lewensbloed van ouers in

---

(101) Die kerkverband vind sy realiteit óf in (bo-nasionale) sinodale vergadering óf in enger korrespondensie in die geval waar dit om verskillende redes soos groot afstande ens. onmoontlik is om in bo nasion (ekumeniese) sinodes saam te kom. Korrespondensie is dus die middel om die ekumeniese kerkverband te onderhou. Kyk Handelinge van die 32ste Sinodale Vergadering van die Gereformeerde Kerk 1955 bls. 161 v.

die are van hulle kinders vloei, so lewe die jong kerk by geen ander belydenis as by dié van die sendende kerk nie. Sou die jong kerk die belydenis van die sendende kerk, deur wie dit geïnstitueer is, verwerp, dan verwerp hy daarmee die (ekumeniese) kerkverband met die sendende kerk.

3.. Die jong kerk bestaan egter in 'n ander milieu as die ou kerk en veral in 'n ander milieu as dié waarin die konfessies van die ou kerk tot stand gekom het. Die jong kerk staan voor 'n nuwe begin en moet groei na die toekoms en „darin mag niemand ze binden dan het Evangelie, het Woord van Christus alleen". (102) Namate die jong kerk innerlik en uiterlik sy selfstandigheid in meerdere mate beoefen, word dit noodsaakliker om „die Botschaft, die nun nicht mehr nur die Mission, sondern eben auch die jongen Kirche in ihrem Land zu vertreten hat, in Worte zu fassen". (103)

Dit is eie aan die kerk, tewens sy voorreg, om sy belydenisskrifte op te stel. Net soos vir die ou kerk, is dit die voorreg van die jong kerk. Dit is 'n rede wat in die bestaan van die kerk geleë is, want „als vergadering van ware Christengelowigen, geleid door Gods Geest en Gods Woord, komt de kerk vanzelf tot belijdenis van haar geloof". (104)

Niks en niemand mag die kerk, ook nie die jong kerk, hierdie reg ontsê nie.

Die belydenisskrifte van die ou kerk ontstaan so: waar die kerk die verborgenhede van die godsaligheid nagaan, en met „verlichte oogen des harten trachten zij deze rijkdom zich toe te eigenen, in haar bewustzijn op te nemen, denkend te verwerken en met klare overtuiging te belijden ... Op de kruistocht door dit wonderland van Gods groote daden gaan telkens nieuwe velden voor haar open. Uit de schatkamer van Gods Woord komen oude en nieuwe dingen te voorschijn". So word belydenisskrifte gevorm, as die vervulling van 'n lewensbehoefte. Dit is vir die jong kerk geen religieuse dilettantisme nie, geen liefhebbery nie, maar opdrag

---

(102) A. Pos, a.w. bls. 30.

(103) E. Kellerhals a.w. bls. 11.

(104) A.D.R. Polman a.w. bls. 53.

en behoefte.[105] As „publieke en duidelijke belijdenis van haar geloof", is dit 'n vername wapen van die kerk waardeur dit die ou wêreld dwing tot 'n beslissing. Die wêreld kan hierin geen toeskouer bly nie, want „haar conscientie wordt geraakt, haar gansche bestaan zonder pardon veroordeeld, haar zelfhandhaving gestriemd, haar egoïsme gegeeseld, haar armoede blootgelegd".[106]

In hierdie verband moet dit dus verwelkom word as die jong kerk self tot belydenisvorming kan kom „denn jede Kirche hat sich mit ihrer eigenen Umwelt auseinander zu setzen und ihr Bekenntnis für ihr eigenes Volk und ihre eigene Lage zu formulieren".[107] Oosthuizen stel die taak van die jong kerk as „to redefine Christianity in terms of their specific situation".[108] Hieronder moet nie verstaan word dat iets nuuts of anders gebring word nie. Die waarhede van Godswoord is onwankelbaar. Jesus Christus is gister en vandag dieselfde en tot in ewigheid (Heb. 13:8). Die waarheid daarvan is onaantasbaar.

Dit blyk dus dat ons by eiesoortige belydenisskrifte met tweërlei te doen het. Enersyds het ons 'n herdefiniëring van die bestaande belydenisskrifte waar sonder om aan die inhoud iets af of toe te doen, die vorm daarvan so omgewerk word dat dit die jong Christene toespreek. Andersyds het ons met nuwe konfessies te doen wat handel oor die vorme van die kwaad waarmee die jong kerk in sy eie milieu te worstel het. Sodanige nuwe konfessies sal as vanselfsprekend in die taal en volgens die denkwyse van die lidmate van die jong kerk en „geheel anders van toon en vorm dan een Westerse belijdenis" wees.[109]

4. Die moontlike daarstelling van belydenisskrifte wat op 'n vir die Bantoe en Oosterse mentaliteit begryplike en aangrypende wyse toespreek, is egter geensins 'n willekeurige saak nie. Van die jong kerk, wat sy voet op die pad van sinkretisme geplaas en afgestap het van die enige openbaring van God deur Jesus Christus, is konfessioneel niks anders as sinkretistiese verklarings te verwag nie. Dit is slegs

---

(105) Idem blse. 53, 54.
(106) Idem bls. 55.
(107) E. Kellerhals a.w. bls. 12.
(108) a.w. bls. 287.
(109) Idem bls. 361.

deur die genadige leiding van die Heilige Gees dat konfessies tot stand gebring word. Alle ander pogings is menslike denksels en wysgerige bespiegelinge.(110)

Die enige grondslag vir die opstel van konfessies is die Bybel as onfeilbare geopenbaarde Woord van God. Elke formulering wat berus op die konsiliasie van Evangelie en nie-Christelike geloof is geen konfessie nie, geen geloofsbelydenis in die Drie-Enige God nie, maar afgodery.

Konfessies moet nie so wyd moontlik gestel word nie, maar so suiwer as moontlik die geopenbaarde waarhede in Godswoord vertolk. Hiesoortige konfessies wat nie die waarheid van die Evangelie poneer teenoor die onwaarheid van die sonde nie, is dus sinloos omdat dit wat die vorm betref, sy doel sal dien, maar t.o.v. die inhoud die wese van die Evangelie van Jesus Christus misken en dus formeel en materieel waardeloos is.

D. Hoof ontwikkelingslyne t.o.v. eventuele belydenisskrifte van die jong kerk

Daar gaan stemme op in die jong kerk wat aanspraak maak nie net op 'n herdefiniëring van die waarhede van die Evangelie nie, maar op 'n reinterpretasie daarvan. Dit is 'n ontsaglike diep ingrypende aanspraak wat suiwer Skriftuurlike besinning t.o.v. die onderstaande aspekte verg.

1. Uit die sg. „Lehr-Erklärung" vir die Bond van Evangelies-Lutherse Kerke in Indië kom die volgende na vore i.v.m. sekere Skrif waarhede wat duidelik teenoor die heidense begrippe gestel moet word:(111) die persoonsbegrip van God teenoor die sinkretistiese „Entpersönlichung" van God; die mens as beeld van God teenoor die beskouing van die mens as homo creator wat vir homself gode maak na sy eie beeld en gelykenis; die eienskappe van God teenoor die kwaliteitlose Indiese godsidee, die opera Dei externa teenoor die gedagte van 'n deus otiosus; die wese van die sonde teenoor die Karma-leer waarin die menslike verantwoordelikhede ontneem is en hy vergoddelik word; die genade teenoor die blinde noodlot en Bhakti-vroomheid en sinkretistiese werkheiligheid; wet en Evangelie teenoor die gevaar van Wettisisme by die jong

(110) Kyk G.C. Oosthuizen a.w. bls. 288.

(111) a.w. bls. 51.

Christene. In Afrika is die situasie enigsins anders want „here we find problems relating to the Holy Spirit". Dit is een van die hoofredes vir die bloei van die Pinksterbeweging.(112)

Dit blyk dus dat die Westerse Konfessies aangevul kan word t.o.v. die heidendom, Sinkretisme, Islam en die Kommunisme. Dit sal vir die jong kerk 'n onberekenbare krag wees as wapen in sy stryd.

2.. Dit is egter 'n gans ander saak as die jong kerk 'n nuwe of beter interpretasie as die Westerse kerke wil gee. So, bv. kom Indiese teoloë met die ondernemingsgees na vore om 'n nuwe interpretasie aan die kerkbegrip te gee. Uitgaande daarvan het denominasionele verskille vir die Oosterse begrip 'n „scandal" is, en dat die Oosterling van nature nie 'n individualis is nie maar 'n gevoel het vir die „corporate oneness" waarin die mens ingeweef is, moet dan gekom word tot 'n kerkbegrip „which perfectly reconciles the individual and the community". Individu en groep moet in die kerk versoen word, want „a community without individuals is a mass, and individuals without the community are abstractions"(113) Dit skyn ook asof E. Jansen-Schoonhoven(114) die moontlikheid oop sien van 'n „voller verstaan aangaande de kerk" deur die jong kerk. So ook word die moontlikheid gesien dat die Indiërteoloog met sy mistieke temperament in staat mag wees „to recapture a little of the glow that illuminated the faith and religion of the Early Church, and through such a recapture contribute something fresh to our understanding of the nature of the Holy Spirit".(115) Appasamy neem in hierdie opsig 'n „konserwatiewe" standpunt in deur teen die moderne Chenchia en Chakkanai te handhaaf dat die Heilige Gees nie net by individue werk nie, maar ook by die kerk van Christus.(116)

Dit om aan te toon dat die eiesoortige moderne Indiese Teologie geheel en al ketters is. Die grondfout by hierdie denke is dat die teenstelling Westers-inheems hieraan gelê word. Daar bestaan geen

---

(112) G.C. Oosthuizen a.w. bls. 290.

(113) V.E. Davadutt, a.w. bls. 50.

(114) Ecclesia bls. 199.

(115) V.E. Davadutt, a.w. bls. 49. Kyk ook E. Asirvatham oor die Drie-eenheid van God, a.w. bls. 101.

(116) A.J. Appasamy, Christian Theology in India, I.R.M. 1949, blse. 152, 153.

Westerse of Oosterse of Bantoe interpretasie van die kerk, die Heilige Gees, God of Christus nie. Die enig-suiwere begrip hiervan is dié van die Skrif self. Wie hierdie grondwaarhede van die Skrif „inheems" probeer interpreteer, maak daarvan 'n humanistiese speelbal. Belydenisse hieroor is, volgens die duidelike uitspraak van die Skrif self, óf waar óf vals.

3.. Opmerklik is die neiging by die jong kerk om nie net oor dogmatiese onderwerpe nie, maar ook oor die „christeliche Lebensordnung" in belydenisskrifte te handel.

'n Voorbeeld hiervan is die Basel-Sending aan die Goud Kus en die Kameroon. 'n Ontleding van sekere konfessies aldaar laat blyk „that they pertain rather to the personal life and the life of the congregation than to systematic theology in the strict sense".(117)

Kellerhals verwelkom hierdie ontwikkeling as geen „Grenzüberschreitung" nie, op grond van die volgende: „es gehört vielmehr zum Wesen eines christlichen, eines biblischen Bekenntnisses, dasz es die Herrschaft Jesu Christi nicht nur über denn Gebiet des Glaubens, sondern auch über dem des Lebens betont. Es wäre ein intellektualistisches, spiritualistisches Misverständnis des Bekenntnisses, wenn man meinte, dasz nur die Lehre von dem dreienigen Gott und von seinem Erlösungswerk, d.h. nur die Dinge der Glaubenserkentnis, Gegenstand des christlichen Bekennens wären".(118) Voorts word hieromtrent geargumenteer dat die geloof niks sonder gehoorsaamheid is nie, die Apostolicum niks sonder die Tien Geboole, die Verlossing sonder die dankbaarheid nie. Ons kan Christus nie net met die mond bely nie, sonder om Hom met die daad en volgens 'n nuwe lewenswandel te dien nie. Gevolglik is dit die plig van die jong kerk om nie net aan te dring op suiwere geloof nie, maar ook om d.m.v. die tug teen die terugsinking in die heidendom te waak.

---

(117) G.C. Oosthuizen, a.w. bls. 278.

(118) E. Kellerhals, a.w. bls. 12.

Dit lei dan daartoe dat: „die Kirchenzucht is also nichts anderes als ein Teilstück des Bekenntnisses der jongen Kirche. Denn durch die Kirchenzucht möchte die Kirche bezeugen, dasz sie entschlossen ist, in ihren Gliedern dem Worte Gottes entsprechend zu leben".(119)

W.F. Dankbaar beskou ewe-eens die kerkorde as belydenisstuk. Dat in die ou kerklike simbole geen beginsels van kerkregering vervat is nie, skryf hy daaraan toe dat dit destyds nie in die gedrang was nie.[120] Hy gee toe dat die belydenisse van die jong kerk op hierdie stadium nog nie veel meer is as preambules tot die kerkordes nie.(121) Hy verwag egter dat namate die jong kerke „meer geschiedenis zullen beleven," sal hulle leer om „belijdenis en kerkorde scherper te onderscheiden" en hulle besig hou met belydnisvorming om onderlinge onenigheid nader te formuleer asook om kettery en dwaling te weer".(122)

Die volgende twee sake moet egter dienaangaande opgemerk word: Eerstens, is die kerkorde geen belydenisskrif nie. In 'n Belydenisskrif bely die kerk sy geloof in God. Derhalwe is 'n belydenisskrif in die positiewe sin van die woord die uitdrukking van wat hy glo op grond van wat God in Sy Woord openbaar het. Anders gestel, word in die belydenisskrifte positief uitgespreek wat hulle glo teenoor alle afwykinge.(123)

Die kerkorde is geen belydenisskrif nie, omdat dit slegs handel oor die wyse waarop die kerk regeer word. Ofskoon die wyse van kerkregering nie anders as volgens die beginsels daartoe in die Skrif vervat, mag wees nie, is dit tog geen <u>belydenis</u> nie, altans geen <u>geloofs</u>belydenis nie.

Tweedens, moet opgemerk word dat die vervatting van allerlei kwessies omtrent die „Lebensordnung" soos t.o.v. poligamie, bruidskat, kinderhuwelikke, ens, in belydenisskrifte die jong kerk sal voer op die gereglementeerde weg van gebod op gebod en reël op reël. Konfessies is geen reglemente nie maar die uitdrukking van die geloof in God.

---

(119) Idem.

(120) W.F. Dankbaar, a.w. bls. 343.

(121) Idem, bls. 344.

(122) Idem.

(123) P.J.S. de Klerk, Gereformeerde Simboliek, Pretoria 1954 bls. 22 v.v.

As die kerk dus „belydenisskrifte" wil opstel t.o.v. elke praktiese lewensvraagstuk waarvoor hy te staan sal kom, sal dit nie net ware belydenisskrifformering degradeer tot 'n nimmereindigende kasuïstiek nie, maar die siel en lewensgroei van die jong kerk in gevaar stel.

Praktiese probleme word op vergaderings van die kerkraad en op meerdere vergaderings behandel. Daar het die jong kerk die kostelike geleentheid om sy eie aangeleenthede te behandel en daaroor leiding te gee in gehoorsaamheid aan die Skrif en met inagneming van die drang om waarlik eiesoortig te ontwikkel.

III. 'N EIESOORTIGE KERKREGERING

In die Sendingwetenskap word kragtige pleidooie gelewer vir 'n eiesoortige kerkregering.

1. 'n Aantal argumente word ten gunste hiervan aangevoer. Die hoofrede wat genoem word, is dat 'n „vreemde" kerkregering ondoeltreffend is. S.J.W. Clark gebruik die vergelyking van Dawid in 'n vreemde mondering: „with a foreign organization upon him, he would perhaps have fallen down in the critical moment and not been able to get up quickly enough".(124) Hieraan voeg hy toe: „just as it is unprofitable to hang fruits on a tree, so it is unnecessary to impose upon it, from without a foreign organization". Positief gestel word bepaal dat die inheemse kerk oor die reg moet beskik: „to adopt the form of Church Government and eccleciastical parlance suited to their native genius or idiosyncracy".(125) Die kerkregeringstelsel moet dus uit die boesem van die kerk ontwikkel.
2. Ten grondslag aan hierdie beskouing lê onmiskenbaar die beskouing dat die kerkregering van die jong kerk 'n relatiewe saak is, en herlei moet word tot die vir die jong kerk onverskillige denominasionele verskille van die Weste.

Knak trek die volle konsekwensies van sy standpunt as hy skryf:

„ Keine Missionsleitung und kein Missionar hat das Recht, von den Ostasiaten zu fordern, dasz sie sich für oder gegen die bischöfliche oder die presbyterianische oder die kongregationalistische

(124) The Indigenous Church bls. 19.

(125) J. Ritchie, The Indigenous Church in Peru, bls. 371.

Kirchenform entscheiden".[126] Die jong kerk vind die vraag na die keuse tussen die verskillende vorme van die Protestantisme wesenlik 'n „unechte Frage" omdat die jong kerk „von der Volksart der ost-asiatischen Völker her gesehen" net so goed Christelik en bv. Chinees kan wees, en daartoe is die vorm van kerkregering van relatiewe belang.[127]

3. Die ondernemingsgees en besinning van die jong kerk vertoon 'n opmerklike agterstand oor die kerkregering van die jong kerk. Die jong kerk in Asië en Afrika lê tans meer klem op die probleem van die eenheid en veelheid van die kerk en besef dat ter wille van die doeltreffende voorstelling van die sendingwerk onder die heidene eenheid van die kerk gesoek moet word.

'n Treffende voorbeeld van hierdie eenheid is die konstituering van die Church of South India waar 'n sintese van kollegialistiese (biskoplike) en presbiteriale kerkreg - vir die onmiddelike ten gunste van die kollegialistiese - plaasgevind het.

Suggesties oor 'n werklike „eiesoortige" kerkregering het nog nie na vore gekom nie.

Die Klassis van Wes- en Oos-Java en van die Chinese het in 1938 'n kerkorde wat deur Burgstede ontwerp is, aanvaar. Dit was „zeker niet een copie noch een imitatie van de klassieke Dordtse Kerkenordenin van 1618-19 zij was in opzet niet zoo uitvoerig en was bedoeld als een ‚voorlopige kerkorde'. Daarom beperkte zij zich terecht tot het minimum, wat haar inhoud en bepalingen betreft, om zoodoende op-zettelijk ruimte te laten voor de ontwikkeling en voor eigen vormgeving die de Chinese kerk wenste".[128] Die Gereformeerde kerk het beswaar teen hierdie Kerkorde gemaak weens die klassikale bestuursmag wat daarin toegeken is.[129] In 1949 is hierdie kerkorde hersien.

Met hierdie voorbeelde kan ons volstaan. Hierdie karigheid kan daaraan toegeskryf word dat „het besef van haar apostolische taak is

---

(126) S. Knak, Das Problem der Kirchwerdung im Fernen Osten bls. 82.

(127) Idem bls. 83.

(128) P. Boen-Giok a.w. bls. 99.

(129) Idem.

in de Chinese kerk in Indonesië voor het algemeen zeer levendig", (130) soveel groter dat oor die vorm van kerkregering nog min besin en daaraan gedoen is.

'n Ander vorm van „vormgewing" aan die kerkregering vind ons by Gutmann wat hom stel op die standpunt dat dit Skriftuurlik korrek is dat "natuurlike leierskap en gemeenteleierskap in die amp verbind moet word". (131)

Hy probeer dan om „sover moontlik die amp in die gemeente met die natuurlike leierskap, wat uit bloedverwantskap en buurskap groei, te verbind" (132) sodat daardeur nie net kontinuïteit en stabiliteit in die ampte sou bestaan nie, maar dat die ampte ook meer bindende krag en outoriteit t.o.v. die gemeente kan besit. Op hierdie wyse wil hy die kerkregering „inheems" maak. Die voordeel wat hy hieromtrent sien is dat sodanige ampsoefening nie liefdeloos en van bo-af beoefen sal word nie, maar dat dit organies, natuurlik -outoritêr-vertrouend sal wees. (133)

4. Kerkregering vind nie sy grondslag in die „volksaard" soos, bv. deur Knak en Gutmann aangevoer nie. Dit is deur en deur sinkretistiese kerkreg wat nie onderskei tussen Evangelie en die heidense wat die stam-leiding in sekere opsigte aankleef nie. Ook is dit 'n onskriftuurlike vermenging van kerk en staat waarvolgens die natuurlike leiers die geestelike leiding van die kerk oorneem.

Die enige en ware grondslag vir kerkregering is Godswoord waarin die beginsels ten opsigte daarvan vervat is. Voorts, is op grond van Skriffundering die kerkregering geen relatiewe saak nie. Die Skrifwaarhede is nie relatief nie! Kerkregering is dus nie iets wat aanpas by volksaard nie. Die Volksaard bepaal nie of die kerkregering presbiteriaal, independentisties, ens. moet wees nie. Kerkregering kan en moet slegs ooreenkomstig die beginsels daartoe in Godswoord vervat bestaan.

---

(130) Idem bls. 107.

(131) P.P.A. Kamfer, a.w. bls. 89.

(132) Idem bls. 88.

(133) B. Gutmann, Freies Menschentum aus ewigen Bindungen, Kassel 1928, bls. 13.

In die lig hiervan is die volgende duidelik m.b.t. die eenheidstrewe van die jong kerke. Die drang by die jong kerke om een te wees, is bemoedigend. Maar 'n eenheid waarby die vraagstukke t.o.v. die waarheid juis - uithierdie soeke na die waarheid, het skeuringe te voorskyn getree - omseil word, het geen innerlike krag en vastigheid nie. 'n Eenheid op grond van kompromieë t.o.v. kerkregering, is uitwendig en oppervlakkig.

Niks sal in ons tyd van die verdeeldheid van kerke, veral op die sendingveld, so verwelkom word as 'n eenheid van kerke wat die missionêre slaankrag van die jong sendende kerk sal vermeerder nie. Maar aan die ander kant is daar seker niks so gevaarlik vir die bestaan en groei van die jong kerk, dat hy ter wille van eenheid, kompromieë aangaan - dit geld veral die kerkregering - en op die wyse 'n holle eenheid vind waarby die ernstige soeke na die waarheid soos in die Skrif geopenbaar, hoe kontensieus hierdie sake ook al is in interkerklike verhoudinge, omseil word.

Die moontlike eenwording van die jong kerke verdien dus die ernstige aandag van dié kerke. Maar alle sprake van eenwording sonder onderlinge oortuiging op grond van die Skrif oor die Skrif-tuurlike beginsels van kerkregering, is soos bouwerk waarvan die fondament nie gelê is nie.

5. Die ryklik gereglementeerde en breedvoerig bepaalde wette en ordinansies van menige Westerse kerke werk verwarrend en verydelend op die gemoed van die jong kerk in. Daar is niemand wat sal wil ontkon dat die menigerlei bepalings gebore uit die ingewikkelde juridiese kerkregtelike knope wat deur eeue heen ontrafel moes word, ver bo die begripsvermoë van die jong Christene is nie. Die jong kerk het inderdaad behoefte aan 'n kerkorde waarin algemene beginsels van kerkregering en nie die ingewikkelde wetmatige neerslag van die ondervinding van die ou kerk hulle in die hand gestop word nie. So 'n kerkorde - nie 'n kerkwet waarin alles tot in die fynste toe gereglementeer is nie - is die Dordtse Kerkorde (1618-19) wat die toets van die Skriftuurlike beginsels van kerkregering weerstaan en bowendien so maklik en eenvoudig toepasbaar is, dat die jong kerk sonder probleme daarvolgens regeer kan word. 'n Ingewikkelde,

breedvoerig gereglementeerde kerkorde vertraag die selfstandige optrede van die jong kerk. Dit is onbillik om die jong kerk met al die bepalings van die ou kerk te oorlaai en te oorbluf. Dit is buitendien prinsipieel verkeerd om 'n kerkregering aan die jong kerk te „gee" of dit aan hulle op te dring. Die jong kerk bepaal die beginsels van sy kerkregering kragtens kerkverband soos hierbo m.b.t. die konfessies uiteengesit is.

'n Eenvoudige kerkregeringstelsel is 'n stimulus tot selfstandige kerkvorming. Eiesoortige kerkregering bestaan nie! net 'n skriftuurlike!

Die eenvoudige, skriftuurlike kerkregering verdien alle aanbeveling.

IV. LITURGIESE VERRIGTINGE

Hiermee het ons gekom by die vrugbaarste terrein van ons ondersoek - vrugbaar omdat eiesoortige vorme die eerste op liturgiese gebied openbaar word. By die behandeling van hierdie onderafdeling is dit van belang om vooraf die volgende aan te stip:

Ofskoon die jong kerk betreklik gou begin soek en gryp na eiesoortige liturgiese vorme, is dit 'n langsame proses: „das Einheimischwerden der Liturgie in den jungen Kirchen erstreckt sich über lange Perioden".(134)

Ook moet nie vergeet word nie dat net die wat spontaan groei en ontwikkel egte eiesoortige liturgiese vorme sal wees. Dit laat Lamott tereg verklaar „genuinely indigenous forms of music, art and architecture are more likely to merge from the spread of the Gospel among rural people than from these self-conscious attempts". Ware inheemse vorme kom uit die harte van „unsophisticated" aanbidders.(135)

Eindelik moet onthou word dat 'n eiesoortige liturgie nie die fundamentele liturgiese beginsels omver mag werp nie. Hierdie beginsels is die volgende:

Eerstens is die openbare erediens 'n samekoms van die gemeente. Gemeenskaplikheid is dus 'n beginsel t.o.v. die erediens. Die gemeente <u>in sy geheel</u> ontmoet God. Ook nog moet <u>feestlikheid</u> die erediens kenmerk.

---

(134) G.F. Vicedom, Die Liturgie der jungen Kirchen, E.M.Z. 1951, bls. 136.

(135) W.C. Lamott, a.w. bls. 107.

Die gemeente kom feestelik as dankbare kinders van God van wie die sondes vergewe is saam. Uit hierdie beginsel van feestelikheid vloei dus voort dat daar in die erediens opgewektheid en blydskap sal heers.(136) Hierby kom noodwendig nog skoonheid wat wil dien om die feestelike karakter van die erediens en die blye stemming van die vergaderde gemeente uit te druk. Skoonheid pas immers by 'n fees.(137)

Die volgende onomstootlike liturgiese beginsel is waarheid. Die erediens is 'n samekoms van die gemeente met God en daarom „moet gewis alle onwaarheid daaruit geweer word en ook uit die liturgie, want God is 'n God van waarheid".(138)

Waarheid word hier objektief bedoel as skrifmatig en skrifgebonde. Subjektief gesien beteken waarheid in die sin van waaragtigheid egtheid, geen lippetaal nie.

Nietemin kom ook die vryheid wat die kind van God geniet as losgekoopte van die juk van diensbaarheid in die erediens tot uitdrukking. Die Ou Testamentiese erediens was gebonde en voorgeskrewe.

Die Nuwe Testamentiese erediens het vry geword. Hierdie vryheid geld die vormlike.

A. Die Prediking

In die prediking kry die prediker die geleentheid om die ewige waarhede aangaande Godsopenbaring op 'n bevatlike wyse te verkondig. Die inheemse prediker geniet hierin 'n voordeel bo die buitelandse prediker omdat dit jare duur voordat lg. absoluut tuis is in die taal en spreekwyse, idiomatiese uitdrukkings en woordspelings, kortom voordat hy die taal as uitdrukking van die volksiel volkome magtig is.

Die prediking moet inderdaad by die erediens vooropstaan.(139)

Die preek word weggelaat volgens die eiesoortige liturgiese volgorde

---

(136) W. Heyns, Liturgiek, Michigan 1903 blse. 73, 74; E.F. Kruijf, Liturgiek, Groningen 1901 bls. 51 v.v.

(137) W. Heyns a.w. bls. 75 v.v.

(138) Idem bls. 79 v.v.

(139) Kyk by C.I. van Heerden. Die preekstoel moet nie tersyde van die hoof-as gestel word nie, a.w. Stelling XVI. Die erediens is 'n dialoog tussen God en die gemeente as liggaam van Christus, G. van der Leeuw, Liturgiek, Nijkerk 1946 bls. 53.

soos gebruik deur die „Theological Society of the Serampor College." Asirvatham sluit hom gedeeltelik hierby aan: „while a sermon is customary in a Protestant Church service, it may be occasionally omitted, especially on Sundays when the communion is celebrated, and its place may be taken by a rich worship service of praise and thanksgiving in which the entire congregation takes on active part". Hy gaan voort deur te waarsku: „In India, as elsewhere, the Protestant Church is apt to be too much pulpit-centred and not enough worship centred".(141)

Hierdie standpunt kan nie aanvaar word nie, omdat weglating van die prediking van Godswoord 'n onmiskenbare verminking van die erediens is.

Die Christelike prediking is tereg arm aan aanskoulikheid - die bediening van die Doop en die Nagmaal is die enige aanskoulike prediking - omdat God sy Christene nie deur beelde nie, maar deur die lewende verkondiging van sy Woord wil laat onderrig.(142)

Dit is 'n ander saak as die voordrag van die preek op 'n inheemse wyse geskied. Freytag vertel van 'n groepie Christene wat luister na 'n Indiese Evangelis. Maar „es ist eine Singepredigt. In singendem Ton wird eine biblische Geschichte erzählt und dann die Anwendung in kurzen Zusammenfassungen gegeben, die von der hörenden Gemeinde nachgesungen werden".(143) As dit in die smaak van die

---

(140) Hierdie volgorde is:
1. Bhajan with stringed instruments and cymbals (choir only)
2. Periods of silence and meditation
3. Call to worship
4. Congregational singing of lyric.
5. An act of confession led by the minister.
6. An act of thanksgiving and dedication, Prayers of consecration to be repeated by the concregation followed by a song by the choir.
7. The Apostles creed in song form on recital.
8. Bible reading.
9. Intercession led by the minister.
10. An act of adoration (song)
11. The Kiss of peace.
12. Clobing lyric by the congregation.
13. Benediction.
14. Postlude.
E. Asirvatham a.w. bls. 139. Ons kom straks op enkele momente hiervan terug.

(141) Idem.

(142) Heidelbergse Kategismus V.A. 98.

(143) W. Freytag, Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart, D.E.M.J. 1936, bls. 10.

hoorders val, en dit wek nie die assosiasie van die heidense eredienst nie, kan teen so 'n soortgelyke predikmetode geen beswaar ingebring word nie.

So kan bepaald vanweë die natuurlike welsprekendheid, beeldende taal en omslagtige vertellingswyse van die Bantoe van 'n soortgelyke predikwyse gespreek word.

B. Sang en Musiek

Die musiek en lied is altyd „der Ausflusz des Glaubensstandes .... sie kommen aus den Herzen und wollen das Gemüt erfassen; man findet in ihnen die Mentalität eines Volkes".(144)

Die gebruik van heidense geestelike liedere in die Christelike erediens, soos vervat in die meer genoemde „Temple Bells" van Appasamy, is 'n sinkretistiese stap soos uit die verband van hierdie studie duidelik is.

Appasamy stel ook die moontlikheid „to compose hymns of prayer and praise to Christ and set them to Hindu melodies. The melodies may be Hindu, but the words may serve to extol our Lord".(145) Prinsipieel is dit nie verkeerd nie omdat 'n melodie niks met die wese van die lied te doen het nie. Prakties is dit egter te betwyfel of die gemeente ooit alle heidense assosiasies aan daardie melodie sal kan afskud. Hierdie wenk verdien dus geen aanbeveling nie.

Die probleem is dat die Europese kerkliedere nie net moeilik vertaalbaar is nie, maar die melodieë daarvan raak moeilik ingeburger en word „musikalisch so verunstallet dasz man sie kaum wiedererkennt".(146)

In die algemeen word die oplossing dus daarin gesoek dat „eingeborenes, christeliches Liedgut"(147) geskep moet word onderworpe aan die volgende bepaling t.o.v. die Indiese kerkgangers. Besliste voorkeur word gegee aan liriek wat die natuurlike Indiese siel roer. Trouens, „sensitive Indian Christians have no respect for hymns of a militant character, such as 'onward christian soldiers, marching as to war', or hymns which express a spiritual arrogance".(148)

---

(144) G.F. Vicedom, a.w. bls. 131.
(145) A.J. Appasamy, An Indian Interpretation of Christianity, bls. 9.
(146) G.F. Vicedom, a.w. bls. 131.
(147) Idem.
(148) E. Asirvatham, a.w. blse.136, 139.

Die sending verloor dikwels uit die oog dat Westerse musiek en ritme aan die siel van die inheemse christene vreemd is.(149)

Inheemse melodiëring is dus van groot belang.

Dit is onbegryplik waarom die vertaling van die Psalmberyming en Beryming van Skrifgedeeltes verswyg word in die skrywe oor hierdie aspek van die saak. Wat 'n verryking sal dit wees as hierdie vertalings, getoonset in eie musiek, behoort tot die geestelike skat van die jong kerk nie?

Psalmsang bewaar nie net die gemeente van mensgemaakte persoonlike ervaring van gelowiges wat, hoe voortreflik ook al, tog nie normatief is nie, maar dit bewaar ook vir onewewigtige geestelikheid. Met lg. word bedoel dat kerksang, bv. nie net liries moet wees nie. Die Heilige Gees het aan die kerk ook vloekpsalms en strydpsalms gegee. Eiesoortige smaak mag dus nie tekort doen aan wat in die Psalmbundel aan die kerk gegee is nie.

Die gebruik van inheemse musiekinstrumente is prinsipieel ten volle in orde. Die Westerse orrel geniet geen prinsipiële voorkeur by kerksang nie. Die probleem is egter dit: „die volkstümliche Musik hat ihren Ursprung und findet ihre Pflege im heidnischen Kultus".(150) Volksmusiek en - instrumente wek die assosiasie van die heidense kultus. Dit roep die heidense in hom na vore en het dus veel meer as estetiese waarde. Gevolglik kan die enige standpunt omtrent volksmusiek wees: „Soweit sie dadurch ihr Gepräge erhalten hat, ist sie für den christlichen Gottesdienst nicht zu verwenden".(151) Behoudens wat sopas gekonstateer is, kan die inheemse musiek gebruik word „um ihnen die christlichen Gedanken ins Herz zu singen".(152)

Wat die Bantoekerksang betref, sal dit jammer wees as watter musiekinstrument ook al die natuurlike en spontane meerstemmige eiesoortige sang bederf.

---

(149) I.M.C. The Church in Changing Africa bls. 70.

(150) J. Warneck, Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt bls. 76.

(151) Idem.

(152) M. Schlunk, Das Christentum und die Völker, Berlin 1927, bls. 25.

C. Eiesoortige Liturgiese Handelinge en Voorwaardes

1. Die stilte oomblik gedurende die erediens. Hierdie neiging is 'n merkbare behoefte by die Indiese Christene. Dit moet gesien word teen die feit dat die Indiese geskrifte en veral die Hindoeïsme by wie "their emphasis on the mystical life" van groot betekenis is.(15
Die Hindoeïsme het „an intricate technique of meditation"(154) ontwikke

Mistiek word hier bedoel in die sin van 'n „real and vivid experience of Christ"(155) en „the type of religious life which emphasizes the communion of the human soul with a personal God."(156) Appasamy beskou die Evangelie volgens Johannes as 'n voorbeeld van hierdie soort mistiek, nl. „communal with a personal God". Die mistieke waarde daarvan is volgens hom die „constant tendency to ignore the laws of morality",(157) in die sin dat die beoefenaar van die mistiek dink hy kan nie meer sonde doen nie. Hy beroep hom vir die erkenning van „urge of the Indian soul for solitude as a vital need in the religious life" op Paulus, „who devoted several years after his conversion to meditation ... thinking out the implication of his newly awakened faith".(158) Hy beroep hom hiervoor veral op Gal. 1:11-24. Die feit is egter dat dit nóg histories, nóg eksegeties vasstaan dat Paulus hom vir so 'n lang tyd afgesonder het. Dat hy oor die openbaring van God gepeins het, is egter geen nuwe en vreemde beskouing nie.

Derhalwe beweer hy dat die Indiese Christene wat nie geleer het om die mistiek in die Christendom te beoefen nie, „have not had a false experience, but it may well be surmised, they have had a shallow experience".(159)

Ons wil nie hier handel oor die wese van die mistiek en die Christelike mistiek nie maar net konstateer dat in wat hierbo gesê is niks meer behels word as wat sedert die vroeë eeue in die Christelike kerk bedoel is met die verborge omgang met God en die persoonlike gemeenskap met Christus as Saligmaker nie.

---

(153) A.J. Appasamy, Christianity as Bhakti Marga bls. 1 ; C.W. Nortier, Een Indonesische Kerk in Opbouw, bls. 13.

(154) E. Asirvatham a.w. bls. 140.

(155) Christianity as Bhakti Marga bls. 17.

(156) Idem bls. 6.

(157) Idem bls. 16.

(158) Christian Theology in India, I.R.M. 1949, bls. 155.

(159) Christianity as Bhakti Marga bls. 5.

As die Indiese gelowige dit vormlik met gebruikmaking van 'n stille oomblik in die erediens wil doen, dan is dit nog maar net 'n metodiese kwessie.

Die Oosterse Christen is meditatief aangelê. Stilte is vir hom „the shutting out of a world and refreshing of the spirit in meditation upon God".(160) Anders gestel: „meditation is simply keeping our eyes open to see God. By meditation we do not seek to discover God; we only try to hear what he is saying to us".(161)

Meditasie staan egter in noue verband met openbaringe van God soos duidelik uit die volgende nadere omskrywing van meditasie blyk: „no doubt a certain amount of exertion is involved, but it cannot create for us a knowledge of God; it only helps us to receive from Him any revelation which he may be willing to grant us".(162) Dit hoop ons om te konstateer dat teen meditasie as sodanig niks ingebring kan word nie. Maar waar meditasie uitloop op sodanige mistieke vervlugting waar „openbaringe" van God ontvang word, is dit beslis onskriftuurlike buitenspor'gheid. Gods openbaring is in sy Woord vervat en hierdie openbaring is volkome duidelik. God wil daaraan niks af of toedoen nie volgens wat Hy self daarin verklaar het. (Openb. 22:18).

As die Indiese Christene egter wil peins oor die bestaande openbaring van God, sonder om te wil wag op bykomstige openbaring, is dit 'n ander saak. Die bewering word gemaak dat „our missionary teachers in India have not given us any training in the arts of meditation and contemplation. They have taught us methods of public worship and ways of intensive study of the Bible". Maar wat ontbreek het, is dat hulle nie die jong Christene geleer het „how to meditate or how to ponder on the Word of God until it begins to shine with its real meaning".(163)

Om in hierdie behoefte te voorsien „a beginning may be made by placing in the hands of the congregation one or two simple, printed or written ideas or sentiments which fit into the general tenor of the service, ideas on which the worshippers can meditate".

---

(160) E. Asirvatham a.w. bls. 137.
(161) A.J. Appasamy, Christian Theology in India I.R.M. 1949, bls. 155.
(162) Idem.
(163) Idem.

Dit is blykbaar eie aan die Indiese en Oosterse siel om te mediteer. Solank daardeur nie teruggeval word in 'n heidense Nirvana nie, die liturgiese beginsels tot hulle reg kom, en dit die beginsel van feestelike dankbare gemeenskaplike verkeer voor die aangesig van God nie geweld aandoen nie, verdien meditasie beslis die ernstige oorweging van die jong Oosterse kerk.

2. Ritme in die Bantoe-erediens

Dans en ritme is die uiting van wat lê in die siel van die Bantoe. Dit is sy volksaard. Die verskil moet gemaak word tussen ritme en dans. Dit gaan nie hier oor nasionale danse nie. Philips wys daarop dat danse van die vroegste tye af in die eilande van die Stille Oseaan en in Afrika uiting gegee het „to certain emotions, some of them religious". Dit lei hom tot die gedagte dat „it would be perfectly legitimate if the 'consensus sanctorum' in those regions should ultimately decide - as it has not yet done - to sanction religious dancing within the Christian Church".(164) Die kultiese dans vind in die Skrif geen steun nie. Waar kerke dit nog toegelaat het, „konnte sie nicht verhindern dasz er wie bei den Heiden zum wilden Rausch ausartete".(165) Ritmiese bewegings is eie aan die volksaard. Dit is die mense se manier van sing. Wie dit wil verander, moet die volksaard verander.

Die jong Bantoe Christene is huiwerig om uiting te gee aan die in hulle siel polsende ritme - tereg ook, want dit kan maklik ontaard in 'n wilde en roekelose voetegestamp en lyfgeswaai. Maar wanneer die gevaar vir uitspattighede uitgeskakel is, nadat die jong kerk homself sterker gevind het, sal ritmiek saam met die gemeentesang vloei soos dit trouens vandag reeds by enkele kerke die geval is.(166).

---

(164) G.E. Philips, The Gospel in the World bls. 103.

(165) J. Warneck, Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt bls. 76. G. Parrinder skryf „even some of the orthodox churches which ban the dance in Europe are obliged to admit some forms in Africa. Religion in an African City bls. 145. Blykbaar bedoel hy daarmee ritmiese bewegings.

(166) Bv. Healdtown Missionary Institution, en Free Church of Scotland S.A. Mission Keiskammahoek.

3. Simboliek

By Bantoekerke word soms simbole gebruik.(167) Asirvatham beweer dat oordrywing van simboliek en ritueel by die Hindoeïsme gelei het tot „low moral and spiritual depths". Op die wyse het volgens hom die Roomse en ander kerke dikwels „pushed rites and symbols to the centre of religion and have relegated to the periphery some of the more important aspects of christian living".(168) Hierdie gevaar in ag geneem, sê Asiratham, „the Indian christian can validly incorporate into his church worship such a symbol as the lotus". In navolging van die Hindoeïsme by wie die lotus die simbool van „the idea of God touching the earth i.e. the idea of avatare or incarnation" is, d.w.s. die idee van „man remaining incorruptible in a world of sin and temptation",(169) so kan dit in die kerk gebruik word in die skriftuurlike betekenis van die gelowige wat in die wêreld is, maar nie van die wêreld nie, net soos die water waarin die lotus groei, nie die blom natmaak nie. Voorts versimboliseer dit dat net soos die wortels van hierdie blomsoort die diepte inkruip en sorg vir die groei van die plant, so druk dit die idee uit van „being rooted in God". Insgelyks: „the blossom of the lotus pictures the concept of the highest form of goodness emerging from unpromising material even as the lotus at times grows and blooms in miry places".(170)

Van 'n ander aard is die simboliek by simboliese handelinge soos, bv. die verbranding van toorgerei wat „eine wirklich neue Entscheidung gegen die alten Versuchungen",(171) is. Verbranding van die heidense religieuse uitrusting is geen vreemde saak nie. (Vgl. die Christene in Efese, Hand. 19:19.)

Freytag waarsku tereg dat dit kan uitloop op „Konstruktion".(172) Die verbranding as sodanig is van groot betekenis vir die jong kerk. Maar die liturgiese waarde wat daarvan toegeken word, vind nie steun in die Skrif nie. Dieselfde geld sekere simbole (vis, ens.) Dat kerke 'n kerkwapen het as 'n soort van onderskeiding of kenteken is op sigself

---

(167) Parrinder a.w. bls. 143.
(168) a.w. bls. 133.
(169) Idem.
(170) Idem bls. 134.
(171) W. Freytag, Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart bls. 13.

genome, nie verkeerd nie.(173)

Afgesien van die sinkretistiese benadering van die lotussimbool deur Asirvatham, moet duidelik voorop gestel word dat wanneer enige liturgiese waarde aan sodanige simbool geheg word, dit lei tot sakramentalisme.

4. Kleurryke kerklike drag

Kleurryke mantels, hooftooisels en helderkleurige kerkdrag is die in die ooglopende voorliefde by baie Bantoe Christene.(174) Swart, rooi en wit is die kleure wat resp. die sonde, bloed van Christus en die verlossing versinnebeeld. Hierdie liefde vir en gebruikmaking van kleur deur die Bantoe is vreemd aan die Westerse smaak. Vir die Bantoe wat ook (en soms selfs veral) op die uiterlike gesteld is, is dit 'n belangrike saak. Die afwerende houding wat die Westerse kerkleiers hieromtrent inneem, kan nie anders as daartoe bydra om die Bantoe op sy beurt tot verset te dryf teen Westerse kerkdragsmaak nie. Vandaar die belangstelling in die helderkleurige separatistekerkdrag. Prinsipieel beskou kan daar niks hoegenaamd aangevoer word teen 'n eiesoortige kerklike drag nie. Weerhouding daarvan strem die besef van 'n eie en selfstandige kerklike ontwikkeling.

Blote uiterlike vertoon sonder innerlike geloofskrag en kerklike besef is as vanselfsprekend 'n holle en leë godsdiens, maar gaan nie noodwendig gepaard met 'n helderkleurige kerklike drag nie. Die slaafse navolging van die Westerse kerkdrag, wat dikwels nie die patetiese drag van verslete manelle te bowe styg nie, kan nie anders as om net eiesoortige ontwikkeling te strem nie. Dit voed ook 'n verlammende minderwaardigheidsgevoel by die draers daarvan.

5. Eiesoortige Christelike handreiking

Ook weer in (sinkretistiese) navolging van die kultus by die Hindoetempel waar 'n kis staan waarin bydraes gestort moet word en waar

---

(173) So het die Nederduits Gereformeerde Bantoekerk (K.P.) 'n treffende amptelike wapen waarop die naam van die kerk verskyn rondom 'n afbeelding van Afrika. Op hierdie afbeelding verskyn 'n hut en die woorde: Tsohang- Vukani saam met die Skriftuurplaas Ef. 5:14; Art. 44, Wette en Bepalings van die N.G. Bantoekerk in S.A.

(174) Parrinder, a.w. bls. 143. So bv. by die Methodiste Kerk. A. Manual of the Laws and Discipline of the Methodist Church of S.A .; Third Edition 1946, bls. 234.

dit as bedelary beskou word om 'n beurs die rondte te laat doen of met 'n hoed te kollekteer, stel Azariah as prinsipe vas: „Gottes Anteil sollte freiwillig gegeben und nicht durch Betteled aus den Menschen herausgezogen werden".(175) Hy is die mening toegedaan dat dit familie-gewys ingesamel moet word, „als Teil des regelmäszigen Gottendienstes".

As sodanig moet die afdra van die gawes „ein besonderes feierlicher Akt innerhalb des Gottesdienstes sein". Hy wil ook nie dat tydens die kollekte gesing word of dat die kollekte moet begin voordat die sang afgehandel is nie, omdat dit nie waardig sou wees nie. Dit „nimmt das Gefühl dasz die Kollekte ein Teil des Gottesdienstes ist".(176) Dieselfde word ook gevind by Bantoekerke waar lede maandelikse offers tydens die erediens groepsgewyse na vore bring".(177) Hierdie beskouing sit vas aan die veranderde begrip van die diakonale amp wat selfs ook ontbreek by gemeentes wat in sekere sosiale omstandighede bestaan.(178)

Die suggestie van 'n kis waarin die gawes gestort word misken egter die opdrag dat die diakens die gawe vir die armes moet ophaal. Daar moet beslis ook daarteen gewaak word dat die gesamentlike afdra van offergawes nie groepsvorming of 'n kollektiewe godsdiensoefening in die hand werk nie. Aanbidding is primêr 'n persoonlike en nie 'n gemeenskaplike saak nie.

6. Die „vredekus"

As liturgievorm in die Indiese Kerk druk dit voortdurende onderlinge harmonie en vrede uit. Dit word soos volg uitgevoer: „the minister extends his right hand of fellowship into the two hands of an elder and he, in turn, extends his right hand to the one next to him, until the entire congregation completes the act. One who refuses to take the ‚kiss of peace' declares himself to be out of harmony with the others".(179) Dit is bepaald 'n opmerklike liturgiese vorm: Vir die Westerse gevoel is dit tydrowend en vir groot gemeentes onprakties.

---

(175) V.S. Azariah, Vom Sinn des Opfers, Stuttgart 1957, bls. 84. Ook E. Asirvatham, a.w. bls. 140.

(176) V.S. Azariah Idem.

(177) The Church in Changing Africa bls. 70.

(178) W.F. Dankbaar, De Jonge Kerken en de Kerkgeschiedenis bls. 11.

(179) E. Asirvatham, a.w. bls. 139.

7. Gebede

In die Indiese kerk gaan stemme op dat die inheemswording van die jong kerk ook gebede behels. So het, bv. A.J. Appasamy Hindoe yoga-praktyke gebruik „in deepening his spiritual life". (180) Asirvatham waarsku dat „yoga ... should be used with caution. As an aid to prayer and concentration of mind, it is invaluable, but yoga as meaning the attempt to merge man with the Godhead is alien to christian-teaching". (181) Lg. skrywer beskou die oorname van sekere Hindoegebruike by gebede soos, bv. tandewas, bad en vas voor die gebed en gebruik van die Nagmaal as van relatiewe betekenis vir die Christendom, terwyl die gebruik van Hindoefstiese bidkraletjies deur Christene tot sulke wanpraktyke gevoer het, dat dit geheel en al af te keur is. Asirvatham wil dat die bemiddelende en gemeenskaplike gebed 'n vaste plek moet kry in die erediens en die geloofslewe.

Skriftuurlik beskou kan daar egter geen „eiesoortige" gebed wees nie. Daar is geen verskillende „vorme" waarin gebid kan word nie. Die hulp vanweë die yoga-praktyk kan niks anders wees as 'n sinkretistiese afgodsdiens nie, en alle gewoontes en voorbereidings soos geërf uit die Hindoe-religie staan onlosmaaklik vas aan iets wat volgens die Skrif geen gebed is nie.

Die gebed is immers alleen dan 'n ware gebed as gebid word tot die ewige God soos Hy Hom in die Skrif openbaar het en soos Hy Hom wil laat aanbid deur Jesus Christus deur die sondaar wat Sy nood en behoefte ken en glo in die verhoring van sy gebed. Religieuse handelinge wat hieraan nie beantwoord nie, is geen gebede nie, maar 'n ydele geprewel.

8. Kerkbanke

Die vraag is gestel of die Oosterse kerke moet volhou met kerkbanke. „Many Indians prefer to worship on bended knees or seated on mats on the floor or prostrated on the floor". (182) Op Bali is breë en lae banke gebruik omdat uiteindelik bevind is „met opgetrokken knieën

---

(180) Idem bls. 137.

(181) Idem bls. 138.

(182) Idem bls. 135.

luistert de Baliër nu eenmaal het beste".[183] So word selfs verkies om die Nagmaal op die mat sittend te gebruik. Andersins sterf die gewoonte uit in die Ooste, soos ook in Suid-Afrika, om op die vloer te sit.

Dit is geen prinsipiële kwessie nie en hang af van wat vir die kerkganger die gerieflikste is.

9. Die Gemeenskap van die heiliges

In die jong kerk van Asië en Afrika word sterk aanspraak daarop gemaak op 'n beter begrip van die gemeenskap van die heiliges vanweë die natuurlike groepsolidariteit, in teenstelling met die Westerse individualisme wat ook tot in die kerk en erediens deurwerk. Wat presies die liturgiese draagwydte sal wees van hierdie „social significance of christianity"[184] moet nog duideliker blyk. In hierdie opsig kan die ou kerk miskien nog iets by die jong kerk leer. Seuffert oorskry die perke as hy wil dat die kerk die „lebendiger einheimischen Gemeinschaftsformen" - in die geval van China „die Groszfamilie und alle sich um dieses Zentrum aus weitenden Genossenschaftsformen" - sal behou en uitbou tot een van die stene van die gemeenskap van die heiliges".[185] Daarmee vervang hy die individuele gelowige wat self aanspreeklik is om sy gawes tot nut van sy gemeentelede aan te wend, met 'n familieverantwoordelikheid en juis dit kom in botsing met die persoonlike verantwoordelikheid van die gelowige.

Nog erger word dit as die gemeenskap van die heiliges moet aansluit by die „strong sense that the living, the dead and the yet unborn form one community".[186] Dan kry hierdie skriftuurlike begrip die animistiese lading van voorvaderlike geeste wat onsigbaar blywend-teenwoordig is.

---

(183) J.L. Swellengrebel, Kerk en Tempel op Bali, S'Gravehage, 1948 bls. 198.

(184) W.W. Cash, The Missionary Church, London 1939, bls. 287.

(185) W. Seuffert, Kirche und Gesellschaft in China, E.M.Z. 1940, bls. 115.

(186) J.W.C. Dougall, African Separatist Churches bls. 266.

D. Die Sakramente

Die bekende Duitse sendelinge B. Gutmann en C. Keysser het aan die ... sakramente ook eiesoortige karakter probeer gee.

Gutmann het, bv. volgens die U.B. van ouderdomsgroepe-gemeenskapsgevoel soos hy dit in die oorspronklike inisiasierites gevind het, „doopkameraadskappe" opgebou. Die dopelinge wat andersins „ouderdomskamerade" was, het nou as katkisante saamgekom en Christelike broederskappe gevorm". (187) Te Moschi, waar Gutmann sendeling was, het bv. op inisiatief van die gemeente self die doopplegtigheid soos volg verloop: by die aankoms van die dopelinge by die kerk is die deure gesluit en toegang deur die ouderlinge versper. Singend vra die dopelinge dan dat die deur vir hulle geopen moet word. Hierop vra 'n ouderling aan hulle of hulle die erns en betekenis van die doop en hulle aanstaande belofte besef. Pas na 'n bevestigende antwoord hierop mag hulle die kerkgebou betree en word die groep gedoop. Die simboliese inskerping van die erns van die doopbelofte is treffend. Maar dat die „natuurlike bindinge" in hierdie geval die kameraadskapsgevoel 'n konstitutiewe betekenis by die Doop kry, is skriftuurlik volkome onjuis. C. Keysser verval in dieselfde dwaling deur die Doop te beskou „das Grunderlebnis für die Kirche-und Volkswerdung". (188)

Gutmann staan 'n besondere „eiesoortige" Nagmaalsleer voor. Hy het nl. gevind dat in die Dschagga- godsdiens die vertikale lyn van die verband tussen die bidder en die objek (God) aan wie geoffer word, saamvloei met die horisontale lyn van die onderlinge gemeenskap van die aanbidders. So wil hy dan ook dat by die Nagmaal hierdie lyne van die gemeenskap met God deur die soenoffer sal saamvloei met die gemeenskap van Nagmaalsgangers. (189) Sy dwaling hierin is dat hy die parallel probeer trek met die heidense godsdiens in plaas van na 'n suiwer Skriftuurlike Nagmaalsbeskouing te soek. Vandaar dat hy die horisontale lyn baie sterker benadruk het as wat op die vertikale vlak lê.

---

(187) P.P.A. Kamfer a.w. bls. 94; So ook by die belydenisaflegging van geloof.

(188) C. Keysser; Wie wird Volk durch Mission? N.A.M.Z. 1938 bls. 185.

(189) P.P.A. Kamfer, a.w. bls. 101 v.v.

Gutmann wil ook individualisme aan die Nagmaalstafel voorkom deur die voorbereiding gesamenlik te laat geskied deur die „huisgemeentes" wat uit die doop gegroei het en wat kragtens die U.B. kan bestaan. Hy wil dat die Nagmaalsgangers in buurskappe aan die tafel aansit.

Sowel Gutmann as Keysser misken die persoonlike verantwoordelikheid van die gelowige by hierdie sakramentsleer. Dit kom volgens die Skrif aan of daar 'n persoonlike geloof aanwesig is. Daarsonder is die Doop en Nagmaal nie denkbaar nie.

Swellengrebel verwys nog na die volgende belangrike aspek t.o.v. die gebruik van Nagmaal. Op Bali[190] het die gedagte opgekom om rysbrood en ryswyn te gebruik ten einde die simboliek van die onmisbaarheid van die daaglikse voedsel op inheemse wyse te laat spreek., Die Bali Christene was self beswaard hierteen en het die gebruik van brood en wyn soos die Skrif die instelling van die Nagmaal aandui, verkies! (Wat daarvan as daar niks anders as ryksbrood en ryswyn beskikbaar is nie?)

E. Argitektuur

Een van die baie vrae t.o.v. eiesoortige kerkvorming is dit: „is het geoorloofd kerken te bouwen in een styl, die zich aansluit bij de bouwtrant van de vroegere, heidense tempels?"

In die ou sending is 'n afwerende standpunt hieromtrent ingeneem op grond daarvan dat die argitektuur geheel en al „durchsetzt von Anspielungen an Glaube und Mythos"[192] van die heidense godsdiens is, en dat so aan 'n inheemse boustyl nie te dink was nie. Gevolglik het die oprigting van kerkgeboue slegs volgens Westerse Romaanse en Gotiese boustyl plaasgevind en is aan die inheems Christene geen moontlikheid tot selfstandige skepping gelaat nie. In ooreenstemming met sy reeds genoemde nivellering van alle prinsipiële verskille tussen Christendom en heidendom stel Heiler voor dat die kerke in Indië gebou moet word volgens tipiese Indiese boustyl, „naar het voorbeeld van Hindoe-tempels en moskeën, koepelvorming gebouwd met minarets en open binnenplaatsen; iets van den luister der Indische tempels met hun goud en zilver, hun kleurenpracht; hun lichten en kaarsen en wierookvaten moet er in teruggevonden worden, zoodat de Indiërs er zich

---

(190) J.L. Swellengrebel a.w. bls. 196.

(191) J.H. Bavinck, Inleiding in de Zendingswetenschap bls. 191.

(192) M. Schlunk, Das Christentum und die Völker, Berlin 1927, bls. 22.

by het binnenkomen thuis gevoelen en er een stuk van het groote religieus verleden van hun volk aanschouwen".(193) Wat lg. betref is die enigste kommentaar wat ons hierop het: Waarom nie maar volstaan met die Hindoe-tempel nie?

Die klassieke voorbeeld van 'n inheemse boustyl vind ons by die katedraal onder leiding van Biskop V.S. Azariah gebou te Dornakal in Hyderabad In hierdie Christelike kerk is die hoë Mohammedaanse koepel en die keurige Dravidiaanse pilaarwerk en binneplaas van die Hindoe-tempel van Suid-Indië in 'n nuwe argitektoniese struktuur saamgevat rondom die kruis as middelpunt.(194) In Suid-Afrika vind ons ook enkele voorbeelde van kerke wat in die ronde hut styl van die Bantoe opgerig is.(195)

Twee opmerkings dien hieromtrent gemaak te word. Eerstens is dit 'n onmiskenbare feit dat slaafse navolging van die Westerse boustyl beslis onbevredigend is. Waar en solank 'n volk 'n eie boustyl het, sal dit in die ontwikkelingslyn van die Christene van daardie volk lê om nie 'n vreemde te volg nie.

Tweedens, is dit beslis 'n verminking van die suiwerheid van die Evangelie en die uniekheid van die Christendom as heidense momente t.o.v. die boustyl en kerkbou navolging vind. Soos, bv. die heidense Bali-tempel wat afgeslote is sodat daarbinne „de heilige handeling niet door vijandige machten moet kunnen worden verstoord".(196) (Vandaar ook die afskuwekkende muurtekeninge).

Die jong kerk staan dus liturgies gesproke, voor die uitdaging van diesoortige kerkvorming. Weer eens blyk dit duidelik dat hierdie pad lê tussen die Scylla van 'n vreemde Westerse uitdrukkingsvorm te behou onder die gevaar om die naam te dra dat dit „niet past in het geheel van het volkscultuur" en selfs mank te gaan aan 'n tekort aan werfkrag wat hoewel nie ten volle nie maar tog dan gedeeltelik daaraan

---

(193) F. Heiler, a.w. blse, 57, 58.

(194) E. Asirvatham a.w. bls. 134, G. Graham, Azariah of Dornakal bls. 100. In China is tans mooi voorbeelde van oosterse argitektuur en beeldende kuns. W.F. Dankbaar; De Jonge Kerken en de Kerk-geschiedenis Groningen 1953, bls. 11.

(195) Bv. die Rooms Katolieke Kerkgebou, Holy Cross Mission, McKay's Nek, Distrik Queenstown.

(196) J.L. Swellengrebel, a.w. bls. 147.

toegeskryf moet word dat die jong kerk „te weinig gebruik gemaakt hebben van het volkseigen en daardoor te buitenlands gebleven zijn", (197) en die Charybdis van terugval in die ou religieuse sfeer.

'n Eiesoortige liturgie moet derhalwe, wat hierbo gesê is in aanmerking neem, gesoek word volgens die vraag na „een uitdrukkingsvorm, die gebruik maakt van de mogelijkheden, die in de verschillende volkeren verborgen liggen". (198) Hoe gevaarlik hierdie pad ook al is om te bewandel, „er zal op de duur toch een groter openheid moeten groeien, die het mogelijk maakt met meer innerlijke vrijheid deze dingen aan te vatten". Te veel kragte, gawes en talente, deur God aan die volkere van hierdie wêreld gegee, bly ongebruik in diens van die kerk en dit „kan niet anders dan schadelijk zijn voor de groei van het christelijk leven". (199)

'n Faktor wat hierby nie buite rekening gelaat mag word nie, is dit: hoe verder en ingrypender die possessie of inbesitname van die hele lewe deur Christus voortgaan, m.a.w. hoe meer die maatskaplik-kulturele lewe beïnvloed word deur en ingerig word volgens die beginsels van die Skrif, na die mate sal die volksaard en volkseie 'n natuurliker weg vind na en uitdrukking vind in die liturgie.

V. DIE MAATSKAPLIK- KULTURELE LEWE

Ons kom nou tot enkele aspekte van wat genoem word die possessio in die praktyk en die daarop volgende ontwikkeling van 'n eie Christelike en maatskaplik- kulturele lewe.

Die betekenis van die Christelike gemeenskappe is, bv. in China en Indië „voor het geestelijke en maatskappelijke leven dezer volken enorm veel grooter dan uit die getallen valt af te lezen". Die kerk as draer van die Evangelie, voer 'n nuwe lewensstroom die volkslewe binne en bring iets nuuts te voorskyn. (200) D.m.v. die possessio van die ou gebruike en kulturele waardes word dit 'n ware Christelike kultuur, „based on a new religion but requiring in addition the guidance of those versed in their special needs and opportunities. (201) Die Christelike godsdiens vorm die grondslag van die nuwe kultuur wat 'n „cultural superstructure (is)...

(197) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 192.
(198) Idem.
(199) Idem bls. 193.
(200) Vgl. J. Merle Davis, New Buildings on old Foundations bls. 22 v.v.
(201) E.D. Soper, The Philosophy of the Christian World Mission, New York 1943, bls. 163.

which will carry the assurance that the last state of these animists will not be worse than the first ..."(202)

Waar in sommige lande die posisie is dat „ancient cultures are being replaced by new cultures, based on radically different conceptions" en elders ou kulture verbrokkelend disintegreer,(203) moet nuwe kulturele vastigheid gevind word. Die ou kultuur of altans die reste daarvan moet omgebuig word en 'n Christelike inhoud kry sodat uiteindelik die hele volkslewe onder invloed van die volkslewe te staan kom.

Kultuurvorming is nie die taak van die kerk nie,(204) ofskoon 'n Christelike kultuur as 'n indirekte gevolg van die invloed van die kerk beskou kan word.

Namate die Christelike gemeenskap of maatskappy groei en aan invloed wen, in dieselfde mate kan die skepping en opbou van 'n Christelike kultuur verwag word.

Vooraf moet ook gekonstateer word dat nog betreklik min vordering met die daarstelling van 'n Christelike kuns en kultuur gemaak is. Dit moet veral aan drieërlei redes toegeskryf word. Die een rede is dat ten gevolge van die kultuurkrisis wat deur die aanslag van die Westerse kultuur ontstaan het, „over wijde gebieden een zekere steriliteit is opgetreden ten aanzien van het produceren van nieuwe kunstwerken".(205)

Dit is vir die jong Christene uiters moeilik om hulle te ontworstel aan die ou gevestigde kultuur en iets wat bo die peil van Westerse nabootsing uitstyg, te bied. Die „gehele sfeer is daarvoor nog te onrustig, het leven nog te verward, de botsing van de twee werelden is nog te weinig innerlijk verwerkt". Die jong Christelike gemoedere is nog veels te onryp om iets te lewer wat sowel Christelik as Oosters is. Die jong Christelike gemeenskappe verkeer nog in die wurggreep van die „great Society" „dat onpersoonlijke zakelijke ding ... dat geen specifieke kleur vertoont maar vaal en grauw alles begint te bedekken".(206) Die tweede rede „ligt in de omstandigheid dat deze gemeenschappen (d.w.s. die jong Christelike gemeenskappe) voor het merendeel bestaan uit onaanzienlijken, armen",(207) bv. in Indië en elders. Daarbenewens tel die Christelike gemeenskap baie analfabete

---

(202) Idem bls. 164.
(203) I.M.C. Willingen by N. Goodall a.w. bls. 197.
(204) Soos vervat in die Willingen verklaring „the local church has a god-given opportunity to bring to birth new cultural patterns through the transforming power of its creative Lord. Idem.
(205) J.H. Bavinck, De Zending bls. 406.
(206) Idem bls. 407.
(207) Idem.

in sy geledere. Meesal is die ontwikkelde lidmate Westers georiënteerd. As derde rede vir hierdie gebrekkige totstandkoming van 'n eiesoortige Christelike kultuur geld dat „de protestantsche eredienst met zijn soberheid en eenvoud slechts in zeer geringe mate een beroep doet op de artistieke bekwaamheden der jonge christenen".(208) Die protestantse kerkgebou is heel eenvoudig en bied vir muurskilderye en beelde weinig plek.

Wat hierbo gesê is, geld in 'n groot mate ook die maatskaplike orde. Die jong kerk kom te staan teenoor 'n sosiale kode waarvan die wortels eeuediep lê in die verlede van volke en stamme. Die possessio daarvan is nie so 'n eenvoudige saak nie en verloop ook nie gou en maklik nie.

Wesenlik behoort dit nie tot die taak van die kerk nie. Eiesoortige kerkvorming staan egter in baie noue verband met die invloed wat die Christendom behaal, veral op die kulturele en maatskaplike gebied. Die Christelike kultuur is van die allergrootste betekenis vir eiesoortige kerkvorming.

A. 'n Eie Christelike Kultuur

Die kultuur van 'n volk is die produk van alles wat deur mensehand aangeraak en daargestel is. Volgens hierdie konnotasie van die begrip het die hoogsontwikkelde volke hulle kultuur: literêre werke, skilderkuns, ens. Maar ook die mees primitiewe stam het sy kultuur. Hulle het die Skepping Gods bewerk. Hulle het geploeg, wapens en kledingstukke gemaak, ens. So het die kerk en die Christendom dan altyd te doen met die kultuur van die inheemse volk, hoe karig die kuns wat hulle sal aantref in sekere gevalle ook al mag wees. Ons wil in hierdie verband slegs op tweeërlei let.

1.. Die jong kerk en Kuns

Die apostel Paulus vermy nie die Griekse literêre werke van sy tyd nie. In sy Areopagus-rede verwys hy trouens duidelik na die heidense digters, (Hand. 17:28). Daarbenewens val 'n drietal aanhaling deur Paulus uit Griekse outeurs te konstateer.(209) Die eerste

(208) Idem bls. 408.

(209) G.J.D. Aalders, Paulus en de Antieke Cultuurwereld. Kampen 1951 bls. 143, v.v.

hiervan vind ons in Hand. 27:28 (want ons is van sy geslag) dit is 'n aanhaling uit „Phaenomena" van Aratus. Hierdie sitaat kom ook voor in die hymne van Cleanthes of Zeus. Die volgende aanhaling staan in 1 Kor. 15:33 (slegte gesprekke bederf goeie sedes). In hierdie geval noem Paulus nie die digter wat hy aanhaal nie. Sommige meen dat dit afkomstig is uit 'n tragedie van Euripides en ander uit die werke van die blyspeldigter, Menander.(210) Die derde sitaat is Titus. 1:12 wat klaarblyklik afkomstig is uit die orakels van die Kretensiese digter Epimenides.(211) Of Paulus hierdie geskrifte self gelees het, is onseker. Wat wel vasstaan, is dat hy bewustelik sitate van hierdie digters aanhaal. Hierdie Skrifwaarhede het vir die missiologie die verreikende betekenis dat die Heilige Gees die kerk lei tot waar dit die heidense aanraak. Ons noem dit 'n aanknoping punt, in hierdie geval by die heidense kuns.

Dit is voorts nuttig dat die jong kerk daarvan sal kennis neem dat die ou Christelike kerk 'n versigtige weg t.o.v. die kunsskatte van die Grieks-Romeinse kunsskatte bewandel het. Die jong kerk was destyds nie onmiddellik in staat om sy eie vorme te skep nie en het soos volg te werk gegaan:(212)

1. Die kerk het sterk seleksie toegepas;
2. Dit het liefs geen vorme oorgeneem wat by die heidene 'n religieuse plek beklee het nie, maar „verkoos die welke van het heidensche religieuse gevoelens geheel waren losgemaakt".
3. Mettertyd is posisie ingeneem teen die klassieke vormverheerliking en oorgeswaai na die oriëntalistiese model.

Van belang is ook dat die jong kerk in die apologetiese literatuur aansluit by die „betoogtrant, wyse van argumenteeren, die in die dagen gebruikelijk was".(213)

Maar die kerk het in geen opsig die eis om vernuwing van wat uit die sonde gebore is en met sonde bevlek is, laat vaar nie. Die Evangelie

---

(210) Idem bls. 146 v.v.

(211) Idem bls. 151.

(212) J.H. Bavinck, Enkele Historiese beschouwingen bls. 504.

(213) J.H. Bavinck, Idem bls. 505.

as die enige grondslag vir kerkvorming eis nie net 'n bekering van die hart nie, maar ook die vernuwing van die hele lewe, ooreenkomstig die eis van die Woord van God. Heidense kultuurvorme mag nie voetstoots oorgeneem word nie, want dan is dit 'n onheilige opname van die heidense kultuur in die Christendom. Slegs die handhawing van hierdie beginselstandpunt lei tot die daarstelling van 'n Christelike kultuur en kuns gebou op die beginsels van Godswoord. Die klakkelose oorname van die heidense „not only had their dangers and were plagiatistic but were also sterile". Christelike digters daarenteen „who spontaneously used the traditional idiom, but creatively gave it a fresh meaning were in the fruitful way of working".(214) Die jong kerk verkeer vandag, wat hierdie taak van hom betref nog in sy suigeling-stadium.(215)

In die toekoms sal Christen-kunstenaars na vore moet kom en hulle bydrae lewer tot hierdie grootse taak nie net om Christelike kunswerke te lewer wat van direkte betekenis is vir die kerk en die erediens nie, bv. kerkmusiek en Psalmmelodieë, maar ook om die eiesoortige kultuur om te bou en op te bou tot 'n eiesoortige Christelike kultuur.(216)

2..Landbou

Die beoefening van landbou is vir die heiden 'n heilige gebeurtenis.(217) Moederaarde gee volgens hulle begrip onder die bevrugtende seën van die hemel lewensmoontlikhede aan die mens. Maar lg. moet hiermee versigtig wees en hom met angsvallige, eerbied hou aan die reëls wat daarvoor bestaan. Want „hij, die de akker omploegt en het zaad erin strooit, treedt binne in de kring van de grote kosmische krachten".(218) Hy mag die kosmiese samehang nie versteur nie, en nie in oormoedigheid ingryp sonder om daaromtrent te offer en te bid nie. Hy mag nie die water na sy tuintjie lei sonder om die gode se goedkeuring hiertoe te verkry nie. Jong plantjies mag nie oorgeplant word sonder om die rites hieromtrent te herhaal nie. Hy mag nie die opbrengs van sy lande oes sonder om aan die godin daarvan te offer nie. Die landboujaar hou dus 'n opeenvolging van godsdienstige feeste in, meesal verbonde aan ou mitiese verhale.

---

(214) W.W. Cash, The Missionary Church, bls. 474.

(215) E. Asirvatham, a.w. bls. 132.

(216) Kyk verder bv. D. Westermann, Africa andChristianity hoofstuk 6.

(217) J.H. Bavinck Inleiding bls. 190.

(218) Idem.

Die jong kerk het hiermee te doen. En dan is dit onmiddellik duidelik dat die oog vir die dwaasheid van hierdie afgodery geopen moet word.

Dit is godsdienstige handelinge wat tot in die grond toe afgebreek moet word. Moet 'n Christelike seremonie in die plek hiervan kom? Is dit iets wat „in besit geneem" kan word? Die antwoord hierop moet langs die volgende weë gevind word: landbou hang bepaald nie net af van wetenskaplike landboumetodes en implemente nie. Helaas is dit grootliks die beskouing wat in die westerse wêreld ontwikkel het!

Andersyds leef die diepe besef dat „door het binnendringen van onze moderne wereld in al die verre gebieden iets verloren gaat, wat op den duur het leven verarmt en in verwarring moet brengen".(219) Die jong Christene voel dat hulle, teenoor die nie-Christelike heidense landboufeeste, hulle landboubedryf vanuit die genade van Jesus Christus moet sien. En die ou kerk kan hom hierin geen vorm bied nie ..... behalwe 'n enkele bidduur in droogtetyd! By die jong kerk bestaan hierin 'n behoefte aan vorme „die meer aanschouwelijk en meer concreet zijn". Maar dan nie vorme wat as 'n ritueel terugsink in die heidense do ut des nie, maar wat „afgestemd zijn op de blijde zekerheid, dat in Christus de demonische machten, die deze wereld beheersen, overwonnen zijn en dat wij uit zijn genade met dankbaarheid ontvangen mogen de zegen over de arbeid van onze handen".(220)

B. Die Maatskaplike lewe

Dit is een van die hooftrekke van die heidense huweliksbegrip dat die huwelik nie soseer gesien word as 'n saak wat vernaamlik die bruid en bruidegom aangaan nie maar as iets waarin die hele stam of die gemeenskap betrokke is.(221) Waar die Westerse begrip van verwantskap aanmekaar die verhouding van 'n individu tot 'n individu behels, gaan dit in die Bantoe begrip om „the relation of groups to which the individual belongs".(222) Vandaar die uiters ingewikkelde verwantskap van oom, vader en grootvader - vir die blanke volkome raaiselagtig.

---

(219) Idem.

(220) Idem bls. 191.

(221) Idem bls. 183.

(222) W.C. Willoughby, Race Problems in the new Africa, Oxford 1923, bls. 104.

'n Tweede hooftrek is die naturalistiese grondslag daarvan. Byna altyd word die huwelik gesien as „een weerspiegeling van het grote, kosmische huwelijk van hemel en aarde, dat zich elke dag voor onze ogen voltrekt en waaraan wij ons voedsel en ons leven te danken hebben".(223) Die derde hooftrek is dat die doel van die huwelik die verwekking van kinders is. Hierdie humanistiese huweliksbegrip voer tot 'n verkleinerende beskouing oor die posisie en status van die vrou en is daarop bereken om haar voortdurend in 'n ondergeskikte rol te hou.

1.. Die agtergrond van die gewoonte om 'n <u>bruidskat</u> te gee is dat nóg die bruidegom nóg die bruid <u>aan hulleself</u> behoort. Elkeen is 'n fragment van sy familie. Die huwelik volg eers na breedvoerige onderhandelinge en ooreenkomste tussen die families. Die bruidskat is die tasbare bewys van hierdie ooreenkoms.(224) Hy betaal die prys vir haar „and they are in honour bound to see that he is fairly treated". Die oorspronklike gedagte agter die bruidskatgewoonte was blykbaar om langs daardie weg „safeguard for the woman who left the group" te bied.(325) Lobola, soos dit oorspronklik bestaan het, „was the seal of Banto marriage, a visible and most respectable seal, accepted by the whole community as the guarantee of marriage. It was the backbone not of heathenism as some believed but of Bantu Society. It was the way of discrimination between an illegitimate union and an officially approved marriage".(22 Die lobola, afgesien van die handelsbetekenis wat dit later gekry het,(227) was dus deel van die Bantoe maatskaplike kode. In die lig hiervan is die beskouing van Junod dus korrek dat „it could have been modified, so as not to be inconsistent with christian ethics and with the eternal value we give to the individual soul. It could have been transformed into a powerful means of preserving social morality".(228) Dit sou dan beteken dat die gebruik behou maar fundamenteel gewysig word. 'n Moontlike wysiging sou sodanig kon wees dat die vader van die bruid

---

(223) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 183.

(224) W.C. Willoughby, a.w. bls. 109.

(225) D. Westermann, Africa and Christianity, London 1937, bls. 11, J.H. Bavinck, Inleiding bls. 183.

(226) H.P. Junod, Anthropology and Missionary Education, I.R.M. April 1935, bls. 219.

(227) D. Westermann, Africa and Christianity bls. 11.

die lobola ontvang en dit as trustee of voog van sy dogter hou „under the condition that it should constitute a dowry for her with the definite understanding that after the husbands death the wife shall be completely free".(229)

'n Ander moontlikheid is dat die lobola-geld deur die vaders gehou word „as a means of providing his own sons with wives".(230) Wat ook al die praktiese weg sou wees vir die verchristeliking van die lobola-stelsel, dit sal op die grondslag van die fundamente Christelike beginsels t.o.v. die huwelik moet geskied, nl. dat die huwelik die spieëlbeeld is van die verbond tussen God en Sy volk. Die vrou beklee in die huwelik geen ondergeskikte of minderwaardige posisie nie, maar is volkome gelykwaardig as gelowige in Jesus Christus. Sy word nie gedegradeer tot 'n handelsartikel nie, maar aanvaar uit vrye keuse haar eggenoot en beloof self aan hom alle huwelikstrou. As geestelike en sedelike persoonlikheid aanvaar sy self alle huweliksverpligtinge.

2. Die vraag kom op: is dit moontlik om op ander tradisionele huweliksgebruike beslag te lê en daaraan 'n Christelike inhoud te gee. Azariah het in Indië hierop bevestigend geantwoord en 'n inheemse Christelike huwelikseremonie ingevoer.(231) Waar die bruidspaar volgens Indiese gebruik drie maal om die sg. „Heilige Vuur" moes beweeg, het hy die bruidspaar in die kerk dieselfde laat doen rondom 'n kruis, vyf voet hoog aan die voet van die koor-trap. Hierdie seremonie het plaasgevind voordat hulle trou aan mekaar beloof het. Die tradisioneel-gebruikte halssnoer is nie deur 'n ring vervang nie maar is deur die ouderlinge geseën as teken van hulle teenwoordigheid, voor die toewyding voor die altaar. Hierna moet die bruidegom die halssnoer die bruid omhang en, terwyl hy die lissie daarvan vashou, die huweliks belofte aflê. Ook is die ou dorpgewoonte behou dat die halsdoek van die bruid, wat tydens die seremonie deur die bruidegom gedra is, deur lg. aan die trourok vasgebind word as teken van die duursaamheid van die huwelik.

---

(229) Idem bls. 220.

(230) Idem bls. 221; In die geval sou dit dan 'n blote soort van oordrag wees. Dit skyn nie 'n praktiese wenk te wees nie.

(231) C. Graham, a.w. bls. 99.

Azariah en die Indiese kerk het hiermee beslis baanbrekerswerk gedoen. Ons standpunt hieromtrent is dit: eiesoortige vorme wat terugslaan op die heidense kultus moet liefs vermy word vanweë die heidense assosiasie daarvan. So, bv. die drie keer rondom die kruis beweeg. Dit is dinge wat gevaarlik is vir die onrype gemoed van die jong kerk. Sou dit kon gebeur sonder die heidense assosiasie, is dit 'n ander saak.

Die ander volksgewoontes verdien beslis hulle plek in die huweliks-seremonie. Waarom moet Christelike huweliksplegtighede per se met Westerse trougewaad, trouring, ens. geskied? Dit is ook interessant dat sekere Bantoekerke op die Sondag na die huweliksbevestiging spesiale sitplekke aan die bruidspaar toeken en hulle so as huwelikspaar ontvang en verwelkom in die gemeenskap van die kerk.(232)

3. Die verskynsels van bigamie en poligamie is een van die oudste vraag-stukke waarmee die kerk moet worstel. In Afrika is dit 'n uiters aktuele saak in die lig van die toenemende Mohammedanisme wat veel-wywery in die kerk herstel moet word".(233) Ook kom „nur-afrikanische Sonderkirchen" soos die „African Universal Church" met die werfkreet dat hulle poligamie nie bestry nie. Hulle argumente is tweeërlei: dit is volgens die Ou Testament toelaatbaar en, „das ist unsere nationale Eigenart, das ist unser bodenständiges Brauchtum, das ist ein Stück unserer einheimschen Weltauscharung".(234) Kellerhals se kritiek teen die beroep op die „Bodenständigkeit" is vernietigend: „da taucht plötzlich neben dem Wort Gottes ein zweiter Maszstab auf, an dem die Kirchenlehre gemessen wird; und dieser zweite, auszerbiblische, weltliche Masztab beansprucht sogar, unter Umständen das Gebot Gottes abändern, anpassen, umbiegen zu dürfen, wenn es mit seinen Forderungen nicht übereinstimmt".(235)

Dit is egter nie maklik om mense wat van geslag tot geslag in 'n bepaalde beskouing oor die huwelik geleef het, plotseling te oortuig tot die ander beskouing hiervoor nie. Vandaar dat daar vyf opvattings in die sendingpraktyk hieromtrent bestaan:(236)

---

(232) The Church in Changing Africa bls. 71.

(233) E. Kellerhals, a.w. bls. 16.

(234) Idem.

(235) Idem.

(236) Jerusalem Report 11 bls. 73.

(a) Die veelwywer kom geensins vir lidmaatskap van die kerk in aanmerking nie, ook nie as catechumen nie; Hierdie houding is te harteloos en sal belangstelling laat kwyn.

(b) Voornemende kandidate ontvang onderrig maar word nie gedoop voor en aleer hulle veelwywery afle nie. Dit is bepaald 'n goeie en aanbevelenswaardige houding. Die besware daarteen is egter dat dit nie altyd uitvoerbaar is nie. Daar bestaan omstandighede wanneer dit haas onmoontlik is vir die veelwywer om van vroue afstand te doen sonder verregaande maatskaplike implikasies soos armoede en herbergloosheid van so 'n verstote vrou. Dit is nie altyd maklik om een sonde te bestry sonder daarmee vir ellende en rampspoed verantwoording te neem nie. Dit is bepaald legalisties om een reël ten koste van alles te handhaaf.

(c) Hy word aangeraai om al die vroue behalwe sy eerste te laat gaan en dan word gereël vir die hertroue van eersgenoemde of daar word andersins weë en middele gevind om hulle te onderhou. In daardie geval word hy dan as monogamis gedoop. Hierdie standpunt is ook goed, beter as die voorafgaande. Daar sal tog omstandighede wees waarvoor nie voorsiening gemaak is nie. Die sending is tog ook geen departement vir maatskaplike probleme nie en kan ook nie in die laaste plek vir al dergelike probleme verantwoordelik gehou word nie.

(d) Die poli- en bigamis word sonder enige voorwaardes gedoop. Dit is 'n standpunt wat geweld doen aan die eis van die Skrif dat die Christelike huwelik monogaam is.

(e) Dit word aanvaar dat die veelwywer sy sonde in onkunde gedoen het, en omdat die sonde nie herstel kan word sonder groter kwaad nie, word hy gekatkiseer en gedoop, maar onder blywende protes teen sy veelwywige lewe en onder voorwaarde dat hy nie 'n kerklike amp sal beklee nie. Hiermee kan ons ons vereenselwig, behoudens die idee dat die sonde in onwetenheid gedaan nie maar van mindere betekenis is nie. Hy verkeer deur omstandighede in daardie sonde, maar dit is omstandighede buite sy beheer.

Hy verlang ook na die tyd wanneer hierdie omstandighede vir hom nie sal bestaan nie. Dit is egter die hoë uitsonderingsgeval en sodanige veelwywer kom in aanmerking nadat alles hierbo probeer en die sending tot die uiterste gegaan het om die veelwywery te beëindig maar dit onmoontlik blyk te wees om al die vroue op een na weg te stuur. Dit sal legalisties wees as so 'n veelwywer dan nog uit die kerk geweer word.

Sonder om in die minste poligamie te wil bepleit, lê daar groot wysheid in die woorde van J.H. Bavinck dat „de polygamie in het Oude Testament nog zo zonder scherpe afkeuring beschreven wordt, dat God door Mozes met het oog op de hardheid van de harten toegestaan heeft de vrouw weg te zenden, (Matt. 19:8) wijst er wel op, hoe God zelf met voorzichtige zorg de oogen geopend heeft voor wat het huwelijk naar zijn bedoeling wezen moet, en het toont aan, dat dit proces lange tijd gevorderd heeft".(237)

Die Skrif leer egter onomwonde (Gen. 2: 17,24, Mat. 19:4-6, 1 Kor. 7:2) dat die huwelik monogaam is.

Maar uit 1 Tim. 3:2,12 en Titus 1:6 is dit duidelik dat poligamiste voor hulle bekering, (hoewel nie verkiesbaar tot die kerklike ampte nie) tog lidmate van die Apostoliese Kerk was. Op grond hiervan is die korrekte standpunt soos volg:

„It follows from the practice of the Apostolic Church that in certain circumstances pre-conversion polygamists may be admitted to Church membership. It does not follow from the practice of the Apostolic Church that pre-conversion polygamists must in any and every circumstance be admitted to church membership".(238) Hieruit volg dat poligamie nie in alle gevalle terwille van die eiesoortigheid, in die jong kerk toelaatbaar is nie.(239)

4. Inisiasie

Inisiasie is daardie verskynsel onder baie stamme van hierdie wêreld waar met name „de jonge mannen op een bepaalde leeftijd onder leiding van een leermeester, een initiator, een tijdlang zich afzonderen".(240)

---

(237) Inleiding bls. 185.
(238) Acta 4e Gereformeerde Ekumeniese Sinode (Potchefstroom 1958) blse. 97, 101; Agenda bls. 184.
(239) a.w. I.R.M. April, 1960 bls. 180.
(240) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 185.

Die inisiasieskool het oorspronklik gedien as 'n metode van opvoeding vir die gemeenskap, d.w.s. „to pass on to the new generation the accumulated wisdom of its forefathers".(241) Iemand wat die inisiasie nie ondergaan het nie, is as 'n uitgeworpene beskou.(242) In hierdie skole is hulle dapperheid en manlikheid beproef en ontwikkel in die geval van die seuns. Daar word liedere aan hulle geleer en so die liefde vir en trots op hulle stam ingeskerp. Ook word die morele kode aan hulle geleer, bv. respek vir ou mense, gehoorsaamheid en die handhawing van dissipline.(243) Maar veral geniet seksuele onderrig 'n prominente plek: „the neophytes are fully instructed 'about women', to use their own pregnant euphenism".(244) Op die dag van hulle aankoms by hierdie skool word hulle besny, met klei besmeer as teken van militêre dekorasie en van reiniging.

Die meisies ondergaan 'n soortgelyke inisiasie wat in hoofsaak die volgende inhou: „everything concerning womanhood, the work of home and lands, affairs of sex, and their duties to male relatives and husbands".(245)

Sang en danse vind feitlik ononderbroke plaas. Soos in die geval van die seuns word lyfstraf vreeslik toegedien en „many cruel punishments and useless hardships are inflicted". Godsdienstige onderrig en die ontwikkeling van hulle lewens- en wêreldbeskouing is ewe-eens die doel van hierdie seremonies. So leer hulle die reëls en norme van hulle stamlewe veral soos dit betrekking het op die ontstaan van hulle stam en van die wêreld, op die goddelike voorouers en hulle roemryke dade, en op die godsdienstige lewe in die algemeen.(246)

So diepingrypend is hierdie seremonie dat Willoughby verklaar: „it is well nigh impossible to exaggerate the havoc that is wrought in the morals of Bantu youth of both sexes by these rites".(247) Hoe heidens dit ook al is, dit dra 'n deur en deur religieuse karakter. Die kerke het meesal hierdie skole teengestaan. En tereg ook want die heidense benadering en inhoud van die onderrig op die skole moet onvoorwaardelik in die lig van die Evangelie verwerp word.

---

(241) J.H. Oldham and B.D. Gibson, The Remaking of Man in Africa bls. 64.
(242) D. Westermann, The African To-day and Tomorrow bls. 202.
(243) W.C. Willoughby, Race Problems in the New Africa bls. 130.
(244) Idem.
(245) Idem.
(246) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 186.
(247) a.w. bls. 138.

Maar nou is die posisie dit: „Where the christian Church has abolished these schools it has sometimes failed to provide a definite teaching on the christian ideals of marriage and the christian attitude towards women to take the place of the old".(248) Vandaar dat die vraag dikwels gestel is: „of deze gehele initiatie niet kan worden overgenomen in het leven van de christelijke kerk".(249) Dit sou verskillende vorms kan aanneem. In Tanganyika, bv. is op 'n Duitse sendingstasie die volgende eksperiment gemaak: in daardie gebied was die inisiasiemetode dat die jong meisie vir 'n lang tyd afgesonder is met 'n ou vrou om haar in te lei aangaande die dinge wat 'n jong vrou moet ken. Hierdie gewoonte is oorgeneem deur die kerk „but employing elderly christian women as instructresses who teach some reading and writing and housecraft as well as the duties of a christian wife and mother".(250)

In 'n ander geval sou die sendeling of verantwoordelike persoon hom saam met die groep onttrek en hulle onderrig aangaande die Christelike lewe gee.

Oorbekend is die Christelike inisiasiemetode wat gevolg is deur biskop W. Vincent Lucas van Masasi in Uganda.(251) Die gevare hieraan verbonde is natuurlik baie groot.(252) Die hele saak sit so vas aan die heidense religieuse agtergrond, dat dit byna onmoontlik is om dit daarvan te reinig en dit 'n Christelike inhoud te gee. Voorts is dit 'n vraag of dit skriftuurlik te verantwoord is dat die inisiasieproses in die waas van geheimsinnigheid - en juis hierin tegelykertyd is die sukses en die betowering daarvan geleë - gehul is. Sal 'n dergelike geheimsinnigheid die reg en moontlikheid van bestaan in die Christelike maatskappy hê?

Aan die ander kant kan daar groot voordele hierin geleë wees. Daar groei in die reël 'n baie vertroulike verhouding tussen die inisiator en sy leerlinge. Daar ontwikkel 'n sterk samehorigheidsgevoel. Vraagstukke word op 'n intieme wyse van hart tot hart bespreek. Anders gestel: „er kan langs deze weg een betrekking groeien tussen predikant en zijn jonge gemeenteleden, die niet door gewoon catechisatie-onderwijs kan worden bereikt".(253)

---

(248) Oldham and Gibson a.w. bls. 106.
(249) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 186.
(250) Oldham and Gibson a.w. bls. 104.
(251) Kyk vir verdere voorbeelde kyk The Church in Changing Africa bls. 71.
(252) J.H. Bavinck Inleiding bls. 186.

Junod sien die moontlikheid van so 'n „christian circumcision camp or a christian initiation school" in; „there are grave dangers in such a plan, but they may be and have been overcome in some instances".(254)

Dit sal egter nie oral en sonder enige voorbehoud onderneem kan word nie. Dit sal, bv. afhang van die krag van die jong kerk, van die moontlikheid om geheel en al die heidense sfeer te verbreek en om die onnodige geheimsinnigheid wat dit aankleef af te skud. Die voorgaande aanmerking geneem moet ons verder gaan as die suggestie van J.H. Bavinck dat dit daar „waar er aanleiding toe bestaat goed en wenselijk kan wezen zich te bezinnen over de vraag, of niet iets van de oude initiatie-zeden in het christelijk leven kan worden opgenomen",(255) d.w.s die possessio daarvan deur Christus - en konstateer dat daar teen die bestaan van Christelike inisiasie prinsipieel niks ingebring kan word nie. Kategetiese onderrig sal by so 'n geleentheid onvanpas wees. Maar wat wel aan die orde sal kan kom, is 'n bespreking van algemene lewensprobleme, die Christelike politiek, maatskaplike probleme en toestande, kortom die ontwikkeling van 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing by die jong Christene. Dit sal dan uiteindelik die vorm van 'n Christelike jeugbeweging aanneem.

5. Volksfeeste

Elke volk het bepaalde volksfeeste by watter geleentheid sekere geskiedkundige gebeurtenisse en die groot historiese figure wat daarby betrokke was in dankbare herinnering gebring word. Ook die Bantoe het sulke feeste. Ons verwys slegs na die fees van Ntsikane,(256) wat gewoonlik ten tye van Paasfees gevier word. Daar is aan hom in vergange eeue geopenbaar dat die blankes na hierdie land sou kom om Godswoord te bring. Die fees van Moshoesho is ook so 'n volksfees waar dit gaan om die herinnering aan Mosjesj as 'n groot leier in die geskiedenis van die Basoetoe. Vir die heidene dra hierdie feeste 'n heidense karakter. Veral by lg. fees speel die voorvaderlike geeste 'n groot rol. Dit is dus religieus-nasionale feeste.

---

(254) H.P. Junod, a.w. bls. 222.

(255) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 187.

(256) Kyk hiervoor Agenda van die Vierde Algemene Vergadering van die N.G. Bantoekerk K.P. blse. 27, 28.

As die Christene hiervan afsydig staan, is dit tot hulle eie nadeel sowel as vir die heidene: vir hulle omdat hulle gefsoleerd staan van hulle volksverband en so tot 'n onnatuurlike houding en verhouding tot hulle volk gedwing word. Dit mag tydelik bevredig maar op die duur nie, soos geblyk het uit die bespreking oor die ontwakende nasionalisme.

Ook is hulle dit aan hulle heidense volksgenote verskuldig om hulle aandeel te neem aan hulle eie feeste. Maar dan nie om aan die aanbidding van voorvaderlike geeste deel te neem nie, maar om aan daardie feeste 'n Christelike karakter te gee, nl. 'n fees waarby herdenk sal word dat hulle volksleiers en historiese figure deur God daargestel is om die Bantoe as volk te lei en hulle 'n plek in hierdie wêreld te laat beklee. Die Bantoe het sy volkstrots en sy volksverlede en moet ook leer om as Christen daarop terug te sien in verootmoediging voor God, die Beskikker van die bestaan van alle volkere en nasies. So sien hulle tereg op die verlede in die besef- soos in die geval van alle volkere- van sondes en dwaashede wat begaan is. In daardie lig kan Christelike volksfeeste gevier word wat 'n Christelike inhoud en strekking dra en waarby besef word dat hulle geskiedenis en dié van die volkere van hierdie wêreld die vlammende skrif van die almagtige God self is.

6. Gebruike rondom die dood en die begrafnis

By vrywel alle nie-Christelike volke beklee die dode 'n belangrike plek in die gedagtewêreld. „Zij worden gerekend nog te behoren tot de stam en zij worden geacht nog belangrijke invloed uit te oefenen op vruchtbaarheid en welvaart".(257) Ofskoon die dode nie meer sigbaar is nie, bestaan hulle tog in noue samehang met die agterblywendes voort. Die gevolg hiervan is dat geglo word „that the wellbeing or contentment of the spirit of a dead person is partially dependent upon the proper observance of funerary rites, death and burial will always be attended by a multitude of customs, the significance of which may not be generally understood though no one dare omit them".(258) Hierdie praktyke is o.m. die volgende: dode-offers, die bou van 'n huisie vir die gees om in te woon, maaltye bring na die graf van die oorledene of by die graf slaap ten einde in 'n droom deur die voorvaders ingelig te word. By die Christendom staan die afgestorwenes

(257) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 188.

(258) J.V. Taylor, The Growth of the Church in Buganda, London, 1958, bls. 203.

heeltemal op die agtergrond.(259) In die enger huislike kring word oor hulle gespreek en getreur. Maar hulle word nie geëer of aanbid nie. Nog minder word hulle „geraadpleeg" of hulle gevoelens by beslissings in aanmerking geneem.

Die jong kerk moet standpunt teenoor hierdie gebruike inneem en die weg vind tussen die ou gewoontes met hulle religieuse inhoud te behou en andersyds by die lidmate van die jong kerk „het gevoelsleven te kwetsen en innerlijke onrust in het leven te roepen".(260) Die jong kerk moet dus daarmee rekening hou dat die jong Christene biologies en maatskaplik in 'n baie noue betrekking tot hulle heidense volksgenote en familiebetrekkinge staan, met wie hulle dikwels t.o.v. die gebruike by dood en begrafnis te doen het. Possessio sal in hierdie geval beteken dat „the church has to provide funeral services which reflect the christian attitude to death and the future life, instead of the fear and grief expressed in pagan funerals".(261)

Die sendeling A.C. Kruijt, het bv. in Midde-Celebes die Christene aangeraai om die ou gebruik van die reiniging van die grafte te behou. Maar dan nie in die saaityd soos volgens die heidense begrip en ook nie met die doel om die afgestorwenes te aanbid om hulle seën te skenk oor die gesaaide graan nie. Die feeste is later gevier sodat die graan al ver gegroei het en die assosiasie met die voorvaderlike seën op die gewas was geen wesenlike gevaar nie. Op hierdie wyse is die religieuse element uit die gewoonte ontneem. Op tweede Paasdag kom die gemeente saam in die kerkhof en gedenk gesamentlik die opstanding uit die dood. Dit is dus 'n geval van possessio: die ou nie-Christelike gewoonte is herskep „tot een eerbiedige herdenking van hen, die heengingen in het licht van de opstanding van Jezus Christus".(262) Vir die heidense besef is dit baie werd om op Paassondag by die kerkhof te verskyn en daar in die feitlik tasbare doodsatmosfeer die opstanding van die dode te herdenk. In daardie oord waar vir die heidense gemoed die geeste

---

(259) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 189.
(260) Idem.
(261) The Church in Changing Africa bls. 71.
(262) J.H. Bavinck, Inleiding, bls. 189.

van die vaders hou, kom hulle nou saam sonder vrees en verskrikking en bely hulle geloof in die wederopstanding van die vlees en die ewige lewe. In Sentraal-Tanganyika is die weke-lange dodedans vervang deur die gewoonte om gedurende die nag volgende op die begrafnis saam met die bedroefdes wakker te bly en met hulle te sing, uit die Bybel te lees, en te bid.(263)

Dit is ewe-eens moontlik om gebruike wat gewortel is op die eerbied en ontsag vir die voorouers en 'n baie belangrike onderafdeling van die heidense volksgodsdiens uitmaak, soos in die geval van Japan en China, d.m.v. possessio tot Christelike gewoontes om te vorm.

In daardie lande bestaan die treffende gewoonte onder Christene om 'n bepaalde tyd van die jaar gesinsgewys rondom 'n portret van hulle afgestorwe voorvader te versamel. Met eerbied word vertel aangaande en geluister na die dinge van sy lewe en werk wat dus in herinnering gebring word. Dit geskied sonder enige verering van die afgestorwene. Die verrigtinge word afgesluit met skriflesing, gebed en gesang.(264) Dit is bepaald 'n geoorloofde en nuttige possessio van 'n ou sede.

VI. DIE JONG KERK TUSSEN DIE OUE EN DIE NUWE

Die eiesoortige jong kerk „has to distinguish very clearly between wholesome national heritage and infected pagan customs".(265) Dit is die enige weg waarlangs eiesoortige kerkvorming gesoek kan word.

Nadere ondersoek laat blyk dat die jong kerk in hierdie tyd wat die huidige situasie betref, tussen die oue en die nuwe staan en die oorgang na die nuwe nie so maklik vind nie. Daar is trouens baie faktore en omstandighede wat dit in die praktyk beïnvloed.

A. Die huiwering van die jong Kerk om eiesoortig te ontwikkel

Dit is opmerklik dat „old-established christian congregations stubbornly resist indigenization".(266) Hierby moet die volgende aspekte in aanmerking geneem word.

---

(263) The Church in Changing Africa bls. 71.

(264) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 189.

(265) W. Keller, The Younger Churches in their Struggle to become Indigenous bls. 22.

(266) G.E. Philips, The Gospel in the World bls. 87.

1.. Die vernaamste rede is vrees vir terugval in die heidense gewoontes. Moontlike inheemswording is met agterdog en vrees bejeën. In die Oos-Indiese eilande (die Dajak-kerk) is 'n poging aangewend om die kerkgebou volgens inheemse boustyl op te rig. Die Christene het geweier om dit te betree omdat dit na hulle beskouing 'n heidense huis is. Desgelyks is beswaar gemaak teen inheemse musiek en feeste.(267)

Hulle is bang vir hulle volkseie. Derhalwe: „to them the foreign ways of the first missionaries seem safer, because more obviously different from heathen ways".(268) Niks meer is verwag deur die sendeling en inheemse leiers van die Christene nie „to form a distinctive community by themselves" volgens Westerse model: „they must sing only western hymns, they must worship in buildings which look like christian churches in Europe. They must wear European clothes and follow European manners and customs. They must use English at home".(269) Dit staan ook as die „mission-centre church" bekend.

2.. Hierdie houding is in die hand gewerk deur die kultuurkrisis in Afrika en Asië. Die waarde en voortbestaan van die eie kultuur en geestelike erfenis het onseker geblyk te wees. Die kerk het in hierdie smeltkroes van „reconciling the new social values with the old cultural heritage".(270) beland ... en die versoening nie kon bewerkstellig nie. Die lidmate van die jong kerk wou nie belang stel in 'n eiesoortige kerk nie, omdat die tydgees een was van slaafse navolging van Westerse vorme en die beskouing van die minderwaardigheid van die eie. Die aandrang om eiesoortige kerkvorming is dus as onvanpas beskou.

---

(267) H. Schärer, Die Missionarische Verkündiging bls. 93, 94.

(268) G.E. Philips, The Gospel in the World, bls. 87.

(269) A.J. Appasamy, The Gospel and Indias Heritage bls. 14.

(270) The Church in East Asia, Bangkok Conference bls. 9.

3.. In hierdie eeu val ook nog die oorgang „from the mission-centre church to the truly indigenous church ... a period of strain and stress on a world scale". (271) Die „mission centric" - metode het die beskouing ingehou dat die sendingstasie 'n Westerse sel binne die heidens oikologiese verband is. Geleidelik het die jong kerk hierdie stadium ontgroei en is die weg na inheemswording gesoek. Ongelukkig is die finansiële self-standigheid oorbeklemtoon en het inheemswording daarby bly vassteek. Maar ook dit word stadigaan ontgroei en tans soek die jong kerk sy weg „how to achieve successfully the double integration of the individual into the New Christian fellowship and into his own national and cultural environment without doing violence to either". (272)

4.. Die herwaardering van die eie geestelik-kulturele erfenis van die volkere van Afrika en Asië ten gevolge van die staatkundige onafhanklikheid wat aan daardie volkere gegee is, het die pas van die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk nie verhaas nie, maar veeleer laat wag. Dit het veral geblyk op die „Eastern Asia Christian Conference" gehou te Bangkok gedurende Desember 1949. Genoemde Konferensie was die eerste geleentheid vir die jong kerk van die Ooste om alleen saam te vergader, mekaar te leer ken, die hande te neem en self oor die toekoms van die jong kerk te handel, o.a. oor die te verwagte eiesoortige vorme van die jong kerk. Dit het nou geblyk dat die jong kerk nie oor eiesoortige kerkvorming kon besin sonder wel deeglik die „totale accentsverschuiving inzake de culturele en godsdienstige erfenis" (273) van die Ooste in aanmerking te neem nie.

Te Tambaram het die jong kerk sterk aangedring op en die noodsaaklikheid bepleit van eiesoortige kerkvorming. Toe was die posisie nog so dat die „national cultures were seen in the most favourable light". (274)

---

(271) A. McLeisch, Objective and Method in Christian Expansion bls. 3.

(272) Idem.

(273) K.J. Brouwer, Zending in een gistende wereld. Amsterdam 1951 bls. 37.

(274) W.A. Visser't Hooft, Asian Churches bls. 235.

Toe is daaroor gehandel in hoeverre die ou geskrifte van Hindoeisme die plek kon inneem van die Ou Testament. Die eie geestelike erfenis is beskou as iets wat ingelyf kon word in die nasionalisme, en wat teenoor die Westerse kulturele en geestelike imperialisme verdedig moes word.

Sedertdien het 'n grondige verskuiwing egter plaasgevind. Gedurende die twaalf jaar sedert die Bangkok-samekoms het die state van Suid-Oos-Asië hulle politieke onafhanklikheid gekry.

Dit het die heidene wat nog uit hulle eie geestelike erfenis geleef het, laat vorm tot „een massaal, aggressief ideologisch blok, dat door zijn numerieke meerderheid door middel van algemene verkiezingen de staatsmacht in handen heeft en waartegen de Kerk zich moeten verdedigen".(275) Die verskuiwing het gevolg gehad: „van bondgenoot in de nationale strijd is deze erfenis geworden tot mededinger, tot een geestelijke vijand".(276) Die volkskultuur het nou 'n ander status verkry, dit kom, nl. „very largely under the influence of dominant religions, with more or less totalitarian or syncretistic tendencies".(277) In die nuwe situasie het „adaptation to indigenous cultural forms" meer as ooit sinkretisme voorspel.

Die gevolg was dat by die jong kerk die „drang om de Boodschap zuiver te houden en te bewaren" sterker aanwesig is as om met behoud van die eie identiteit te indigeniseer. Inheemswording is egter nie laat vaar nie, maar is op suiwerder manier probeer bewerkstellig en wel nie d.m.v. aanpassing nie, maar d.m.v. possessio.

Oor die algemeen „spreekt men nu meer over het christianiseren van Oosterse vormen, het geven van een christelike, inhoud aan Oosterse vormen en gedachten, d.w.z. een gevangennemen van de oosterse denk- en levensvormen door Christus om in zijn dienst gesteld te worden".(278)

Wat die Oosterse kerke aanbetref, kan ons dus opsommend verklaar dat waar die voormalige jong kerk voor die keuse tussen vreemdsoortigheid of sinkretisme gestaan het, is die posisie nou so dat die aksent verskuif het na die keuse tussen sinkretisme of eiesoortige suiwerheid.

---

(275) K.J. Brouwer a.w. bls. 37.

(276) Idem.

(277) W.A. Visser't Hooft a.w. bls. 235.

(278) K.J. Brouwer, a.w. bls. 38.

Dit blyk dus dat die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming van vroeg af reeds besef is. Tog is dit in die praktyk van die sending nog nie in die volle stroom van missionêre ontwikkeling opgeneem nie. Dit was nooit dié sendingbeleid nie. W. Freytag het 'n kwarteeu gelede nie die indruk gekry dat die jong kerk van groot betekenis is vir die maatskaplike lewe nie en inderdaad aan „Landfremdheit" ly.(279)

Paul skryf dus met reg dat „after two hundred years of christianity the christian message is still being presented in language unintelligible for the most part of the people"(280) Ondanks die feit dat gedurende die twintigste eeu die leiding van die jong kerk in toenemende mate oorgegaan het in die hande van mense van hulle eie ras - „their leadership was ceasing to be western" - veral die liturgiese vorme „more than an echo of the music and devotional practices of the West" geword het en inheemse gebruike en idees t.o.v. die alledaagse Christelike lewe 'n plek gevind het, moet gekonstateer word dat „in their fundamental structure and manner of working the younger churches were adaptations of historic western forms rather than new creations".(281)

In Afrika het presies dieselfde ontwikkeling plaasgevind. Die gedagte van inheemswording word soms sterk geopponeer deur diegene wat nie die noodsaaklikheid of nut daarvan insien nie. Lg. groep bestaan uit diegene „whose upbringing has cut them away from their own traditions, or who have been led to adopt a negative attitude towards their own culture".(282) Hulle beswaar teen inheemswording is „that this would be a return to African paganism from which they have been saved, and that it would be better to hold what they have, which is the product of many years of christian development".(283)

B. <u>Die Eiesoortige Karakter van die jong Kerk</u>

Aan die ander kant kan egter met ewe veel reg t.o.v. die twintigste eeuse jong kerk gesê word dat „the emergence of the indigenous church with the achievements and problems associated with its growth and organization, thus became the most characteristic feature of these fifty year missionary history".(284)

---

(279) Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart bls. 10.
(280) R.D. Paul, The Cross over India, bls. 106.
(281) N. Goodall, History of the London Missionary Society bls. 453, 454.
(282) H.H. Nketia, The Contribution of African culture to christian Worship, The Church in Changing Africa. I.M.C. New York 1958 bls. 59.
(283) Idem.

Ofskoon die kerke nog nie juis 'n eiesoortige ontwikkeling beleef nie, vertoon hulle nietemin 'n eiesoortige karakter.(285) Freytag kon onlangs verklaar: „es ist kein Zweifel, die Kirchen sind wirklich zur eigenen Sache asiatischer Christen geworden".(286)

Enersyds wil die jong kerk sy volle plek beklee in die ekumeniese kerklike lewe. Andersyds is hierdie ontwaking egter „beherrscht von der Frage nach den eigenen Weg".(287) Hierdie eiesoortigheidsstrewe blyk baie duidelik uit die „Empfindlichkeit gegen alles was nach fremder, unberechtiger Einflussnahme aussehen kann, der Wensch nach vollständigen Übertragung des Missionseigenthums auf die Kirchen, die Abneigung gegen Missionare in verwaltenden Stellungen".(288) Ons moet andermaal verwys na die Church of South India wat die volgende bepaling i.s. inheemswording neergelê het:(289) die kerk wil behou en bewaar: „all that is of spiritual value in its Indian heritage in an attempt to express under Indian conditions and in Indian forms the spirit, the thought and the life of the Church Universal".

In die praktyk kom dit daarop neer dat elke biskopdom die volgende moet betrag:

1. „pay greater attention to the Indianizing of worship, which in many churches is still westernized in form;
2. encourage the production of christian literature of a high quality in the Indian languages;
3. pay greater attention to stating the christian faith against the background of Eastern thought".(290)

Die taak lê nog voor!

Visser't Hooft vra tereg of die jong kerk, bo en behalwe sy stryd om suiwerheid, waaraan niks af of toegedaan mag word nie,

---

(285) Idem bls. viii
(286) Kirchen im neuen Asien Stuttgart 1958 bls. 52.
(287) Idem.
(288) Idem.
(289) Konstitusie: Rule 2 Chapter 11, aangehaal deur R.D. Paul. The First Decade bls. 4.
(290) R.B. Manikan, a.w. bls. 204.

„the defence of that purity means necessarily that the question of indigenous expressions of christianity is to be ruled out of order".(291) Hy gaan verder deur te vra: „is it not possible that the real battle with syncretism can only be fought when the christian churches in Asia enter more resolutely into the arena of Asias spiritual struggles" en is dit nie 'n swakheid dat die Christelike kerk „has not yet come to grips with these religions themselves".(292)

Paulus het in die aangesig van die sinkretisme in alle suiwerheid Godswoord verkondig. In onverskrokkenheid „he carried the war into ... the country of the enemy, and preached the Gospel to the Greeks in Greek terms, but Greek terms filled with the new contents of the 'foolish' Gospel"(293) Paulus weerlê die dwalinge van die Kolossense maar stel dit tog nie aan sy lesers in 'n „vreemdsoortige" taal nie.

Dit sal dus net tot die nadeel van die jong kerk wees as hy in hierdie tyd van die herlewing van die heidense godsdienste, ontwakende nasionalisme en hernude waardering vir die eie kulturele besitting, sosiale gewoonte en volkseie, in sy dop kruip uit vrees vir die trefkrag daarvan of vir sinkretisme. Dit bly steeds die taak van die jong kerk om 'n deeglike studie te maak van die taal, literatuur, musiek, kuns, maatskaplike struktuur van sy lidmate sodat op verantwoordelike wyse daarby aangesluit kan word vir eiesoortig kerkvorming.

Afrika het 'n aantal jare agterstand op die ontwikkelinge in Asië. Maar daar word met ewe groot nadruk om die inheemswording van die kerk gepleit. Diegene wat ten gunste van „Africanization" is, is daarvan oortuig dat „if christian worship is to mean anything to the majority of African Christians, it must not be presented and practised in a <u>foreign</u> garbe".(294) Die Bantoe-kultuur besit volgens hierdie standpunt, sonder om die Christelike godsdiens sy

---

(291) a.w. bls. 235.
(292) Idem.
(293) Idem.
(294) J.H. Nketia, a.w. bls. 59.

karakter te wil ontneem, „elements which may be used to deepen its meaning to the African" waardeur dan die meerderheid Bantoe Christene in staat gestel sal wees „to feel more deeply when they worship".(295)

Die jong kerk in Afrika eis eiesoortige vorme: op grond daarvan dat „the creation of forms of christian worship is not the prerogative of the West". As eiesoortige kerke, en nie as „extentions of Western parishes and bishoprics they must be allowed to take root in the soil of African culture so that they may grow in stature as indigenous institutions".(296)

Op die voetspoor van die nasionalisme en politieke onafhanklikheidswording kan beslis verwag word dat, soos in die geval van Suid-oos-Asië, 'n groot herlewing van die inheemse godsdiens en 'n herwaardering van die Bantoe-kultuur sal plaasvind.

Die tekens dui reeds onmiskenbaar in daardie rigting. Tevore het die Bantoe kerk voor die keuse gestaan: Westerse of inheemse vorme. In die toekoms sal die keuse wees inheemse Christendom of heidendom.

Die jong kerk van Afrika sal egter net tot sy skade sy plig van inheemswording probeer ontduik. Dit is 'n waarskuwing van die allergrootste belang. Prof. K.A. Busia van Ghana het in 1954 verklaar dat as die Christelike geloof meer as net oppervlakkig wil wees, „the christian church must come to grips with traditional beliefs and practices, and with the world view that these beliefs and practices imply".(297) Dieselfde geld ook van die kerke van Afrika en van Suid-Afrika. Wat in Afrika nie uit die oog verloor moet word nie is dat vreemdsoortige kerkvorming maklik by 'n uiters oppervlakkige godsdiens kan plaasvind.

Daarom eis die Skrif t.o.v. Afrika eiesoortige vorming van die ware Kerk. Die jong kerk in Afrika het bepaald 'n eie karakter, ofskoon aan eiesoortige kerkvorming behalwe op liturgiese gebied nog maar 'n skrale oes bestaan.

Wat gedoen word, is nog grootliks in die eksperimentele stadium maar dit neem in sommige gevalle mooi vorm aan.(298)

Die pad van eiesoortige kerkvorming in Afrika lê dus nog voor.

---

(295) Idem bls. 80.

(296) Idem

HOOFSTUK 4.

EIESOORTIGE KERKVORMING EKKLESIOLOGIES BESKOU

Gedurende die afgelope dekades het uiters belangrike en merkwaardige ontwikkelinge i.v.m. die sendingbegrip plaasgevind. Die probleem van eiesoortige kerkvorming moet nie net teen die agtergrond hiervan gesien word nie, maar ook aan die juiste kerkbegrip getoets word. Uit die Skriftuurlike fundering van die begrip „eiesoortige kerkvorming" het geblyk dat dit hier nie primêr om die esse van die kerk gaan nie maar slegs om die bene esse van die kerk. Die kerk is die vergadering, versameling en die gemeenskap van die gelowiges. In die kerk gaan dit dus om „de saamhorigheid van allen die eenzelfde geloof bezitten en zich aan één Heiland gebonden weten".(1) Met hierdie uitgangspunt is dit nou ons taak om ons probleem ekklesiologies te benader en wel t.o.v. die begrippe Heiligheid, Apostolisiteit, Katolisiteit, Eenheid en Pluriformiteit van die kerk.

Vooraf moet sekere inleidende en oriënterende gedagtes aangestip word.

1. INLEIDENDE OPMERKINGS

Dit het geblyk dat eiesoortige kerkvorming nie anders as in 'n suiwer kerkbegrip gefundeer kan wees nie. By eiesoortige kerkvorming gaan dit primêr om kerkvorming. Waar eiesoortige kerkvorming as missiologiese probleem behandel word, moet die kerkbegrip dus suiwer bepaal en fundeer word.

Die oorsprong van die Kerk en sending moet teruggevoer word tot die Triniteit. Daarbenewens is die christologiese en eskatologiese verdere hoofmomente by die fundering van kerk en sending.

A. DIE TRINITARIESE FUNDERING

As teologiese wetenskap sal die Missiologie en alle missiologiese probleme sy diepste grondslag mis as dit nie in respectu Dei gesien word nie. Kerk en sending vind sy diepste teologiese fundering in die Triniteit van God.(2)

Die hooftrekke by hierdie fundering kan soos volg geskets word:

---

(1) K. Dijk, De Kerk, in De Heraut 12 Jan. 1936.

(2) H. du Plessis, Die Missiologie as 'n Teologiese Wetenskap, Potchefstroom, 1960.

1. Die oorsprong en fundering van kerkvorming is, teologies gesien, nie in die werk van die Triniteit in die geskiedenis nie,(3) maar in die ewige raad, besluit en wil van God.(4)

   Die raad van God lê ten grondslag aan Sy werk. Aangaande die raad van God staan opgeteken dat Hy alle ding werk κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Ef. 1:11). Niks word uitgesluit nie. Die raad van God is absoluut universeel want „achter al het gebeuren is Gods wereldplan, en dan een plan, dat ten uitvoer gebracht wordt".(5) Maar God se raad is 'n genome onveranderlike besluit en nie 'n plan wat telkens aangevul en uitgebrei word in die loop van die geskiedenis nie.

2. Die Heilige Skrif leer ons ook die eenheid van die raad van God ondanks die veelheid van besluite. Die woorde „raad" en „voorneme" van God druk die eenheid en „gedagtes van God", die veelheid uit. In die eenheid lê inbegrepe dat Godsbesluite een is „want de wereldidee in het goddelijk bewustzijn is een eenvoudige conceptie".(6) Vir Hom is daar nie voor of na, vroëer of later nie. Terselfdertyd beteken die veelheid van besluite dat „in die raad de veelkleurigheid van Zijn wysheid uitkomt en de rijkdom van Gods voornemen inhoudt een gevarieerdheid van onderscheiden besluiten ....."(7)

3. Die stuksgewyse realisering hiervan in die geskiedenis, soos dit vir ons menslik waarneembaar is en beleef word, is in die raad van God 'n „grootse eenheidsomspannende eenheid en reeds van ewigheid af 'n wesenlike werklikheid". Wat meer is, wat voor die menslike oog afspeel en verwerklik word, is slegs die uitvloeisels van wat reeds by God 'n wesenlike werklikheid is".(8)

---

(3) Karl Barth sien die predestinasie nie as 'n vasstaande en onveranderlike besluit van God nie. God het volgens hom nie eenmaal klaar predestineer nie, maar predestineer gedurig. God is absoluut onafhanklik soewerein op grond waarvan 'n ewig-bepaalde raad van God 'n kontradiksie sal wees. God kan die mens een oomblik stel tot verkorene en dan weer tot verworpene. Gods wil is nie gebonde nie en 'n vaste onveranderlike besluit sou aan Sy soewereiniteit tekort doen. Vgl. K. Dijk, Van Eeuwigheid verkoren, Delft 1952 bls. 30.

(4) H. du Plessis a.w. bls. 7.

(5) K. Dijk, Van Eeuwigheid verkoren bls. 39.

(6) Idem bls. 42.

(7) Idem.

(8) H. du Plessis a.w. bls. 7.

In hierdie allesomvattende raad van God vind sending en kerk en kerkvorming sy plek.

4. Die inhoud van Godsraad kan ons beskryf as „die ewige voorneme van die Triniteit tot die rekapitulasie van die bewuste sowel as die onbewuste kreatuurlike en die oorwinning en veroordeling van die Satan en sy ryk".(9)

Die raad van God gaan nie op in die besluit omtrent die saligheid van mense nie, maar dit gaan om „het herstel van Gods geschonden recht" en die volkome triomf oor Satan. In daardie verband is dit dus rekapitulasie, onder een hoof bring tot een liggaam, een organisme. Derhalwe is die rekapitulasie die samevatting van die hele wêreld onder een Hoof. (Ef. 1:10)(10)

5. Voorwaarde tot die rekapitulasie is dat God met die gevalle sondaar versoen is. Rekapitulasie behels veel meer as die redding van mense. Deur die sonde het die kosmos in disharmonie geraak. Vrede is vervang deur onvrede, en wanorde het die plek van orde ingeneem. Die Skepping is uit sy verband geruk en sug en roep om verlossing. (Rom. 8:20-22). Dit is die wil van God om nie die wanorde te laat voortbestaan en die kosmos in sy ellende te laat wegsink nie „maar om alles weer onder een Hoofd-bijeen te vergaderen en de harmonie, de organische eenheid aller dingen te herstellen".(11) Die herstel is dus die inhoud van die raad van God.

6. Hierdie Hoof is Christus wat van ewigheid af verkies is tot Middelaar en Hoof van die bewuste en onbewuste kreatuur. In en onder Hom kom alles tot vervulling en tot die bestemde doel.(12)

As sodanig is Hy die Hoof van die herbore Skepping en die Hoof van Sy Kerk in wie die liggaam verkore is. Christus is die „eerste in die predestinasieplan, van Hom straal dit af en uit Hom vloei dit uit".(13)

---

(9) Idem. Ons gaan hier nie in op die vraag oor die sonde en die raad van God nie, asook die besluit van God t.o.v. skepping en val nie.

(10) K. Dijk. Van Eeuwigheid Verhoren, bls. 78, 79.

(11) Idem, bls. 80.

(12) H. du Plessis a.w. bls. 7.

(13) P.J.S. de Klerk, Diktate Dogmatiek : Locus De Deo, Potchefstroom 1956 bls. 67.

Christus is dus self objek van die predestinasie. Maar dit sien dan nie op die eleksie nie, maar wel op die predestinasie „en kom hiermee ooreen dat in die voorneme van God Christus die eersgeroepene is en dat die ander geroepenes organies uit Hom voortkom".(14)

Tweeërlei moet nog hiermee in verband gestel word. Eerstens is Christus objek van die predestinasie nie in dieselfde sin waarin mense en engele voorwerpe van Gods verordinering is nie. Mense en engele is, nl. verordineer tot die ewige lewe. Hy is egter deur die Vader verordineer tot Christus, tot Gesalfde en Ampsdraer en gepredestineer tot Middelaar.(15) Christus het nie 'n menslike individu geword nie, maar slegs die menslike natuur aangeneem. Sy „Ek" was die „Ek" van die Logos. Daarby staan die eleksie in verband met die sonde en kan dus nie betrekking hê op die predestinasie van Christus nie.(16)

Tweedens moet opgemerk word dat die Skrif „nergens van de praedestinatie spreekt op grond van Christus en zijn werken",(17) ἐν wat altyd daarby gebruik word, druk nie die grond daarvan uit nie. Christus is nie die grond van die ewige liefde van God nie, maar die vrug en gawe daarvan. Die verkiesing is dus nie in Christus gefundeer nie, maar is gegrond in die wil en besluit van die Drieënige God wat na sy welbehae en in sy liefde sy skepping nie <u>loslaat</u> nie.(18)

7. Nader beskou m.b.t. die kerk as volk van God is „Christus voor heel het menschelijk geslacht",(19) die enige uitgangspunt. Dit hou in dat „de akker waarop de engelen eens de schooven voor den eeuwigen oogst zullen zaamlegen <u>niet</u> is eenig volk, <u>niet</u> is eenig werelddeel, maar is heel de wêreld, op die wereld heel het menschelijk geslacht, en in dat menschelijk geslacht alle natie en

---

(14) Idem bls. 67.

(15) K. Dijk, Van Eeuwigheid verkoren bls. 87. H. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk. Kampen 1950 bls. 187.

(16) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 67.

(17) K. Dijk a.w. bls. 89.

(18) H. du Plessis a.w. bls. 7, 8.

(19) A. Kuyper, Uit het Woord 1, Amsterdam (ongedateer) bls. 8.

alle volk".[20] Christus is nie die lig van en of 'n aantal nasies nie, maar van die hele wêreld. God het die wêreld liefgehad: vandaar dat Hy Sy seun gestuur het.

In Christus keer die oorspronklike eenheid van die mensheid dus terug en verval alle verdeling en verskeurdheid.[21] Die grondslag van die werk van Christus is dus „de geheele, de gansche, de ongedeelde wereld, en op de wereld is het de menschheid, die door God als eenheid uit eenen bloede geschapen wierd, waaraan de zegen des heils geschonken is".[22] Sy gemeente, wat in Hom verkies is, is 'n organiese geheel, dit is die nuwe mensheid,[23] „wat deur sy versoeningswerk verlos word uit die ewige dood en die mag van die duiwel. Dit is sy ekklesia wat bestaan uit alle uitverkorenes van alle tye en alle volke".[24] Die droë takke word wel afgekap. Maar die boom van die mensheid bly behoue.

8. Die Trinitariese fundering plaas die kerk aldus voor die eis dat „ze zich steeds als incompleet heeft te gevoelen; heeft te belijden, dat haar een stuk van haar eigen lichaam ontbreekt; en dat ze om zich zelve te worden, dat ontbrekende deel van haar eigen wezen heeft te zoeken".[25] Die kerk moet in sy eie boesem die drif en die sug opwek om „die nog schuilende, nog niet gevonden deelen van het pleroom der uitverkiezing te zoeken".[26]

9. Die „uitgang van het verkiezingsmysterie uit Godes innerlijk Wezen naar buiten" geskied nie eklekties-individualisties nie, maar verloop na die belofte van God volgens die Verbond, wat die „zichtbare naarbuitentreding in de kerk" is.[27] Kragtens die verbondsbelofte en in gehoorsaamheid aan die verbondseis, word die genade-evangelie aan alle volke gepredik en geskied kerkvorming.

---

(20) Idem bls. 9.
(21) Ons kom op hierdie saak terug by die eenheid van die Kerk.
(22) A. Kuyper a.w. bls. 9.
(23) K. Dijk, a.w. bls. 82 v.v.
(24) H. du Plessis a.w. bls. 8.
(25) A. Kuyper a.w. bls. 9.
(26) Idem bls. 10.
(27) Idem - Verkiesing en Verbond gee meteen ook 'n rustige karakter aan die sending. Die kerk moet die evangelie preek in gehoorsaamheid aan Sy Sender. Maar „het doet er niet toe wat er van komt",(bls. 10). In die uitwerking van Sy Woord is Christus vrymagtig. Hy is ook nie gebonde aan die agteloosheid van Sy Diensknegte nie. Die reddings- en verlossingswerk is nie in mensehande nie. Sowel die „zielsreddingssysteem" as die projek van die kerstening van die wêreld in een geslag misken die trinitariese fundering van die sending en verlê dit na sentimentaliteit (jammerte vir die heidene) en piëtistiese siele- wen- vermoë.

B. DIE ESKATOLOGIESE FUNDERING

Gedurende die laaste decennia is die oë van dogmatici, eksegete en missioloë geopen vir die noue verband tussen sending en Eskatologie.(28)

By enkele algemene riglyne in die verband moet na die volgende verwys word:

1. Kragtens haar apostoliese bepaaldheid(29) tree die kerk op in 'n bepaalde heilshistoriese verband.(30) Die heilshistoriese verband lê vas in die universaliteit van die heil en van God se koninkryk soos in die Ou Testament vervat is.(31)

   Die universaliteit van die heil word werklikheid na die opstanding van Christus, terwyl dit deur die apostels as die uitdraers van hierdie werklikheid tot openbaring kom. Die Evangelie van die koninkryk word in die hele ekumene of bewoonde wêreld gepredik. Dan sal die einde kom.

   Aan hierdie „heilshistorische, eschatologische ¦moeten¦", word die apostolaat deur Christus diensbaar gestel en daardeur is dit opgeneem „in de grote wereldomspannende beweging van het koninkrijk Gods op de aarde".(32)

   Die sending is derhalwe eskatologies gerig op hierdie universaliteit van die Koninkryk van God. Die sending word dus „eingebettet in den groszen heilsgeschichtlichen Plan Gottes, die gefallene Welt zum Schauplatz seines Reiches und seiner Herrschaft zu machen".(33)

2. Die verband tussen kerk en koninkryk, ἐκκλησία en βασιλεία moet suiwer gesien word. Die begrip, kerk, „as aanduiding dergenen, die door de verkondiging van het evangelie tot een eenheid zijn vergaderd" is nie identies met die begrip Koninkryk nie, ook nie in die sin dat „het koninkrijk Gods in zijn voorlopige aardse openbaring in de kerk zijn uiterlijke gestalte en organisatie zou vinden".(34)

---

(28) H. Bergema, Universaliteit en eigen kring in de Missiologie, bls. 14.

(29) Ons kom in 'n volgende onderafdeling van hierdie hoofstuk breedvoeriger terug op die begrip „apostolisiteit".

(30) H.N. Ridderbos. Die Apostoliciteit van de Kerk volgens het N.T., in De Apostolische Kerk, Kampen 1954, bls. 69.

(31) Die heil is nie beperk tot die sentripetale koms van alle volke na Jerusalem nie, maar ook in die sentrifugale uitgaan van die wet en woord van die Here na alle volke bv. volgens Jes. 2: 2-4, H.H. Ridderbos, a.w. bls. 48.

(32) Idem bls. 49.

(33) W. Freytag, Die Mission zwischen Morgen und Gestern bls. 67.

(34) H. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk, Kampen 1950 bls. 296.

Die sym in of ingaan in die koninkryk as reeds vervulde werklikheid beteken nie die deelname aan of toegelaat word tot 'n bepaalde gemeenskap van mense nie.(35)

Nietemin is dit duidelik dat die kerk „reeds krachtens haar aard als het volk Gods, een integrerende plaats inneemt in de komst van het koninkrijk".(36) Die koms van die ryk van God is die vervulling van die ware Israel. Ook die Messias-gedagte wat nou saamhang met die Ryk van God, bevat die begrip van 'n messiaanse koninkrykgemeente. Die begrippe kerk en koninkryk staan dus in veelsydige onderlinge afhanklikheid tot mekaar.(37) Die hoofsaak van hierdie verhouding is: „het rijk is meer, is ruimer dan de kerk".(38)

Die koninkryk van God is 'n „dynamische grootheid, het vertegenwoordigt heel het vervullend en voleindigend, oordelend en reddend handelen Gods, het vervult de hemel en de aarde, heeft kosmische dimensies". Die kerk daarenteen, „representeert een andere categorie, is de vergadering dergenen, die tot het heil van het koninkrijk worden geroepen, voor het heil worden bewaard...."(39)

Die kerk word dus „in allerlei opzicht door het koninkryk omstuwt (vgl. Matt. 28: 18-20) zonder nochtans zelf het koninkryk te zijn of ook ooit daarmee vereenzelvigd te worden".(40)

Die kerk is die volk van die basileia.(41)

3. Die gevaar vir oordrywing van die Eskatologie lê op twee uiterstes. Enersyds kan die Eskatologie slegs waarde beklee as „futurische Eschatologie".(42) In daardie geval is die eskatologiese slegs toekomsmusiek. In so 'n geval is die kerk so besig met die milieu waarin dit te staan kom, so in beslag geneem deur eiesoortige kerkvorming dat dit uit voeling raak met die ryk van God waardeur dit omstu word.

---

(35) Idem bls. 298.

(36) H. Ridderbos. De Apostoliciteit ... bls. 69.

(37) Die verbintenis van die kerk as „die verborgene Gestalt des Reiches Gottes" is vraag en onomlyn; W. Freytag, Die Mission zwischen Morgen und Gestern, bls. 71.

(38) H. Ridderbos, De apostoliciteit ... bls. 69. „Dit gaan in die sending nie om een of ander kerk nie, maar om die koninkryk, wat ten nouste met die kerk saamhang maar tog daarvan onderskeie is. W.J. Snyman Kerk en Sending in Eenheid en verskeidenheid, Die Oes, Aug. 1960 bls. 3.

(39) Idem.

(40) Idem.

(41) H. du Plessis, a.w. bls. 15.

(42) W. Freytag, Die Mission zwischen Morgen und Gestern, bls. 71

Andersyds bestaan die gevaar van oordrywing van die Eskatologie asof dit die enigste bepalende moment is.(43) Dan ontaard dit in 'n Eskatologiese pathos wat kerkvorming en die verband van die kerk tot sy omgewing nie ernstig beskou nie: kortom, „die kirchliche Zielsetzung der Mission dadurch überbieten".(44)

4. Die prediking van die Evangelie volgens die apostoliese opdrag wat 'n aanvang geneem het na die uitstorting van die Heilige Gees, het nie net gedui op die einde nie, maar is ook 'n teken dat die einde reeds gekom het.(45) Die maaltyd is gereed maar die gaste het nie opgedaag nie. Daar word dus nuwe genooides geroep. Israel het die Verlosser verwerp. 'n Ander volk word nou genooi. Daar ontwikkel dus 'n tussentydperk, 'n Interim waarin die kerk moet woeker met sy talente en van oral af die volke moet versamel.(46) Paulus beskryf hierdie tussentydperk as „het grote NU of het grote HEDEN van de nieuwe eeuw" waarin God oproep tot bekering.(47) Maar die skadu van die laaste oordeel hang dik en swaar oor hierdie tyd. Hierdie interim-tydperk is swanger van wat straks sal volg. Die tyd tussen die hemelvaart en wederkoms van Christus is inderdaad die eindtyd. Uit hierdie gesigspunt besien, moet die eskatologiese eerste aan die orde kom en nie daarmee afgesluit word nie.(48)

Die Koninkryk van God het met die koms van Christus op aarde gekom. In Hom, de verwagte Messias, het die heil gekom en is alles vervul wat noodsaaklik was vir die versoening van die sondes van die wêreld. Die tyd van welbehae vir die heidenvolke het nou aangebreek en die pad vir die verkondiging van die Evangelie aan alle volke was wyd oop.(49)

---

(43) H. du Plessis, a.w. bls. 16.

(44) H.W. Gensischen, Grundfragen ... bls. 41. Voorbeelde hiervan is die metodistiese beweging: „Evangelisation of the World in this Generation" ten einde so spoedig moontlik en met die grootste haas die feitlike heerskappy van Christus te bewerkstellig.

(45) Volgens H. du Plessis a.w. bls. 17 v.v.

(46) J.H. Bavinck, Inleiding bls. 70.

(47) Idem.

(48) A.A. van Ruler, Theologie van het Apostolaat; Nijkerk (s.j.) bls. 14.

(49) H. du Plessis, a.w. bls. 17.

Die ongelowige en die gelowige staan egter verskillend teenoor hierdie gebeure.(50) Die gelowige besef dat die einde aangebreek het en die eindfase van die wêreldgebeure ingetree het. Hy besien die Sending as eskatologiese gebeurtenisse waarop die eindes van die aarde gewag het. Omdat dit egter 'n voorlopige vervulling van die komende eindgebeure is, is die koms van die Koninkryk van God vir die ongelowige 'n verborge saak.

5. Jesus het van die koms van Koninkryk gespreek „als van een presente werkelijkheid",(51) en wel nie in die sin dat daar vir die toekoms van die Koninkryk van God nie meer 'n plek sou wees nie of dat tussen 'n koninkryk van die hede en een van die toekoms onderskei moet word nie, maar wel in die betekenis dat „het ene, grote rijk der toekomst heden is geworden".(52) Die „Zwischenzeit" is nie die van 'n moratorium waar slegs op die terugkoms van Christus gewag word nie want „uit die indikatief van die vervulling volg die imperatief van die hede".(53) Die Koninkryk van God het gekom en die wêreld is reeds in beginsel verlos en die beslissende slag teen die magte van die duisternis is reeds gelewer. Die gelowiges moet die oorwinning opvolg, die lampe brandende hou, waak en stry.

Die tussentydperk is nie 'n blote afwagtingstyd nie, maar is vol koninkrykgebeure. Die eskatologiese koms van God tot hierdie wêreld gaan die weg van die saad van die Saaier. Christus die Messias, is die Saaier. Ondanks die mag van Satan en die teenstand van die wêreld, „wordt de oogst toebereid door het machtswoord Gods en de arbeid van Christus".(54)

Maar intussen bly die gerig nog uit en bestaan daar 'n „gecontinueerde vermenging van bozen en goeden ook nadat het koninkrijk gekomen is".(55)

---

(50) Idem.

(51) H. Ridderbos. De Komst van het Koninkrijk bls. 68.

(52) Idem.

(53) H. du Plessis, a.w. bls. 17.

(54) H. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk bls. 127.

(55) Idem bls. 132.

Intussen is dit nodig dat die πλήρωμα van die volk van God ingesamel word. Daartoe word die prediking van die Woord van God gebruik in die opsoek van wat verlore was.(56) – totdat alle heidene erken dat die Here God is, elke tong Hom bely en die geestelike Israel nie meer onvoltallig sal wees nie, maar van 'n volheid gespreek kan word.(57) Dan is die kerk self 'n eskatologiese grootheid, d.w.s. 'n πλήρωμα wat dit nou reeds in beginsel is.(58) (Ef. 1:23) Hieruit is dit duidelik dat die Sending die sin van die geskiedenis is: „omdat Christus alle mag ontvang het, lei Hy ook in die geskiedenis alles tot die koms van sy koninkryk". Hy laat die huidige wêreldkrisis ontwikkel en „skep daarin en daardeur die geleentheid vir die uitbreiding van Sy Koninkryk deur die aptelike diens van sy koninkrykgemeente wat met die profetiese woord teenoor die wêreld maar ook in diens aan die wêreld staan".(59)

6. Volgens Matt. 28:18-20 is die kerk in sy sendingtaak aangewese op en gerig tot die eindes van die aarde en die tyd, op al die volke, al die dae. Hulle opdrag is dat alles aan die heiden geleer moet word. Die eskatologies-swaargelaaide opdrag van Christus is dus „totalitêr in ruimte, tyd en intensiviteit".(60) Dit is allesomvattend en absoluut. Die sendingopdrag moet nie in swaarmoedige stemming en met beperkte visie onderneem word nie, omdat dit totalitêr-eskatologi gerig is en derhalwe dinamiese werfkrag moet openbaar.

7. Die Sending moet eskatologies gefundeer wees omdat Sending 'n teken is van die einde. Die Evangelie moet na die bevel van Christus aan alle volke verkondig word. Pas dan eers sal die einde kom. Wanneer dit aan alle volke verkondig is tot 'n val of opstanding, en die groot antitese oor die hele wêreld bestaan tussen geloof en ongeloof en die πλήρωμα ingesamel is, breek die voleinding aan.(61)

---

(56) Idem bls. 142 v.v.

(57) D. van Swigchem; Het Missionair Karakter van de christelijke Gemeente, bls. 235.

(58) Idem bls. 236.

(59) H. du Plessis, a.w. bls. 18.

(60) Idem bls. 19.

(61) Idem.

Die sendende (ou) kerk dra in sy boesem die kiem van valse gerustheid as hy nie voor sy oë sien hoe alles na die einde snel nie deurdat in hierdie eeu die sendingwerksaamhede tot aan die eindes van die aarde uitgebrei het. Die kerk is in ons tyd kennelik 'n eskatologiese grootheid, 'n „onmisbare skakel in die groei van die soma tot die pleroma".(62)

C. DIE CHRISTOLOGIESE FUNDERING

Uit die Trinitariese fundering van die kerk vloei die Christologiese voort. Die kerk as die vergadering van die gelowiges wat in Christus uitverkies is, het 'n Christologiese karakter. Die kerk is die vergadering van diegene wat uit die wêreld, uit alle volke, uit die duisternis tot die gemeenskap met Christus geroep is. (1 Kor. 1:9, 11 Pet. 1:10).(63)

As sigbare geïnstitueerde ἐκκλησία is die kerk wesenlik Christologies. As sodanig is dit gebind aan die waarheid en daarom gefundeer omdat Christus self die waarheid is.(64) Hierby moet die roeping van die kerk tot missionêre diens gevoeg word. Dit hang ten nouste saam met wat tans die „apostolaat" van die kerk genoem word en waarop ons terugkom by die bespreking van die apostolisiteit van die kerk.

Ook nog vloei uit die Christologiese fundering van die kerk die amptelike karakter van die sendingwerk voort: Christus is amptelik tot Middelaar verkies en gesalf en ontvang volmag as verhoogde Here (Matt. 28:18). Hy stel Self: „in en vir die uitoefening van hierdie volmag Sy kerk in amptelike sendingdiens".(65) Sendingwerk en kerkvorming dra dus op grond van die Christologiese fundering 'n amptelike karakter.

Vir die probleem van eiesoortige kerkvorming is hierdie uitganspunt van groot betekenis,(66) omdat op die Christologiese grondslag van 'n

(62) Idem bls. 20.

(63) K. Dijk, De Kerk, De Heraut 19 Jan. 1936.

(64) H. du Plessis, a.w. bls. 8.

(65) Idem bls. 9.

(66) Die leemte by die 19e eeuse sending was die gebrek aan 'n christologies-amptelike fundering van die sendingwerk. Die sendinggenootskappe het, by gebrek aan inisiatief by die kerk opgetree. „It was the failure of the Churches to develop a missionary sense that drove certain Missionary societies to adopt position and policies which were unrelated to anything in the New Testament, and then subsequently to attempt to work out a theological rationale for that which in itself is theologically indefensible". Die gevolg is dat op die sendingveld kerke ontstaan het, maar sonder kerkverband met die ou kerk. S. Neill, Creative Tension, London 1959, bls. 84.

amptelike kerkverband tussen ou en jong kerke, lg. volgens eiesoortige karakteristieke kan ontwikkel op so 'n wyse dat die veelvormigheid va die kerk nie die amptelike kerkverband verbreek nie. Vanuit die Christologiese grondslag, van die kerk moet voorts die apostolisiteit, katolisiteit, heiligheid en eenheid van die kerk gesien word. Hierdie eienskappe van die kerk word nie net normatief voorgehou as iets wat nog verkry moet word nie. Inteendeel: dit is wesenlike werklikhede. Wat die kerk reëel volgens die raad van God is en in Christus besit, moet ook weerspieël wees in die lewe van die kerk. Hoewel die eienskappe nie op voldoende wyse uitgedruk kan word nie, moet dit bemerk kan word in die lewe en belydenis van die kerk as instituut. In elke kerk moet die heiligheid, katolisiteit tot openbaring kom.(67)

Ook is dit nodig om die begrip „pluriformiteit" van die begrip t.o.v. eiesoortige kerkvorming te besien. Hierop kom ons breedvoerig in die verdere paragrawe van hierdie studie terug.

11. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE HEILIGHEID VAN DIE KERK

A. DIE BEGRIP HEILIGHEID VAN DIE KERK

Heiligheid as een van die notae van die kerk dui aan dat die kerk sui generis is; d.w.s. dit is 'n heilige gemeente wat deur God uitverkies is; dit het 'n hemelse oorsprong en dit is gerig op die werklikheid in Christus; dit is wesenlik absoluut eiesoortig en andersoortig.(68) Dit is misleidend om die heiligheid van die kerk te misken of in te kort op grond van die onheiligheid en sondigheid van diegene wat tot die kerk behoort. Die grond van die heiligheid van die kerk lê nie in die lidmate daarvan nie maar in die wese van die kerk self. Daarbenewens is dit misleidend om die heiligheid van die kerk relatief of gedeeltelik te maak. Die kerk van Christus, van alle eeue „was en is en zal zijn absoluut sancta".(69)

---

(67) H. du Plessis a.w. bls. 11.

(68) Idem a.w. bls. 13.

(69) A. Kuyper, Locus de Ecclesia, Kampen, bls. 91.

Die heiligheid van die kerk moet egter veral t.o.v. die volgende drieërlei nader aangedui word:

1. Dit is heilig in Christus, die wortel van die kerk.(70) Die beeld van 'n geënte boom stel dit duidelik. Al wat bokant die ent groei is „mak" en wat onderkant groei is „wild". So is daar by die kerk ook geen vermenging nie: „al wat by een kind van God tot den παλαιὸς ἄνθρωπος behoort is absoluut verdoemelijk; al wat tot den καινὸς ἄνθρωπος behoort, is absoluut heilig".(71) Die tertium comparationis is hier dat ons in Christus gewortel, d.w.s. „ingeënt" is. Wat uit Hom as die wortel groei, is heilig. Die kerk as Liggaam van Christus het 'n eie ῥίζα, en daardie wortel is nie in die wêreld nie, is daarvan onderskei en in geen opsig daarmee vermeng nie. Wat vreemd is aan die wortel van die kerk is vreemd aan die kerk.
2. En omdat die wortel heilig is, is die takke desgelyks. Dit beteken dat „elk μέλος van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ absoluut en reëel heilig is".(72) Paulus skryf in hirdie verband in Rom. 7, dat dit nie hy is wat sondig nie, maar die sonde wat in hom woon. Die wedergeborende sondig, maar hy doen dit buite sy kindskap om. As kind van God is hy reëel heilig.(73) Vandaar dat die lede van die kerk in die Skrif ἅγιοι is: „waren zij niet ἅγιοι, dan waren ze ook niet wedergeboren, want waar de wedergeboorte is, daar is absolute heiligheid, en de persoon die wedergeboren is, staat als absoluut ἅγιος voor God".(74)
3. Die Hervorming het die kerk weer laat ken as die gemeenskap van die heiliges. Die heiligheid van die kerk moet gesien word m.b.t. die geestelike vernuwing van die lede daarvan wat in die gemeenskap van die heiliges te staan kom. Die gelowiges heet „heiliges" om twee redes:(75) eerstens „omdat zij objektief in Christus krachtens

---

(70) P.J.S. de Klerk, Diktate Dogmatiek Locus de Ecclesia bls. 6.
(71) Idem.
(72) A. Kuyper, a.w. bls. 92.
(73) Idem.
(74) Idem.
(75) H. Bavinck Gereformeerde Dogmatiek Kampen 1930 Locus de Ecclesia bls. 306.

de toerekening zijner gerechtigheid door God voor heiligen gerekend worden" en tweedens omdat hulle wedergebore is uit water en Gees, vernuut word na die innerlike mens en 'n lus en liefde het om na die gebooie van God te lewe. Die kerk is dus heilig "omdat zij eene gemeenschap van heiligen is".(76)

4. Die heiligheid van die kerk moet ook nog besien word deur die prinsipiële onderskeiding tussen kerk en wêreld. Die kerk is uit die wêreld geroep en in Christus geheilig.

B. DIE HEILIGHEID VAN DIE KERK EN EIESOORTIGE KERKVORMING

Eiesoortige kerkvorming moet nie 'n vergrype wees aan die heiligheid van die kerk wees nie. Positief gestel is die heiligheid van die kerk onaantasbaar by eiesoortige kerkvorming. Slegs die heilige kerk kan eiesoortig ontwikkel.

1. Die heiligheid van die kerk sluit dus eiesoortige kerkvorming onder die volgende omstandighede uit:

(a) Eiesoortige kerkvorming waarby kulturele en nasionale aspirasies(77) die kerk voor oë is. Sou die kerk gebruik word vir kultuurpropaganda of sou dit die ontwikkeling van nasionalisme moet bevorder, dan word tot die wortel van die kerk, Christus toegebring wat nie op daardie wortel kan groei nie, omdat dit vreemd daaraan is. So 'n "eiesoortige kerk" groei nie uit die wortel van die kerk nie en mis die ware karakter van die kerk. Voorts soek so 'n kerk nie om die takke te wees wat uit die wortel groei nie. Hulle is nie *skyn* nie, maar word vir 'n puur-menslike doel gebruik.

Ten slotte is so 'n kerk nie heilig nie, omdat dit nie die gemeenskap van die heiliges is nie. Dit is bloot 'n kultuur-politieke liggaam.

---

(76) Idem.

(77) H. du Plessis a.w. bls. 13.

(b) Die projek van die Duitse „Volkskirche" waarvolgens die „Bodenständigkeit" van die kerk gesoek is deur „völkische" elemente konstitutief te maak by kerkvorming, vergryp hom ewe-eens aan die heiligheid van die kerk. Die grondslag by daardie kerkvorming is nie die wortel van die kerk, Christus nie, maar geestelik-kulturele en etnologies-sosiologiese faktore. Die gevolg is dat nie 'n heilige kerk nie maar 'n vergadering van mense op die grondslag van volksaard gevorm word.

(c) Die projek van inheemse kerkvorming volgens die begrippe selfonderhoud, selfregering en selfuitbreiding gaan, hoe belangrik ook al, funksioneel gesien, die drie „selves" mag wees, mank aan die afwesigheid van 'n suiwer Skriftuurlike grondslag van die heilige kerk van Christus.

2. Die heiligheid van die kerk van Christus, word nie verswak deur eiesoortigheid nie op grond daarvan dat die verkiesing van die volk van God nie atomisties is nie maar die verkiesing van die nuwe mensheid in Christus, dus die universele gerigtheid van die kerk.(78) Die heiligheid van die kerk is nie identies met isolasionisme nie. Die kerk het die hele mensheid, die volheid daarvan op die oog.

In hierdie verband kan tereg van die solidariteit van die kerk met die wêreld gespreek word. Daarmee word allermins bedoel die uitwissing van die grens tussen kerk en wêreld en nog minder 'n algemene begenadiging in Christus, maar wel dit dat „kragtens die Raad van God die uitverkiesing in Christus die saamvergadering van die uitverkore mensheid op die oog het".(79) Die uitverkorenes bevind hulle onder alle volke. Daarom rig die kerk hom tot alle volke om die oordeel en genade aan hulle te verkondig volgens Matt. 28:19.

---

(78) Idem.

(79) Idem bls. 14.

Die kerk is dus heilig maar besit tog 'n wye universaliteit in sy gerigtheid tot die wêreld.

3. Dit voer ons tot die gevolgtrekking dat die heilige kerk nie geïsoleerd „vreemd" staan nie, maar hom rig tot die wêreld. Sou daar differensiasie bestaan t.o.v. die nasies van die wêreld, dan moet die kerk, behoudens sy heilige karakter, sy verhouding tot die wêreld, ook tot die variasies in die wêreld bepaal.

III. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE APOSTOLISITEIT VAN DIE KERK

In die nuwere ekklesiologiese denke en ontwikkeling beklee die apostolisiteit en die „apostolaat" van die kerk 'n prominente plek.

Die wêreldwye besef van die ekumenisiteit van die kerk en daarmee saam die universaliteit en katolisiteit van die kerk, waaraan straks 'n paragraaf gewy word, het gekom „onder de druk van en gedragen door het nieuwe begrip van wat men tegenwoordig meestal aanduidt met het woord, „apostolaat"!"[80] Die onkoms van en belanstelling in die „apostolaat" moet veral aan die volgende faktore toegeskryf en daarmee in verband gesien word.

Eerstens het die apostoliese of missionêre aspek van die kerk in die jongste tyd groot nadruk ontvang.

Die missionêre besef was nooit volkome afwesig by die Kerk van Christus nie. Sedert die vroegste tye in die kerkgeskiedenis was daar altyd diegene wat met groot krag die kerk aan sy sendingtaak herinner het.[81] Vir die Protestantse kerke is die feit van groot belang dat „hoveel zegen ook van de reformatie in de zestiende eeuw is uitgegaan, het eigenlijke missionaire besef was in elk geval niet haar sterkste zijde".[82] Dit geld bepaald ook van die na-reformatoriese tyd. Twee redes, - nie ter regverdiging van hierdie toestand van sake nie, maar daarom tog ten minste ter verklaring daarvan - kan in hierdie verband genoem word. Die een rede is dat die geografies horison van daardie tyd baie meer begrens was as wat dit vir die kerk in ons tyd

---

(80) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit, in De Apostolische Kerk bls. 225.
„Vanuit dat apostolaat wordt de katholiciteit opnieuw zichtbaar".
Ons behandel vooraf die apostolisiteit van die kerk omdat dit die katolisiteit ten grondslag is.

(81) G. Brillenburg Wurth, „Het Apostolaat van de Kerk - in deze tijd" in De Apostolische kerk bls. 98.

(82) Idem bls. 99.

die geval is. Gevolglik het dit die kerk aan 'n missionêre visie ontbreek. Die ander rede is dit: „die eigen omringende wereld was, althans zoals zich liet aanzien, nog in sterke mate een gekerstende wereld".(83) Die maatskaplik-kulturele lewe was in 'n aansienlike mate deurdrenk met die gees van Christus en die beginsels van Sy Woord. Intussen is die Europese lewe gesekulariseer: „een nieuw, modern tolalitair heidendom begint in Europa en Amerika al openlijker op te treden en op heel onze cultuur haar stempel te drukken ...."(84) Die gesekulariseerde, ongoddelike en verwêreldlike beskawing is in hierdie tyd die probleem waarmee die kerk worstel. In hierdie stryd is die „apostolaat" van die kerk van groot betekenis.

Tweedens het die ontwaakte besef van die heilshistoriese karakter van die Sending en die verband daarvan tot die Koninkryk van God groot invloed uitgeoefen. Die kerk het ekklesiologies begin dink en sending-probleme ekklesiosentries benader. Die vraag is allerweë gestel: Wat is die taak van die kerk in die omringende wêreld? Daar word dan ook gevoel dat „de kerk uit haar negentiende-eeuwse slaap bezig is te ontwaken en zich haar functieverlies in het moderne leven bewust wordt".(85) En so is die „apostolaat" van die kerk een van die antwoorde op die vraag na die verhouding : Kerk-Koninkryk.

Derdens het, blykens talle geskrifte oor hierdie onderwerp, die besef deurgebreek dat die kerk te veel introvert bestaan het, te veel na binne geleef het met 'n gevolglike eindelose reeks twiste, meningsverskille en kerkstigtinge.(86) Die hoop ontstaan dat die kerk in sy apostoliese opmars teen die wêreld, die wonderlike verrassing sal ondervind dat wanneer hy hom toelê op die wêreld, en nie net introspeksie hou nie, die tallose verskilpunte sal wegsterf en die kerk op die frontlinie nie meer verlammend-verdeeld sal wees nie. Maar dan moet die kerk nie net oor homself besin nie, hy moet in beweging kom.

---

(83) Idem.

(84) Idem bls. 100.

(85) A.A. van Ruler, Theologie van het Apostolaat, Nijkerk, bls. 10.

(86) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 226.

Vierdens het die volk Israel sterk invloed in hierdie verband uitgeoefen. Gebeurtenisse en ontwikkelinge soos die Jodevervolging, hernude besinning oor die betekenis van die Ou Testament, die vestiging van die staat Israel en die bydrae van lg. tot die wêreldkultuur het „ons als in een spiegel geheel nieuw ... laten zien, wat het is voor de kerk van Jezus Christus, apostolisch in de wereld te zijn gesteld en daar nu ook te staan en zich te bewegen".(87)

Vyfdens het die ekumeniese beweging in 'n groot mate daartoe meegehelp om die eeu-oue bespreking van die apostolisiteit van die kerk na vore te bring.(88)

In hierdie geestelike klimaat het die jongste gedagte oor die apostolaat van die kerk sy ontstaan gevind om tot 'n nagenoeg sentrale plek in die ekklesiologiese denke deur te dring.

A. <u>Die Apostoliese beroaldheid van die Kerk</u>

Die vraag kom onmiddellik na vore: Watter betekenis het die arbeid van die apostels vir die bestaan, voortbestaan en arbeid van die Nuwe Testamentiese kerk? Hierby staan dadelik vas „dat in het Nieuwe Testament het apostolisch ambt niet als blijvend wordt beschouwd en ook mettertyd in de eerste christelijke kerk geen voortzetting heeft gevonden".(89) Die apostelamp was eenmalig: hulle moes die kerk grondves „weil sie unmittelbare Zeugen Jesu sind und nach seinen persönlichen Anweisungen handeln können".(80)

Na bogenoemde afwysing van enige gedagte van apostoliese suksessie, moet nou m.b.t. die apostoliese beroaldheid van die Nuwe Testamentiese kerk op die volgende gewys word.

(1). Die begrip "apostolisiteit van die kerk" beteken dat die kerk gebou is op die apostoliese getuienis,(91) dus op die „fondament van die apostels en die profete, terwyl Jesus Christus self die hoeksteen is", (Ef. 2:20.)

---

(87) A.A. van Ruler, a.w. bls. 11.

(88) Idem.

(89) H. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het N.T. bls. 66.

(90) G.F. Vicedom, Missio Dei bls. 51.

(91) J.H. Bavinck, Apostoliciteit - en Katholiciteit - bls. 242.

Vir die uitbouing van die Kerk van Christus is daar dus geen successio locorum et personarum nie, maar slegs 'n successio doctrinae.(92) Jesus het gekom om die waarheid te predik. In Hom is en bestaan die waarheid. Maar Hy gebruik die apostels in Sy diens. Daartoe roep en bekwaam Hy hulle nie net nie, maar gebruik hulle ook „als amanuenses om een deel der Heilige Schrift te boek te stellen".(93) Daardeur het God dit bewerkstellig dat die apostels nou nog spreek tot die gemeente, en die apostolisiteit van die kerk daarop berus dat die apostels, „in hun geschriften geperp tueerd", nog altyd „de blijvende getuigen van den Christus" is.(94) Die kerk is slegs dan apostolies as dit rus op die „onwrikbare pijle van het woord der apostelen".(95) Die apostolisiteit van die kerk kan dus nie anders staan as in die teken van die waarheid nie, (Joh. 20:17). En die kerk bewys sy apostolisiteit alleenlik as dit volhard op die weg van die waarheid, die getuienis van die apostels.

Die apostolisiteit van die kerk bestaan dus nie in die suksessie van persone nie. Inteendeel „die suksessie van die apostoliese leer stempel die kerk tot die ware apostoliese kerk".(96)

(2). Die apostolisiteit voer tot die katolisiteit, eenheid en heiligheid van die kerk. Die apostels het die kerk „in de ruimte van het koninkrijk gesteld, doordat de apostelen door Christus zijn uitgezonden tot alle volkeren met opdracht aan de gehele mensheid het evangelie te verkondigen".(97)

Die heil wat deur Jesus Christus gebring en verkondig is, het van die begin af 'n universele strekking gehad. Vandaar die universele strekking van die sending van die apostels.

Hierin is dus die katolisiteit (ekumenisiteit) van die kerk gegee: „omdat zij de koninkrijks-gemeente en de apostolische gemeente is, daarom is zij ook de universele gemeente".(98)

---

(92) Kyk ook H. Bavinck Gereformeerde Dogmatiek Deel IV bls. 308.
(93) A. Kuyper, Locus de Ecclesia bls. 100.
(94) Idem.
(95) J.H. Bavinck Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 239.
(96) P.J.S. de Klerk, Diktate Dogmatiek, Locus de Ecclesia bls. 7.
(97) H. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het N.T. bls. 70.
(98) Idem.

Die universaliteit van die opdrag aan die apostels en almal wat hul verteenwoordig, d.w.s. die apostolisiteit van die kerk, vorm die grondslag van die universaliteit en katolisiteit van die kerk. Vir die tw apostels, wat staan in die wêreldwye ruimte van die Godsryk, bestaan geen geografiese of watter grens ook al nie. Hulle gaan uit om oor en ondanks alle grense 'n nuwe grens aan te bring: geloof en ongeloof

Die apostolisiteit van die kerk is tewens die heenwysing, langs die weg van universaliteit en katolisiteit, na die Nuwe Jerusalem met twaalf poorte in die op die twaalf apostoliese fondamente geboude muur.

In dieselfde mate vorm die apostolisiteit die grondslag van die eenheid van die kerk. Dit is noodsaaklik dat in hierdie tydsgewrig, waarin allerweë na die eenheid, veral van die jong kerke gesoek word, duidelik sal vasstaan dat die eenheid gebaseer moet wees op die apostolisiteit van die kerk,(99) dus op die apostoliese getuienis. Dit blyk duidelik uit Joh. 17:18, dat Jesus sy dissipels as apostels uitstuur soos Hy deur die Vader in die wêreld gestuur is. Sy gebed is dat hulle vir die uitvoering van hulle taak in die waarheid wat die Woord van God is, geheilig kan wees (vs. 19).

Dit volg tewens as vanselfsprekend uit die christologiese karakter va die kerk, „want daar is geen gemeenskap met Christus moontlik buite die waarheid nie, want Hyself is die waarheid (Joh. 14:6)"(100)

Die apostoliese koninkryks-gemeente is nog „ten principale van de wereld onderscheiden ... een onderscheidenheid, die ook telkens weer het karakter van een latente of openbare tegenstelling met de wereld vertoont".(101) Die kerk is in die wêreld maar nie van die wêreld nie. Die bestaan en gestalte daarvan word bepaal deur die Woord en Gees van God. Daarbenewens, ter wille van die behoud daarvan teen die wêreld, wat dit haat en bestry, word die kerk deur Christus bewaar om by Sy koms met Hom verheerlik te word.

---

(99) H. du Plessis, a.w. bls. 12.

(100) Idem.

(101) H.N. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk ... bls. 72.

In daardie verband veronderstel die apostolisiteit van die kerk dus die heiligheid, „haar uit de wereld geroepen en aan Gods zijde gesteld zijn".(102) Die kerk is as apostoliese geloofsgemeenskap heilig en word aldus deur die heroute van die Evangelie uit Israel sowel as uit alle volke vergader.

(3). Die intensiewe Betekenis van die Apostolisiteit van die Kerk

Die opdrag van die apostels was nie net om die aarde te deurreis en die kerk oor die lengte en breedte van die wêreld te verbrei nie, maar hulle het ook 'n intensiewe opdrag gehad. Dit is, nl. dat hulle volgens Mark. 16: 15, vir die uitvoering van hulle apostoliese opdrag duiwels sal uitdryf, met nuwe tale sal spreek, siekes sal genees, ens. Hiervolgens word by wyse van tekens, „de gemeente ook voor haar leven in de wereld, gewezen op de macht van haar Heer zowel in de hemel als op de aarde".(103) Dit beteken dat die kerk nie in eskatologiese isolement bestaan nie, maar op grond van en ter wille van die Hoof van die kerk 'n „intensieve vrijheid en roeping in de wereld" het.(104)

Dit is die voorreg en die plig van die kerk om in die vryheid waaroor dit beskik, in die volheid van die wêreld te lewe na die eis van die Godsryk. Die apostolisiteit van die kerk wil dus benewens die bewaring van die kerk deur Christus, ook die diens aan die wêreld impliseer. Dit beteken dat die kerk nie die lewe sal vergeestelik en onverskillig sal staan teenoor die alledaagse probleme nie, maar met 'n goeie begrip invloed op die lewe sal beoefen. Die apostolisiteit van die kerk voer nie tot asketisme nie, maar veronderstel 'n oop oog vir die lewensvorme

(4). Die apostolisiteit van die kerk bring ook nog tot uitdrukking dat „iets van de geest der apostelen blijvend in de kerk aanwezig is, namelijk de innige behoefte om temidden van deze ten ondergaande wereld het evangelie van de grote heilsdaden Gods in Jezus Christus te vertolken en zo anderen te winnen voor de blijdschap des geloofs".(105) Die kerk moet die woord van die apostels lewendig en kragtig verkondig en uitdra. Die apostolisiteit van die kerk behels nie net dat dit moet rus op die „onwrikbare pijler van het woord der apostelen" nie,

---

(102) Idem bls. 73.
(103) Idem bls. 72.
(104) Idem.
(105) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholociteit bls. 242. Ons kom straks terug op die term „apostolaat" in hierdie verband.

maar dát dit „tegelijk met brandende bewogenheid vervuld en gekeerd naar de wereld, die de boodschap van het heil zo bitter nodig heeft"(106). in volle gehoorsaamheid Godswoord moet verkondig.

Die apostolisiteit van die kerk beteken dat die kerk hom moet wend tot die wêreld in sy nood en ellende en met priesterlike bewoënheid die nood moet probeer lenig en die wonde heel. Hiermee kom ons af op wat vandag die „apostolaat" aan die kerk genoem word.

B. Die Apostolaat van die kerk

'n Studie oor die vraagstuk van eiesoortige kerkvorming sal onvolledig wees as nie deurgedring word tot in die hart van die huidige ekklesiologiese denke, nl. die Apostolaatsteologie nie, en die probleem met die hooftrekke daarvan in verband gebring word nie.(107) Die geestelike agtergrond van wat tans onder die „apostolaat" verstaan word, moet besien word teen die agtergrond van die sekularisme in die Westerse wêreld. Voorts hou die begrip „apostolaat" verband met die volgehoue drang om die Evangelie aan die heidene te verkondig. So is veral in Nederland met groot ywer die apostolaat van die kerk bepleit.

Die taak van die apostolaat het veral tot openbaring gekom in die kragdadige sendingaksie, die sg. wêreldsending, wat gedurende hierdie eeu met groot ywer gedoen is, verder in die evangelisasie en in die herkerstening van die volkslewe.(108)

(1). Die „Apostolaatsteologie"

Ons wil vooraf na twee algemene trekke i.v.m. die sg. „Apostolaatsteologie" verwys en daarna enkele aspekte kortliks meer in besonder bespreek.

(a) Algemene trekke

Uit die wye veld van wat die Apostolaatsteologie behels, verwys ons net na die volgende:

---

(106) Idem bls. 239.

(107) Benewens die hooftrekke is daar tog ook baie verskilpunte in hierdie teologiese denke aan te merk,

(108) G. Brillenburg Wurth, Het Apostolaat van de Kerk in deze tijd, in de Apostolische Kerk, Kampen 1954 bls. 101.

(i) Die indikatief van die apostolaat is reeds in die gawe van die Heilige Gees gegee. Trouens is volgens Hoekendijk „die Gabe des Geistes die Voraussetzung für die Durchführung der Heidenmission".(109) Sending is egter 'n apokalypties-heilshistoriese begrip in soverre dit in die laaste dae, tussen die Hemelvaart en Wederkoms van Christus geskied. Dit dien die Godsryk en „ziet niet alleen Jezus Christus en zijn gemeente, maar daarachter, daaromheen: God zelf en zijn wereld".(110) Sending is derhalwe „eschatologisches Handeln Gottes womit er seinen Heilsplan durchführt".(111) Omdat die apostolaat beperk is tot die „tussentydperk", is die apostels boodskappers van die eindtyd. Die apostels is die organe van God in Sy heilsplan en „Christus führt die Welt durch die Apostel und damit durch die Mission ihrem Ende zu".(112) Die apostolaat is dus nie net christologies bepaald nie: veel meer sal die christologiese op sy beurt weer in eskatologiese terme geformuleer moet word.(113)

Die eskatologie skep dus 'n „enorme ruimte en spankracht in het christelijk denken", in so 'n mate dat die Apostolaatsteologie die sending opnuut wil fundeer.(114)

(ii) Die Apostolaatsteologie verwag dat die kerk uit sy slaap ontwaak en in beweging kom. Dit word herlei tot die „actualiteitskarakter van het Woord" of anders gestel, dat die „volle en vurige actualiteit juist de kenmerkende eigenschap is van de openbaringswijze van den God van het Oude en Nieuwe Testament".(115)

Die kerk het derhalwe 'n apostolaat in en teenoor die wêreld. Die kerk bestaan „om de nood en in de nood der wêreld". Die apostolaat van die kerk druk die dinamiese, karakter daarvan uit, die kerk, „op mars" en „in beweging".(116)

---

(109) G.F. Vicedom, Missio Dei bls. 53.
(110) A.A. van Ruler a.w. bls. 16.
(111) Vicedom a.w. bls. 53.
(112) Idem bls. 54.
(113) A.A. van Ruler a.w. bls. 16.
(114) Idem bls. 17.
(115) H. Kraemer, De Kerk in Beweging, S. 'Gravenhage 1947 bls. 92.
(116) G. Brillenburg-Wurth, a.w. bls. 115. Hierdie gedagte was ook reeds in 'n bepaalde vorm by W. Löhe aanwesig. N.O. Elert, Morphologie des Luthertums I München 1931, 1932 bls. 340.

Na hierdie algemene trekke verwys ons na drieërlei vorme van die „Apostolaatsteologie"

(b) Die kerklik-gefundeerde Apostolaat

Volgens hierdie gedagtekonstruksie wat in 'n sterk mate van Karl Barth afkomstig is, bestaan kerk en Sending as 'n eenheid. Sending word gedefinieer: „die Kirche die sich an die Heiden und in sofern nach auszen wendet. Dieses auszen ist freilich auch drinnen."(117) Daar vind wel kerkstigting plaas, die Doop word bedien ens., maar tog „ist und bleibt die Kirche selbst Heidenkirche, Sünder und Zollnerkirche. Insofern ist alles Handeln der Kirche Mission, auch wo es nicht ausdrücklich so heiszt".(118) Sending is dus net die verlengstuk en voortsetting van wat die kerk self is.

H. Kraemer stel hom ook op hierdie standpunt(119) en knoop dit aan die Pinkstergebeure waarvolgens kerk en Sending een is in die interim tussen die tyd van Christus in die vlees en die tyd van Sy verskyning in onverderflikheid en heerlikheid. Die kerk verbind hierdie twee tydstippe met mekaar.(120)

Hiervolgens is die apostolaat kerklik gefundeer: sonder die kerk geen Sending nie.(121)

(c) Die Godsryk-gefundeerde Apostolaat

Hieronder val die beskouing van A.A. van Ruler

(i) Volgens die predestinasie beskou is die Sending God se bemoeienis met hierdie wêreld. God is besig om die sondaar te ontmoet. Derhalwe bestaan die wese van die apostolaat nie daarin dat die kerk uitgaan, getuig ens. nie, maar daarin dat dit die instrument van God is. Die wese van die apostolaat van die kerk is dat die kerk predestinasiaans deur God gebruik word. Daarom behoort die apostolaat tot die wese van die kerk.

---

(117) K. Barth, Die Theologie und die Mission in der Gegewart, Zwischen den Zeiten 10e Jaargang 1932 bls. 190.

(118) Idem.

(119) Kerk en Zending, S'Granvehange 1938 bls. 27 v.v.

(120) Idem bls. 30.

(121) G. Brillenburg-Wurth a.w. bls. 104. Dit neem nie weg dat die apostolaat in besondere mate aan die nood van die wêreld georiënteer is nie.

(ii) Pneumatologies beskou, staan die apostolaat in verband met die Openbaring van die Gees van God wat die waarheid van Sy Woord die menslike hart indra. Dit plaas die apostolaat van die kerk in 'n besondere lig: die kerk, die Christen, die Sending is nooit meer as 'n vehiculum nie waarop die Woord van God voortbeweeg van die een mens en volk en land en plek na die ander.(122)

(iii) Van Ruler stel hom op die standpunt dat die apostelamp nie as 'n kerklike amp nie, maar as 'n amp in die Ryk verstaan moet word.(123) Die kerk staan egter nie buite die Ryk nie en deel daarom in die apostolaat as amp in die Ryk. Die kerk het dus 'n bepaalde amptelikheid binne die apostoliese Ryk. Ook om hierdie rede is die apostolaat dus nie 'n funksie van die kerk nie, maar dit behoort tot die wese daarvan.

(d) Die kerk in diens van die Apostolaat

J.C. Hoekendijk gaan nog 'n stappie verder en ontsê nie net aan die kerk buite die apostolaat alle selfstandige sin nie, maar beskou die kerk nie anders as 'n funksie van die apostolaat nie.

Hoekendijk sien die apostolaat in die volgende perspektief:

(i) Eskatologies-Apokalisties(124)

Die sending is een van die tekens van die tye en „een der laatste signalen voor het einde". Intussen word die wande van die geskiedenis deur die Sending uiteengehou.

(ii) Heilshistories

Die sendingbevel van Matt. 28:19 word gedra deur 'n Messiaanse magswoord (vs. 18) en 'n belofte van die Heilige Gees - (vs. 20). Op die motiewe van enersyds die Messiaanse vervulling, wat nou verder geproklameer moet word, en andersyds die belofte van die Gees, rus die imperatief van die apostolaat.(125)

---

(122) A.A. van Ruler a.w. bls. 84; H.N. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het N.T. bls. 75.

(123) G. Brillenburg-Wurth a.w. 112.

(124) Kerk en Volk ... bls. 223 v.v.

(125) Idem bls. 224.

Heidenbekering is dus 'n Messiaanse gebeurtenis. Die eindtyd wat met die koms van die Messias aangebreek het, hou in dat volgens die getuienis van die profete (Jes. 2:2-4, Miga 4: 1-3, e.a.) volksgrense geen versperring meer vir die heil is nie.

Ten opsigte van die Sending beteken dit: „Jezus' houding ten aanzien van de heidenzending bv. laat zich niet beschrijven als een progressieve ontplooiing van het universalisme. De tegenstelling van het particularisme en universalisme is en voor het O.T. en voor het N.T. illegitiem. Juist in de concentratie van het Messiaanse werk op Israel wordt het heil der heidenen toebereid".(126)

Andersyds is die gawe van die Heilige Gees 'n veronderstelling van die heidensending. Die Gees oorwin die weerstand sodat die begrippe pneumatiese apostolaat en heidenapostolaat identies is.

(iii) Dit voer duidelik tot die Bybelse begrip apostolaat waarin apokaliptiese, heilshistoriese en pneumatiese motiewe ineengestrengel is.

Hoekendijk gee toe dat in die laaste dae, na die verhoging, strictu sensu van die apostolaat gespreek kan word.(127) Alle voorafgaande uitsending was tydelik en plaaslik bepaald. Die apostels is nou die bodes van die eindtyd. So is die beskrywing dat Paulus die apostel van die heidene is, nie net 'n saaklike onderskeiding van die apostolaat onder die Jode nie, maar tewens ook 'n eskatologies-heilshistoriese aanduiding.

Apostolaat en Gees is egter so op mekaar aangewys dat Paulus aangaande sy apostolaat kan skryf as die bediening van die Gees (2 Kor. 3:8). Die apostel is slegs maar die orgaan in God se eskatologiese plan:

> Al hierdie motiewe vloei uiteindelik saam: „het apostolaat, Gods oikonomia, en het mysterion onder de heidenen kunnen in een adem worden genoemd (Kol, 1:22-29)".(128)

---

(126) Idem bls. 225.

(127) Idem bls. 227.

(128) Idem bls. 228. Ons neem nie sy gedagtes i.v.m. die apostolaat t.o.v. evangelisasiewerk hier op nie. Kyk daarvoor bv. G. Brillenburg-Wurth a.w. bls. 109 v.v.

(iv) Vir die doel van hierdie studie is sy beskouing oor die verhouding van kerk tot apostolaat uiters betekenisvol. Die uitgangspunt daarvan is dat die kerk 'n nuttige werktuig van die apostolaat is, 'n voertuig van die Ryk in diens van die wêreld.

Vanuit die apostolaat word die Sending ontdek en gesien as die „Structur der Kirche selbst, weil sie enthalten ist in dem Bekenntinis: credo ecclesia in apostolicam".(129)

Hoekendijk beweer dat die woord „sending" van Rooms-Katolieke oorsprong is (130)en ooreenkomstig die doel van plantatio ecclesiae besien is.

Voetius sou dan „mit nur wenig korrektur dieser Katholischen Auffassung folgt". Op die voetspoor hiervan sou die katolieke en protestantse Missiologie volkome parallel ontwikkel het: „beide waren von derselben Ideologie des corpus christianum unerlaubt tief beeinfluszt".(131)

Hoekendijk se beswaar hierteen is wat hy noem „Church-centric conception" en „Churchification" van die Sending. Die Sending moet dus nie kerk-sentries nie, maar Ryk-sentries besien word. Die missiologiese denke moet binne die raamwerk: Koninkryk- Evangelie- (Apostolaat)- Wêreld beweeg. Die kerk is in hierdie groot verband net van funksionele betekenis.

(2) 'n Kritiese ondersoek van die „Apostolaatsteologie"

Die ontwikkeling van die begrip „apostoliese kerk" het tot die besef gevoer dat daarin nie net die apostolisiteit nie, maar ook die „apostolaat" opgesluit lê.(132)

---

(129) J.C. Hoekendijk, Mission in der Krise, E.M.Z. 1949 H3, bls. 5.

(130) Die nedersettings van die Jesuïete is „missiones" genoem, die „so lange existieren solten, bis die römiche-Katholische Kirche mit einer eigenen hierarchie gegründet war". Idem bls. 3.

(131) Idem bls. 4.

(132) Die term „apostolaat" kan nie sonder nadere kwalifisering aangewend word nie, In die eerste plek druk dit nie die verpligting van die kerk om getrou te wees aan die waarheid van die apostoliese woord uit, nie, maar lê klem op die uitwendige taak van die kerk. Voorts word dit veral gedruk deur die beswaar dat die „apostolaat" van die kerk nie net die uitwendige taak van die kerk betref nie, maar ook sy „interne diens" (vgl. K. Dijk, De Apostolische Kerk in haar Interne Dienst" in De Apostolische Kerk bls. 134 v.v.) Dit lê dus 'n eensydige klem op die taak na buite. Brillenburg-Wurth verwys self na die besware: (a)..dit werk 'n nivellering in die hand tussen sending, evangelisasie en herkestening van die volkslewe, en (b)..dit verloor die uitsonderlike posisie wat die apostels gehad het uit die oog en vermeng apostoliese diens en kerk. Die blote gebruik van hierdie term om die „dynamisch Karakter" uit te druk, (G. Brillenburg-Wurth a.w. bls. 115) is te gewaagd gesien bg. gevare. Sy argumente (bls. 116) dat daarmee uitgedruk word dat „alles staat en valt met de opdracht" d.w.s. dat de apostel sonder sy roeping niks is nie, en dat hy alleenlik apostel is omdat hy onder die klem van sy opdrag staan, en dat (bls. 116) dit die representasie van Christus deur Sy apostels duidelik uitdruk, weeg nie op teen die groot gevaar onder (b) genoem nie, ook al is Christus in die kerk deur Sy Gees teenwoordig. Daarby moet ons noem dat die „apostolaatsteologie" die Kerk in so 'n ondergeskikte posisie plaas dat dit moeilik is om dit daaraan te ontworstel en die juiste verhouding kerk: apostolaat te bepaal.

(a) Dat in die Apostolaatsteologie gesoek en gevra word na die alles-oorheersende heilshistoriese betekenis van die Godsryk kan nie anders as lof verdien nie. Dat die dinamiese karakter van die kerk sterk beklemtoon is, kan ook net die lewenskragtigheid en vitaliteit daarvan bevorder. Die ooraksentuering van die „vaart" van die apostolaat en die opmars van die kerk deur die apostolaat (bv. Sending en Evangelisasie) laat verbleek egter die interne dienste, die kerk as gemeenskap van die heiliges, die stryd om die suiwerheid van die kerk, en wat genoem word die waarheids-vraag, tot van ondergeskikte betekenis. Die Apostolaatsteologie ken dus nie 'n deeglike ekklesiologie nie. Daarvoor is die nood van die wêreld te groot en die „opmars" van die kerk te veeleisend.

(b) Die Barth- Kraemerhipotese dat kerk Sending is en omgekeerd gaan mank aan die Skriftuurlike fundering van die Sending as plantatio ecclesiae. Paulus stig selfstandige kerke, elkeen 'n volledige en selfstandige openbaring van die liggaam van Christus. Die feit dat kerk en Sending in die interim-periode bestaan, doen niks af aan die Nuwe Testamentiese begrip van kerkstigting nie. Die grond-fout by hierdie dialektiese denke is dat dit buite rekening gelaat word: „the Church ... is not only the bearer of the Gospel message, she is also the form in which the sovereignity of God operates organically in this age".(133)

Hierdie standpunt - by alle waardering vir die poging om die apostolaat nie los te maak van die kerk of lg. in die apostolaat te laat opgaan nie - lê tog in die grond van die saak volle klem op die universele kerk en misken die totstandbring en -koming van plaaslike kerke.

(c) Eksegeties beskou is die grondfout van Van Ruler dat hy aan die apostolaat 'n amp in die Ryk toeken en nie 'n amp in die Kerk nie. Dit word direk deur die Nuwe Testament weerspreek in 1 Kor. 12:28. Die Nuwe Testament leer: „Christus heeft in zijn rijk op aarde geen ambtsdragers of stedehouders aangesteld buiten de Kerk en evenmin ampsdragers die behalve in het rijk (dat hier dan „de wereld' moet betekenen) óók nog bij wijze van nevenfunctie hun bemoeingen met de kerk hebben".(134)

---

(133) J. Richter, Missions and Modern Thought, W.D. 1934, bls. 170.

(134) H.N. Ridderbos, De Apostoliciteit van die Kerk in die N.T. bls. 76.

Die apostels moet in hierdie wêreld getuig, maar dit lê direk „binnen het kader van hun kerkvergaderende arbeid".(135) Dit is verdienstelik by Hoekendijk as hy die heilshistoriese betekenis van die Sending wil raaksien. Die heil van God het 'n universele strekking. Tog is die partikularisme in die Ou Testament nie illegitiem nie.. (Ons kom hierop terug by die behandeling van die Pluriformiteit van die Kerk.)

(d) By Hoekendijk ontbreek die suiwer Skriftuurlike fundering van die kerk as die Liggaam van Christus.(136) Die gevolg is dat die kerk uit sy missiologiese gesigsveld verdwyn. Erger as Van Ruler misken hy op eksegeties-onverantwoorde wyse dat alle ampte, ook die apostolaat, slegs in die kerk bestaansreg vind.

As die doel van die Sending op die voetspoor van Voetius verkeerdelik, in navolging van die Roomse Kerk as plantatio ecclesiae gesien word, wat is dan in concretu die doel van die Sending? Kan die Godsryk geïnstitueer word? Die doel van die Sending vervaag derhalwe by Hoekendijk, tot iets abstraks en onbepaalds Hoekendijk wil tereg die apostolaat laat funksioneer (die Engels-Amerikaanse woord is „evangelism") maar die prys wat hy daarvoor betaal is die kerk. Gensischen sê tereg: „so gewisz eine kirchliche Zielsetzung der Mission ohne evangelism tot ist, so gewisz ist evangelism ohne Kirchwerdung leer".(137) Die eskatologies-heilshistoriese kerugma sluit kerkvorming nie uit nie, maar stuur daarop af!

C. Die Apostolaat met betrekking tot Eiesoortige Kerkvorming

Watter betekenis het die apostolisiteit van die kerk vir eiesoortige kerkvorme? Ons wil die volgende aspekte van hierdie verhouding aanraak:

1. Die apostolisiteit van die kerk druk uit dat die kerk alleen kerk is as dit gebou is op die apostoliese getuienis. Derhalwe kan die gevleuelde woord (138) van Kraemer sê toegepas word: die weg vir die totstandkoming van die inheemse kerk lê langs die weg van die behoud

---

(135) Idem, kyk verder bls. 76 v.v.

(136) W. Anderson, Towards a Theology of Missions, bls. 49.

(137) H.W. Gensischen, Grundfragen der Kirchwerdung in der Mission E.M.Z. 1951 H.I. bls. 37.

(138) "The way towards becoming an indigenous Church goes through becoming first a real Church."

van die apostoliese karakter van die kerk. Eiesoortige kerkvorming kan en mag dus alleen geskied ooreenkomstig die apostolisiteit, d.w.s. die waarheidsvraag t.o.v. die kerk. Die apostolisiteit van die kerk hou t.o.v. die formasie van die jong kerk in dat dit getrouheid eis aan die apostoliese woord in sy volle waarheid.(139)

2. 'n Volgende saak is dit: Die universele heilswil van God en die universele strekking van Sy Evangelie wil dat die volheid van die heidene, die nuwe mensheid, gered sal word.(140) Die apostoliese opdrag is universeel, d.w.s. nie gebonde aan 'n volk of bepaalde volke nie maar bereken op die volheid van die volk van God.

Die universele karakter van die opdrag aan die apostels blyk veral duidelik uit al drie opstandingsberigte.(141) Die heil van God is alle-volke-omvattend. Matt. 28:19, leer dus die apostolisiteit van die kerk en nóg 'n „volks-gewijze bekering of overgang tot het Christendom", nóg die identifisering van kerk en volk.

Volkskerstening en volkskerk is nie bestaanbaar met die katolisiteit van die kerk nie.

3. Die „apostolaat" van die kerk voer egter tot instituering van die kerk. Dit is onvermydelik dat „die Gemeinde irgend eine Gestalt annehmen musz, um sich der Welt konfrontieren zu können. Gerade wenn sie den Apostolat durchführen will, musz sie eine Grösze sui generis sein".(142) Die gevaar van 'n dooie konfessionalisme is nie denkbeeldig nie.(143) Alle aandag aan en nadruk op die kerk self, die suiwerheid daarvan, die handhawing van die belydenis, ens., is ewe gevaarlik as 'n „apostolaat" en 'n vitale Sending, maar sonder die apostolisiteit, sonder die grondslag van die waarheid van die getuienis van die apostels.

Daarom moet die„apostolaat", op grond van die apostolisiteit lei tot kerkvorming. Vicedom sê tereg hieroor: „der Apostolat führt also nicht in das Uferlose, er verwischt auch nicht die Grenzen".(144)

---

(139) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit, bls. 236.

(140) D. van Swigchem, Het Missionair Karakter van de Christelijke Gemeente bls. 201, 216.

(141) Mattheus en Lukas spreek van πάντα τὰ ἔθνη en Markus van πασα ἡ κτίσις H.N. Ridderbos De Komst van het Koninkryk bls. 325 v.v.

(142) G.F. Vicedom a.w. bls. 72.

(143) H. du Plessis a.w. bls. 12.

(144) F. Vicedom a.w. bls. 72.

Die apostoliese bepaaldheid van die kerk vervaag derhalwe nie die kerk tot 'n onomlynde vaart van die Evangelie deur die wêreld heen nie, maar eis juis rustige, deeglike Skriftuurlike eiesoortige kerkvorming.

By sodanige kerkvorming is dit nie 'n eis dat grense uitgewis word nie. Die apostoliese opdrag vloei oor alle grense heen tot aan die eindes van die aarde, sonder om dit uit te wis.

Eiesoortige kerke kom tot stand maar sonder om die universaliteit van die heil te wil inperk of inhok en sonder om die apostolisiteit van die kerk in die weg te staan.

4. Van Ruler toon tereg aan dat die „apostolaat" eiesoortige kerke nie uitsluit nie, maar veronderstel. Hy aanvaar die pluriformiteit van die kerk in soverre „door het apostolaat telkens nieuwe vormen van christendom ontstaan".(145)

Die apostolisiteit van die kerk verg dus nie dat alles rusteloos na die einde moet jaag nie. Inteendeel stel dit die eis dat die kerk op die ewige apostoliese grondslag in rustige selfbesinning sy verhouding tot sy omgewing moet bepaal. Dan word verskille volgens ras, volk en taal in aanmerking geneem maar sonder dat daaraan konstitutiewe waarde geheg word; sonder dat dit dus die wese van die kerk as Liggaam van Christus raak.

5. Hoekendijk se vrees vir „Churchification" sluit sy oë vir die noodsaaklikheid van <u>kerkvorming</u>. En omdat <u>kerkvorming</u> nie vir hom brandend-aktueel is nie, is <u>eiesoortige</u> kerkvorming dit veel minder.

IV. <u>EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE EENHEID VAN DIE KERK</u>

In ons huidige tydgewrig verkry die vraag na die eenheid van die kerk van Christus 'n besondere aktualiteit sowel t.o.v. die sending-situasie as t.o.v. die algemene eenheidstrewe van die kerk.

Die ekumenisiteit van die kerk het veral vanuit die vlak van die sending en die jong kerk 'n groot stimulus ontvang om die eenvoudige rede dat die ekumeniese vraagstuk 'n vanselfsprekende op die sendingveld is.(146) Uit die aard van die situasie op die sendingveld is die behoefte

(145) Theologie van het Apostolaat bls. 40.

(146) J.H. Bavinck, Onze Kerk Zendingskerk, Kampen 1948 bls. 39.

aan en besinning oor die onderlinge verhouding vanselfsprekend. Die gebrek aan die uiterlike eenheid van die jong denomisasioneel-verskillende kerk, selfs almal saam gereken nog maar swak minderhede teen die heidendom, bring die vraag na vore: Waarom nie 'n kerklike eenheidsfront op die sendingveld nie?(147) Die aktualiteit hiervan word selfs nog verskerp deur die verwyt van die kant van die heidendom: "wij zijn in het Hindoeïsme zeggen zij, vereenigd, maar in het christendom zullen wij verdeeld worden".(148)

Dit gaan, so word aangevoer, in die stryd van die jong kerke nie eerstens om die diepte van die onderskeidinge Luthers, Gereformeerd, Metodisties, ens., nie, maar omdat hulle elke uur gekonfronteer is met die verskriklikheid van die heidendom is die vir hulle voor die hand liggende saak die fundamentele, alles-beslissende boodskap van Jesus Christus, die Woord van die een God wat Hom in Jesus Christus oor sondaars ontferm.(149)

Nog 'n verdere opmerking moet voorafgaan: daar heers 'n haas onoorsienbare spraakverwarring(150) veral m.b.t. die ekumenisiteit van die kerk. Dit blyk dat dikwels nie duidelik onderskei word tussen die eenheid en die katolisiteit van die kerk nie. Dikwels word na Skriftuurplekke verwys as sou dit om die eenheid van die kerk gaan, terwyl dit werklik oor die katolisiteit van die kerk gaan.

Vandaar dat ons die volgende voorlopige onderskeiding tussen die eenheid en katolisiteit van die kerk wil aandui: Die eenheid van die kerk is dié attribuut van die sigbare kerk waarvolgens die fundamentele eenheid van die kerk in Christus die Hoof, daarvan vasstaan. Die katolisiteit van die kerk berus op die eenheid van die kerk. Daar is geen katolisiteit sonder eenheid nie. Maar die katolisiteit druk iets bykomstigs uit t.o.v. die eenheid en dit is dat die een kerk, wat in sy Hoof een is, 'n wêreldwye bestemming het(151) en derhalwe universeel gerig is. Hiermee is ons nou gereed om enkele Skrifuitsprake na te gaan t.o.v. die eenheid van die kerk om daarna enkele probleme wat daaruit voortvloei en op die probleem van eiesoortige kerkvorming van toepassing is, te behandel.

---

(147) H. du Plessis, a.w. bls. 12.

(148) J.C. Wissing, De Kerk aan het Werk in Oxford en Edinburg, S'Gravenhage 1939 bls. 86.

(149) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 229.

(150) W.J. Snyman, Ekumenisiteit van die Kerk by Calvyn. Die Kerkblad 28 Okt. 1959, bls. 8.

(151) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 242.

A. Enkele Skrifgegewens

Die leer oor die eenheid van die kerk vind sy diepste grondslag in Godswelbehae. Die eenheid lê dus vas in God se uitverkiesing: Ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ 11 Tim. 2:19. Verwys ook na 1 Pet. 2:9.(152) Diegene wat na God se voorneme uit die duisternis geroep is en die volk van God, 'n uitverkore geslag, 'n koninklike priesterdom, 'n heilige volk is, is volgens die Raadsplan van God een. Reeds die „vergadering" van die Ou Testamentiese volk van God is 'n eenheid, vgl. Ex. 12: 3,19, Num. 16:6,27:17, Ps. 22:23,26; Ps. 68:27 en Ps. 74:2. Verwys verder na Kahal in Job. 16:7; Ps. 68:31; Ps. 22:17 en Rut 14:18.

Uit die gebruik van die Ou Testamentiese woord „vergadering" kan ons aflei dat daarop gedui word „dat de kerk een vergadering, een eenheid is, en een eenheid, een verbondseenheid ook in haar openbaring in deze wereld".(153) Desgelyks is Israel, deur God tot Sy eiendom verkies 'n eenheid, 'n volk heilig aan die Here. Daarom onderskei Hy hulle van die ander volke.(154)

Israel is 'n geslote geheel, 'n verbondsmatig verbonde skare. Ook dit dui op die eenheid van die Nuwe Testamentiese Kerk.

Die Kahal gaan oor in die ἐκκλησία Christus skei die kerk af van die Jode en gee aan hulle te kenne: ἐκκλησία is nie meer die saad van Abraham na die vlees nie, maar almal wat glo, die geestelike Israel, is die kahal, die ἐκκλησία.(155) Die eenheid van die kerk gaan dus voort vanaf die Ou na die Nuwe Testament. Uit die Nuwe Testament blyk dat die eenheid van die kerk slegs in Christus bestaan, Ef. 1:10,22, 23. Christus is die Hoof bo alle dinge. Sy Liggaam is die volheid van die kerk.(156)

---

(152) K. Dijk, De Kerk, De Heraut, 26 Jan. 1936.

(153) Idem, 19 Jan 1936.

(154) J. Blauw, Goden en Mensen, Groningen 1953 bls. 11 v.v.

(155) K. Dijk, a.w. De Heraut 12 Jan, 1936.

(156) Die woord ἐκκλησια kom hier by Paulus voor in die universele sin. Rapport S.A. Deputate oor Rassevraagstuk Acta van die Vierde Gereformeerde Ekumeniese Sinode 1958 bls. 12. Hierdie rapport word teruggevind in die Studierapport oor Rasseaangeleenthede: Sinodale Handelinge Gereformeerde Kerk 1958 bls. 203 v.v.

1. Die Eenheid van die Liggaam van Christus

Hieraan lê tweeërlei ten grondslag:

(a) dat die kerk geen aggregaat nie, maar 'n corpus is, en

(b) dat daar nie meer corpora is nie, maar slegs een corpus.(157)

Ons vind hierdie unitas corporis soos volg in die Nuwe Testament: Uit Ef. 4:4 blyk dat die ἕν σωμα και ἓν πνευμα die grondslag vir die eenheid van die geloof is.

Rom. 12: 4,5 leer die verskil in gawes: tog is almal saam een liggaam in Christus. Vgl. verder 1 Kor. 12:12

Bg. tekste stel duidelik dat „deze unitas nergens wordt aangegeven als iets, waarnaar men streven moet, maar als een unitas, die aanwezig is".(158)

In Ef. 2:16, 3:6 word die eenheid van die liggaam van Christus gestel i.v.m. die heidene en die Jode. Die heidene is medeerfgename en medelede van die liggaam en mededeelgenote aan sy belofte in Christus.

By die eenheid van die kerk het die skeidsmuur tussen Jode en „volkere" dus verval. Verwys ook na Ef. 2:14.(159)

2. Die eenheid in die Hoof, Christus

Dit staan duidelik in Kol. 1:18. Hy is die κεφαλη του σωματος Voorts: Ef. 1:22. By και αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλην ὑπερ παντα τῇ ἐκκλησιᾳ moet nie in die eerste plek gedink word aan die regering van Christus nie, (dit sou nie pas by die wesenlike eenheid waarom dit hier gaan nie,) maar as nadere aanduiding van ἀνακεφαλαιωσασθαι (onder een verenig) die hoof wat sy volheid in die liggaam vind.

Kuyper skryf: „Bij het embryo ontwikkelt zich eerst het hoofd en daaruit de organisatie van het lichaam, en zoo wordt steeds het lichaam vervuld door het hoofd. 't Hoofd is werkelijk de κεφαλη van het heele σωμα en het σωμα het πληρωμα van het Hoofd".(160) Vgl. verder Ef. 1:10.

---

(157) A. Kuyper, Locus de Ecclesia bls. 84.

(158) Idem.

(159) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode 1958 bls. 122.

(160) A. Kuyper a.w. bls. 85.

In verband met die eenheid van die kerk in Christus as Hoof wil ons nou vasstel:

(a), Die Hoofskap aan Christus is hier veel meer 'n organiese as 'n regeringsbegrip.

(b) Die eenheid van die kerk bestaan net vanuit die sentrale Hoof waarsonder daar geen liggaam is nie.

(c) Die eenheid van die Liggaam van Christus is geestelik.

3. Die eenheid is deur die Heilige Gees.

Op die gemeente lê die plig om die eenheid van die Gees, τὴ ἑνότης του πνεύματος te bewaar. Ef. 4:3.

Wie die Here aanhang, is een gees met Hom, 1 Kor. 6:17, omdat hulle nie in die sondige vlees leef nie, maar in die Gees (Rom. 8:9), omdat die Gees van God in hulle woon. Die Gees van Christus sluit in of uit die kerk: „As iemand die Gees van Christus nie het nie, die behoort nie aan Hom nie".

Die geestelike eenheid van die kerk is voorts ook nog geleë in die Doop, omdat almal deur een Gees tot een liggaam gedoop is. 1 Kor. 12:13. Die Heilige Gees lyf dus in tot die eenheid van die kerk deur die Doop. Die Doop is wel 'n sigbare teken, maar die eenheid daaragter nie. Daarop volg: by die eenheid van die kerk kom volkekundige (Jood of Griek) of maatskaplike (slaaf of vryman) teenstellings nie in aanmerking nie. In aansluiting hierby staan in 1 Kor. 7:18-21 dat van diegene wat in die geestelike eenheid te staan kom, nie verwag word dat hulle die staat waarin hulle verkeer (in casu slawe) hoef prys te gee nie.(161)

Blykens 1 Kor. 12:3, word bekendgemaak dat niemand wat deur die Gees van God spreek, Jesus 'n vervloeking noem nie. Daar staan nie διὰ πνεύματος nie, maar ἐν πνεύματι θεου. Hier is dus nie sprake van die Heilige Gees as Bewerker van die geloof nie, maar wel van die lewensasem in die liggaam waardeur kontak volgehou word tussen die hoof en die dele van die liggaam. T.o.v. die kerk beteken dit: „niemand kan in het lichaam van Christus geregeerd worden, tenzij de levensadem van Christus zich aan èlk der leden mededeelde".(162) Die lewensgemeenskap tussen Hoof en Liggaam bestaan slegs deur die Gees. (Vgl. vs. 13.)

---

(161) O.S.H. Raubenheimer, die Skrif en die Rassevraagstuk, (ongepubliseerde verhandeling) Stellenbosch 1949 bls. 93.

(162) A. Kuyper, a.w. bls. 87.

Presies dieselfde strekking vind ons in II Kor. 3:17. Hieruit leer ons:

(a) Ongelowiges staan buite hierdie eenheid;

(b) Die Lede het deel aan die eenheid deur die Heilige Gees;

(c) Die eenheid bestaan oor differensiasie in menslike verhoudinge heen.

4. Die eenheid in die verborge omgang met God in Christus

Tot dusver was daar geen aanduiding op 'n sigbare, geïnstitueerde eenheid nie. Kol. 3:3 stel hierdie geestelike eenheid vanuit 'n ander hoek: diegene wat saam met Christus opgewek is, het in Hom gesterwe. Nou is hulle lewe saam met Christus verborge (κεκρυπται, dit is soveel as onsigbaar) in God. Die bestaan van die kerk is „part .... of the life which is hid with Christ in God. It will not be revealed until Christ shall reveal Himself".(163) Vir die gelowiges is daar 'n eenheid in die berou oor sondes „a unity only against ourselves".(164) Dit is die negatiewe kant van die geestelike eenheid van die gelowiges.

5. Die Eenheid in die Opbouing van die liggaam van Christus

In die N.T. is ook sprake van die opbouing (οἰκοδομή) van die liggaam van Christus Ef. 4:12. Dit moet daartoe dien dat almal tot die eenheid van die geloof kom en van die kennis van God waarin hulle sterk staan teen dwaalleer en bedrieëry. (vse. 13,14)

Dit gaan hier om die diens van Godswoord waardeur die liggaam van Christus opgebou word.

Hierdie opbouing geskied egter volgens vs. 10 deur Hom wat alles tot volheid bring. Ons kan dus vasstel dat: die opbouing van die liggaam van Christus „goes on in concealment". Dit geskied dus in die verborgene.

6. Die Eenheid met Christus en met mekaar

Die eenheid van die kerk moet nie net sentripetaal na Christus gesien word nie, maar ook sentrifugaal in soverre die gelowige èn Christus èn die ander lede soek. Die kerk is 'n eenheid in Sy Hoof (een kudde, een Herder) Joh. 10:16, maar Christus herinner daaraan dat daar nog ander skape ook is. Almal moet saam vergader word.

---

(163) W. Freytag, Mission and Unity, Ec. Review 1951/52 bls. 412.

(164) Idem.

Rom. 12:5 handel ook oor die een liggaam, maar die lede moet vir mekaar sorg dra. Vgl. 1 Kor. 12:27, Ef. 4:25. Hier word ons vir die eerste keer geleer dat die eenheid van die kerk na buite openbaar word: in die onderlinge versorging van mekaar as lede van die liggaam van Christus.

7. Die Eenheid van die Kerk as die Nuwe Mensheid

Net soos die menslike geslag 'n eenheid is,(165) is die kerk, die verloste mensheid in Christus, die tweede Adam, 'n eenheid.(166)

Deur een mens het die sonde in die wêreld gekom en deur die sonde die dood. Rom. 5:12. So ook is die regverdiging van Christus vir alle mense tot regverdigmaking van die lewe. Rom. 5:18. Hier raak die eenheid andermaal die katolisiteit (universele gerigtheid) van die kerk. Dit is voldoende om hier slegs daarna te verwys dat die kerk nie atomisties enkele gelowiges uit die menslike geslag insluit nie, maar die geheel en eenheid daarvan omvat. Vgl. verder 1 Kor. 15:45.

8. Die Kerk is 'n historiese eenheid(167) (Gebou)

In Matt. 16:18 staan dat die enige fondament in hierdie gebou die belydenis van die Seunskap van Jesus Christus is. Vgl. ook 1 Kor. 3:11. Hierdie gebou is die volledige geestelike tempel, die volk van God. En tog word bepaal dat die gebou "verrys" (αὔξει) groei tot 'n heilige tempel. In 1 Pet. 2:5 word die oproep gemaak: laat julle soos lewende stene ophou (οἰκοδομεῖσθε). Deur die gang van die eeue vind dus 'n groei en ophouing van die kerk plaas, maar dan as die historiese een kerk wat deur Christus van die begin van die wêreld af deur Sy Gees en Woord, in die eenheid van die ware geloof versamel en bewaar word. Ten slotte is Hy die Subjek wat laat verrys en bou.

---

(165) Gen. 1 en 2 leer die eenheid van die menslike geslag. Gen. 3, dat die menslike geslag deur Satan vernietig wil word maar dat God dit gaan red. Na die sondeval is daar nog een mensheid en na die sondvloed is Noag die nuwe stamvader van die mensheid. - Acta 4e Geref. Ekum. Sinode 1958 bls. 104, 111.

(166) Idem bls. 122.

(167) Idem.

9. Die Eenheid van die Kerk volgens die Hoëpriesterlike Gebed (Joh. 17)

Die hoëpriesterlike gebed van Christus handel eerstens oor die universaliteit van die kerk. Dit gaan om die gerigtheid van die kerk op hierdie wêreld.

Tog spreek - daaruit blyk weer baie duidelik hoe die eenheid van die kerk saamhang met die katolisiteit - die eenheid van die kerk ook hier duidelik.

Die dieptste grondslag vir die bestaan van die kerk is dat die Vader die Kerk d.w.s. die Uitverkore Volk, aan die Seun gegee het, vs. 6.

Christus bid vir die eenheid van hierdie gelowiges net soos daar 'n Eenheid bestaan tussen Vader en Seun (vs. 11) en as kerk in God een sal wees (vs. 21).

Ons staan hier voor die onpeilbare diepte van die innerlike eenheid van die uitverkore gelowiges met die Drie-enige God van genade.

Net so ewig-onverbreeklik as die eenheid tussen Vader en Seun is, is op Sy gebed die eenheid van Sy kinders. Hierdie eenheid is vir die Sending van groot betekenis: in Christus is alle gelowiges onlosmaaklik aan mekaar verbonde omdat Christus hier vir die eenheid van die gelowiges bid.(168)

Maar ook hier gaan die gebed om die eenheid van Sy Liggaam; „unity of Spirit, oneness with Himself, and oneness with the Father ....(169) Wat ons in Joh. 17 omtrent die eenheid van kerk geleer het, kan ons soos volg saamvat:

(a) Christus bid nie dat daar slegs een institutêre kerk op aarde moet wees nie: „it cannot mean organization, for Jesus did not plan any centralized organization";(170)

(b) Hy bid vir die apostoliese bediening van die kerk;

(c) Die eenheid van die kerk word nie losgemaak van die Woord van God nie. Die eenheid berus op die apostolisiteit;

---

(168) Dit is nie korrek om soos Kuyper noem die strekking van die gebed te beperk tot die eenheid van die gelowiges nie omdat die eenheid van die gelowiges voer tot en slegs betekenis het in die eenheid van die kerk.

(169) W.O. Carver, The Bible a Missionary Message, London 1921 bls. 100.

(170) Idem.

(d) Die eenheid „heeft haar heilig model en heilige oorzaak tevens in een veel diepere, rijkere eenheid", (171) (vs. 22-23) nl. die eenheid tussen Vader en Seun. Hierdie innerlike unie, vir ons tot voorbeeld gestel, is „een gemeenschap van volkomen heilige overeenstemming, waarin geen enkele toon van tegenstrijdigheden trilt; zij is de goddelijke harmonie tusschen den Vader en den Zoon, tusschen God en den Middelaar ...." (172)

(e) Hierdie eenheid bly nie altyd verborge nie, maar tree voor die wêreld in die lig, maar dan as die sigbaarwording en beliggaming van die innerlike eenheid in Christus, in een kerk of by kerke, maar nie in een wêreldomvattende instituut nie.

Gevolgtrekkings omtrent die Eenheid van die kerk:

(a) Die eenheid van die kerk as Liggaam van Christus is absoluut.

(b) Institutêre eenheid is op aarde nie te kry nie, word ook nie in die vooruitsig gestel nie en vind geen steun in die Nuwe Testament nie. (173)

(c) Die essensiële eenheid van die kerk eis nie die volle sigbare eenheid van die kerk nie. (174) Desnietemin is die eenheid van die sigbare kant gesien, die dure roeping van die kerk. Net soos die kerk in Christus heilig is en tot heiligheid geroep word, „ so is die eenheid 'n werklikheid in Christus, maar ook iets wat verwesenlik moet word in die wêreld, 'n roeping". (175) Vir Calvyn val die volle sigbare eenheid van die kerk nie saam met die Instituut nie. Hy sien die sigbaarheid van die ecclesia universalis in die belydenis en wandel van die gelowiges en in die prediking. (176)

(d) Van die onsigbare kant gesien, is die eenheid van die kerk 'n onaantasbare werklikheid.

---

(171) K. Dijk, a.w. De Heraut, 19 April 1936.

(172) Idem.

(173) Vgl. P.J.S. de Klerk, Locus de Ecclesia bls. 6.

(174) Idem.

(175) W.J. Snyman, Ekumenisiteit bls. 6.

(176) K. Dijk, a.w. De Heraut 17 Mei 1936.

(e) Die eenheid van die kerk is egter in die eerste plek geestelik van aard.(177)

(f) Tog bestaan die eenheid van die kerk objektief en reëel en bly nie geheel en al onsigbaar nie. Dit kom tot openbaring by kerklike vergaderinge, ekumeniese sinodes, korrespondensie, ens. Die volle eenheid van die kerk kom nie tot openbaring nie omdat

(a)..sommige lede daarvan reeds deel uitmaak van die triomferende kerk;

(b)..vanweë die verdeeldheid van die kerk pluraliteit van kerke, (verdeel as gevolg van die sonde) en

(c)..vanweë die gedeeldheid van die kerk (pluriformiteit) wat inhou dat dit bv. weens taalverskille onmoontlik is dat almal aan een instituut behoort.

(g) Die eenheid kan nie anders as geskaad word deur verdeeldheid wat ten gevolge van die sonde ontstaan nie.(178)

(h) Uit die eenheid van die kerk, die Liggaam van Christus, kan nooit besluit word tot die uitwissing van grense nie.(179)

(i) As gelowiges volgens hulle nasionaliteit, ras, taal, ens., elk tot sy eie kerk behoort, verbreek dit nie die eenheid van die kerk nie.(180)

(j) Eiesoortige kerkvorming, in die betekenis waarin dit in hierdie studie gebruik word as die ware kerk van Christus, maar op so 'n wyse ingerig dat dit eie is aan die milieu waarin dit bestaan, en waarin bv. die volkstaal van die lidmate die voertaal is, verbreek nie die eenheid van die kerk nie.

---

(177) Idem. J.H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek 4, bls. 305. L. Newbigin in sy werk, The Re-union of the Church, London 1947 sien die eenheid van die kerk, behalwe as 'n „Spiritual Unity" ook as „Corporeal". Net soos liggaam en siel een is, so is die liggaamlike eenheid van die kerk nie ondergeskik nie. In liefde moet die „visible fellowship of the Church" opgebou word. Die eenheid van die kerk is 'n „unity of one divine- organism, the Body of Christ, existing in time and space, yet showing the life of eternity". Hy voeg hieraan toe „visible unity and continuity are of its essence" (bls. 26). Die kerk moet sy weg na daardie eenheid terug vind, (bls. 54). Bedoel hy 'n wêreldkerk? Hierteenoor voer ons aan: die eenheid van die kerk is sigbaar. Maar volgens die N.T. nie in een wêreldkerk nie.

(178) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 6.

(179) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode 1958 bls. 123.

(180) Vgl. Idem.

B. Die Eenheid van die Kerk en die veelheid van Kerke

Streng gesproke val hierdie probleem buite die bestek van hierdie studie.

Tog is dit van direkte en indirekte betekenis om die volgende twee redes:

Eerstens word van die kant van die jong kerk aangevoer dat die jong kerke as hulle institutêr een sou wees, op doeltreffender wyse aandag kon gee aan daadwerklike eiesoortige kerkvorming. Tweedens is die jong kerke so ingeweef in wat vandag as die ekumeniese beweging bekend staan. En die ekumeniese beweging raak weer op sy beurt die probleem van die veelheid en die veelvormigheid van die kerk op so 'n ingrypende wyse, dat die probleme van eiesoortige kerkvorming tog in die lig van die veelheid van kerke besien moet word.

1. Die begrippe „pluraliteit" en „pluriformiteit" van die kerk

Die terminologie veelheid en veelvormigheid is duidelik; veelheid druk uit: „menigte, groot aantal, oorvloed, menigvuldigheid". Veelvormigheid druk uit: „van menigerlei voorkoms, verskillend in vorm". By veelheid val die klem dus op die getal, by veelvormigheid op die vorm.

Die begrip pluraliteit (soos „veelheid") druk uit dat daar 'n veelheid, meer as een in getal is, (ook: meer as een op grond van verskillende vorme). Toegepas op die kerk sal die pluraliteit van die kerk dus die feit dat daar meer as een is, uitdruk, d.w.s. die veelheid van kerke. Die begrip pluriformiteit (soos „veelvormigheid") laat val nie die klem op die aantal nie, maar op die voorkoms. Die begrip „pluriformiteit van die kerk" laat dus eweeens die nadruk val op die vorm, die voorkoms, die gedaante van die kerk, en nie soseer op die aantal daarvan nie.(181) By die pluraliteit gaan dit dus om die begrip „difference" en by die pluriformiteit om „diversity".(182)

---

(181) Op goeie grond - want dit is hier uitsluitlik 'n terminologiese kwessie - kan beweer word dat pluraliteit te doen het met die feit dat daar, bv. weens taalverskille meer as een Kerk bestaan, terwyl pluriformiteit die kerklike verdeeldheid wat ten gevolge van die sonde bestaan uitdruk, dus die veelheid van kerke. Vgl. P.J.S. de Klerk, a.w. blse. 6,8 v.v. Dit is ook die begrip pluriformiteit in die dogmatiek van A. Kuyper en H. Bavinck.

(182) Vgl. J.R. Nelson, Many Images of the One Church, Ec. Review 1956/57 bls. 24.

Hierdie ekklesiologiese onderskeiding hou in:

(a) die veelheid (pluraliteit) van die kerk gaan oor een ware kerk wat opgebreek is in verskillende dele,[183] en dus sy oorsaak in die sonde vind. Anders gestel is dit die verdeeldheid en geskeidenheid van die kerk. Die veelheid van kerke mag nie wees nie, omdat dit kennelik met die eenheid van die kerk in gedrang kom. Daarby mag nie berus word nie.

(b) Die veelvormigheid (pluriformiteit) daarenteen, hou in dat „die een ware belydenis tot openbaring kom onder die verskillende nasies".[184]

Dit is die natuurlike gedeeldheid in en verskeidenheid van kerke waarvan uiterlike vorme teruggaan op volksaard, gewoontes, ens., maar wat niks aan die wese van die kerk as die Liggaam van Christus af- of toedoen nie.

Die begrippe „pluriformiteit" en „eiesoortige- ontwikkeling" loop dus parallel.

2. Die Eenheidstrewe van die Jong Kerke

In die lig van die aktualiteit van die eenheidsvraagstuk op die sendingveld moet die eenheidstrewe van die jong kerke nie ligvaardig en skepties beskou word nie, maar in die lig van die eis van die Skrif, t.o.v. die verhouding tussen die pluraliteit en die eenheid van die kerk, korrek gefundeer word.

(a) Die bewering dat die pluraliteit van kerke „scandalous" is, word op tweeërlei gegrond:

(i) „the church's unity is of its very essence". Hieromtrent merk ons op dat die eenheid van die kerk, al is dit deur die veelheid van kerke verbreek, tog nie vernietig is nie maar nog reëel bestaan.

(ii) „the word 'Church' has been evacuated of its New Testament meaning. A divided church in the New Testament sense of the word 'church' is something illogical and incomprehensible - as illogical and incomprehensible as human sin". Hieromtrent

---

(183) W.J. Snyman, Ekumenisiteit bls. 8.

(184) Idem.

moet ons aanteken dat die veelheid van kerke, al het die ten gevolge van die sonde ontstaan, nie veronderstel dat die verskillende kerk ophou om kerk te wees nie. Die vermelding van die huisgemeentes[186] (1 Kor. 16:19, Kol. 4:15, Fil. 2) hou juis in „dat om het profijt der kerk, de massaliteit dient gebroken te worden, en het kerkelijk leven met deze breking wel gebaat is".[187] Dit kan nie sonder meer aanvaar word dat afwyking van institutêre eenheid „scandalous" is nie. Veral nie indien nagegaan word wat die aanleidende oorsake en faktore was wat meegewerk het by die ontstaan van die pluraliteit van kerke nie.[188]

Die Hervormers het die sigbare eenheid van die kerk in hulle stryd om die waarheid verbreek. Calvyn noem bv. die Roomse kerk saam met die Mohammedane 'n „sekte" en die pousdom 'n „sinagoge van Satan wat Jesus Christus verjaag en verban het".[189] Die Hervorming was eintlik nie 'n breuk met die kerk nie, maar veeleer 'n breuk „met dié wat hulle uitgegee het vir 'n kerk maar in werklikheid nie-meer-kerk was nie".[190]

Die onderlinge denominasionele verskille van Protestantse kerke is ewemin „scandalous" omdat dit gebore is uit die stryd om die waarheid en suiwerheid van die Evangelie en, in soverre dit nie skeuringe is nie, in die grond van die saak gegaan het om die eer van God.

(b) Die herstel van die eenheid van die kerk word in die huidige ekumeniese bewegings sowel t.o.v. die pluriformiteit as die pluraliteit, die gedeeldheid en die verdeeldheid van die kerk beoog.

---

(185) L. Newbigin, a.w. bls. 24 v.v.

(186) Hiervoor bestaan o.a. twee moontlike verklarings : dit het bestaan as samekoms van die gelowiges van Jerusalem, maar dan nie as selfstandige kerke nie; dit was wel selfstandige kerke omdat die stadsgemeentes te groot was. K. Dijk a.w. De Heraut 5 April 1936.

(187) Idem.

(188) Schisma as oorsaak van die pluraliteit moet onvoorwaardelik afgekeur word. Vgl. I.J. van der Walt, Die Pluraliteit van die Kerk (ongepubliseerde verhandeling) Potchefstroom 1956 bls. 40 v.v. By Reformasie is dit iets anders. Daar gaan dit om die waarheid.

(189) Kerk W.J. Snyman a.w. bls. 7.

(190) Idem.

Wat die pluriformiteit betref, word nasionale en rassegrense nie geduld nie. Dit moet langs die weg wat genoem word die „ontnasionalisering" van die Christendom gaan. In daardie geval word op grond van die eenheid van die kerk egalisering, gelykskakeling, uitwissing en nivellering van grense beoog. Die veelvormigheid van die kerk word misken[191] en daar word op uniformiteit afgestuur. Hierdie proses is „theoretisch unhaltbar und in Praxi undurchführbar" omdat die sg. wêreldburgerskap en wêreldkultuur oppervlakkig is. Dit kan „das tief wurzelende Denken oder Fühlen, das unser Leben inmitten unserer Völker begleitet, nicht ersetzen".[192]

Missiologies beskou, beteken die miskenning van die pluriformiteit van die kerk, die miskenning van die eiesoortige ontwikkeling van die kerk en daarmee die miskenning van 'n beleid wat geblyk het die behoefte van die jong kerk self te wees. Miskenning van pluriformiteit het as enigste alternatief die keurslyf van 'n dooie (Westerse) uniformiteit wat beslis teen die smaak en behoefte van die jong kerk aan hulle opgedring sal word. Opheffing van die pluriformiteit (eiesoortige kerkvorm) is 'n missiologiese flater.

Ook wat die pluraliteit van die kerk betref, word in die ekumeniese strewe op opheffing van die veelheid aangedring. Laat ons dadelik erken: opheffing van die verdeeldheid, 'n gevolg van die sonde, weeg beslis baie swaarder as dié van die natuurlike gedeeldheid van die kerk.

Die ekumeniese strewe benader egter die herstel van hierdie eenheid vanuit die verkeerde hoek en wil dit ook verkeerd fundeer deur „die uitwissing van konfessionele grense, deur konfessionele verskille te verkleineer tot verskillende gesigspunte van die waarheid, en die verskillende kerke te maak tot mekaar aanvullende onderdele van 'n omvattende geheel".[193] Op die wyse word getrag om die pluraliteit tot 'n pluriformiteit te versag, konfessionele verskille te ontduik, en 'n eenheid van die kerk in die geloofsverdeeldheid te soek. Voordat ons die saak nader beskou, moet ons nou vasstel wat die enige Skriftuurlike

---

(191) Idem bls. 8.

(192) O. Tonkins, Um die Einheit der Kirche, München 1951 bls. 118.

(193) W.J. Snyman, a.w. bls. 8.

grondslag vir die roeping tot eenheid en eenwording is.

(c) Calvyn se standpunt omtrent die gebroke eenheid en die herstel daarvan, verdien in hierdie verband besondere aandag. Hy skryf in 1552 aan Cranmer, gesien die verskeidenheid van die kerk: „wat my aangaan, as my hulp van enige nut mag skyn, dan sou dit my nie te swaar val om as dit moes, tien seë te deurvaar nie".(194)

Dit was die begeerte van sy hart dat die kerke nie verskeurd sal wees nie, maar onderling saam sou groei en verenig word. Herstel van eenheid deur kompromisse en kerklike integrasie, gaan dus nie op nie, omdat dan die saak op grond waarvan die pluraliteit ontstaan het, nl. die waarheid, verswyg word. Eenheid sonder die grondslag van die waarheid is oppervlakkig. Omdat eenheid nie meer en belangriker is as die waarheid nie, staan dit vas dat „unity must never be sought by neglecting Christian truth, as though unity were more important than truth".(195) Ook die beskouing: eenwording „must involve a process of simplification, a stripping away of things which are not of the essence of the Gospel itself in order that the Gospel may be apprehended afresh in all its simplicity",(196) kom wesenlik op 'n miskenning daarvan neer dat die eenheid slegs op die waarheid gegrond kan wees. Blywende eenheid tussen jong kerke kan dus, soos in die geval van die ou kerke, hoe aktueel hierdie vraagstuk op die sendingveld ook al is, nie langs die weg van die verkleinering van denominasionele verskille gesoek word nie. Ter wille van die vaste grondslag van die jong kerk self, moet dit langs die weg van kerklike samespreking gevind word. Daar moet nie oor die ooreenkomste nie maar oor die verskille, op grond van Godswoord, gehandel word.(197)

(d) 'n Nadere beskouing van die eenheidstrewe van die jong kerke, soos weerspieël in die Internasionale Sendingkonferensies, bring die feit aan die lig dat die nadruk in so 'n mate op die eenheid van die jong

---

(194) Idem. Hierdie brief aan Cranmer staan in verband met sy voorstel dat 'n Ekumeniese Konvent gehou moet word met die oog op die herstel van die eenheid van die Reformasiekerke.

(195) J.R. Nelson a.w. bls. 29.

(196) L. Newbigin, a.w. bls. 19.

(197) Vgl. W.J. Snyman, a.w. bls. 9.

kerke geval het, dat die vraag na die waarheid volkome op die agtergrond geraak het, in so 'n mate dat die huidige tendens is om die „denominationally conditioned christianity" wat beskou is as die „purveyor of national cultures", te vervang deur 'n „ecumenically conditioned church life".(198) Aanvanklik was daar „loosely related attempts at missionary co-operation" volgens die Interkerklike Sendingkonferensies in New York 1852, Liverpool 1860 en Londen 1888.(199) Hierin is op sigself niks verkeerds nie, omdat dit niks meer as die gesamentlike beraadslaging oor die verskillende probleme op die sendingveld behels het nie.

H.H. Harms (200) beskou die „Fundamental Principle"(201) van die Londense Sendinggenootskap as die eerste geluid van die huidige ekumeniese strewe. Die Sendingkonferensie te Edinburg (1910) was 'n belangrike stap voorwaarts om beslag te gee aan „die Anerkennung der Aufrechterhaltung echter freundnachbarlicher Beziehungen".(202)

Die Konferensie van Tambaram (1938) het egter op 'n besondere wyse laat blyk hoe ver die gedagtes i.v.m. die eenheid van die kerk gevorder het. Die konferensie wou die gevoel opwek dat dit nie maar net „een verzameling van redeneerende, dicussieërende en resolutiesslaande individuen" is nie maar „een lichaam van geloovigen wachtende op God".(203) Die Konferensie was inderdaad „'n schitterende voorbeeld van „internationale overleg over de grote vraagstukken der zending".(204) Van hierdie sake was die eenwording van die volwasse jong kerke een van die belangrikste. Maar dit het ontbreek aan prinsipiële besinning oor die eenheid in die lig van die waarheidsvraag. Op die Konferensie van Whitby (1947) het geblyk dat die Christene, gelouter deur die oorlogsjare, op 'n besondere wyse „have known by faith and in experience the reality of the Church Universal".(205) Meer as by Tambaram was die ervaring „dasz die Gabe des

(198) D.T. Niles, Our Search for Unity, Ec. Review, 1950/51 bls. 360.
(199) J.M. Cronje, a.w. bls. 21.
(200) Bekenntnis und Kircheneirheit bei den jungen Kirchen, Berlin 1952 bls. 7.
(201) Dit behels dat denominasionele verskille by die tuiskerke nie oorgedra word op die sendingveld nie en met die Evangelie van die verlossing van sondes gepredik word.
(202) H.H. Harms a.w. bls. 9.
(203) H. Kraemer, Van Godsdiensten en Menschen bls. 27.
(204) A. Pos, Het Licht van Tambaram bls. 31.
(205) W. Anderson, a.w. bls. 35.

Geistes nur, einer einigen Christenheit geschenkt werden kann". Freytag voeg by dat „die Erfahrung der Einheit uns in Christus zur überwaltigenden Wirklichheit wurde"; aan hulle is „die Einheit in Christus durch alle Konfessionen und Denominationen der Kirche hindurch geschenkt".(206) Op die konferensie is Nagmaal bedien, „verhältnismaszig oft", volgens Anglikaanse, Lutherse en „reformierter" manier.(207)

Dit is genoeg om aan te dui dat ons hier te doen het met 'n eenheidsbegrip, 'n kerklike eenheid en groeiende eenheid onder jong kerke wat die enige en ware grondslag vir alle eenwording, nl. die waarheid in Christus, mis (208) en dus nie kragtens die apostolisiteit van die kerk is nie.

3. Die Eenheid en Eiesoortigheid van die Jong Kerk.

Dit is die strewe en verlange van die jong kerke wat ingeskakel is by die sg. ekumeniese beweging dat hulle nie gefsoleerd wil staan nie.(209) 'n Lewende bewussyn van die eenheid van die kerk is by hulle aanwesig. Hulle soek die „world wide fellowship" wat gesien word as die koinonia, die „fellowship of men and women totally dedicated to Christ, existing as a creative minority within the political, cultural and social units into which men organize themselves".(210)

---

(206) W. Freytag, Der Grosze Auftrag bls. 34.

(207) Idem bls. 11. Ons weerhou ons van 'n breedvoerige bespreking van hierdie interkommunie met die enkele vermelding dat die uitdeling van die Nagmaal aan die Kerk toevertrou is. Vgl. Luk. 22:7; 1 Kor. 11:18 v.v.

(208) Dieselfde beswaar geld die Wêreldraad van Kerke. Al sou dit korrek wees dat die Reformatoriese kerke eensydig die suiwerheid van leer beklemtoon het ten koste van die eenheid en katolisiteit van die kerk, (Kyk E. Hornig, Der Weg der Weltchristenheit, Stuttgart 1958 bls. 210) dan is die strewe na 'n sigbare eenheid in die sin dat „unity of doctrine would no longer be regarded as the necessary prerequisite to the unity of the Church" (E. Schlink, The Church and the Churches, Ec. Review 1948/49 bls. 152) niks minder nie as valse ekumenisiteit.

(209) W.F. Dankbaar, De Jonge Kerken en de Kerkgeschiedenis bls. 8.

(210) W.C. Lamott, a.w. bls. 20.

(a) Hierdie „fellowship" word veelal in verband met die Universele Kerk gebring. Die Konferensie van Willingen het bepaal dat : „the local church needs to realize its membership in the Church universal".(211)

Die besef dat almal tot die Een kerk behoort, het duidelik laat vasstaan „dasz unsere erste Bindung Christus gehört und unsere Verantwortlichkeit als Diener der weltweiten Kirche unser ganzes missionarisches Denken und Handeln beherschen musz".(212) Die gemeenskap met mekaar in die eenheid van die Kerk was hoofsaak omdat die universele kerk allesoorheersend is.

(b) Wat was die gevoelens omtrent verskeidenheid? Die antwoord wat gebied word is „the joy of that unity was not lessened but heightened and made even more meaningful because of the rich diversity of nationality, race and experience".(213) Die Willingen-Konferensie het gehandel oor die verskeidenheid van rasse en bepaal: „in a multiracial society the churches are called to witness to the supra-racial character of Christ's Church. In a world of national states they are called to assert the supra-national character of the Church".(214) Differensiasie moet dus nie bepalend wees t.o.v. die universele kerk nie. Omgekeerd moet die kerk as 'n „ökumenische Gemeinschaft" gestalte aanneem „innerhalb welcher grosze Verschiedenheiten zusammen bestehen können, in rassischer, nationaler, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht".(218)

(c) Die inheemse kerk word in hierdie verband as die plaaslike kerk beskryf, (local church, örtliche Gemeinde) wat nie net plekke nie maar ook streke omvat. Maar die inheemse kerk moet,

---

(211) N. Goodall, Missions Under the cross bls. 199.

(212) W. Freytag, Der Grosze Auftrag bls. 96.

(213) K.S. Latourette and W.R. Hogg, a.w. bls. 58, Opgemerk t.o.v. die Konferensie te Whitby.

(214) N. Goodall, Missions under the Cross bls. 199.

(215) W. Freytag, Der Grosze Auftrag bls. 96.

volgens die ekumeniese beweging nie 'n „ecclesiastical republic"[216] wees nie, want dit is „die eine algemeine Kirche in einem bestimmten Gebiet".[217] („The Universal Church in its local setting"). Op die Whitby Konferensie is reeds terdeë besef dat die eenheid van die kerk die pad na eiesoortige kerkvorming nie afsny nie. Ten spyte van die „citizenship of the Kingdom", is duidelik t.o.v. die lede van die jong kerk verklaar: „neither their immediate loyalty nor their historic, cultural and social inheritance are to be denied or belittled".[218]

Kerkvorming bring altyd iets nuuts te voorskyn, ... „we only deceive ourselves if we assume that exactly the same church grows up abroad as we have it here", skryf Freytag.[219]

Selfs al word dit by 'n gevestigde kerk ingeskakel, „(they) still do not wholly merge in it. There always comes into being another and a different church".[220]

Sodanige eiesoortige kerkvorming waarby uitdrukking gegee word aan die besondere omstandighede verbonde aan so 'n jong kerk, word nie uitgesluit deur die eenheid van die kerk nie maar dien inteendeel tot die verryking nie net van ander kerke nie, maar van die jong kerk self, en benadruk die rykdom en godgegewe grootsheid van die Een kerk.[221]

Maar „it is not enough for a Church to be indigenous ... for a church of China, for instance, must recognize itself as a branch of the world-wide Catholic and Apostolic Church".[222]

Hierdie gedagteontwikkeling by en t.o.v. die jong kerk is Skriftuurlik reg want die ecclesia universalis gaan aan die ecclesia particularis vooraf.

---

(216) Douglas Webster, What is this Church of South India? London 1954 bls. 6.

(217) W. Freytag, Mission Zwischen Gestern und Morgen bls. 77.

(218) I.M.C., Witness of a Revolutionary Church bls. 29.

(219) Mission and Unity, Ec. Review 1951/52 bls. 409.

(220) Idem; Vgl. ook R.D. Paul, The Last Decade, Madras 1958 bls. 11.

(221) Vgl. E. Jansen - Schoonhoven a.w. bls. 205.

(222) W.W. Cash, The Missionary Church, bls. 141.

„Die plaaslike kerk is die algemene wat hom op elke plek organiseer, en daarom heet dit ook kerk, want dit is altyd die één kerk van Christus wat sig hier en daar openbaar".(223) Die een, algemene kerk is die Liggaam van Christus. Plaaslike kerke is volledige plaaslike openbaringe van die Liggaam op so 'n wyse dat dit nie gedeeltes of brokstukke van die Een kerk is nie, maar die volheid van die universele kerk inhou. Waar sendingkerke dus op eiesoortige wyse ontwikkel, is dit missiologies gesien tot die beswil van die kerk, mits dit 'n heilige kerk is, in Christus geheilig; mits dit 'n apostoliese kerk is, gebou op die grondslag van die apostels en profete, en mits dit deel is van die Een Kerk van Christus.

V. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE KATOLISITEIT VAN DIE KERK

Ons het tot dusver telkens die term „universeel" gebesig. Dit is waar dit om die eenheid van die kerk gaan en vir die universele kerk soos in die Nuwe Testament gebruik, nl. „wêreldwyd in Christus een".(224) Eenheid en katolisiteit kan soms moeilik van mekaar onderskei word. Dit vloei dikwels saam in die begrip „universele kerk".

Ons kan reeds vasstel dat die kerk deur die apostels in die ruimte van die koninkryk van God gestel is deurdat hulle die Evangelie aan alle volke moes verkondig. Hierin is die universaliteit van die kerk geleë. Maar die universaliteit berus op die apostolisiteit: „omdat zij de koninkrijks-gemeente en de apostolische Gemeente is, daarom is zy ook de universele gemeente".(225) Die apostolisiteit lei tot die eenheid: die kerk is net Een op grond van die apostoliese Woord van Christus.

Net so lei die apostolisiteit tot die katolisiteit: „de kerk ontleent haar universeel karakter aan de universaliteit van de opdracht der apostelen en van het door hen vertegenwoordigde koninkrijk..."(226)

---

(223) W.J. Snyman, Die gebruik van die woord Kerk in die N.T. bls. 13. Die Een Kerk is egter, soos geblyk het nie een kerklike Instituut nie. Derhalwe is dit onmoontlik om die bediening van Woord en Sakramente daaraan te wil toeken omdat dit tot die plaaslike kerk behoort, en dien tot die geloof en die versterking van die lede van die plaaslike kerk.

(224) W.J. Snyman. Die gebruik van die Woord Kerk in die N.T. bls. 7.

(225) H. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het. N.T. bls. 70.

(226) Idem.

As hierby in aanmerking geneem word dat die uitdrukking καθολική in betekenis en strekking dieselfde is as οἰκουμενική (227) beteken dat „de kerk zich uitstrekt over de geheele wereld" (228) - dan is dit duidelik dat met die apostolisiteit sowel die eenheid as die katolisiteit (universaliteit, ekumenisiteit) van die kerk gegee is.

A. Die begrip Katolisiteit van die Kerk

Die Katolisiteit van die kerk staan in die allernouste verband met die eenheid van die kerk. Wat meer is, die katolisiteit behels die gedagte dat die Kerk „als het Lichaam van Jezus Christus één is in Hem, die het Hoofd is". (229)

Daarby kom as hoofgedagte by die katolisiteit, en daarin is dit ook onderskei van die eenheid van die kerk, „dat die ene Kerk een wereldwijde bestemming heeft. Zij stoort zich niet aan het onderscheid van ras en volk, maar breidt zich over alle rassen en volkeren uit omdat Christus zelf in haar en door haar heen zich uit alle volkeren een gemeente vergadert". (230)

Die algemene kerk het 'n wêreldplek en 'n wêreldtaak. (231) By die nagaan van Skrifgegewens blyk dit dat die katolisiteit van die kerk beteken dat die kerk van Christus die rekonstruksie van die gehele mensheid is, dat dit alle volke, nasies en stande omvat en nie deur verskille beïnvloed word nie, ja dat dit die wêreld omvat.

1. Die Katolieke (algemene) kerk as rekonstruksie van die gevalle menslike geslag

Die uitgangspunt hierby is: die menslike geslag is 'n eenheid. Die menslike geslag omvattende die Liggaam van Christus (232) strek sig uit oor die ganse genus humanum, dit omvat alle

---

(227) Eersg. is meer gebruik t.o.v. die Kerk en lsg. t.o.v. die Konsilies, Kuyper, Locus de Ecclesia bls. 93.

(228) K. Dijk, a.w. De Heraut, 3 Mei 1936.

(229) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 242.

(230) Idem.

(231) K. Dijk, a.w. De Heraut 3 Mei 1936.

(232) J. Richter, Das Kirchenproblem in der heutigen Mission, Stuttgart 1928 bls. 6.

volke en geslagte. Dit moet nie eklektisisties voorgestel word nie, want „God neemt niet hier en daar een enkele uit, want dan konde wel heet wat volken afvallen; neen als de kerk is de weeropgestane stam van het menschelijk geslacht, dan moet datgene, wat behoort tot de essentie van het menschelijk geslacht, teruggevonden worden in de essentie van de kerk". (233)

Ons het reeds by die bespreking van Rom. 5:12-18 daarna verwys hoe die begrippe „eenheid" en „katolisiteit" saamvloei. In Adam het die dood tot alle mense deurgedring en het die mensheid aan die dood onderworpe geword (vs. 12).

Dit is opmerklik hoe met εἰς πάντας ἀνθρώπους vs. 12, 18 die trefwydte van die sonde en die dood beskryf word en tegelykertyd dat die lewe deur Een, Jesus Christus geskied met presies dieselfde draagwydte: εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς Aan die mensheid word niks tekort gedoen deur die universele verlossing in Christus nie.

Paulus beskryf die eenheid van die gerekonstrueerde mensdom in Filip. 2:10. Die hele herbore menslike geslag bestaan immers uit mense wat reeds in die hemel opgeneem is, wat op aarde is en wat nog gebore moet word. (234)

Ef. 3:15 handel oor die fundamentele eenheid van die herbore menslike geslag. Geen geslag van die hele mensdom word uitgesluit uit die naamgewing nie.

Die volheid van die liggaam van Christus (Ef. 1 : 23) strek hom uit oor die volheid van die menslike geslag en maak deel uit van die universele Koningskap van Christus (Ef. 1:9,10).

Die katolisiteit van die kerk druk uit - en hieruit spreek ook die universele sendingvisie van Paulus - dat die kerk van Christus nie beperk is tot die Jode of die Grieke nie. Paulus sien die „christliche Kirche als eine auf die ganze Menschheit, ja den ganzen Kosmos angelegte, neue und höhere Gemeinschaftsform". (235) In hierdie betekenis kan die algemene kerk beskou word as die ecclesia universalis wat alle ware gelowiges omvat. (236)

---

(233) A. Kuyper, Locus de Ecclesia bls. 94.

(234) Ook die ongeborenes behoort tot die καταχθονίων „omdat in de Heilige Schrift de moederschoot genoemd wordt de benedenste delen der aarde, A. Kuyper a.w. bls. 94.

(235) J. Richter a.w. bls. 6.

(236) H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek IV bls. 307.

Beteken dit dat die mensdom hoof vir hoof gered word? Rom. 11:15, 27 gee die antwoord hierop. Dit gaan nl. in die Skrif om die behoud van Israel as volk van God. Want „in die oorblyfsel van die verkiesing is die volk gered" omdat wat bepalend vir die volk is, nie afstamming is nie, maar verkiesing.(237)

Die hele Israel sal gered word Rom 11:26. (Net soos die hele mensheid gered word). Dit gebeur egter nie voor en aleer die droë takke afgekap is nie (vs. 17e v.) sodat die organiese boom as eenheid behoue bly. Wat van Israel geld, geld van die mensdom want dit gaan vir God deur Israel om die behoud van alle nasies en dus van die mensdom. Wat ons hier aangaande Israel as volk leer, is dit: Israel het nie 'n aparte toekoms naas die kerk nie. Dit sou van hulle 'n Nuwe Testamentiese uitverkore volk maak, wat hulle nie is nie. Ewemin is hier uitsluitlik sprake van 'n grenslose „geestelike Israel" (ondanks die feit dat hulle die volk van God is) omdat Israel nou as volk naas en saam met al die volke deel van die volk van God uitmaak.(238)

Daar is nou nie meer onderskeid tussen Jood en Griek nie en die heil word universeel op die mensdom gerig. Die Jode het trouens ook die geregtigheid van God verwerp.

2. Die Katolieke (algemene) (Alle-volke-nasies-geslagte omvattende Kerk)

(a) Die volk Israel(239) was as uitverkore en openbaringsvolk deur God in 'n besondere afsonderingsposisie geplaas. Die vraag is: wat beteken die begrip „Israel, Godsvolk"?

In die eerste plek moet opgemerk word dat dit by die verkiesing van Israel tot volk van God, nie gaan om Israel as volk nie, maar om die feit dat hulle Godsvolk is. Dit gaan dus nie om enige eienskap wat by hulle as volk aanwesig was op grond waarvan die verkiesing gemaak is nie. As volk het hulle oor geen aanknopingspunt vir Gods verkiesende liefde beskik nie.(240) Uit die vermelding van Israel leer ons die volgende(241): Israel was as volk aan die Here ontrou. Daarom voltrek God Sy oordeel oor hulle deur die volkere as instrument.

---

(237) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 121.

(238) Idem.

(239) J. Blauw het in sy „Gods en Menschen" 'n treffende studie gelewer oor die skriftuurlike betekenis van Israel as volk en die heidene.

(240) J. Blauw a.w. bls. 10, 14. Vgl. ook Acta 4e Geref. Ekumeniese Sinode 1958 bls. 113.

(241) J. Blauw a.w. bls. 41 v.v.

Die „oorblyfsel" bly getrou sodat God ter wille van lg. die ondergang oor die gode-vyandige nasies verwek. Die heil oor die „oorblyfsel wek die verbasing van die nasies". Ook lg. deel in die heil op Sion sodat Israel die heil van God help uitdra tot al die nasies.

Uit die Nuwe Testament blyk dat die betekenis van Israel as volk van God oorgaan in die eskatologiese Godsryk waarvan die universaliteit van die heil kenmerkend is.

So gaan die Ou Testamentiese begrip, „volk van God" oor in die Nuwe Testamentiese begrip daarvan as die „algemene kerk". Die besondere posisie van die Jode verval nie geheel en al nie. Hulle was die draers van die Woord van God. Vandaar dat die Jode en Jerusalem 'n besondere betekenis vir die heil aan die wêreld het: „Apostel - zijn betekent niet eenvoudig: tot de heidenen gestuurd worden, maar van de Joden tot de heidenen gezonden worden".(242)

(b) Die katolisiteit van die kerk blyk reeds duidelik in die Ou Testament. In die lig van die universele heil van God in die Ou Testamentiese tyd, het die uitsonderingsposisie van Israel, nl. nie beteken dat God se aanspraak op die wêreld en al die nasies verval het nie. Ook hulle is die voorwerp van God se bemoeienis. Israel word uitgesonder en afgesonder uit die gemeenskap met die omringende nasies en hulle afgodsdiens word streng veroordeel. Dit is egter tydelik omdat die universele heilsplan van God straks werklikheid sou word. Tog is nie-Jode nie absoluut uit die volk van God geweer nie. 'n Enkele verwysing sal hierdie bewering staaf. God bepaal by die instelling van die besnydenis (Gen. 17:12) dat almal wat in die huis gebore is en slawekinders, van enige vreemdeling, besny moet word.(243) „Religieus exclusivisme" is dus aan Israel vreemd.(244)

Ten spyte van die verbod op gemengde huwelike was daar tog omstandighede waaronder huwelike met nie-Israeliete kon plaasvind, Deut. 21:10-14 en Rut 1:1-17. Hiervolgens moes 'n bruid met haar verlede, haar ouers, kultuur, volkseie en afgodery breek en volkome tot die volk van God toetree.(245)

---

(242) Idem bls. 117.

(243) A. Kuyper a.w. bls. 95.

(244) J. Blauw, a.w. bls. 29.

(245) O.S.H. Raubenheimer, a.w. blse. 55, 57.

Die roeping van Abraham het universele gerigtheid. Hy is die vader van die „nuwe Volk" maar nie om daardie volk se ontwil nie want in hom sal al die geslagte van die aarde geseën word, Gen. 12:3.

Die bestemming van hierdie volk het dus nie partikularistiese beperking nie, maar is die mensheid omvattend.

Volgens die heilsbelofte van God soos deur die profete verkondig, was dit duidelik dat die heil nie vir Israel gereserveer is nie. Die profete was daarvan bewus dat Israel in 'n veranderende wêreld, 'n ander wêreldtydperk, die eeu van wordende koloniale moondhede, onder moeilike omstandighede aan hulle roeping getrou sou moes bly. Rondom die gestalte van die Messias en aan die einde van 'n lang reeks gerigte oor die volke, lê die heil van die nasies as toekomsvooruitsig.(246) Die profete beskryf jubelend hierdie heilstyd wanneer „na al de vlammende gerichten van de Messias over Israel zelf en over de volkeren, het nieuwe, verheerlijkte Israel zal blijken te zijn het vergaderpunt, waarom de volkeren zich samentrekken".(247) Vgl. Jes. 2:2, 3; 19:23-25; Jer. 3:17; Mal. 1:11. Opmerklik is die vermelding van die spontane koms van die heidense volkere.

Die Ou Testament stel dus die allesomvattende heil van God as 'n eskatologiese gebeurtenis waarin die heidene sal deel. In Ps. 87, ook die locus classicus vir die katolisiteit van die kerk genoem,(248) word heerlike dinge aangaande die stad van God en die wese van die algemene kerk genoem.

Die uitroepe waarin die volkere opgeroep word om God te vereer Pss. 47, 99 is stellig nie deur daardie volkere gehoor nie, maar daaruit blyk dat Israel rekenskap daarvoor wou gee dat hulle voor die oog van die wêreld en die nasies geleef het. Veral blyk daaruit dat God nie net Israel voor oë gehad het nie, maar ook die nasies in hulle gebondenheid aan die betowering van die heidendom.(249)

---

(246) J.H. Bavinck, Inleiding in de Zendingwetenschap bls. 33.

(247) Idem, bls. 34.

(248) A. Kuyper, a.w. bls. 95.

(249) J.H. Bavinck, Inleiding .... bls. 29.

(c) Die Nuwe Testament verhaal in oorduidelike taal die gerigtheid van die heil op al die nasies. In die Evangelies blyk hoe "die sendingsgedachte zich in het onderwijs van Jezus heel langzaam en voorzichtig loswikkelt uit het geheel der Messiaansche heils-verwachtingen".(250) 'n Nuwe tyd het aangebreek. Die Koninkryk van God het naby gekom. In hierdie tyd is die Sending die kanaal waarlangs Godskoninkryk kom en die volkere dit deelagtig word.

Met Abraham, Isak en Jakob is hulle deelgenote in die Koninkryk van die Hemele, Matt. 8:11, 12:42, Mark. 11:17. Dit is nou die tyd van triomf, maar nie dié van Israel oor die volke van die wêreld of oor Rome nie, maar dié van die uitsluiting van Israel en die toelating van die heidene.(251)

In hierdie verband is Matt. 28:19 van kardinale betekenis. Die voorlopige verbod van Matt. 10;5 word vervang met die opdrag van Matt. 28:19.

Oor die betekenis van πάντα τὰ ἔθνη is baie gestruikel. Dit is onnodig om terug te kom op die heilshistories-etnologiese lading wat aan ἔθνη gegee is, veral in die Duitse Sendingwetenskap. So 'n verklaring is bepaald aan die gees van die Nuwe Testament vreemd. Dit kan primêr nie anders as 'n opdrag aan die kerk t.o.v. die heidense nasies wees nie. In die eerste plek gaan dit dus hier nie om 'n etniese onderskeiding: Israel en nie-Israel nie, maar om die religieuse onderskeiding: volk van God en heidendom. Dit neem egter nie weg dat sowel Israel as die ander nasies elkeen 'n ἔθνος, 'n volk is nie.

In die tweede plek word hieruit afgelei dat as die πάντα τὰ ἔθνη tot dissipelskap gebring moet word, dit in 'n lyn lê met die universele heilshistoriese strekking van die dade van God van die vroegste tye af, waarvolgens alle nasies, d.w.s. die mensheid tot redding gebring moet word.

---

(250) Idem bls. 46.

(251) J. Blauw a.w. bls. 111.

Derdens bestaan hier geen eksegetiese grond nóg vir die verklaring as sou dit gehele volke, elke individu hoof vir hoof, insluit nóg vir dié as sou dit slegs op die volksgeheel gerig moet wees, nóg vir dié as sou dit om die „völkischen Zusammenhang" gaan.(252)

Matt. 28:19 is die opdrag aan die kerk om te verwerklik wat in Ps. 87 beloof word!

Paulus handel oor die verhouding van die Joodse Christene tot diegene wat vroeër heidene was in Ef. 2:11e v. Die heidene is nou saam met al die Christene „medeburgers van die heiliges en huisgenote van God", vs. 21.

Die μεσότοιχον του φραγμου is nou afgebreek. Albei is een. Die vroeëre religieuse onderskeiding het verval. Vgl. Rom. 10:12. Twee voorbeelde hiervan dien vermeld te word.

In Joh. 4 leer ons van Jesus en die Samaritaanse vrou. Die feit dat Hy, 'n Jood, met haar, 'n Samaritaan praat, is tot haar grootste verbasing, gesien die afwesigheid van enige vorm van sosiale verkeer tussen Jode en Samaritane.(253)

Jesus reageer nie op haar verbasing oor sy verontagsaming van die staande maatskaplike verhouding nie. Dit gaan vir Hom om Sy prediking tot haar wat 'n nie-Jood is en om die verbreking van die religieuse skeidsmuur tussen Jode en Samaritane. Of Jesus die sosiale skeiding tussen Jode en Samaritane verwerp of aanvaar, word nie in die Skrif-verband behandel nie. Dit gaan hier om die Samaritane en die Godsryk.(25

Soortgelyke Skrifgedeeltes is Matt. 15: 21-28, Mark. 7:24-30, waar gehandel word oor die Siro-Feniciese Vrou.

Aanvanklik wys Jesus haar versoek af (Matt. 15:23-24) omdat Hy slegs gestuur is vir die verlore skape in die huis van Israel. Hierdie opmerking staan in verband met die skerpte van die godsdienstige verskil tussen Jood en heiden. Tussen hulle gaap die onoorbrugbare kloof wat bestaan tussen Christendom en heidendom.

---

(252) Vgl. R. Handmann, Missionsziel der Erbaung einer Ev. Luthersche Volkskirche in Tamulenlande, Leipzig (s.j.) bls. 4.

(253) O.S.H. Raubenheimer, a.w. bls. 61. v.v.

(254) Vgl. B.B. Keet, Suid-Afrika Waarheen? Stellenbosch 1956, bls. 27 v.v.

In haar hart breek dan die lig van die universele heil van God deur (vs. 27) en Jesus verhoor haar gebed.

Dit gaan hier nie om die „onderlinge nasionale verskille"(255) tussen haar en die Jode nie, maar om die heilsfeit dat Jesus vir die sonde van die menslike geslag betaal het, om die universaliteit van die Koninkryk van God, om die katolisiteit van die Kerk. Vgl. verder Hand. 10.

Hierdie gedagtelyn loop tot in die Openbaring van Johannes deur. Volgens Openb. 7:9 sien hy die universele Kerk staan voor die troon van God en voor die Lam. Dit is die volheid van die gerekonstrueerde mensdom. Dit is die eenheid in Hom deur wie die skeidsmuur tussen Hood en Griek, Christen en heiden afgebreek is en die volheid van Godskoninkryk tot in ewigheid in sy grootse heerlikheid skitter. Die verwysing na stam (dus geslag), taal (taalverband, geestesgesteldheid), volk (staatkundige gemeenskap) en nasie (lewenswyse en beskawing)(256) kom telkens terug in die Openbaringe-boek en druk die fundamentele eenheid in Christus uit. Vgl. Openb. 11:9,13; 14:6.

Tog is dit nie die volle kwantiteit van elke stam en taal en volk en nasie nie. Die skare bestaan uit diegene wat uit die stamme ens., afkomstig is. Daarmee word egter aangegee dat elke kategorie (hoewel nie al die lede hoof vir hoofnie) in die groot geheel opgeneem is. Daarom is die Katolieke Kerk 'n wêreldkerk.

3. Die Katolieke (algemene) alle -onderskeidinge -omvattende kerk. Die tekste volgens Kol 3:11, Gal. 3:28 en 1 Kor. 12:13, word gewoonlik slegs i.v.m. die eenheid van die Kerk gebring. Dit staan eksegeties vas dat dit hier om die katolisiteit van die kerk gaan, die Een kerk waarvan die universele strekking oor alle onderskeidinge t.o.v. volk, ras, maatskaplike verdelinge, status, ens., gaan.

---

(255) O.S.H. Raubenheimer. a.w. bls. 59.

(256) K. Dijk, De Weelde van de Wereldkerk, Menigerlei Genade Jaargang 46 Nr: 26 bls. 303.

(a) Daar word op hierdie plekke in die Skrif na die volgende onderskeidinge verwys:

(i). Ἰουδαῖοι : Ἕλληνες (Jode en Grieke) 1 Kor. 12:13, Gal. 3:28, Kol. 3:11. Dit is die reedsgenoemde onderskeiding volk van God en heidendom, maar dit kan ook hier as nasionale onderskeiding beskou word.

(ii).. δοῦλοι en ἐλεύθεροι (slawe en erfgename) 1 Kor. 12:13, Gal. 3:28, Kol. 3:11. Hierdie is 'n maatskaplike onderskeiding wat in die Nuwe Testamentiese tyd drasties gehandhaaf is.

(iii).. ἄρσεν en θῆλυ (Man en vrou) Gal. 3:28. Hier word 'n geslagtelike onderskeiding gemaak.

(iv).. περιτομή en ἀκροβυστία besnedene en onbesnedene Kol. 3:11.

(v)..Die vermelding van βάρβαρος (barbaar) en Σκύθης (Scith) moet nie as teënstelling beskou word nie, maar veeleer as 'n klimaks.

(b) Die teksverband in elke geval is dat al die genoemde onderskeiding nie in aanmerking kom by en van bepalende betekenis is vir die eenheid van die liggaam van Christus nie. Almal is deur een Gees tot een liggaam gedoop (1 Kor. 12:13; Gal. 3:27).

Almal is kinders van God deur die geloof in Jesus Christus (Gal. 3:26) en almal is in die wedergeboorte een in die vernuwende werk van God. Die onderskeidinge verbreek nie die eenheid en katolisiteit van die kerk nie.

Hieruit blyk nou die volgende:

(i)..Die eenheid en katolisiteit van die kerk verwerp 'n prerogatief van die een teenoor die ander, van die Jood teenoor die Griek, die vryman teenoor die slaaf, die man teenoor die vrou of die besnedene teenoor die onbesnedene. Deelgenootskap in die Liggaam van Christus is nie vanweë die menslike sy nie, maar op grond van verkiesing.

(ii)..T.o.v. die eenheid en katolisiteit van die kerk kom geen maatskaplike, biologiese, politieke of religieus - historiese, en laat ons byvoeg rasseonderskeiding in aanmerking nie, want „om in die volk van God opgeneem te word, maak dit nie verskil of iemand Jood of Griek is nie".(257) Sodanige verskille het t.o.v. die katolisiteit van die kerk geen konstitutiewe betekenis is.(258) „Die hoofsaak is nie dat almal eenders is nie, maar dat almal deur die geloof salig word, om die ewe wie hy is".(259)

Die kerk is katoliek, en word nie bepaal of beperk deur rasse onderskeidinge nie. Die katolisiteit van die kerk verbreï sig oör alle vorme aan differensiasie heen omdat dit 'n universele strekking het en as sodanig supra-nasionaal is.(260)

(iii)..Primêr is die katolisiteit van die kerk geestelik van aard, maar tog reëel. As universele kerk is dit ook sigbaar en kom tot openbaring. Die genoemde onderskeidinge moet dus nie verlammend inwerk op die realiteit van die universele kerk nie.(261)

(iv)..Ewemin beteken die katolisiteit van die kerk gelykskakeling en uitwissing van verskeidenheid. Die katolisiteit van die kerk strek hom dus oor die onderskeiding heen uit maar wil dit nie ophef nie. Die onderskeidinge slaaf- vryman, Jood-, Griek, man- vrou, besnedene - onbesnede moet dus nie kragtens die katolisiteit van die kerk afgebreek word nie. T.o.v. die kerk geld dus dat die onderskeidinge nie van so 'n aard mag wees dat daar nie meer eenheid is nie. Omgekeerd moet die eenheid nie sodanig wees dat daar nie meer onderskeidinge is nie.(262)

---

(257) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 121.

(258) J.H. Bavinck Apostoliciteit en Katholociteit bls. 234.

(259) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 121.

(260) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 242.

(261) J. Warneck, Paulus in Lichte der heutigen Heidenmission, Berlin 1922 bls. 152.

(262) J.H. Bavinck, Apostoliciteit en Katholiciteit bls. 234.

(v)..Dit gaan volgens die Skrifverband in hierdie tekste om die universaliteit van die kerk en nie om, soos so dikwels eensydig oorbenadruk word, die „inevitable social implications" hieraan verbonde nie. Paulus aanvaar die bestaande onderskeidin en bepleit nie verdwyning daarvan nie. Inteendeel sê hy elders en dit is nie in teenspraak met bg. tekste nie! - „laat elkeen in die roeping bly waarin hy geroep is". 1. Kor. 7:20.(264)

4. Die wêreldomvattende Katolieke (Algemene) Kerk

Die gedagte keer telkens in die Skrif terug dat die heil ook universeel op die mense-wêreld gerig is, d.w.s. uitgaan na die hele κοσμος.(265) In Joh. 3:16 word die wêreldwye liefde van God in Christus gestel volgens die betekenis van κοσμος as „de gevallen menschenwereld".(266) 1 Joh. 2:2 is van dieselfde strekking. Verwys verder na Joh. 17 waar dit gaan om die liefde van God vir die wêreld. Die wêreld vervolg die kerk. Tog vloei uit die eenheid van die gelowiges voort die geloof van die wêreld (vs. 21).

B. Eiesoortige kerkvorming en die Katolisiteit van die Kerk

Dit het nou geblyk dat die katolisiteit van die kerk inhou dat die kerk 'n „alle völkische und rassischen überbrückende Gemeinschaft"(267) is, omdat dit gerig is op die universaliteit van die wêreld en nie partikularisties ingesluit mag wees nie. Differensiasie word nie kragtens die universaliteit van die kerk opgehef nie maar mag nie die katolisiteit verbreek waar dit ten koste van die universaliteit gehandhaaf word nie.

1.) Daar kan omstandighede wees waaronder die differensiasie nadelig ten koste van die universaliteit gehandhaaf word soos wanneer daar so 'n differensiasie bestaan dat daar nie meer 'n eenheid is nie.

Die katolisiteit van die kerk behels immers 'n hoëre eenheid: „was das Verhältnis zu Christus und durch ihn zu Gott betrifft gelten keine Unterschiede der Farbe, der Veranlagung, der Kultur".(268)

---

(263) Ben J. Marais, Colour - unsolved problem of the West, Cape Town 1952 bls. 297.

(264) Marais behandel nie die „teenstrydigheid" tussen Kol. 3:11 en 1 Kor. 7:21 v.v. nie.

(265) κοσμος beteken in die Skrif nie die heelal nie, maar die aarde, A. Kuyper, a.w. bls. 95.

(266) F.W. Grosheide, Het Evangelie volgens Johannes 1, Amsterdam 1950, bls. 232.

(267) W. Freytag, Der grosze Auftrag, bls. 96. Vgl. ook W.A. Visser't Hooft, The Ecumenical Movement and the Racial Problem, Paris 1954 bls. 54 v.v.

(268) J. Warneck a.w. bls. 157.

(a) Die Volkskerkgedagte waarvolgens 'n kerk die kerk van en vir daardie volk sou wees, druis prinsipieel teen die katolisiteit van die kerk in. Die kerk is nie daar ter wille van die volk nie en is ook nie gerig op die volk nie, maar dit is 'n heilsinstituut gebou op die fondament Jesus Christus. Vir die katolieke kerk is die bestaan van die volk waarvan die lede ook lede van die kerk is, van geen konstitutiewe betekenis nie. Of die kerk wel in die midde van 'n „volk" of 'n „stam" of „familie" bestaan, dit doen aan die wese van die kerk niks nie. Maar dit is 'n beperking op die universele karakter van daardie kerk as die „volk" in watter mate ook al, in die konstitutiewe gesigsveld van die kerk kom. Dit is niks minder nie as ongeoorloofde praal in die oë van die volk en in botsing met die katolisiteit van die kerk.

(b) Iets soortgelyks is die oorspronklike Duitse „Volkskirche"-gedagte. Benewens die miskenning van die wesenlike karakter van die kerk wat slegs op die Skrif gefundeer kan wees en nie op „völkische" momente nie, rig dit die kerk sentripetaal op die volk, vernou en beperk die vereiste universele blik op die mensheid, op die hele wêreld, en werk vernietigend op die universaliteit van die kerk in.

(c) Waar medegelowiges op grond van hulle kulturele waardes, volksgeaardheid, rasse-gesteldheid, ekonomiese en maatskaplike agterstand of watter motief ook al, diskriminasie verduur, kom dit met die algemeenheid van die kerk in botsing. In hierdie verband verdien die uitspraak van die Vierde Gereformeerde Ekumeniese Sinode besondere vermelding: „die praktiese gedragslyn vir die kerk met betrekking tot gemeenskaplike gemeentelike samekomste en die toelating van lede van die ander ras na sy eie byeenkomste, moet so wees dat ons waak teen enige skyn van diskriminasie wat die minderwaardigheid van die ander ras insinueer; ons moet die lede van die ander ras laat voel dat hulle beskou word as medelede van die liggaam van Christus met wie ons deur die nouste bande gebind word".(269)

---

(269) Acta 1959 bls. 149.

Hierby word gevoeg dat ook die volgende in die belang van die eenheid van gelowiges is: „nouer samewerking op die terrein van kerklike vergaderings en besprekings moet gesoek word; en die kerk moet deur sy lering en voorbeeld sy lede opvoed en voorberei vir die beoefening van Christelike gemeenskap met gelowiges uit ander rasse, terwyl deurgaans met die grootste versigtigheid, liefde en verantwoordelikheid teenoor sy eie lidmate opgetree word".(270)

2. Hiermee is egter nog geen steen gelê op die pad van die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk nie. Die katolisiteit van die kerk veronderstel nie een kerklike instituut ongeag die differensiasie van mense nie.

Die universaliteit van die kerk leer ons dat daar in Christus nog Jood nog Griek, nog man nog vrou is. Almal is in Christus een. Maar, „das wird wohl heiszen dasz der Jude nicht mehr Judaist sondern als Jude Christ, dasz der Grieche kein hellenistischer Gnostiker mehr, sondern als Grieche Christ ist".(271) In Christus is daar nie Indiër, Chinees, Javaan of Bantoe nie. Dit beteken wel dat hulle ophou om Boeddhistiese, Taoïstiese of animistiese Indiërs, Chinese, Javane of Bantoes te wees. Maar dit beteken nie dat hulle ophou om Indiërs, Chinese, Javane of Bantoes te wees nie. Die katolisiteit vernietig nie die volkseie, volksaard of nasionale identiteit nie. Jood, Griek, Scith, Indiër, Bantoe het elk sy „eigen gelaat, gang, en gebaar; hun eigen gevoelswaarde en hun eigen zielegeschiedenis"(272) (maar hulle is een in hulle oorsprong, roeping, verlorenheid en verlossing). Die Sending en eiesoortige kerkvorming het dus „zeer zeker te rekenen met het onderscheid der rassen, wat men niet mag wegcijferen door te zeggen, dat allen in Christus een zijn....." want „voor allen geldt zeer zeker hetzelfde Evangelie, maar ieder verstaat het op zijn eigen manier".(273)

---

(270) Idem.

(271) P. Gander, Vedantaphilosophie und Christus-botschaft E.M.M. 1953 bls. 19. Deurgedink t.o.v. die man en vrou lei die onderskeidinge-vernietigende „eenheid" tot die absurde.

(272) W. ten Boom, Jezus Christus en de Rassen, Amsterdam 1935 bls. 8.

(273) H.M. van Nes, Vijftig Jaren van Zending bls. 68.

Die katolisiteit van die kerk verg nie dat alle gelowiges wat tot verskillende rasse en nasionaliteite behoort altyd in dieselfde kerk moet saamkom of tot dieselfde kerklike instituut moet behoort nie. In sekere gevalle sal dit „het beste zijn dat ieder zijn eigen kerk heeft, die zich in zijn eigen richting ontwikkelen kan. Dit is niet in strijd met de catholiciteit der kerk. Maar de een zij niet meer dan de ander". (274)

Wanneer in 'n dorp of stad die gelowiges weens die verskil in taal, nasionaliteit of ras in afsonderlike kerklike institute georganiseer is, het dus, bloot die feit dat daar nie een kerklike instituut is nie, niks met die eenheid of katolisiteit van die kerk te doen nie.

Missiologies beskou gaan dit by eiesoortige kerkvorming presies om dieselfde saak.

Die Sending bring geensins die katolisiteit van die kerk in die gedrang as gepoog word om volgens die mentaliteit, sielsgesteldheid, taalgebruik, gevoelswaarde, kulturele agtergrond en milieu eiesoortige kerkvorming te laat geskied nie. Eiesoortige kerkvorming dien nie tot die verarming van die katolieke kerk nie, maar juis tot die verryking daarvan omdat opnuut blyk dat verskeidenheid nie mure is wat die kerk in homself vaskeer nie, maar wat deur die jong kerk nuttig gebruik word vir die verryking van die lede van daardie eiesoortige kerk en so uitgedra word tot die verryking van die universele kerk wat juis universeel is omdat dit in die eiesoortig gevormde kerk aanwesig is. Ware eiesoortige kerkvorming, wat op sigself genome iets geheel en al anders as rassediskriminasie is en helaas nie net daarmee assosieer word nie, maar ook dikwels daarmee vereenselwig word, vind om die ontwil van die welsyn van die kerk en die gelowiges plaas en staan dus nie die katolisiteit van die kerk in die weg nie. Inteendeel wil dit kragtens die katolisiteit van die kerk die eenheid in Christus dien en bevorder.

---

(274) H.G. van Beusekom, Rassevraagstukken, in Stemmen des Tijds, Jaargang 18, Zeist 1929 bls. 344.

VI. EIESOORTIGE KERKVORMING EN DIE PLURIFORMITEIT VAN DIE KERK.

Ons het nou gevorder tot die besef dat daar eksegeties en missiologies besien, geen beswaar bestaan teen afsonderlike kerklike institute nie.

Die vraag wat nou oorbly en eweëens eksegeties verantwoord en ekklesiologies verwerk moet word, is: Watter Skriftuurlike gronde bestaan daar t.o.v. differensiasie? Handhaaf die Skrif uniformiteit of is daar ruimte vir pluriformiteit? So nié, kan daar geen sprake van eiesoortige kerkvorming en die pluriformiteit van die kerk wees nie. So wél, wat is dan die gronde vir differensiasie, die pluriformiteit van die kerk en eiesoortige kerkvorming?

Vooraf moet andermaal met absolute duidelikheid gestel word dat onder die begrip „pluriformiteit van die kerk" slegs ware, Skriftuurlike kerke verstaan word.

Inheemswording langs die weg van vermenging van Christendom en heidendom loop nie uit op die pluriformiteit van die kerk nie maar op 'n sinkretistiese instituut.

Die Heilige Gees waarsku teen hierdie valse pluriformiteit in Gal. 2:11-14. In hierdie skrifgedeelte gaan dit nl. teen die Joodse Christendom. Paulus wys Petrus tereg teen ἰουδαΐζειν d.w.s. verjoodsing van die heidene en bepleit die behoud van die ἐθνικως lewe, wat dan nie „heidens" lewe beteken nie, maar „ooreenkomstig hulle eie aard".(275) Die Judaïsme wou die Christendom verjoods. In daardie geval het die „Jood-wees" meer as net die drakrag van eiesoortige ontwikkeling want die kerk en die Christendom word nasionaal en rasbepaald; is dus 'n „Volkskirche" en 'n genasionaliseerde Christendom.

'n Tweede opmerking moet aan hierdie beskouing oor die pluriformiteit van die kerk voorafgaan. Waar die Reformatore geworstel het met die vraagstuk van die eenheid en algemeenheid van die kerk, het die besef tog uiteindelik deurgebreek dat eenheid nie uniformiteit beteken nie op die voetspoor waarvan uiteindelik tussen die pluraliteit (sondige verskeurdheid)en die pluriformiteit (natuurlike verskeidenheid) van die Kerk onderskei is.(276) Dit hang missiologies besien saam met die sendingbeleid dat by Sending en kerkvorming die individue nie opgeraap en uit hulle milieu losgeruk moet word nie, maar dat hulle kulturele en

---

(275) Acta, 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 122.
(276) T.N. Hanekom, Kerk en Volk blse. 29,30.

volkslewe in aanmerking geneem moet word.(277) By eiesoortige kerkvorming word die pluriformiteit van die kulturele, nasionale en geestelike lewe wat op die sendingveld bestaan, in aanmerking geneem en hoewel nie konstitutief vir kerkvorming gemaak nie, tog ter wille van die bene esse van die kerk gebruik.

Eiesoortige kerkvorming staan dus in noue verband met en loop uit op wat genoem word die pluriformiteit van kerke.

Ons wil in die volgende paragrawe die Skriftuurlike gegewens i.v.m. die pluriformiteit van die menslike lewe nagaan en vasstel hoe dit langs die weg van eiesoortige kerkvorming sal voer tot op die pluriformiteit van kerke.

A. DIE GEDIFFERENSIEERDE MENSHEID

Die Skepping van God is 'n harmoniese eenheid, 'n kosmos. Tog wil God geen strakke eenvormigheid nie, maar 'n ryke ordelike veelvormigheid. Hy tree op as Hammabdil, Skeidingmaker wat volgens Gen. 1, skeiding maak tussen lig en duisternis (vs. 4), waters en waters (vs. 6), droë grond en water (vs. 9-10), dag en nag (vs. 18). Ook die diere, plante en voëls word volgens hulle soorte geskape (vss. 11, 12, 21).(278)

Ook wat die mens betref, vind ons in die Skrif die twee gedagtes van eenheid en verskeidenheid; die eenheid van die menslike geslag, een in sy geskapenheid, een in sy sondeval en verlorenheid, en in sy herskepping in Christus, maar tog in ryke variasie volgens nasies en volkere, taal, woonplek en groepeienskappe.

1. Die Fundamentele Eenheid van die Mensdom

(a) Die mens is deur God as die kroon van die Skepping na Sy beeld en gelykenis geskape, onderskei van die res van die Skepping daarin dat hy oor religieuse besef en rede beskik.(279 Gen. 1 en 2 leer „oneness in the essential humanity of all men", waarvolgens „the essential facts and values of man's

(277) Vgl. D.A. McGavren, The Bridges of God, London 1950 blse. 3, 4; Th. Bechler, Einzelbekehrung und Volkskirche nach den Erfahrungen der Brudermission bls. 143 (in J. Richter. Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt.)

(278) J.D. du Toit en S. du Toit, Die Afrikaanse Rassebeleid in die Skrif, Potchefstroom 1955 blse. 5, 6.

(279) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 103.

being belong to all men".(280) Almal spruit uit die een stamvader, Adam. Die Skrif leer geen poligenisme maar monogenisme.(281)

(b) Met die sondeval kom die eenheid opnuut tot openbaring. Alle mense val in die sonde sodat die oorspronklike harmonie versteur word en wanverhoudinge ontwikkel. Satan wil die menslike geslag vernietig, ook die eenheid daarvan; maar dit word tegelyk duidelik dat God die mensheid gaan red deur die belofte van 'n Redder (Gen. 3:15).

(c) In die tydperk tussen sondeval en sondvloed kom die eenheid nog steeds na vore. Weliswaar is daar 'n verdeling tussen geloof en ongeloof, die nageslagte van Set en dié van Kain. Maar dan vind vermenging tussen hierdie groepe plaas (Gen. 6:14) as gevolg waarvan die mensheid uitgeroei word deur die sondvloed en die mensheid nou biologies uit Noag voortkom.(282)

(d) Die volketafel van Gen. 10 laat ook weer sien dat die mensheid een groot gesin is.(283)

(e) Na die differensiasie in nasies volgens Gen. 9-11, waarop ons straks terugkom, word die universele lyn voortgesit met die roeping van Abraham as vader van die Volk van God.

In 'n wêreld wat besig was om steeds verder van God af weg te dryf, word Abraham deur God geroep om met die oog op die resultaat van die Babel-gebeure en as die direkte antipode van die toring van Babel opnuut die heil van God aan al die geslagte van die aarde deelagtig te laat word.(284) God wend Hom d.m.v. die afsondering en skeiding van 'n volk tot die eenheid van die menslike geslag. Daarby gaan dit nie in die eerste plek om Israel as volk nie, maar om die liefde van God tot die wêreld. Aldus die heilshistoriese onderskeiding tussen „Volk van God" en „volke".

---

(280) E. Lynn Cragg, The Theological Approach in - the Christian Citizen in a multi-racial Society (Rosettenville Conference 1949) Christian Council of S.A. Strand C.P. bls. 17.

(281) O.S.H. Raubenheimer a.w. bls. 111.

(282) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 104.

(283) Idem.

(284) Idem.

Volgens hierdie onderskeiding mag Israel nie met die omliggende nasies meng nie. Daar is talle uitsprake van die Skrif in hierdie verband: Ex. 23: 23-33; 33:16; 34:11-17; Lev. 20:26; Num. 23:9; Deut. 7:2; Jos. 23:7,11; Rigters 2:2; Jer. 15:19. Hiervolgens was veral biologiese, godsdienstige en sosiale vermenging verbied.(285)

Die resultaat was die geestelike geboorte van 'n nuwe mensheid uit Abraham, die vader van al die gelowiges. God bou nou vir Hom 'n volk om langs daardie kanaal sy heil aan al die nasies te laat toekom.

Moses en Aäron - en dit is tipies daarvan dat die God van die Verbond nie net Israel versorg nie, maar die Gewer van en Beskikker oor alle lewe is - erken God as die God nie net van Israel nie, maar as „die God van die Geeste van alle vlees" (Num. 16:22).(286)

Ook by Daniël word ons getref deur sy sienersblik wat wyd uitstrek oor die koninkryke van hierdie wêreld wat daarvan onbewus is dat God alles bepaal.

(f) In Hand. 17:26 verwys Paulus daarna dat God uit een bloed al die nasies geskape het. Alle nasies is herleibaar tot die skeppingsbloed. Vgl. verder 1 Kor. 15: 21,24.v.v. Deur die Skrif heen word vasgehou aan die organiese eenheid van die mensheid wat, gerekonstrueer in die geestelike volk van God, as organiese eenheid gered word.

2. Volkere-differensiasie volgens die Skrif

Die begrip „volk" is nie vreemd aan die Skrif nie, aangesien ons met Israel en die hulle omringende volke gedurig voor die feit van 'n ryke verskeidenheid van volke te staan kom.

(a) Israel as volk

Die bestaan van Israel as Volk van God mag nie so vergeestelik word dat die feit dat dit tog 'n volk was uit die oog verloor word nie. As volk was hulle niks beter as ander volke nie. Hulle heilshistoriese gesteldheid het ook niks te doen met hulle etniese bepaaldheid nie.(287)

---

(285) Hierdie afsondering van Israel was uniek omdat dit 'n religieuse strekking gehad het en nie die analogie is vir enige rasse of volke afsondering nie. Wat wel analogies is dat God ook 'n volk afsonder om die geloof deur die eeue te dra in die geval waar hy sy roeping nie anders as met die behoud sy eie identiteit kan uitvoer nie. Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 106. Vgl. ook Volkskongres oor die Naturellevraagstuk, Bloemfontein bls. 12, 13.

(286) Acta 4e Geref. Gem. Sinode bls. 107.

(287) Vgl. J. Blauw, Goden en Mensen bls. 160.

Maar tog was hulle nie minder as die ander volke 'n volk nie. Dit blyk uit die volgende:

(i)..Hulle bewoon hulle eie land.

Volgens die belofte aan Abraham is hulle deur Josua hulle eie land ingelei en as hulle met hulle teokratiese staatsvorm ontevrede is, ontvang hulle 'n eie koning soos al die ander volke.

(ii)..Die boek Ester wat 'n sterk partikularistiese inslag het, stel ongetwyfeld die voortbestaan van die Joodse volk en die neerwerping van hulle volksvyande.(288)

(iii)..Die Jode is en bly die Joodse nasie ook in die besondere betrekking van Christus tot hulle. Hy is die „Beloofde Verlosser van sy volk Israel uit die geslag van Dawid (Luk. 1:32b; 68)" veral soos dit blyk uit die gebrokenheid van die geslagsregister van Mattheus.(289) Jesus is egter nie net die Verlosser van Israel, uit Israel gebore nie, maar Hy is dit van al die nasies.

Die betekenis van die nasieskap van Israel kom by Johannes die Doper in 'n besondere sin voor. Sy heilshistoriese betekenis is dit: kerkstigting en die bediening van die Doop beteken nie dat die gelowiges die hele volk (Israel) omvat nie, maar daar vind 'n „kringvorming binne Israel deur die doop, nl. die gelowiges as die ware Israel" plaas. Die ongelowiges is die bome wat uitgekap word, die gelowiges bly behoue en in sy gelowiges is die volk behoue", sodat in hierdie sin dan die volk in die kerk voortbestaan.(290)

---

(288) Benewens die Joodse volksbestaan gaan dit natuurlik ook om die triomf van die Godsryk teenoor die aanslag op die Wêreld.

(289) Dit doen niks te kort aan die universele heil van Christus nie. 4e Ekum. Sin. Acta bls. 114; Die vermelding van die feit dat Jesus nie van ongemengde afkoms was nie is om Gods Verbondstrou aan te dui ondanks die sonde van die volk. Dit kan dus nie as argument gebruik word om uitwissing van grense te regverdig nie (bls. 114). Veeleer staan Sy gemengde afkoms teen alle oordrewe nasietrots en rasseverheerliking bls. 115.

(290) Idem bls. 116.

(iv)..Paulus worstel onder groot droefheid in Rom 9 - 11 oor die ongehoorsaamheid van Israel en sou selfs kon wens om ter wille van sy vleesgenote 'n vervloeking te kon wees (9:3). Israel as volk bly behoue nadat die droë takke afgekap is (11:26).

(b) Differensiasie van ander volke

By die bespreking van die betekenis van die begrip volk in die Ou Testament moet vooraf gestel word dat hoewel die woorde 'am en gojim enigsins promiskuous gebruik word, tog met alle reg gesê kan word dat 'am gaandeweg met Jahweh gebruik is as die aanduiding van Israel as volk van God, terwyl gojim daarenteen die uitdrukking van „heiden" is.

J. Blauw wil dat „heel het onderscheid tussen Israel als volk Gods en de volkeren moet worden losgemaakt van de moderne notie van volken. Aan nationaliteiten is de Bijbel niets gelegen". Hy neem dus die standpunt in dat met die woord „volkere" „nooit uitsluitend, zelfs niet in de eerste plaats etnische grootheden worden bedoeld." (291)

Ons wil hierdie standpunt aanvaar en niks te kort doen aan die heilshistoriese betekenis van Israel as 'am nie. Ook aanvaar ons volmondig die feit dat die inhoud van die woord volkere ('amim) hulle ongehoorsaamheid aan en verdoemlikheid voor God vanweë hulle afgodsdiens uitdruk. Tog moet ons nie só heilshistories verklaar dat die reële bestaan van daardie volke (Israel ingeslote) vervaag nie. Die begrip „volk" moet dus nie etnologies- heilshistories verklaar word nie, want dan is dit 'n identifisering van die Godsryk met die natuurlike bestaan. Nietemin het die woorde „volk" tog ook 'n etnologiese betekenis sonder dat daarmee aan die heilshistoriese betekenis van Israel of die heidense karakter van die volkere te kort gedoen word. Waar hieronder dus na volke en volkerediffersiasie verwys word, bedoel ons dit nie in die sin dat „heiden" dieselfde as „afgodedienaar" beteken nie, maar in die etnologiese sin as 'n „nationale, kulturelle und Sprachliche Einheit". (292)

---

(291) a.w. bls. 19.
(292) K. Hartenstein, Die Mission und die kulturelle Frage E.M.M. 1935 bls. 353.

(i).. Gen. 10. (Die verspreiding van die volke)

Saam met die eenheid van die mensdom met Noag val die uitbreiding van al die aardbewoners (Gen. 9:19). God wil dat die aarde bevolk sal word. In Gen. 10, net na die sondvloed, leer ons van verskillende nasies, „in hulle lande, elkeen na sy taal, volgens hulle geslagte", (vs. 5). Dit is betekenisvol dat blykens hierdie volketafel elkeen van die groot groepe (wat ongeveer dieselfde is as ons begrip „rasse")„'n eie ontwikkeling sal deurmaak, in ooreenstemming met die profesie van Noag (Gen. 9:25-27)".(293)

(ii).. Gen. 11.

Na die sondvloed en tot die tyd (Babelse tydperk) van die toringbou van Babel het die mensdom een taal gepraat, en by implikasie die voorsondvloedse mense ook.(294) Daar was dus ook 'n „nasionale" eenheid. In stryd met die opdrag van God dat hulle oor die aarde moes versprei, wou hulle die toring van Babel as die middelpunt van 'n magtige ryk oprig. Afgedwaaldes moes deur die toring te sien, hulle vaderstad altyd kon terugvind. Die toringbou staan dus in die teken van massalisering en imperialisme. God wou laat desentraliseer. Hulle wou sentraliseer.

Toe het God hulle werk versteur en hulle weë geskei. Voortaan sou hulle hulle van 'n menigerlei tale bedien. Daarmee het die lang proses van die groei, verdwyning, wording en ontwikkeling van die tale van die mensdom begin, tot vandag toe een van die belangrikste faktore wat meewerk tot die veelvormigheid van die kerk.

Dit is nodig om nog na die volgende te verwys:

---

(293) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 104. J. Blauw merk tereg op dat die vermelding van ander volke in die heilige boek van Israel beteken dat God die volke in gedagtenis hou. Gen. 10 is dus nie etnosentristies nie, a.w. bls. 20.

(294) O.S.H. Raubenheimer a.w. bls. 31.

Eerstens waar in Gen. 10 van die differensiasie van volkere vermeld word, gaan dit nou om die oorsaak (hulle weiering om te desentraliseer vs. 4) die wyse (d.m.v. spraakverwarring) en die Bewerker (God) van die differensiasie.(295)

Tweedens het God hierdie differensiasie nie in die normale gang van sake bewerkstellig nie, maar dit het as 'n oordeel van God gekom. Die veelheid van spraak was dus 'n gevolg „van het misnoegen Gods over de menselijke hoogmoed,(296) die zichzelf een monument bouwen wilde in de toren van Babel".(297)

Derdens kom die vraag op: Sou daar volkeredifferensiasie sonder die sondige toring-projek gewees het? Ons antwoord bevestigend: Daar kom nou verskeurdheid en verdeling as gevolg van internasionale spanning. Maar andersins sou dit 'n natuurlike, gedeeldheid en verskeidenheid gewees het.

Vierdens moet ons opmerk dat die verskeidenheid wat in Gen. 11 vermeld word, geskets word t.o.v. die taal.(298) Die taalverskeidenheid val onder die oordeel van God. Maar die taal is die uiting van wat in die siel omgaan! Dit beteken dat die oordeel van God nie op die volkere- differensiasie, wat as gevolg van die verskillende taal gebruik gekom het, lê nie, maar wel op die taal as sodanig.

Hulle wou nie tot 'n menigerlei volke word nie. Toe het God volke bewerkstellig deur Sy oordeel oor hulle menslike gees soos dit in hulle taal tot uitdrukking gekom het. Wat God wil skei mag die mens nie saambind nie.

(iii). Die Skrif leer duidelik dat God die ontstaan en bestaan van die volke wil. God laat die gebeure van Gen. 11 voer tot die bestaan van afsonderlike nasies, elk met sy eie identiteit voor Hom. Aan elkeen van hierdie nasies het Hy 'n woonplek gegee (Deut. 32:8; Hand. 17:26).

In die eenheid van die mensdom (hulle is uit een bloed, Hand. 17:26) is daar 'n variasie van volke waarvan ons die volgende geleer word:

---

(295) Idem bls. 30; Kyk B.B. Keet, Waarheen Suid Afrika? bls. 32.
(296) Hoogmoed is 'n verdere oorsaak van die spraakverwarring.
(297) J. Blauw a.w. bls. 98.
(298) Idem.

Eerstens: God het die skeiding bewerkstellig. Dit is God se beskikking. Die verdeeldheid in volke het sy aanleidende oorsaak in die vervreemding van God gehad.(299) Nietemin gryp God in en beheers en rig die afsonderlike bestaan.(300) Die feit dat 'n verbrokkeling van die mensheid plaasgevind het, is 'n vloek van God op die sonde. Maar „dat behoeft op zichzelf niet uit te sluiten dat, achteraf die verbrokkeling door God in Zijn dienst genomen wordt, om juist in de verscheidenheid van volken Zijn heerlijkheid te openbaren".(301)

Tweedens: elke volk het sy woonplek binne sy grense. Ook Israel het, soos ander volke, hulle land.

Derdens: word die bedoeling van God herhaal dat hulle versprei oor die wêreld moet wees.

Vierdens is die volkeredifferensiasie 'n teëwig teen die imperium-ideaal van een wêreldvolk wat, as God nie ingegryp het nie, een wêreldtaal sou hê.(302)

Vyfdens keur God dit sterk af as grenslyne nie eerbiedig word nie (Deut. 19:14, 27:17; Job 24:2; Hosea 5:10).

Die Skrif leer dus beslis die bestaan van 'n pluriformiteit van volke.(303)

(iv)..Die Skrif verwys selfs na enkele kenmerke van 'n volk tw. hulle huidskleur. In Amos 9:7 word verwys na die Filistyne, Arameërs en die Kusiete, drie volke wat deur Israel diep verag is. Die Kusiete is waarskynlik vanweë hulle swart huidskleur verag.(304) In Jes. 18 word hulle genoem die „hooguitgegroeide nasie met die blink vel" en in Jer. 13:23 word daarna verwys dat die swart kleur van die Kusiet net so onveranderbaar is as die vlekke op die luiperd.

(v)..Die profete eerbiedig die bestaan van die verskillende volke en kom in felle verset teen imperialistiese ryke, Babel, Assirië, Egipte. Vgl. Jes. 47; Jer. 50; die profete Nahum en Habakkuk.(305)

---

(299) Kyk E. Jansen-Schoonhoven a.w. bls. 206.
(300) F.M. Zahn, Nationalität und Internationalität in der Mission, A.M.Z. 1896 bls. 49.
(301) Rapport Nederlandse Deputate oor Rasseverhouding, Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 134.
(302) Volkskongres, Naturellevraagstuk bls. 13.
(303) O.S.H. Raubenheimer, a.w. bls. 132.
(304) Israel het self geen bevoorregting bokant hierdie volk nie 4e Ekum. Sin. Acta bls. 109.
(305) Idem bls. 111.

(vi)..Die individualiteit van die volkere is blywend.

Dit blyk uit Sef. 2:11b, Mal. 1:11 en Jes. 25:6 waarvolgens al die volke in die eindtyd aan die maaltyd van God sal deelneem. Dit is natuurlik eskatologiese taal maar voorspel hoe in die eindtyd in die Godsryk die gelowiges nie in ordelose massa nie, ook nie individualisties nie, maar volksgewyse die heil sal deel.(306) Nasies sal tot in die eindtyd entiteite wees.(307) Wat meer is: in die volle heerlikheid, voor die troon van die Lam, staan die volle mensheid, in al sy vertakkinge van nasies en stamme, in hulle verwantskappe vv. (Openbaringe 5:9; 7:9).(308)

Dan word God geloof en gedank „niet door een eenvormige menschenmassa, maar door een menschheid, in volkeren en geslachten, in natiën en tongen verscheiden ..."(309)

3. Rassedifferensiasie

Oor die rassevraagstuk wat in ons tyd as 'n probleem van „wêreldformaat"(310) bestempel kan word, is in die jongste tyd veel geskryf. Sonder om op die omvang en aktualiteit van hierdie probleem in te gaan, is dit ons hier ten doel om slegs vas te stel of rassedifferensiasie in die Skrif 'n feit is of nie.

(a) Die ondergeskiktheid van die begrip: „ras" in die Skrif

Die woord „ras" kom in die Skrif nie 'n enkele keer voor nie.(311) Eweëens beklee die begrip „ras" geensins 'n alles oorheersende plek in die Skrif nie.

---

(306) Ons herinner daaraan dat dit nie al die lede van die volke omvat nie, maar die volke as organismes.

(307) B. Krüger beskou die volkerendifferensiasie as „eine zeitliche Ordnung Gottes unter der Sünde und nicht als eine ewige Ordnung," op grond daarvan dat dit nie i.v.m. die sewedaagse skepping bestaan nie. Hy neem egter nie in aanmerking dat die differensiasie 'n ontwikkeling na die Skepping is nie. Das Volk Gottes und die Verschiedenheit der Völker in der Heiligen Schrift. E.M.M. 1948 bls. 9, 10. So ook B. Marais bls. 293. Kyk J.D. en S. du Toit a.w. bls. 27; O.S.H. Raubenheimer a.w. bls. 87.

(308) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 125.

(309) A. Kuyper, Eenvormigheid, de vloek van het moderne Leven, Amsterdam 1869, bls. 24.

(310) Subtitel van die werk Het Rassenvraagstuk, Kampen 1956.

(311) Vgl. J.H. Bavinck, Idem bls. 5.

Maar net soos in die geval van die begrip „volk", word rasse differensiasie wel genoem, maar nie so oorbenadruk soos soms gebeur nie, omdat die Skrif deur en deur 'n religieuse Boek is wat alle menslike verhoudinge vanuit die openbaring van God besien. Daarom is „alle verschillen in taal, cultuur, en ras steeds bijkomstig en daarom nooit centraal".(312)

In die lig van die bostaande uiteensetting van die begrip „volk", en die feit dat wat onder „rasse" verstaan word, „volke" omvat en dus groter eenhede is as volke, kan ons derhalwe aflei dat wat van volke en nasies gesê is, a fortiori van rasse geld.(313)

(b) Die feit van rassedifferensiasie. Net soos in die geval van die begrip „volk" moet rassedifferensiasie nie los gesien word van die fundamentele eenheid van die menslike geslag nie. Die „een bloed" vloei in die are van alle rasse.

God het egter „met heilig opzet"(314) die wêreldgeskiedenis so gerig, dat daar 'n groot verskeidenheid van volke en rasse bestaan.

Wat rasse-verskille(315) betref, is almal dit bepaald eens dat daarmee sprake is, „van de onderscheiding van de volken naar de kleur".(316) Hierby kom ander fisiese verskille soos liggaamsbou.(317)

By eiesoortige kerkvorming moet dus in aanmerking geneem word dat die verskillende rasse „in ihren seelischen Grundhaltungen variiren," wat „abgesehen von ihrer Geschichte auch bedingt sind durch naturhaft gegebene seelische Anlagen".(318)

---

(312) J.H. Bavinck, Idem bls. 8.

(313) J.D. en S. du Toit a.w. bls. 28.

(314) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 134.

(315) Ons gaan nie in op die probleem rassevermenging nie, met verwysing na die volgende: „Rassevermenging as sodanig is nie sonde nie. Daar kan egter omstandighede wees waaronder dit wel sonde is, bv. godsdienstige of kulturele oorwegings. Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 120.

(316) H.G. van Beusekom a.w. bls. 221. Vgl. ook B. Marais, a.w. bls. 59.

(317) Bv. die reuk van die Bantoe wat vir die blanke ewe onaangenaam is as dié van die blanke vir die Bantoe: P. Nielsen, The Colour Bar, Cape Town, 1937 bls. 11; oor die aard van die skedel is daar verskil van opinie: P. Nielson a.w. bls. 20 vgl. B. Marais bls. 59; C.C. Nepgen aanvaar die goeie grond van die Antropologiese Teörie dat rassegevoel en veral rassediskriminasie 'n instinktiewe bäsis het. Die Sosiale Gewete van die Afrikaanssprekendes, Stellenbosch 1938 bls. 239.

(318) W. Freytag, Die Rassenfrage in der Mission, in P. Althaus e.a. Die Weltreligionen und das Christentum, München 1928 bls. 82.

Hierby moet wat uit die posisie van Israel teenoor die ander volkere afgelei is herhaal word dat die een ras nie meerderwaardig nie, maar gelykwaardig, teenoor die ander is en geen uitsonderingsposisie beklee nie.(319)

Rasse differensiasie, soos volkedifferensiasie voer dus tot die pluriformiteit van die milieu waarin die eiesoortige kerk gevorm word.(32 Daarom is rassedifferensiasie nie beralend vir die kerk self nie, maar nietemin van groot betekenis vir die pluriformiteit van die kerk.

B. JESUS CHRISTUS EN DIFFERENSIASIE

Ons het reeds by die behandeling van die nasieskap van Israel op die partikuliere trek gewys dat Jesus Christus ondanks Sy ongemengde afkoms tog die Verlosser van Sy volk is, soos Hy dit van elke nasie is.

Ook het ons in hierdie verband verwys na Johannes die Doper by wie duidelik blyk dat die kerk in die volk voortbestaan en dat Israel as volk 'n voorbeeld vir elke volk is.

Voor ons die partikuliere lyn in die optrede van Jesus verder volg en nader uitwerk, moet die universele strekking van Sy middelaarswese duidelik vasstaan.(321)

1. Die universele lyn

(a) Die geslagsregister(322) van Jesus Christus, soos deur Lukas weergegee, dui anders as dié van Mattheus wat die besondere verbondenheid van Jesus aan sy volk Israel inhou, op die universaliteit van die verlossing deur Jesus Christus.(323) Jesus se geslagsregister soos weergegee deur Lukas begin by Adam en bring dus Christus in betrekking tot die hele mensheid en wel as 'n organiese eenheid van bloedgemeenskap (vgl. Hand. 17:26), as van goddelike oorsprong wat sonder uitsondering van

---

(319) Uitspraak van 4e Geref. Ekum. Sinode Acta bls. 148; Vgl. W.A. Visser 't Hooft, The Ecumenical Movement and the Racial Problem bls. 58.

(320) Kyk B. Mathews, Clash of Colour, New York 1934 bls. 153.

(321) In die toekomsvoorsegging van Jesus kan twee lyne onderskei word: die een loop uit op die parousie en die ander op Sy lyde en sterwe. H.N. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk bls. 62, J.H. Bavinck Inleiding bls. 41.

(322) Geslagsregisters kom in die ou Testament dikwels voor waar dit soos ook nou in die geval van Jesus Christus herinner aan die belangrike plek wat afstamming inneem.

(323) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 113.

alle rasse en volke geld, ongeag hulle kultuurstandaard, as 'n gevalle geslag, sonder aansien van ras, en bowenal as 'n in Christus verloste geslag.(324) Lukas verloor egter ook nie die besondere Verbondenheid van Jesus as Verlosser van Sy volk uit die oog nie, soos dit veral deur Mattheus gestel word nie, terwyl lsg. op sy beurt nie die universaliteit van die heil verbysien nie. Jesus behoort dus nie uitsluitend tot die Jode nie, maar is die Messias van al die volke. Hy is die lig van die nasies en die heerlikheid van Israel (Luk. 2:32 vgl. Jes. 19:21-25; 42:6vv; 49:6).(325)

Die universaliteit lê voorts ook ingesluit in die feit dat Jesus in Nasaret opgroei met sy halfheidense bevolking en deur die feit dat wyses uit die Ooste aan Hom hulde kom bring. Hy is meer as Koning van die Jode!

(b) Die Here Jesus Christus het met sy aanvangsproklamasie dadelik die oog op die koms van Sy Koninkryk gevestig, (Mark. 1:15). Dit beteken „dat de drempel van de grote toekomst bereikt is, dat de deur geopend is, en dat de voorwaarden voor de realisering van het goddelijk voldoeningswerk aanwezig zijn..."(326) En, die universele karakter van die komende heil is een van die wesenstrekke van die Koninkryk.(327) Op die breë eskatologiese grondslag van die Ou Testament word nou aangekondig dat die heil vir alle nasies is. In sy prediking stel Jesus duidelik dat baie sal kom van die Ooste en Weste en met Abraham, Isak en Jakob sal aansit in die Koninkryk van die Hemele, Matt. 8:11; Luk. 13:28.(328)

Die gerig sal ook wees oor die nasies van hierdie wêreld. Matt. 25:32 vv. Jesus genees heidene Matt. 8:28-34, Mark. 7:31, 8:22 Vgl. verder nog die Doopbevel Matt. 28:19. Hierdie verwysings is voldoende uit die talle Skrifgedeeltes waarvolgens die gedagte van die universaliteit van die heil in Christus oor die bladsye van die Skrif verspreid lê.(329)

---

(324) Idem.
(325) Idem.
(326) H. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk bls. 61.
(327) Idem bls. 327.
(328) Idem bls. 328.
(329) Vgl. ook H.H. Rowley, The Missionary Message of the Old Testament London 1944, bls. 28 v.v.

2. Die Partikuliere lyn

(a) Hoewel dit die sin en strekking van die Nuwe Testament is dat daar in die plek van die Joodse volk 'n „nieuwe gemeenschap"(330) tree, sluit dit nie die liefde van Jesus vir sy eie volk na die vlees uit nie. Hy beskou hulle steeds, soos reeds aangetoon, as Sy volk, hoewel hulle nie beter as ander volke is nie. Sonder om die partikuliere teen die universele te wil afspeel,(331) of aan die universele strekking van die heil van Christus te wil tekort doen, kan ons Matt. 10:5–6, die gebod om nie na die heidene en die Samaritane te gaan nie, nie anders verklaar as 'n beperking van die sending tot die volk Israel. Hierdie Skrifgedeelte stem ooreen met Mark. 15:24 vv. (Jesus en die Siro-Fenisiese vrou). Die partikuliere druis nie in teen die universele nie, maar loop daarmee parallel. Die universele loop uit op die verkondiging van die heil aan al die nasies. Die partikuliere wat ewesydig loop uit die universele, loop uit op die verwerping van Jesus deur Israel. „As Hy deur Samaria gaan, is Hy deur Jerusalem verwerp. Hy gaan na die streke van Tirus en Sidon as Hy deur Galilea verwerp is".(332) Tweëerlei gevolgtrekking kan hieruit gemaak word: „(a) Dat dit by Jesus in die eerste plek gegaan het om die volk (Israel) en (b) dat Hy nooit die volk verwerp het nie, maar die volk het Hom verwerp. Een van die weinige kere waarvan ons lees dat Jesus geween het, was oor Jerusalem..... Daar mag dus by Jesus nie net gespreek word van sy menseliefde nie; daar was by Hom groot nasieliefde".(333) Hy sien Sy volk onderskeie van die ander volke.

(b) Die doopbevel van Jesus (Matt. 28:19) lê in die lyn van die universele heil van Christus. Die Opgestane Heiland lê hier met Koninklike volmag aan Sy kerk die oneindige taak(334) voor

(330) H. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk bls. 329.
(331) Idem bls. 326 v.v.
(332) Acta 4e Geref. Ekum. Sin. bls. 117.
(333) Idem.
(334) H. Ridderbos, a.w. bls. 166.

van die uitbreiding van Sy koninkryk. Tog is Hom hier nie die bont ongevarieerde mensemassa voor oë nie. Hy stuur Sy dissipels nie na al die mense nie maar na die individue wat behoort aan volke. Hy lê nie die gedagte aan 'n „volksgewijze bekering of overgang tot het christendom" (soos in die Duitse missiologie gedink is) voor nie; ewemin lê hierin die gedagte dat kerk en volk „enigermate zouden samenvallen".(335) Tog sien Christus die objekte na wie Sy boodskap uitgaan soos hulle in volke ingedeel is en nie as 'n uniforme massa nie.

Christus veronderstel hiermee die voortbestaan van afsonderlike volke.(336)

Die betekenis van hierdie verwysing na en herinnering aan die volke aan wie die objekte van die sending behoort, beteken dat die dissipelskap van Jesus tog indirek van betekenis vir die volkslewe is, sodat die volke as sodanig in die bereik van die Evangelie te staan kom.

Jesus Christus het dus by die sendingopdrag nie die uniformiteit van ontelbare individue nie, maar die pluriformiteit van volke voor oë.

C. PLURIFORME EIESOORTIGE KERKVORMING VOLGENS DIE NUWE TESTAMENT

Dit is nodig om vooraf die probleem in verband te bring met die Skrifuurlike kerkbegrip. Volgens die Nuwe Testament is universele kerk prius teenoor die plaaslike kerk.(337) Ons moet dus andermaal standpunt inneem op die universele lyn en wel volgens die universaliteit van die kerk, (eenheid) katolisiteit en apostolisiteit van die kerk.

Ons herinner daaraan dat die woord „kerk" in tweeërlei sin gebruik word in die Nuwe Testament en wel as die ekklesia universalis en die ekklesia particularis d.w.s. in universele en in lokale sin.(338)

---

(335) Idem bls. 326. Vgl. ook F.M. Zahn, Die Evangelische Heidenpredigt, A.M.Z. 1895 bls. 61 v.v.

(336) A.B. du Preez, Eiesoortige Ontwikkeling tot Volksdiens, Kaapstad, 1959 bls. 68, 109; A.S. Geyser, Christelike Godsdiens en Eiesoortige Volksdiens, Hervormde Teologiese Studies, April 1960 bls. 5.

(337) Vgl. W.J. Snyman, Die gebruik van die Woord Kerk in die N.T. bls. 13; H. Bavinck, Dogmatiek IV bls. 264.

(338) W.J. Snyman, Idem bls. 3.

Maar dit word ook in die meervoud gebruik vir die gelowiges in een land of provinsie. Hier het ons dus die meervoudige gebruik van die woord ἐκκλησία(339) bv. in Hand. 9:31: die gemeentes deur die hele Judea en Galilea en Samaria. Paulus spreek van die ἐκκλησία van Galasië (1 Kor. 16:1, Gal. 1:2) van Asië (1 Kor. 16:18) Macedonië (11 Kor. 8:1) Judea (Gal. 1:22) Sirië en Celicië (Hand. 15:41). Die Nuwe Testament gebruik nêrens die woord ἐκκλησία om die kerke in 'n land of provinsie aan te dui nie.(340) Hierby moet nie misken word dat die universele aan die plaaslike voorafgaan nie. Die kerk is 'n organisme waarin die geheel aan die dele voorafgaan. Die eenheid gaan vooraf aan die veelheid van plaaslike kerke. Elke plaaslike kerk is die Volk van God.(341)

As hieronder nou oor die pluriformiteit van die kerk gehandel word word daarmee nie 'n nasionale kerk bedoel omdat dit die kerke in 'n bepaalde gebied of streek omvat nie. Die feit dat daar 'n aantal kerke in, bv. Judea of Sirië is, is van geen konstitutiewe betekenis vir die wese van die kerk nie. Wat bepalend is, is die feit dat daar meer as een plaaslike kerk in so 'n gebied bestaan. Ook is dit bepalend dat elkeen van die plaaslike kerke in daardie gebied van die universele kerk 'n volledige uitdrukking is.

Die gedagte dat die streek of land waarin 'n aantal kerke bestaan enigsins bepalend is t.o.v. die wese van daardie kerke, vind geen steun in die Skrif nie. Hierby kan ons voeg dat wat ook al die inhoud van die begrip „pluriformiteit van die kerk" is, dit nie met die wese van die kerk as plaaslike kerk in verband staan nie en nie of op iets dui wat konstitutief t.o.v. die kerk is nie.

Waar die wese van die kerk nou vasstaan, kan ons in nadere besonderhede tree op die weg waarlangs pluriforme kerkvorming volgens die Nuwe Testament gesoek kan word.

---

(339) Idem bls. 5; P.J.S le Klerk, Kerk en Sending in Suid Afrika, Amsterdam 1923 blse. 12,13.

(340) W.J. Snyman, a.w. bls. 6. Dit is dus misleidend om van 'n ekklesia nationalis te praat as 'n selfstandige enkelvoudsgebruik van ἐκκλησία tussen die universele en die plaaslike betekenis. Dieselfde geld van die term ekklesia regionalis...

(341) H. Bavinck, Geref. Dogmatiek IV bls. 264.

1. Tale - verskeidenheid

Die talewonder by geleentheid van Pinkster is 'n belangrike gebeurtenis met die oog op die pluriformiteit van die kerk.

Op Pinksterdag was daar 'n aantal Jode byeen.(342) Nou weet ons dat gedurende die tydperk van die Joodse verstrooing die Jode tot in die mees verafgelee lande nie die band met Jerusalem verbreek het nie. Hulle het van tyd tot tyd na Jerusalem teruggekeer, hetsy by geleentheid van die feestye, hetsy om hulle lewensaand in Jerusalem te kom deurbring. Van sodanige Jode wat op daardie oomblik in Jerusalem was, is in Hand. 2 sprake: homogene hoorders, almal ken Aramees, tog het hulle die heterogene agtergrond van die groot aantal streke waar hulle in die verstrooiing was.

Die talewonder is dan dat elkeen in sy eie taal waarin hy gebore is oor die groot dade van God hoor spreek. M.a.w. ondanks die feit dat almal die apostels kan verstaan, hoor hulle dit tog in hulle volkstaal.

Die betekenis hiervan kan soos volg saamgevat word:

(a) Dit gaan hier om die katolisiteit van die kerk. Die kerk is nie beperk tot Jerusalem en die groepie gelowiges in Jerusalem nie. Dit word verbreid in Egipte en Libie en al die streke. Dit het 'n wêreldbestemming waaraan die feit dat in daardie streke 'n ander taal gepraat word, nie belemmerend inwerk nie. M.a.w. taalgrense is nie grense vir die universele kerk nie.

(b) Die verband tussen Babel en Pinkster bestaan daarin dat waar die Babelgebeure skeiding gemaak het tussen die nasies en in die teken staan van spanning, haat en verdeeldheid - 'n gevolg van die vloek van God - behels die Pinkstergebeure die eenheid van die Volk van God ondanks die taal - en volkereverskeidenheid. Met reg kan dus gesê word: „Das Volk Gottes wirkt wie ein Sprengstoff in den Völkern. Es durchbricht ihre Grenzen".(343)

---

(342) A.S. Geysser, a.w. bls. 4. Dit staan nie vas dat hierdie Jode sommige of almal proseliete was soos te kenne gegee word deur B. Marais, a.w. bls. 295 nie.

(343) B. Krüger, Das Volk Gottes und die Verschiedenheit der Völker in der Heilige Schrift. E.M.M. 1948 bls. 11.

Die katolisiteit van die kerk word nie beperk deur volksgrense nie. Die talewonder beteken dus dat die gevolge van die vloek van God oor die nasies in Christus oorwin is.(344) Die volkere verloor hulle uitgeslotenheid en afsondering en maak deel uit van die volk van God omdat hulle deel uitmaak van die mensheid wat in Christus gered word.

(c) Tog kan nie uit die talewonder tot nivellering van taalgrense gekonkludeer word nie, omdat die opheffing van die vloek van Babel nie die taledifferensiasie beëindig nie, maar juis erken en bevestig. Die nadruk val immers op die heterogene afstamming van hierdie groep. Hulle tree in Jerusalem en by die Pinkstergebeure, feitlik as verteenwordigers van die verskillende landstreke en volke op".(345)

Die volkere word nie opgewek om hulle identiteit prys te gee nie.(346) Die volke-differensiasie bly trouens tot aan die voleinding van die wêreld bestaan. Die afsonderlike bestaan van volke kom dus met die Pinkstergebeure nie in die gedrang nie. Die skeidsmuur tussen die volke is t.o.v. die apostolisiteit van die kerk deurgebreek. Maar daarmee is alle mure tussen volkere nog nie afgebreek nie.(347)

(d) Verskeidenheid word in die Kerk van Christus nie opgehef nie maar word selfs diensbaar gestel aan die kerk in soverre die Evangelie met des te groter skerpte aan elke volk in sy eie taal en tot die beste begrip van die hoorders die dade van God verkondig.(348) Waar die kerk die taal van mense gebruik, bereik dit die siel van daardie mense. Die feit dat die Heilige Gees Hom bedien van die taal van daardie mense beteken dat hy hom wend tot hulle siel in dié mate wat taledifferensiasie die uiting van geestesdifferensiasie is. Sonder om dus aan taal „een breedo ordinologiese onderbouw"

(344) J. Blauw, a.w. bls. 98; H. Frick, Christliche Verkündigung und Vorchristliches Erbgut, Stuttgart 1938 bls. 22.

(345) O.S.H. Raubenheimer, a.w. bls. 80.

(346) B. Krüger, a.w. bls. 12.

(347) Vgl. hieroor die verskil tussen A.B. du Preez a.w. blse 111, 254, en A.S. Geysser a.w. bls. 4. Ons kom in die Historiese deel terug op die begrip „apartheid" of skeiding op grond van rasse- en volksverskeidenhede. Let wel dat die term „taalgrens" misleidend is. As dit slegs beteken dat daar taaldifferensiasie bestaan, dan is daar inderdaad taalgrense net soos daar grense is tussen volkere maar dit is nie beperkend vir die universele kerk nie op grond van Hand. 2.

(348) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 118.

te gee dit „constitutief voor de kerk" te maak[349] is die prediking van die volkstaal dus daarop bereken dat „de grote daden Gods goed verstaanbaar kunnen worden verhaald",[350] en die sine qua non by eiesoortige kerkvorming.

Op die wyse sluit Hand. 2 by Matt. 28:19 aan sodat die draers van die apostolaat midde in die veelvormige lewe op die sendingveld te staan kom. Die sending opdrag stuur hulle na die nasies van hierdie wêreld, nasies wat elk sy eie taal spreek en elk volgens sy eie identiteit benader moet word.

(e) Hand. 2 leer die verskeidenheid van volkere in die eenheid van die menslike geslag (vgl. Hand. 17:26). Elke volk het sy eie taal en God wil dat elkeen in sy eie taal Sy Woord sal hoor.[351]

(f) Waar die taalwonder deur die vermelding van die taledifferensiasie terugvoer tot die feit van die verskeidenheid van volkere, is dit ook van betekenis vir uiteindelike kerkvorming omdat onthou moet word dat ons hier reeds met die eerste sendinggeskiedenis in die Nuwe Testament te doen het.[352] En Sending voer altyd tot kerkvorming.

By kerkvorming kom die verskeidenheid ook te pas.[353]

Die eenheid van die kerk vereis nie uniforme kerkvorming nie. God wil in die eenheid van die kerk die verskeidenheid nie ophef nie,[354] maar aanwend. As elkeen op Pinksterdag in sy eie taal aangaande die dade van God hoor, dan beteken dit dat elke volk in sy eie taal aangaande God hoor en dat die eventuele kerk onder daardie volk in die volkstaal aangaande God sal hoor en Hom sal prys. Die selfstandige kerk sal dus nie 'n uitheemse taal nie, maar die moedertaal as voertaal gebruik.[355] Net die taal is reeds genoegsame rede vir 'n afsonderlike kerkinrigting.[356] Hoe anders sal die gelowiges Godswoord verstaan as dit nie in hulle taal gepreek kan word nie?

---

(349) J.C. Hoekendijk, Kerk en Volk .. blse. 264, 268.

(350) Idem bls. 265.

(351) A.B. du Preez a.w. bls. 109.

(352) F.M. Zahn, Die Muttersprache in der Mission A.M.Z. 1895 bls. 343

(353) Vgl. Die Naturellevraagstuk N.G. Kongres Bloemfontein bls. 8.

(354) A.B. du Preez a.w. bls. 109.

(355) J.M. Cronje, a.w. bls. 81.

(356) Idem bls. 75. „Afsonderlik" moet hier nie in die sin van „apart" verstaan word nie maar wel missiologies as „eiesoortig".

Ons kom dus tot die slotsom dat die tale wonder op Pinkster die grondslag vir die gebruik van die inheemse taal by sendingwerk en by kerkvorming vorm. Dit op sigself is die eerste skrede tot eiesoortige kerkvorming waarvolgens 'n kerk, wat in vorm en uitdrukkingswyse eie is aan daardie volk en dus een van die pluriforme openbaringe is van die Liggaam van Christus gevorm word. Ons kan dus op grond van die talewonder tot die slotsom van die pluriformiteit van die kerk kom.

2. Pluriformiteit volgens Paulus

Paulus word vir die heidensending geroep. Hierdie roeping „sluit sonder twyfel aan by sy vertroudheid met die taal en denkwyse van diegene onder wie hy die evangelie moet verkondig".(357) Uit sy bediening is dus reeds die aanvang van die pluriformiteit van die kerk teenoor uniformiteit aanwesig.

(a) Die geskiedenis van die gemeente te Antiochië weerspreek skynbaar die gedagte van pluriformiteit, omdat die Joodse Christene en die heidene wat aldaar saamwoon in een gemeente saamkom. Ons kan hieruit egter tweeërlei aflei:

„(i).. Die kerk sluit by die bestaande aan. Daar was toe een wêreldryk met een wêreldtaal;

(ii).. Hoewel aansluitend by die bestaande het die Christendom nie weinig daartoe bygedra om hierdie 'babiloniese' eenheidsryk te vermaal nie (Dan. 2), nie om chaos te laat ontstaan nie, maar om die mensheid weer in sy natuurlike geledinge te laat ontplooi".(358)

(b) 1 Kor. 9:20-23 stel in baie duidelike taal die aansluiting soos deur Paulus beoefen. Paulus bedoel hiermee nie die prysgawe van beginsels nie - hy is self nie sonder die wet van God nie, maar onder die wet van Christus - maar herderlike tegemoetkoming om diegene onder wie hy arbei te bereik. Ons vind hierin dus 'n belangrike uitspraak vir die probleem van die aanknoping in die Sending en daardeur vir die faktor van eiesoortigheid in soverre die geestesgesteldheid van die objek van die Sending dus in aanmerking geneem moet word.

(357) Acta 4e Geref. Ekum. Sinode bls. 119.

(358) Idem.

(c) Ef. 3:10 is van baie groot belang vir eiesoortige kerkvorming en die pluriformiteit van die kerk. In vs. 8 word na die onnaspeurlike rykdom van Christus wat aansluit by die πολυποικιλος σοφια του θεου verwys. Die wysheid van God is in oneindige variasie, ingewikkeld, afwisselend. Die werk van God is nooit „doodende eenvormigheid" nie. Hy formeer „menschen niet als copieen van elkander maar Hy schept hen in veelvuldige variatie, een verscheidenheid die na onzen zondeval en door Babel nog veel groter is geworden..."(359)

Die kerk is „the phenomenon, which by its existence is a proof and exhibition of the Divine wisdom as manifested in a scheme of redemption which is world wide".(360) Dit beteken dus dat die kerk πολυποικιλος is.

Hieruit leer ons:

(1) Die wysheid van God word deur die kerk bekend gemaak. Die kerk is nie uniform nie, nie 'n dooie eenvormigheid nie, maar ooreenkomstig die variasie, die verskeidenheid en afwisseling in die wysheid van God.

In die pluriformiteit van die kerk kom die wysheid van God tot openbaring. Die kerk verkondig dus die menigvuldige wysheid van God.

(2) Hierdie uitspraak staan in verband met die Sending (vs. 8). Die Sending en kerkvorming is dus die weg waarlangs die wysheid bekend gemaak word.

(3) Die menigvuldige wysheid van God moet aan die engele bekend gemaak word. Die verskeidenheid dra nie net 'n tydelike karakter nie, maar is selfs van betekenis vir die ewige heerlikheid tot lof en prys van God.

---

(359) K. Dijk De Kerk, De Heraut, 2 April 1936.

(360) T.K. Abott, The Epistle to the Ephesians and to the Colossians, Edinburgh 1946, bls. 89 (I.C.C.)

3. Die pluriformiteit van die kerk en die Kerk

(a) Ons kan op grond van die Nuwe Testament in die woorde van F.M. Zahn vasstel: die oorsaak van die pluriformiteit „liegt nicht in der Sünde sondern in der Natur der Menschen".(361) Net soos die evangelie menslike individualiteit nie vernietig nie, maar verryk, so roei die Evangelie gemeenskapsidentiteit ook nie uit nie, maar verryk dit in diens van die kerk. Pluriformiteit moet dus duidelik onderskei word van pluraliteit wat 'n gevolg van die sonde is.

(b) Die eenheid in Christus sluit die pluriformiteit van die kerk nie uit nie.(362) E.W. Smith sê hiervan: „Our ideal is not a christian world made of a uniform pattern throughout, but one that preserves within its unity all the diversity that the Almighty has given to the individual peoples".(363)

(c) Die pluriformiteit van die kerk kan tereg as „verschiedene kirchliche Eigenarten" beskryf word.(364) Maar pluriformiteit wat gebaseer moet wees op „christliche Allgemeinheiten" wat inhou dat konfessionele aangeleenthede van die jong kerke weerhou moet word sodat die jong kerke self langs die weg van eiesoortige ontwikkeling hulle gestalte kan vind,(365) lei tot kerklike indifferentisme wat nie tot die bloei nie maar tot die vervlakking van die jong kerke sal lei.

(d) Die pluriformiteit van die kerk raak dus nie die wese van die kerk as Liggaam van Christus nie, maar staan slegs in verband met die vorm van die kerk. Dit gaan bloot om die vorm van die kerk in soverre dit „related in all respects to the people amongst whom it is found"(366) is.

---

(361) Selbständige Kirchen, das Ziel evangelischer Missionsarbeit, A.M.Z. 1890 bls. 293.

(362) Vgl. J.H. Bavinck, Inleiding .... bls. 169.

(363) The Golden Stool, London 1930 bls. 259.

(364) S. Knak, Unsere Aufgabe bls. 103.

(365) Idem.

(366) G.C. Oosthuizen, a.w. bls. 11. In hierdie opsig vertoon die beskouing van H.A. van Andel 'n besliste leemte as hy skryf: die kerk is die vorming van die nuwe mensheid onder die Hoof Christus en as sodanig „een geestelijk geheel, uitgelicht uit de verhoudingen van het natuurlijk leven en geregeerd naar eigen geestelijke wetten." Wezen en Vormen van de Kerk op de Zendingsveld, De Opwekker 1931 bls. 595 v.v.

Waar 'n jong kerk eiesoortig ontwikkel het, kan van die pluriformiteit van die kerk gepraat word. Dit beteken dan dat so 'n kerk 'n ander vorm, 'n ander gedaante, uitdrukkingswyse en bestaansvorm het as die sendende kerk of as 'n ander jong kerk wat op 'n ander sendingveld ontstaan het. Het allerlei faktore daartoe meegewerk dat daar geen of weinig eiesoortige kerkvorming plaasgevind het nie, en is die vor van die jong kerk dieselfde of nagenoeg dieselfde as die van die sendende kerk, dan bestaan daar geen pluriformiteit nie. Maar dit beteken nie dat daar geen kerk is nie. Pluriformiteit of uniformiteit het geen konstitutiewe betekenis by kerkvorming nie.

(e) By die oorweging van die pluriformiteit kom ook die Protestantse beginsel dat die genade die natuur nie ophef nie. Net soos in die geval van 'n individu die genade sy natuurlike gawes nie vernietig nie, maar heilig, geld dit van die kerk. By kerkvorming word die natuurlike gawes van die lidmate van daardie kerk nie opgehef of buite werking gestel nie, maar in diens van die kerk vir eiesoortige kerkvorming gebruik.

D. DIE MISSIOLOGIESE BETEKENIS VAN DIE PLURIFORMITEIT VAN DIE KERK

(a) Daar is verskillende faktore wat by eiesoortige kerkvorming in aanmerking kom en waarvolgens 'n pluriformiteit van kerke ontstaan.

Die vernaamste hiervan is die volgende: taalgebruik, kulturele agtergrond, en omgewing, intellektuele niveau, psigiese (temperamentele) gesteldheid, voorstellingswyse, en denkvorme.[367] Pluriforme kerke ontstaan weens die feit: „the church in different parts of the world is in a different kairos. The kairos which the church in Ceylon faces is different from the kairos faced by the church in Britain, and yet the churches in Ceylon are closely tied to the churches in Britain".[368]

---

(367) Kyk hiervoor J.H. Bavinck, Inleiding bls. 168, W. Freytag, Kirche und Volk bls. 13; W.F. Dankbaar, De Jonge Kerk en de Kerkgeschiedenis bls. 6; E.T. Clark, Non Theological factors in Religious Diversity, Ec. Review 1950/51 bls. 350 v.v. M. Schlunk, Das Christentum und die Völker, Berlin 1927 bls. 5 v.v.; J.M. Cronje, a.w. bls. 75 v.v.; R. Oliver, The Missionary Factor in East Africa, London 1852 bls. 219; Sendingrapport Acta van de Generale Synode Gereformeerde Kerken in Nederland 1896 bls. 73.

(368) D.T. Nites, Our Search for Unity, Ec. Review 1950/51 bls. 357.

So gebeur dit dat op dieselfde belydenisgrondslag rekening gehou word met die „groote verschil in volk en taal, in land en ras, welk verschil ook divergeerend op de kerken heeft ingewerkt".(369)

(b) Hierdie pluriformiteit moet nie as 'n verdeling beskou word nie. Eiesoortige kerkvorming bring nie verdeeldheid teweeg nie maar slegs gedeeldheid. Dit is helaas waar dat daar rassegevoelens en rasse- meerderwaardigheid gepaard met afsonderlike eiesoortige kerkvorming kan gaan. Dan is dit nie eiesoortige ontwikkeling nie, maar "enforced segregation" en hiervan sê Visser'tHooft: „the refusal to admit persons in a christian church merely on the ground of race cannot be justified in any way".(370)

Maar die blote gedeeldheid doen niks af aan die natuurlike veelvormige ontwikkeling van kerke op die sendingveld nie.

(c) Oor die sigbare eenheid van die pluriforme kerke het ons reeds gehandel.(371) Wat nog oorbly is die vraag: Is die pluriformiteit van die kerk 'n tydelike saak? Is die pluriforme kerke 'n deurgangstadium wat deur die kerk in sy ontwikkelingsgang, ontgroei sal word? Dit skyn asof W.A. Visser't Hooft hierop bevestigend antwoord: „the final purpose must remain to create churches and local congregations which manifest the unity of men of all races and peoples in their common relation to one and the same Lord".(372) Hierteenoor beweer ons dat al is so 'n inheemse kerk nie eksklusief nie, dit tog 'n bepaalde karakter dra wat dit nie sal wil prysgee nie.(373) Omdat volkerediffèrensiasie vòlgens die Skrif nie tydelik is nie, is die pluriformiteit van kerke nie 'n tydelike en verbygaande saak nie. Die veelvormigheid van die kerk is geen vreemde en sondige saak nie, derhalwe „zullen we zeker ons in ons gebed om en in onzen strijd voor de eenheid der kerk niet verliezen in utopieën, die met die werkelijkheid ieder oogenblik botsen".(374)

---

(369) K. Dijk De Kerk, De Heraut 17 Mei 1936.

(370) The Ecumenical Movement and the Racial Problem, bls. 65; Vgll ook H.A. van Andel a.w. bls. 595. Vgl. „Apartheid" in die Historiese Deel.

(371) Kyk bls. 364 vv

(372) The Ecumenical Movement and the Racial problem bls. 66. Hy sê tewens dat die bestaan van „ethnic churches" 'n „very provisional solution of the problem of nation and race in the Christian church" is, a.w. bls. 66.

(373) Vgl. A. McLeish, Objective and Method in Christian expansion, London, (ongedateer) bls. 15.

(374) K. Dijk, De Kerk, De Heraut 2 April 1936.

A F D E L I N G B.

- H I S T O R I E S -

By die historiese beskouing van die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk in Suid-Afrika, is dit van die uiterste belang om daarop te let dat die situasie in Suid-Afrika in een opsig uniek is: „es ist nicht nur ein Missionsland, sondern auch die bereits über 300 Jahre alte Heimat des Christentums".(1) Sedert die eerste dag van kolonisasie was dit 'n veelrassige gemeenskap en is die feit dat sendingsubjek en sendingobjek dieselfde land bewoon van die allergrootste betekenis by die missiologiese benadering van die jong kerk sowel in sy verhouding tot die ou kerk as tot die groei en ontwikkeling van die jong kerk self.

Hierdie besondere verhouding waarin christen en heiden en uiteindelik lidmaat van die ou kerk en lidmaat van die jong kerk te staan gekom het, het onlosmaaklik verbonde geraak aan die verhouding waarin hulle as kolonis en onderdaan, beskaafde westerling en barbaar, vooruitstrewende boer en lui Hottentot, heer en slaaf, ja selfs pionier en moordenaar teenoor mekaar te staan gekom het. Hierdie besondere verhouding het nie net die verhouding tussen die eventuele jong kerk onder die heidene en die plaaslike sendende kerk uiters ingewikkeld gemaak nie, maar het ook gelei tot groot spanning en wanverhoudinge tussen christene en heidene.

Bowendien het die gebrek aan en afwesigheid van 'n sendingbeleid vir ongeveer anderhalwe eeu daartoe meegewerk dat die kerstening van die heidene in Suid-Afrika eers baie dekades na die totstandkoming van 'n blanke nedersetting aan die Kaap op georganiseerde en sistematiese wyse aangepak is.

En sedert georganiseerd begin werk is, is op verre na oor die algemeen nie dadelik in die rigting van die formasie van eiesoortige kerke gewerk nie om die volgende redes wat ons hier voorlopig wil noem: volgehoue gebrek aan 'n metodiese sendingbeleid, die faktor van rassediskriminasie wat ongelukkig hieraan verbind geraak het, gebrek aan belangstelling vir die sending en swak teologiese fundering.

---

(1) O. Niederberger, Kirche-Mission - Rasse, Schöneck-Beckenried, 1959 bls. vi.

Hierdie studie wil geen sendinggeskiedenis bied nie. Ewemin word 'n volledige opgawe van die eiesoortige karaktertrekke in die Suid-Afrikaanse sendingkerke beoog. Dit gaan hier in hoofsaak om die hantering van die begrip „eiesoortige kerkvorming" in die sendinggeskiedenis: 'n historiese beskouing van die betekenis van die aanwesigheid of afwesigheid van die beleid van eiesoortige kerkvorming in die lig van wat prinsipieel oor hierdie onderwerp bevind is, die ontworsteling van die begrip „eiesoortige kerkvorming" wat 'n aparte kerk impliseer maar dan nog nie noodwendig 'n kerk volgens „apartheid" nie. Dit is dus veral ons doel om histories bloot te lê waar en hoe eiesoortige kerkvorming, wat op die sendingvelde van die wêreld 'n welkome en vanselfsprekende beleid is, na die eis en behoefte van die jong kerk self, in Suid-Afrika verswelg is, onder verdenking gekom het en by gebrek aan missiologiese visie, of met rasseapartheid geïdentifiseer, of as sendingbeleid verwerp is.

Dit is uit die aard van die saak 'n bykans onoorsienbare veld waarop ons ons hier begewe. Vandaar dat ons ons in hierdie kort historiese beskouing beperk tot die hoofontwikkelingslyn en dan die saak hoofsaaklik besien van die kant van die Afrikaner en Afrikaanse Kerke.

Anderhalwe eeu van beleidlose, sporadiese sendingwerk (bereken vanaf 1652, die tyd van die volksplanting in Suid-Afrika) vorm die voorspel tot die negentiende eeuse era van kerkvormende sending.

Sendingwerk was nie die hoofmotief by die totstandkoming van die verversingspos aan die Kaap nie, maar tog wel binne die gesigskring van die O.I.K.(2) en Jan van Riebeeck,(3) die kommandeur. Vandaar dat in die eerste plek getrag is om 'n goeie verhouding met die inheemse bevolking te bewaar.(4)

Van 'n spontane sosiale verkeer met die Hottentotte was daar geen sprake nie; inteendeel daar was 'n skreiende verskil in beskawingspeil.(5)

---

(2) P.J.S. de Klerk, Kerk en Sending in Suid-Afrika, Amsterdam 1923 bls. 46.

(3) Sy gebed lui: „ende onder dese wilde brutale menschen mogelijk sijnde, uwe ware Gereformeerde christelijke lêer mettertijd mocht voortgeplant en verspreid worden". Resolusies van die Politieke Raad 1 bls. 1. Vgl. verder P.J.S. de Klerk a.w. bls. 47 v.v.

(4) So is ook bepaal deur Kommissaris Rijkloff van Goens in 1657; J.I. Marais, Geschiedenis der N.G. Kerk in Zuid-Afrika, Stellenbosch 1919 bls. 19.

(5) Toe van Riebeeck die Saldanhas gaan ontmoet het, het hulle, met vet besmeer soos hulle was, tot „meerder teecken van vrinstschap, hom om die hals gegryp. Dagverhaal 1 bls. 215. Die jong sendeling James Archbell het in 1825 in Namakwaland 'n soortgelyke ondervinding gehad toe die met koeimis besmeerde Hottentotte op sy wa geklim en sy vrou omhels het. Toe hy hulle met geweld verwyder het, het dit sy invloed so geskaad dat hy Namakwaland moes verlaat. Nachtigal a.w. bls. 20.

Die Boesmans was swerwende struikrowers en moordenaars met wie daar geen sprake van omgang was nie.(6)

Tussen die ingevoerde slawe en die blanke koloniste was daar vrye omgang en enkele gevalle van huwelikke.(7) Ten gevolge van die toenemende sedeloosheid wat hieruit voortgespruit het, is wetgewing teen omgang tussen blank en nie-blank ingedien,(8) ofskoon die basis vir maatskaplike verdeling die van christen-heiden en nie blank -nie-blank was nie.(9)

Die ontmoeting van die blankes met die Bantoe was 'n verdere botsing tussen beskawing en barbarisme.(10)

As gevolg van die ontug en sedeloosheid is bloedvermenging is wel d.m.v. wetgewing verbied. Maar tog was die distansiëring tussen blank en nie-blank ook 'n natuurlike proses: enersyds weens die lewensgevaar waarin die koloniste hulle bevind het, en andersyds weens die lae trap van ontwikkeling van die inheemse rasse.

---

(6) G.E. Cory, The Rise of South Africa 1, London bls. 14. In die distrik Graaf-Reinet is gedurende 1786-95, 2,504 Boesmans doodgeskiet terwyl 276 koloniste vermoor en 19,161 beeste en 84,094 skape deur hulle gebuit is, J.S. Marais a.w. bls. 17; I.J Engelbrecht a.w. bls. 80.

(7) Bv. dié tussen Jan Wouterz en Catharijna,'n Bengaalse slavin. C. Spoelstra, Boustoffen Amsterdam 106 bls. 8. E.C. Godee Molsbergen, Jan van Riebeeck, Amsterdam 1912 bls. 105 v.v. Vgl. J.I. Marais a.w. bls. 16, Theal, History of SA before 1795 bls. 59.

(8) In 1671 is bepaal dat 'n slavin 'n kleurlingman moet hê en dat die huwelik deur die regering erken moes wees, Nachtigal a.w. bls. 23; in 1678 is buite-egtelike omgang met nie-blankes verbied omdat die ontug „tot schandvleck van de Nederlantsche en andere Christen natien" beskou is, Kaapse Plakkaatboek 1 bls. 151 v.v. In 1685 is huwelikke tussen blankes en vrygemaakte (gedoopte) swartes deur kommissaris H.A. van Rheede verbied terwyl dit tussen blanke en halfbloed nog mog plaasvind, A. Morrees, Die N.G. Kerk in S.A.,Kaapstad 1937 bls. 39; Van Rheede se doel was „een goede colonie te planten van onze natie". (Engelbrecht a.w. bls. 75).

(9) Theal, History of S.A. before 1795 bls. 183; MacCrone, Race Attitudes in South Africa, London 1937, bls. 41.

(10) P. van Biljon, Grensbakens tussen Blank en Swart in Suid-Afrika, Kaapstad en Johannesburg 1947 bls. 8; I.Z. Engelbrecht a.w. bls. 80; T. Arbousset and F. Daumas, Narrative of an Exploratory Tour, Cape Town 1846 bls. 181.

Die O.I.K. laat in sy tweede oktrooi blyk dat hy ook die „conservatie van het publijcke geloof" voor oë gehad het.(11) Vir alle praktiese doeleindes was die O.I.K. die owerheid met wie die kerk te doen gehad het - en deur e.g. aan bande gelê is.(12)

Gevolglik is sendingwerk hoofsaaklik op eie inisiatief deur die Kaapse owerheid, die sieketroosters en predikante gedoen.(13) Die leemte in die sendingbeleid was dat hulle „in die dagen niet het diepgaande onderscheid kende in structuur tussen Oost en West, en niet inzag dat het alleen om deze reden al onmogelijk was om het werk onder Oosterlingen en Europeanen te combineren".(14) Dieselfde geld woordeliks vir Suid-Afrika. Gevolglik was hulle beleid „het overbrengen der organisatie, belijdenisschriften, formulieren uit die Nederlandsche Kerk naar de te planten Indische: de nationaliteit van het subject beheerschte die van het object geheel".(15)

Aan die Kaap het dit presies so verloop. Jan van Riebeeck het groot sendingliefde gehad, maar „geen begrip van sistematiese sendingwerk"(16) nie. Ook by die kerk het „besinning, oriëntering en formulering ontbreek".(17) Algaande is maar geïmproviseer. Daar is geen beleid van kerkstigting gevolg nie,(18) en „die Mission war vielmehr die apostolische Ausstrahlung einer mitten in das Heidentum hinein verpflanzten Christenheit, und wurde deshalb als ein Teil der gewöhnlichen Seelsorge angesenen".(19)

---

(11) P.J.S. de Klerk, a.w. blse. 36, 37, 39.

(12) Idem bls. 40. Niederberger beweer: „De Klerk's Klage ... dasz die Kirche nicht frei war um ihre eigenen Wege zu gehen ist ... nur teilweise berechtigt" as sou die O.I.K. sending toegelaat het as die kerk maar self sending wou doen. Niederberg se argument word geloënstraf deur die feit dat die O.I.K. beslis die behartiging van die geestelike belang in die Ooste monopoliseer het, bowendien nie oor genoegsame hulpkragte vir die vaste bediening beskik het nie en derhalwe waarskynlik sulke kragte self sou gebruik het.

(13) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 52.

(14) P.H. de Bres, Die Zendingstaak der Hervormde Kerk, Oegsgeest. 1947.

(15) H.M. van Nes a.w. bls. 64.

(16) J.D. Schreuder, Die opvoedkundige bedrywighede van die Morawiese Broederkerk. Universiteit, Potchefstroom bls. 40.

(17) J.M. Cronje, a.w. blse. 2, 59.

(18) H.D. van Broekhuizen, Die Wordingsgeskiedenis van die Hollandse Kerke in S.A., Kaapstad 1922 bls. 83 v.v.

(19) Niederberger, a.w. bls. 86.

Die sendingwerk onder die slawe is d.m.v. skoolonderrig gedoen sodat hulle die Nederlandse taal kon leer en godsdiensonderrig kon ontvang.(20)

Wat betref die bywoning van die eredienste is reeds in 1671 deur die besoekende I. Goske beveel dat alle slawe, jonk en oud, Sondags die kerkdienste moes bywoon.(21)

Kommissaris van Rheede het hom hierby aangesluit (1685) en selfs bepaal dat die slawe-skoolkinders na die diens hulle vrae moes opsê. Maar dan voeg hy hieraan toe: „tot dezelve so verre zullen weezen gebracht, men in haer quartier een predikatie mogen doen".(22) Hy het dit dus in die vooruitsig gestel dat daar vir hulle in hulle kwartiere kerk gehou sal word. Wat dit ingehou het, is onmoontlik om te sê: Kerkvorming? Segregasie? In elk geval was sendingwerk onder die slawe vir hom 'n saak van erns soos blyk uit sy instruksie dat Simon van der Stel alles in sy vermoë moes doen om „deese luijden tot de kennisse van de saligmaekende geloove te brengen", sedelikheid onder hulle te bevorder en ontug teë te werk deur oortreders met die swaarste straf af te skrik.(23)

Gedoopte slawe en kinders(24) het lidmate van die gemeente geword en alle regte en voorregte geniet, hoewel hulle slawe gebly het.(25)

Isbrand Goske het in 1671 bepaal dat die slawe-vroue gekatkiseer en gedoop moet word en dan met slawe-mans in die huwelik moet tree.(26)

Die kerkraad bepaal self in 1666 en bekragtig dit in 1676 dat „slavenkinderen, waarvan de vader of de moeder mocht christen zijn, tot den Heiligen Doop zullen mogen worden toegelaten, mits hun heer en meester of iemand in hunne plaats compareerde; maar zoo wanneer de ouders beide nog vreemd zijn aan het christelijk geloof, zullen zij niet tot het Sacrament des Heiligen Doops geadmitteerd

---

(20) A.L. Behr, in J. Chr. Coetzee e.a. Onderwys in S.A., Pretoria 1958 bls. 382; I.Z. Engelbrecht a.w. bls. 143 v.v.; C.T. Loram, Education of The S.A. Native, London 1917 bls. 46, 47.

(21) Behr, a.w. bls. 383; Nachtigal a.w. bls. 54.

(22) Engelbrecht a.w. bls. 149.

(23) E. Stockenström, Die Vrystelling van die Slawe, Kaapstad 1934 bls. 21.

(24) Vir die kerkregtelike kwessie omtrent die sg. slawedoop en die optrede van Ds. P. Baldeus kyk Spoelstra, Boustoffen 1 bls. 28 v.v.

(25) Ds. Le Boucq klae oor hierdie onchristelike standpunt, W.J. v.d. Merwe, The Development of Missionary Attitudes in the D.R.C. in S.A., Kaapstad 1936 bls. 64.

(26) Theal a.w. (1795) bls. 184.

worden, of de ouders zullen eerst in het Christen geloof onderwezen worden, opdat zoo de ouders met die kinders door den Heiligen Doop in de Kerk Christi mogen ingelijfd worden".(27)

In 1683 is bepaal dat elke slaaf wat lid van die kerk word ipso facto vry is.(28) Die volgende tabel gee 'n aanduiding van die aantal slawe wat in hierdie jare in die kerk gedoop is as vrug van die sendingwerk:

JAARTAL	KINDERS	VOLWASSENES
(29) 1665-1695	282	46
(30) 1665-1731 (in die drie gemeentes Kaapstad, Paarl en Stellenbosch	1121	46
(31) 1696-1711	296	
1711-1731	543	

In Kaapstad is die volgende getalle buite-egtelike kinders gedoop(32)

1659 : 2 Kinders

1660 : 2 Kinders

1662 : 2 Kinders

(33) 1665 : 8 Kinders

(35) 1787 : 19 Kinders

In Stellenbosch(34) is die volgende getalle gedoop:

1694 : 11

1696 : 2 (een bejaarde)

1697 : 2 Kleurlinge

1704 : 1 Hottentot

1706 : 1 Slaaf

---

(27) Aangehaal deur I.J. Marais, a.w. bls. 17.

(28) De Worstelstryd der Transvalers, Amsterdam 1882 bls. 75.

(29) I.J. Marais a.w. bls. 18.

(30) E. Stockenström a.w. bls. 92, F.N. Lion-Cachet a.w. bls. 75. J.M. McCarter, The D.R.C. in S.A., Edinburg 1869 bls. 14.

(31) I.J. Marais, Idem.

(32) Spoelstra, Boustoffen 1 blse. 13, 17, 24.

(33) Nachtigal a.w. bls. 48.

(34) Spoelstra, Boustoffen 1 bls. 559. Die hoë getal is opmerklik net na die koms van ds. van Lier.

(35) Nachtigal a.w. bls. 74.

Wat die sendingwerk onder die Hottentotte betref, vind ons duidelik tweërlei sendingmetode: enersyds vind ons die beleid van Van Riebeeck wat 'n Hottentotsvrou, genaamd Eva, in sy huis opgeneem het, haar die Europese lewenswyse aangeleer en die beginsels van die Christendom ingeskerp het.(36) Vier dae voor die vertrek van Van Riebeeck uit Suid-Afrika is sy gedoop.(37) Hierdie metode is ook gevolg deur die Sieketrooster Willem Wijlant,(38) Simon van der Stel, e.a.(39) Andersyds het sieketrooster, Pieter van der Stael, begin met werk onder Hottentotte deur hulle in hulle krale te gaan bearbei.(40) Hy is hierin gevolg deur ds. P. Kalden wat hom ten doel gestel het om Hottentots te leer.(41) Sy werk was nie sonder seën nie, maar net maar die begin van 'n groot taak wat nog uitgevoer moes word.(42)

Gedurende die sewentiende eeu is daar dus geen sprake van eiesoortige kerkvorming as sendingbeleid nie. Weliswaar is 'n groot aantal slawe gedoop en het hulle lidmate van die kerk geword. In hulle geval sou daar moeilik iets van eiesoortige kerkvorming kon teregkom, omdat hulle ekonomiese, politieke en maatskaplike ontworteldes was, in 'n ander land en losgeruk uit hulle natuurlike milieu.

Die Hottentotte is wel volgens hulle eie aard benader maar van sendingwerk wat tot kerkvorming sou lei, was nog geen sprake nie.(43)

Die agtiende eeu bied 'n nog treuriger tafereel. Slegs enkele gevalle van heidene wat gedoop en in die gemeenskap van die kerk opgeneem is, kan gekonstateer word.(44) Maar andersins vind ons gedurende die agtiende eeu behalwe die doop van slawekinders, „hardly a trace of any attempt by the clergy to induce the free blacks or Hottentots to adopt the Christian religion".(45)

---

(36) Godee-Molsbergen a.w. blse. 141, 142. Morrees, a.w. bls. 18.

(37) Spoelstra, Boustoffen 1 bls. 23; Vir die verdere verloop van haar lewe, kyk Nachtigal a.w. bls. 40; Morees a.w. 39 v.v.

(38) Van Broekhuizen a.w. bls. 10; Behr, a.w. bls. 381.

(39) W.J. van der Merwe a.w. bls. 38.

(40) Theal, History of S.A. before 1795 bls. 115.

(41) Morrees a.w. bls. 118.

(42) S.P. Engelbrecht, Kaapse Predikante van die agtiende eeu, Pretoria 1952 bls. 32; Spoelstra a.w. 1, bls. 37; Behr a.w. bls. 387.

(43) W.J. van der Merwe, a.w. bls. 38; Spoelstra, a.w. 1 bls. 184.

(44) In 1703 is in Kaapstad 'n Chinees en in Drakenstein 'n Mohammedaan opgeneem. Spoelstra 11 blse. 33, 34, 35.

(45) Theal, a.w. bls. 376.

Geyer skryf bv. t.o.v. die gemeente te Stellenbosch: „inderdaad in die agtiende eeu soek 'n mens tevergeefs na spore van sendingwerk in die kerknotule". Individuele onderrig aan slawe, het wel voorgekom, „maar sistematiese sendingwerk was daar glad nie, en aan die Hottentotte is feitlik niks gedoen nie."(46)

Dit is ook opvallend dat die belangstelling in die geestelike welsyn van slawe in hierdie tyd verdwyn en plek gemaak het vir 'n hooghartige houding.(47) In die agtiende eeuse lewe is die slaaf uitgesluit uit die kerklike gemeenskap.(48) In 1754 is nl. deur Ryk Tulbagh bepaal - hierdie bepaling is herbekragtig in 1794 - dat geen slaaf of slavin die reg sal hê om, wanneer die gemeente, na die be-eindiging van die diens op Sondag of op ander tye die kerk verlaat, in die portaal van die kerk te kom nie. Hierdie doodse toestand van sake moet, behalwe aan die algemene agtiende eeuse gebrek aan sendingywer, toegeskryf word aan die geestelike en sedelike verwildering wat die koloniste, veral die in die binneland, in hierdie tyd in die oë gestaar het en waaruit 'n distansiëring tussen christen en heiden gebore is.(49) 'n Verdere rede was die onbehoorlike kerkorganisasie as gevolg van die predikant-skaarste. Gedurende die eerste helfte van die agtiende eeu was daar geen behoorlike organisasie van die kerk nie: Kerkraadsvergaderings is nie gereeld gehou nie vanweë die groot gemeentes, die kerkadministrasie was in verwarring en die gemeentes was in 'n toestand van verwaarlosing en agteruitgang.(50) Baie is ongedaan gelaat t.o.v. die geestelike bediening van die gemeentes sodat aan sending nouliks gedink kon word.(51)

As verdere rede kan genoem word dat die kerk in hierdie tyd in die wurggreep van geestelike koudheid en vormlikheid was.(52) Die kerk het self nie behoorlike lewenskragtigheid openbaar nie. Vandaar die gebrek aan sendingywer.

Ten laaste kan nog die feit, dat die kerk deur die heerskappy van die Here XVII gebonde was, genoem word.(53)

---

(46) A.L. Geyer, Die Stellenbosch Gemeentes in die agtiende eeu, Kaapstad 1926 bls. 81.

(47) Kaapse Plakkaatboek Deel III blse, 5, 6. Nachtigal merk hieromtrent op dat die slawe nou selfs die voorreg misgun was om selfs van ver na Godswoord te luister.

(48) C. Graham Botha, Social Life in the Cape Colony in the 18th Century, Cape Town (ongedateer) bls. 25; I.J. Marais a.w. bls. 85.

(49) C. Beyers, Die Kaapse Patriotte, Johannesburg 230 v.v.; Theal, a.w. bls. 300; Kaapse Plakkaatboek III bls. 73.

(50) J.I. Marais a.w. bls. 100, Morrees a.w. bls. 159 v.v.

(51) Kyk A.L. Geyer, a.w. bls. 82.

(52) Theal, a.w. bls. 301; Morrees, a.w. bls. 363.

(53) A.L. Geyer, a.w. bls. 81.

H O O F S T U K 1.

DIE PAD NA EIESOORTIGE KERKVORMING DEUR DIE GENOOTSKAPLIKE SENDING GEBAAN.

Die koms van George Schmidt na Suid-Afrika in 1737 is van groot sending-historiese betekenis, nie net omdat dit die eerste keer was dat iemand buite verband met die Kaapse kerk met sendingwerk begin het nie, maar veral omdat met hom die begin van die toepassing van 'n heel nuwe sendingbeleid, die van die stigting van 'n gemeente onder die heidene, begin het. Hoewel sy verblyf en werk in Suid-Afrika van korte duur was, en sy opvolgers eers 'n halwe eeu later sy werk voortgesit het, is deur hulle en deur verteenwoordigers van verskillende sendinggenootskappe in mindere of meerdere mate op sy sending-beleid in die loop van die negentiende eeu voortborduur.

Dat die koms en arbeid van talle sendelinge gedurende die negentiende eeu van groot betekenis was vir die staat, die koloniste, die bestaande kerk en die sending self, is vanselfsprekend. Die staat het veral daarby belang gehad deurdat hulle nou erkenning moes gee aan geestelikes wat nie tot die erkende kerk behoort het nie, sommige van wie hulle ook met die politiek bemoei het.

Die Nederduitse Gereformeerde Kerk is voor die feit gestel dat ander geestelikes hulle ook in die heidendom interesseer. Vir die sending self was die koms van die sendelinge uiters betekenisvol want daarmee is 'n veld bewerk wat tot dusver toe feitlik geheel en al braak gelê het. Maar veral was hierdie gebeurtenis van betekenis vir die ingesetenes van die kolonie omdat daarmee die begin gekom het van een van die belangrikste hoofstukke in die geskiedenis van die Afrikaanse koloniste in soverre hulle verhouding tot die inheemse bevolking van Suid-Afrika onder die soeklig sou kom.

Die sendingsbeweging in Suid-Afrika in die negentiende eeu moet gesien word teen die agtergrond van twee faktore. Eerstens die „idealization of the savage state which has become identified with the name of Rousseau".(54) Dit staan in noue verband met die „politisch - freiheitlichen Ideen" en die „Humanitätsgedanken" waarvolgens die algemeen menslike regte geproklameer is.(55) Hierdie humaniteitsgevoel wat tot uiting gekom het met die kreet van vryheid, gelykheid en broederskap, is verbind met die natuurideaal van Rousseau. Terugkeer na die natuur was sy wekroep en dié van sy navolgers,

---

(54) J.A.I. Agar-Hamilton, The Native Policy of the Voortrekkers, Cape Town 1938 bls. 91.

(55) P.J.S. de Klerk, a.w. bls. 70.

in hulle matheid van die konvensionele dwang. Dit het hulle gebring tot 'n „sentimentele simpatie vir die primitiewe mens" tot 'n „dweepsug met die natuurlike, tot 'n sieklike filantropie vir die natuurmens".(56) Vandaar hulle idealisering van die sog. „edele barbaar"(57) wat eers deur aanraking met die kultuur verdorwe geraak het. Die motief vir die sendingywer was dus nie die bekering van heidene nie, maar filantropiese humaniteitsbeoefening.

Die ander faktor was die herleefde sendingywer in Europa. Hierdie ywer het ontstaan uit die Piëtisme en Metodisme wat op sy beurt weer die reaksie was op die Deïsme in Engeland, die Rasionalisme in Duitsland en die Naturalisme in Frankryk.(58) Die Godsdiensherleweing en die belangstelling in die regte van die mens het gelei tot belangstelling in die sending en het die oog van Europa ook op die inboorlinge van Suid-Afrika gevestig.(59)

Ons moet ook daarop let dat ons nou nie met kerklike sending te doen het nie maar met genootskaplike sending.(60) Die Morawiese sending, waarna ons verwys, was wel op las van die Broedergemeente in Duitsland maar het ook genootskaplik gewerk. In die ander gevalle het ons te doen met Genootskappe wat buite die Europese Kerke gestaan het en op eie inisiatief die sendingwerk onderneem en bekostig het. Dit het ook meegebring dat bv. die Londense, Nederlandse en Berlynse Sendinggenootskappe nie konfessionele verskille na die sendingveld wou oordra nie.(61)

1. Die Betekenis van Georg Schmidt vir eiesoortige Kerkvormingin Suid-Afrika.

Die doel van die sending was, volgens die Morawiese Broedergemeente, om „eine Seele zum Heiland zu brengen".(62) In 1737 is Graaf Von Zinzendorf, nadat hy die Morawiese vlugtelinge in 'n gemeente georganiseer het, tot biskop gewrden. In hierdie piëtistiese kring is die sending warm op die hart gedra maar nie kerklike sendingwerk gedoen nie want die Herrnhutgemeenskap „het hulleself dan ook as 'n sendinggenootskap beskou".(63)

---

(56) Idem.
(57) D.J.P. Haasbroek, Die Ontstaan van die Nie-blanke stemreg en die verskansing daarvan in die S.A. Wet van 1909, Universiteit Stellenbosch bls. 2.
(58) E.F. Kruijf, Geschiedenis van het Nederlandsche Zendings genootschap en zijne Zendingsposten, Groningen 1894 bls. 6.
(59) Haasbroek a.w. bls. 2.
(60) P.J.S. de Klerk, a.w. bls. 73.
(61) Idem blse. 73, 74.
(62) A. Schulze, Die Brüdermission in Wort und Bild, Herrnhut 1913 bls. 2.
(63) P.J.S. de Klerk, a.w. bls. 62.

Die mededelinge van die sendelinge Georg Böving en Bartholomeus Ziegenbalg wat in 1706 die Kaap besoek en onder die indruk van die treurige toestande waaronder die Hottentotte verkeer het, gekom het, het gunstige aandag te Herrnhut geniet.(64) Die gevolg was dat Georg Schmidt in 1737 na die Kaap gekom het.

In Kaapstad is hy hartlik ontvang en verwelkom deur die Goewerneur, Jan de la Fointaine; die pas aangestelde opvolgende goewerneur A van Kervel, en deur die Kaapse predikante di le Sueur en Kock. Hy is deur een van hulle gewaarsku teen die bediening van die Doop deur hom aangesien hierdie bevoegdheid volgens landswet slegs beperk is tot Gereformeerde predikante.(65) Schmidt het hom aanvanklik te Zoetemelksvlei aan die Riviersonderend gevestig waar hy vir hom 'n hut gebou, 'n tuin aangelê en met die Hottentotte kennis gemaak het. Sewe maande later het hy na die digter bewoonde Baviaanskloof verhuis. Sy groot probleem was die taal van die Hottentotte. Hy het besef hoe arm die taal is. Hy het egter veral moeilikheid gehad met die uitspraak daarvan: „sie drücken ihre Vocales mit einem so wunderbaren Zungenschlag auf den bald die Spitze, bald das Mittel, bald die Wurzel der Zunge formiren muss dasz es einem Europäer beynahe nicht möglich ist, ihnen darin nachzukommen".(66)

Hoewel Schmidt die aanleer van Hottentots laat vaar het, het hy tog vordering gemaak met sy onderrig aan die Hottentotte. In 1740 kon hy na Europa skryf: „the whole congregation consists of ten men, ten women, seven boys and five girls. Of these thirty-two, fifteen read the New Testament (in Dutch)" (67)

Hy mog egter nie die doop bedien nie aangesien hy nie 'n „ordeningsakte" gehad het nie. In Maart 1742 ontvang hy van Von Zinzendorf 'n dokument in dier voege (68) en op sy terugreis vanaf Kaapstad doop hy op 31 Maart 1742 ene Willem, een van sy volgelinge, in die Steenbrasrivier en gee aan hom die naam Josua. Spoedig daarna doop hy die twee Hottentotte Afrika en Kupido wie, toe hy die eerste keer vanaf Kaapstad na die binneland gereis het, vir hom as padwysers opgetree het, en gee aan hulle die name Christiaan en Jonas onderskeidelik. Daarop het die doop van nog meer Hottentotte gevolg o.a. van 'n sekere Magdalena.

---

(64) G.B.A. Gerdener, Reguit Koers gehou, Kaapstad 1951 bls. 16;
G.I. van Heerde, Twee Eeue van Sendingwerk, Kaapstad 1951 bls. 22.

(65) Van Heerde, a.w. bls. 23.

(66) Aangehaal by O. Uttendörfer, Die wichtigsten Missionsinstruktionen Zinzendorfs, Herrnhut 1913 bls. 52.

(67) Aangehaal deur Mc Carter a.w. bls. 16, 17.

(68) Morrees, a.w. bls. 306.

Hierdie doopplegtigheid het groot opskudding onder die ingesetenes van die kolonie verwek en die verontwaardiging van die Kaapse predikante uitgelok.(69) Schmidt is van owerheidsweë verbied om verder die doop te bedien ofskoon hy toegelaat is om met sendingwerk voort te gaan. Hy wou egter nie hiermee instem nie.(70) Die einde van die saak was dat hy na sewe jaar se sendingwerk onder die Hottentotte in 1744 na Duitsland teruggekeer het. By sy vertrek het sy „gemeente" bestaan uit elf getroude pare agt mans, nege seuns en agt meidjies (47 in totaal). Hiervan was vyf gedoop.(71) So was Schmidt se „eerstelingsgemeente" dan herderloos(72) en sou so bly totdat die sendelinge Marsveld, Schwinn en Kühnel in 1792 na Baviaanskloof gekom en Schmidt se werk voortgesit het.

Schmidt het, hoewel hy die aftog moes blaas, tog geskiedenis gemaak deur „the first native congregation on South African soil" te stig.(73) Hierdie gemeente was, soos van die Herrnhutsending verwag kan word, nie eiesoortig nie. K.F. Ledderhose beskryf dit soos volg: „mit diesen christlichen Freunden, welche ein kleines Gemeindelein bildeten, richtete er Alles auf den Fusz der Brüdergemeine ein".(74) Nietemin is die sendinghistoriese betekenis van die koms van die Morawiërsending na Suid-Afrika dat hulle arbeid „brach' nicht blosz durch die harte Eisensinde der Hottentotten, sondern bracht auch in ganz Südafrika einen Umschwang in den Anschauungen über die Aufgabe der Mission hervor".(75)

---

(69) Ons kom straks hieroor terug by die behandeling van die houding van die kerk jeens die werk van die genootskappe.

(70) Schmidt het hom skerp uitgelaat oor die houding van die Kaapse predikante: „Sie sind blind und blinde Leiter, denen Bauch ihr Gott ist. Sie glauben von der Bekehrung der Hottentotten noch weniger als der Teufel" P.K. Müller, Georg Schmidt, Herrnhut 1923 bls. 44. Kyk ook bls. 93 v.v.

(71) Van Heerde a.w. bls. 25.

(72) Geschiedverhaal van Genadendal (anoniem) Kaapstad 1893 bls. 3.

(73) J.E. Hutton, A History of Moravian Missions, London (ongedateer) bls. 130; G. Brennecke, Brüder im Schatten, Berlin 1954 bls. 13.

(74) Das Büchlein von den Hottentotten und ihrem ersten Apostel Georg Schmidt, Basel 1849 bls. 40.

(75) Wangemann, Die Berliner Mission in Cap-Lande, Berlin 1873 bls. 165.

11. Verset teen Afsonderlike Kerkvorming

Teen die begin van die negentiende eeu het die hele lewenspatroon aan die Kaap verander: „daar kom nuwe kerke, sendingenootskappe en sektariese bewegings wat groot ywer aan die dag lê om lidmate te werf - die Nederduitse Gereformeerde Kerk verloor sy alleen-seggenskap in die land".(76)

Die Schmidt-gebeure was hiervan 'n voorteken. Tog sou dit nog 'n halwe eeu duur voordat die geestelike monopolie verval het.

A. Die Kerklike Verset teen Schmidt en die nuwe beleid

Die reaksie wat uitgelok is deur die daarstelling van 'n gemeente onder die Hottentotte deur Schmidt het tweërlei missiologiese betekenis: dit het nl. gegaan oor die vraag na die subiek van die sending en oor eiesoortige kerkvorming. Hierdie vrae het in hierdie tyd en veral teen die begin van die negentiende eeu om beantwoording geroep.

1. Die Kaapse predikante se beswaar teen Schmidt was dat hy nie regsir. was nie en nie verbonde aan die kerk in Nederland nie.

   Op 26 September 1742(77) het di. F. Le Sueur, W. van Gendt en S. van Echten in 'n brief aan die Klassis Amsterdam beswaar aangeteken teen die sendingwerk van die „sogenaamde Hottentots-bekeerder", G. Schmidt. Hulle beskuldig hom daarvan dat hy „voorgeeft de blinde Hottentotte te bekeeren" en dat sy dopeling „voorwendende (is) dat sij reeds soverre in het Christendom waren gevordert". Die motivering van hulle verset teen sy werk is die volgende: (a).. skoolmeesters moet deur die Klassis geëksamineer wees; (b)..onderwysers moet lidmaat wees van die Gereformeerde Kerk en geoefen in die kategetiese leer; (c).. hulle moet in hulle onderwys gebruik maak van die Kategismus van die Palts, die „Kort Begrip" daarvan en die belydenisskrifte volgens die Sinode van Dordt 1618/19; en (d).. die sendingwerk van Schmidt is oppervlakkig: die gedooptes is „in het geheel niet.... onderwesen in de gronden van den christelijken godsdienst en geenzints in staat om de minste rekenschap te geven van hun geloove". Dit is vir die beswaardes „middagklaar" dat Schmidt nie bevoeg is om sendingwerk te doen nie en „naar allen schijn niet rechtzinnig" is nie.

(76) T.N. Hanekom, Kerk en Volk bls. 105.
(77) C. Spoelstra, Boustoffen 1 bls. 196 v.v.

Die verloop van hierdie saak is reeds bekend. Alhoewel Schmidt die saak verloor het, het hy tog die harte van hierdie predikante geskud. Hulle rig in hulle skrywe die versoek dat „teneijnde de christelijke Gereformeerde Godsdienst" voort te plant onder die Hottentotte en die gebore Christene, die klassis sy invloed moet gebruik by die Bewindhebbers dat twee of minstens een sieketrooster „bequaam en suijver in onse leere, daartoe mag worden aangesteld, op een behoorlike gage en rantsoen, 't welk ons wordende gedemandeert wij hier in Africa wel goede lieden souden vinden, die het land kundig zijn en weten hoe men met dese menschen moet handelen". Hieruit blyk dat onregsinnigheid nie die enigste saak was nie. Hulle sou voorkeur gee aan iemand wat die Hottentotte ken!

As ons in aanmerking neem dat die kerk in hierdie tyd op die Bewindhebbers aangewese was, kan ons met goeie reg aflei dat hierdie mense kerklike sending wou hê i.p.v. onregsinnige genootskaplike sending.

'n Halwe eeu later was daar weer verset teen die voortsetting van die sendingkerk van die Morawiërs. Op die versoek van ds. M. Borcherds van Stellenbosch stuur daardie kerkraad 'n versoek aan die Politieke Raad om die Morawiër-sendelinge te versoek om met hulle sendingwerk voort te gaan in 'n gebied waar nog geen Kerk bestaan nie.

Die versoek van die kerkraad is verwerp.(78)

Ds. Borcherds en die kerkraad was bepaald nie gekant teen die sending nie maar hy wou dat die sending deur die kerk gedoen sal word en nie deur 'n genootskap nie, allermins deur die Hernnhutters.(79)

2. Die ander rede vir hierdie verset was dat die gedagte aan 'n afsonderlike en selfstandige kerk, 'n sendingkerk of jong kerk, nog nie inslag gevind het nie. Dit het die kerk nog ten ene male aan 'n sendingbeleid ontbreek. Wat op daardie stadium duidelik was, was slegs: „it would be unwise to have other churches established in South Africa next to the Dutch Reformed Church".(80) Kerklike

---

(78) Morrees a.w. blse. 369, 370.

(79) Idem bls. 371.

(80) W.M. Eiselen, Christianity and the religious life of the Bantu, London 1934 bls. 74.

alleenreg was die hoofsaak. Andersins het dit aan 'n missionêre daadkrag ontbreek soos blyk uit die feit dat na die vertrek van Schmidt deur die Kerk nog steeds niks aan sending gedoen is nie.

Die metode van georganiseerde sendingwerk onder die heidene wat uitloop of gemeentevorming is nie oorweeg nie.

Gemeentestigting onder die heidene was egter die toekomstige beleid wat navolging gevind het deur die Suid-Afrikaanse Sendinggenootskap. Die ideaal was „eine kirchliche und bekenntnisgebundene Mission, die sich genau an die vorgeschriebenen Rechte der reformierte Gemeinden hielt".(81) Oral is oefeninghuise gebou en 'n nuwe beleid is gevolg wat uitgeloop het op aparte gemeentes, „onderscheijden van zijn christen gemeente".(82) Dit was 'n belangrike missiologiese ontwikkeling van die Kaap.

B. Verset volgens die Sendingbeleid van J.A. de Mist

Tydens die bestuur van die Kaap onder die Bataafse Republiek was dit die beleid van Kommissaris De Mist „dat de openbaare godsdienstoeffeningen van zodanige kerk-genootschappen, die ter bevordering van deugd en goede zeden een Hoogst-Wezen eerbiedigen aangemoedigd en beschermd worden".(83)

Hy het egter duidelik onderskei tussen gemeentelike bediening en sendingwerk. Hy beskou die „oefeninge" van sendelinge onder die blankes as strydig met die woord „sendeling", skandelik vir die kerk en skadelik vir die eenheid van die leer van die kerk, en praat van die sodaniges as „inkruipzelen".(84)

Derhalwe wou hy sendingwerk aanmoedig maar dan alleen deur streng regeringstoesig te hou om hierdie oorvleueling uit te skakel en deur te sorg dat die sendelinge hulle tot die heidene bepaal.(85)

---

(81) Niederberger a.w. bls. 91.

(82) J.H. Kritzinger, Die S.A. Sendinggenootskap bls. 99.

(83) B.R. 111 Deel X bls. 83.

(84) J.P. van der Merwe, Die Kaap onder die Bataafse Republiek, Amsterdam 1926 bls. 260.

(85) A.L. Geyer, a.w. bls. 90.

Hy het hom dus gekeer teen sendingwerk in die gebiede waar daar gemeentes bestaan het en wou geen afsonderlike gemeente langs die bestaande gemeente duld nie; vandaar sy ontevredenheid oor die sending-oefeningshuis in Kaapstad waar dienste gehou word en, volgens deur De Mist opgemerk is, „de toeloop der hoorderen verreweg die der Zondagspredikatiën in de Hervormde Kerk overtreft"(86) waar hy meen dat spoedig ook Sakramente bedien sal word. Hy bestempel die Gestig as 'n „geestelijk misgewas".(87) Op Graaff-Reinet beveel hy dat die kerkgebou herstel moet word en verbied dat voortaan enige godsdienstige byeenkoms anders as in die kerkgebou gehou sal word en dat aan niemand „wie hij zij, het zij Christen of heiden, blank of zwart vrij of dienstbaar den vryen toegang daartoe mogen worden geweigerd...."(88) So 'n „oefeningshuis" was teen die sin en strekking van die proklamasie van Janssens waarvolgens die sendelinge „landwaarts in, onder de hulpelose Heidenen" sending moes gaan doen, op so 'n afstand dat die skole geen daaglikse gemeenskap met die grensbewoners of dié binne die grense woonagtige „Ingezetenen of Naturellen" sal meebring nie.(89)

Die betekenis hiervan was dit: eiesoortige kerkvorming kon plaasvind, maar dan slegs buite die grense van die kolonie; daarbinne moes die sendingwerk lei tot opname van bekeerdes deur die bestaande kerke.

III. KERKVORMENDE SENDING DEUR DIE MORAWIËRS

Dit is uiteraard onmoontlik om die kerkformasie by al die sendinggenootskappe aan te dui; daarom beperk ons ons hier tot enkele opmerkinge i.v.m. die verdere geskiedenis van die Morawiese sending voordat ons enkele aspekte t.o.v. die Londense sendinggenootskap en die S.A. sendinggenootskap na vore bring.

---

(86) Aangehaal deur Morrees, a.w. bls. 394.

(87) J.P. van der Merwe a.w. bls. 260.

(88) Graaff Reinet 9 Feb. 1804, B.R. III XX blse. 318, 319.

(89) Aangehaal deur A. Dreyer, Boustowwe vir die Geskiedenis van die N.G. Kerke in S.A. bls. 35; vgl. B.R. 93 bls. 26. Aan die Morawiërs en dr. van der Kemp is verlof gegee om hulle werk op hulle sendingstasies voort te sit.

Die Herrnhutters het, soos die ander sendinggenootskappe in Suid-Afrika, wat in omstreke gewerk het, wat uitsluitlik of hoofsaaklik deur die inheemse bevolking bewoon was, die metode gevolg van gemeente en gemeenskapsvorming. Lichtenstein sê hiervan: „they collected together a tolerable number of Bastards and Hottentots, whom they instructed in their religion, at the same time endeavouring to inspire them with habits of industry".(90) Die christene moes leer om eerlik, vlytig(91) en godvresend te wees: Voorts: „cleanliness and sobriety were inculcated as among the most necessary christian virtues".(92) Vandaar dat die sendingstasie op besoekers 'n baie gunstige indruk gemaak het. De Mist is met sy besoek aldaar getref deur die sindelikheid, dissipline en vlytigheid.(93)

Dit het bepaald tot hulle aansien onder die Hottentotte bygedra dat „the Moravians seem never to have found it necessary or desirable to marry Hottentot women in order to be regarded as the true friends of that race".(94)

Hulle het hulle weerhou van politieke aangeleenthede en eerbied aan die owerheid bewys.(95) Anders as die Londense sendinggenootskap wat ongeveer met soortgelyke probleme te kampe gehad het, was hulle stasie in 'n goeie toestand. Du Plessis noem dit 'n „centre of interest to all christians in South Africa who looked for the coming of the Kingdom of God".(96)

Die Morawiese broeders het sendingwerk gedoen in die besef dat beskaafdheid en christelikheid saam moet gaan. Beskaafdheid is beskou as die „narrow edge of the wedge inserted which shall prepare for something more penetrating to follow", maar „withoutexpecting rude tribes to adopt all our habits".(98) Dit is m.a.w. beskawing met behoud van identiteit. Hulle het die beleid van opheffing gevolg maar „sonder om tot die peil van die onbeskaafde inboorlinge te daal, het die Broeders vanuit die staanspoor 'n gesonde beleid van ‚Trennung' (segregasie) voorgestaan en alles in hulle vermoë gedoen om die sosiale euwels en probleme, wat tot die ontworteling van hulle kuddes alhier gelei het, te bestry".(98) Heidense gewoontes is deur die Hottentotte

---

(90) Travels in South Africa 1 bls. 186.
(91) J. du Plessis a.w. bls. 89.
(92) Theal, Progress of South Africa in the Century (19th) London 1902 bls. 159.
(93) J.D. Schreuder, a.w. bls. 116.
(94) Cory, a.w. 11 bls. 408.
(95) Idem.
(96) J. du Plessis a.w. bls. 88.
(97) J.E. Carlyle, South Africa and its Mission fields, London 1878 bls. 130.
(98) J.D. Schreuder, a.w. bls. 261.

laat vaar: „passionately fond as they are of dancing, they voluntarily and entirely relinguished this amusement, as soon as they came to reside in the settlement, and with the same willingness of mind they abolished the feastings and other foolish customs at funerals".(99) By hulle eredienste was Hollands die voertaal. Wat Burchell „interesting and gratifying" gevind het, was die sing van Psalms. Hy is veral getref deur „the exactness with which the whole congregation kept time" en „the perfect unison they preserved throughout".(100)

Die Morawiërs het nie doelbewus die kleurlinge rasbewus probeer maak nie. Met politieke sake het hulle hul nie bemoei nie en „social equality between European colonists and individuals just emerging from barbarism was not taught".(101) Nietemin het die onderwys en voorligting van die sendelinge baie daartoe bygedra om die nasionale bewuswording van die Kleurling te bevorder".(102) Die Morawiese Broeders het ook onder die Bantoe gewerk, meer bepaald die Tamboekies en Fingo's. Ook hier was hulle beleid: sending tesame met beskawing. Hulle het dit ook so bewerkstellig „dat hierdie eertydse onwillige barbare hul primitiewe landboumetodes verwerp en hul landerye behoorlik bewerk het".(103) Ook onder die Bantoe het kerkvorming plaasgevind. So het die werk van krag tot krag vooruitgegaan totdat daar in 1848 ses gemeentes was bestaande uit 6,205 Hottentot- en 536 Tamboekie- en 168 Fingo-lidmate. In 1798 was daar oor die 800 persone op Genadendal woonagtig, terwyl die gemeente aldaar in 1866 meer as 3,000 lidmate getel het.

Nog 'n belangrike saak is die ontwikkeling tot hulle selfstandigheid. Sedert 1869 is kragtens 'n besluit van die Algemene Sinode oorgegaan tot die stigting van selfstandige gemeentes wat deur hulle eie dienaars bearbei kan word. Tot op daardie stadium was uitsluitlik van sendinghelpers, opgeleide evangeliste en onderwysers met spesiale opdrag, gebruik gemaak. In 1883 is die eerste twee Kleurlingonderwysers in diens geneem en in 1887 is 'n kursus in teologie ingestel vir die opleiding van kleurlinggeestelikes.(104)

---

(99) J. Holmes, Historical Sketches of the Missions of the United Brethern, Dublin 1818 bls. 393.

(100) Travels in the Interior of S.A., 1 London, bls. 80.

(101) Theal, History S.A. Before 1795 111 bls. 295.

(102) J.D. Schreuder, a.w. bls. 261.

(103) Idem bls. 116.

(104) Idem a.w. bls. 262.

Hierdie jong inheemse kragte was 'n waardevolle bydrae tot die selfstandigwording van die kleurlinggemeentes in 1922. Vandag is die Kleurlingpredikant, eerw. A.W. Habelgaarn, die verantwoordelike predikant van die Genadendalgemeente met 'n sieletal van ongeveer 4,000. Sonder om die baanbrekerswerk te verkleineer, „is dit duidelik dat die leierskap op alle sendingstasies vir 'n te lang en ononderbroke periode in 'n onverbiddelike en onbuigbare vorm gegiet was".(105) Dit maak die sprong na volle selfstandigheid enigsins moeilik.

Selfstandig het die gemeente bepaald geword. Die antwoord op die vraag of dit eiesoortig is, lê in die Herrnhut-metode. Die Morawiese sending het nie 'n oop oog vir pluriformiteit nie en sal so veel as moontlik die uniformiteit volgens Von Zinzendorf probeer behou.

IV. DIE KERKVORMENDE WERK VAN DIE LONDENSE SENDINGGENOOTSKAP

By die oorweging van die werk van die Londense Sendinggenootskap (L.S.G.) wil ons duidelik vooropstel dat die belangrike politieke en maatskaplike betekenis van die L.S.G. in die Suid-Afrikaanse geskiedskrywing soveel aandag ontvang het dat die sendinghistoriese betekenis nog nie genoegsaam besef word nie.

1. Die Londense Sendinggenootskap is op 21 Sept. 1795 gestig as uitvloeisel van die sendingbeweging in Engeland.(106) Die doel van die sending is soos volg gestel: „to spread the knowledge of Christ among heathen and other unenlightened nations".(107) Die L.S.G. het hom gestel op die „Fundamental Principle" wat inhou dat denominasionale verskille nie bepalend is by hulle sendingwerk nie.(108)

---

(105) Idem bls. 269.

(106) J.H. Kritzinger a.w. bls. 12 v.v.

(107) Lovett, History of the L.M.S. 11 London 1899 bls. 747.

(108) „As the union of Christians of various denominations in carrying on this great work is a most desirably object, so, to prevent if possible any cause of future dissention it is declared to be a fundamental principle of the Missionary Society, that its design is not to send Presbyterianism Independency, Episcopacy or any other form of church order and Government (about which there may be difference of opinion among serious persons) but the glorious Gospel of the blessed God, to the heathen; and that it shall be left (as it ought to be left) to the minds of the persons whom God may call into the fellowship of His Son from among them, to assume for themselves such form of Church Government as to them shall appear most agreeable to the Word of God" Lovett a.w. 11 blse. 747, 748.

Sendelinge is nie willekeurig aanvaar nie maar moes „an eminent share of the grace of God" hê. Geleerdheid was dus nie noodsaaklik nie maar wel „a competent measure of that kind of knowledge which the object of the mission requires". Voorts was nodig 'n „certificate with regard to his experience in the Christian life and his standing in the Church".(109)

2. Op 31 Maart 1799 het vier verteenwoordigers van die L.S.G. in Kaapstad aangekom. Hulle was dr. J.T. van der Kemp, ds. J.J. Kircherer en die Engelse lekearbeiders W. Edwards en J. Edmonds.(110)

Veral dr. van der Kemp was 'n merkwaardige persoonlikheid. Hy is in Rotterdam gebore as die seun van 'n Lutherse predikant. Na vele omswerwinge voltooi hy sy studie in die medisyne in Edinburgh en keer terug na Nederland waar hy as geneesheer praktiseer. In hierdie tyd noem hy homself 'n Deïs wat die Godheid van Christus en die gesag van die Skrif ontken het. Na 'n ongeluk waarin sy vrou en enigste kindjie verdrink en hy deur 'n wonder sy lewe behou het, besluit hy om hom aan die diens van God te wy. So gebeur dit dan dat hy in diens van die L.S.G. na Suid-Afrika kom.(111)

Nadat hy eers 'n tydlank onder die Xohas gewerk het, vestig hy hom te Bethelsdorp vir sendingwerk onder die Hottentotte. Sy kollega Kircherer het onder die Boesmans by die Sakrivier gewerk. Sedertdien het nog verskeie ander sendelinge van die L.S.G. na Suid-Afrika gekom.(112)

3. Dit is met die oog op die invloed van Van der Kemp in Suid-Afrika, binne en buite die sendingkring, van belang om te let op sy teologiese agtergrond. Van der Kemp het sterk teen konfessionele verdeeldheid gevoel. Hy skryf: „our greatest pains are to arm in time our people against discords and divisions of doctrine".(113)

Hy beskryf sy vroeëre deïstiese beskouings soos volg: „Christianity once appeared inconsistent with the Dictates of Reason, the Bible a collection of incoherent opinions, tales and prejudices".

---

(109) Idem a.w. 1 blse. 43, 44.

(110) G.L. van Heerde, a.w. bls. 52.

(111) J. du Plessis, bls. 100 v.v.

(112) Vgl. Van Heerde, a.w. bls. 53 v.v.

(113) Brief, 6 April 1803, aan sy neef L.S.G. B 2, F 3, J.A.

Jesus was vir hom „a man of sense and learning, but who, by his opposition to the established ecclesiastical and political maxims of the Jews became the object of their hate and the victim of his own system".(114) Na die dood van sy vrou en dogter is hy die Sondag kerk toe. Later skryf hy: „by free grace I learned how the justice of God is not only uninjured, but exalted, and placed in the strongest lustre, thro justification by faith".(115) Volgens Wangemann het hy die predestinasieleer aanvaar.(116) Dit skyn dus asof Van der Kemp nie 'n onvoorwaardelike navolger van Rousseau was nie. A.D. Martin sê: „Van der Kemp was under no illusion about the natural condition of savages. He compassionated them but never ignored their gross faults and glaring defects. Nor did he share Rousseau's glorification of the 'General Will' in the New Social State which that somewhat inconsistent philosopher desiderated".(117) In die lig van Van der Kemp se aanvaarding van die regverdiging deur die geloof moet ons aanvaar dat hy nie die sondeloosheid van die Hottentotte aanvaar en sonder 'n bekeringsbegrip gewerk het nie.

Tog was Rousseau vir hom die „source of his principle individual liberty Verder was hy dit „in zeer veel opzichten eens met de denkbeelden van Rousseau inzake de superioriteit van de onbeschaafde volken".(119) Hoewel van der Kemp dus geen Gereformeerde was nie(120) en wat sy antropologie en politieke oortuiging betref, sterk deur Rousseau beinvloed was hy nogtans geen vrysinnige nie.

4. Die werk van die sendelinge van die L.S.G. na Suid-Afrika was net soos die van die Morawiese broeders van groot betekenis vir die sending omdat dit geestelike werk was wat onafhanklik, losstaande en apart van die bestaande kerke in Suid-Afrika was en by kerkvorming tot aparte gemeentes gelei het.

---

(114) L.S.G. van Der Kemp Papers, 2 Kyk ook Transactions of the Missionary Society 1 bls. 356.

(115) Idem.

(116) a.w. 1 bls. 120.

(117) Doctor Van der Kemp, London (Ongedateer) bls. 111.

(118) Idem bls. 112.

(119) W. Melching, Gekleurd en Blank, Arnhem 1931 bls. 144.

(120) Hy het 'n beroep ontvang na Graaff-Reinet maar as een van die redes opgegee dat hy „in velerlei opzichten van de aangenomen leer der Gereformeerde Kerk" verskil, P.J.S. de Klerk a.w. bls. 76.

Hulle het hulle uitsluitlik bepaal tot die sendingobjekte. Hierin het hulle met die nuwe koers, wat in die sendingmetode in Suid-Afrika ingeslaar is, gehelp. Die sendelinge het die behoefte aan intensiewe sendingwerk aangevoel: „though the coloured people were not entirely neglected before, they needed some one to labour exclusively among them, to visit them at their houses, to instruct them and their children, and to stir them up, to attend on the preaching of the Gospel and the other means of instruction".(121) In die lig hiervan is sendingstasies gestig „for the exclusive benefit of its Hottentot residents" en die sendelinge was nie toegelaat „to devote any systematic labours for the benefit of European colonists"(122) nie.

Hierdie werk onder die Hottentotte was baanbrekerswerk. Kircherer was „probably the first intelligent, educated and sympathetic European who lived in close contact for many months with these degraded Bushmen".(123) In hierdie opsig was die feit dat hulle hulle uitsluitlik tot die inheemse rasse bepaal het, 'n belangrike bydrae tot die saak van afsonderlike kerkvorming in Suid-Afrika.

5. Die gebruik van die inheemse taal word 'n „much more eligible way of imparting the knowledge of divine Truth directly from the missionary himself rather than by the medium of any Interpreter whose apprehensions may not be so accurate nor his expressions so definite as to convey the exact idea to the minds of the heathen".(124) Die sendelinge het oor die algemeen nie daarin geslaag om die inheemse tale magtig te word nie. J. Edwards kon egter die Boesmantaal verstaan en selfs 'n paar woorde praat.(125)

---

(121) T. Atkinson aan J. Philip, 1 Junie 1842; L.S.G., B. 18/F 3/J.C. Vgl. verder Cory a.w. 11 bls. 97.

(122) W. Shaw, The Story of My Mission in South Africa, London 1860 bls. 96; Shaw beskou dit self as 'n „very mistaken course of action for any Missionary Society". Die werk onder die blankes in Kaapstad, Port Elizabeth en vir 'n tydlank in Grahamstad „have been exceptional cases, and have not formed any important part of the plan of the Society," H. Calderwood, Caffres and Caffe Missions London 1858 bls. 18.

(123) Hy bied waardevolle feite i.v.m. die godsdiens en vatbaarheid van die Boesmans, Lovett a.w. 1 bls. 520.

(124) J. Hardcastle aan C. Albrecht in Namakwaland, Aug. 1811 L.S.G. B.4 F.4 J.A.

(125) J. Edwards aan die L.S.G. 4 Jan. 1800 B.1 F.3 J.A.

6. Van der Kemp het by die inrigting van die sendingkerk „no other example than that which the Lord Jesus and His Apostles left behind" gevolg nie.(126) Hiervolgens, skryf hy „we keep the old agapae (feasts of Charity Ep. of Jud. vs. 12 and 1 Cor. ii; 33, 34) which we always conclude with shewing the death of the Lord in the Holy Supper". Hy bevind die goeie daarvan soos volg: „the good effects of this regulation are very evident amongst us, for, speaking during these feasts of charity in a familiar way, worthy of the mystery of the passion of Jesus and the intention of the Sacrament, our people get insensibly, by the continual repetition, a cleaner and more wellfounded insight of the nature of this sacrament, especially in its relation to the two covenants; not to mention the other benefits".(127)

Jan Stoffels, „being judged most eminent for piety" is gekies as diaken „for the management of the Poor's money".(128) Benewens armversorging was dit ook die taak van die diaken om toe te sien „that the unbaptized are dismissed from our meetings by the deacons when the Lords Supper is administered".(129)

Die Doop is deur hom bedien „zoodra zij een behoorlijk denkbeeld van den aart van dit bondzegel zal bekoomen hebben, en het zelve op den rechten prijs zal hebben waarderen".(130) Sy metode van doop was die besprenkeling aangesien hy nie die geleentheid gehad het om die onderdompeling toe te pas nie.(131)

Ons kan dus die kerkformasie volgens die L.S.G. soos volg beskryf:(132)

Die bekeerdes is gedoop. Die gemeente is onderskei tussen „hoorders" of kategumene en gedoopte Christene. Uit 'n „spiritual conversation" moet blyk dat die bekeerdes beskik oor 'n „consciousness of his sinfullness". Daarbenewens moes hy „the wonder of grace that sought him and a love that forgave him" bely.

---

(126) Brief aan sy neef, 6 April 1803, B.2: F.3; J.A.

(127) Idem; Die ongedooptes het net die liefdesmaaltyd bygewoon, nie die Nagmaal nie.

(128) Transactions 11 bls. 169.

(129) Transactions 111 bls. 391.

(130) Van der Kemp aan vriende 11 Aug 1800 B.1., F.3., J.C.

(131) Brief 6 April 1803 B.2., H.3., J.A.

(132) Volgens die Vindication of Missionary Policy 1799-1836, D.C. Clinton; The South African Melting Pot, London 1937 bls. 36 v.v.

Die Hottentotte kon baie oor-emosioneel word tydens die eredienste: „at the services the groaning and crying would be so loud that sometimes the preacher could not proceed". In die prediking is die etiek sterk benadruk. Op Bethelsdorp het die predikers gesit en preek.(133)

Dit is ook opmerklik dat hulle tydens die diens bekeerde Hottentotte laat bid en 'n stigtelike woord laat spreek het. Ook het van die gemeentelede tydens die liefdesmaaltye stigtelike aanmerkings gemaak.(134)

7. Teneinde inheemse leerkragte „of such natural talents as with suitable instruction may fit them to become missionaries or assistents to European missionaries in their respective countries", te gebruik, moes Kruisman deur Read and Van der Kemp „more fully in theology" opgelei word „in order to increase their qualifications as intenerant labourers in the cause of Christ".(135) Die opleidingskool te Harkey was 'n stap in die rigting van die gebruik van inheemse leerkragte wat sou bydra tot die selfstandige bestaan van die jong kerke.(136)

8. Die sending moes so ingerig word dat die kerke „should soon be able to support themselves and thus new missions might be commenced and so the work of God would be widening and extending itself from year to year by a chain of Missionary stations quite across from the Eastern to the Western shore of Africa".(137) Die doel was dus selfonderhoudende, -regerende en -uitbreidende kerke. Sedert 1853 het die gedagte aan onafhanklike sendingstasies, ondersteun deur Livingstone en Moffat sterk na vore gekom. Hierdie ontwikkeling het ontstaan weens finansiële tekorte en deur „the conviction held by many that the time had come for the older South African missions to become selfsupporting".(138)
In 1856 spreek die Direkteure dan ook hulle oortuiging uit dat „a state of dependence is most unfavourable to the vigour and usefulness of Christian Churches" en dat dit „beyond the limits of absolute necessity" 'n „real evil rather than a benefit" is. Maar, voeg hulle met wysheid

---

(133) John Campbell, Travels in S.A., London 1815 bls. 95.
J. Werninck a.w. bls. 42.

(134) Werninck a.w. bls. 42.

(135) Brief van J. Hardcastle 17 Junie 1807 B.3; F.4; J.B.

(136) J.J. Freeman, A Tour in S.A. London 1851, bls. 51.

(137) Brief aan Read vanaf kantoor L.S.G. April 1812, nie onderteken nie B.5; F.1.; J.D.

(138) Lovett 1 a.w. 1 bls. 574.

daarby, „the Directors are aware that these principles may be applied prematurely, and the advantages secured by years of labour be precipitately sacrificed".(139) Daar is toe dan ook daadkragtig aangedring op die finansiële selfstandigheid van die jong kerke met die behoud van „parental affection" oor lg. terwyl stoflike hulp nog, waar nodig, gebied sal word.(140) In 1878 het die Direkteure hierdie standpunt herhaal deur daarop te wys dat selfstandigheid oral in die lewe by mense, kerke en gemeenskappe 'n organiese eienskap is. Dit is eie aan almal „to manage their own affairs, to maintain themselves by their own efforts, to bear their own burden of duty or privilege, and to fight their own battles against temptation and wrong". Die direkteure wys die jong kerke op hulle plig om selfonderhoudend te wees veral met die herinnering daaraan dat „all real growth is from within. No human instrumentality from without can impart or promote it - it depends upon an inner life, an inner organism". Die taak van die sendinggenootskappe „is to plant acorns and care for saplings", maar „only the storm of centuries and native growth under God's sun and air, will make them oaks of which a land is proud of".(141) So het talle jong kerke wat gegroei het uit die aktiwiteite van die L.S.G. tot die beoefening van selfstandigheid gekom. In ander gevalle het dit egter nie so gunstig verloop nie en is die gemeentes verstrooi of het dit by ander gemeentes aangesluit.(142)

9. Die beskawing van die heidene was een van die metodes van serding volgens die L.S.G., want, skryf Hardcastle aan Albrecht, een van die L.S.G.-sendelinge aan die Kaap: „closely connected with the salvation of the heathen is their civilization and growing improvement of the useful arts of life". Veral moet land- en tuinbou beoefen word.(143) Daarvan het egter bloedweinig tereg gekom.

Van der Kemp was egter - en daarin verskil sy metode „gewaltig von den stillen glaubensinnigen Herrnhutters"(144) - deurdronge met die idee dat die Hottentotte vry mense met dieselfde regte en voorregte as landburgers

---

(139) Idem.
(140) J.E. Carlyle a.w. bls. 136.
(141) Idem.
(142) M. Wilde, Schwarz und Weisz in Südafrika, Berlin 1913 bls. 146.
(143) Aug. 1811 B.41, F.4, J.A.
(144) M.A. Wilde, a.w. bls. 146.

moet wees en het as kampvegter vir hulle opgetree. Hy het geglo aan maatskaplike gelykheid met die Hottentotte ondanks hulle laer kultuurstandaard, en die koloniste beskou as onderdrukkers van die Hottentotte.(145) Hy het geglo aan die maatskaplike en geestelike opheffing van die inboorlinge en die denkbeeld gevorm dat die sendeling „om de Hottentotten te bekeeren, moet afdalen tot hun leefwijze, dat men hun metgezel zowel als hun onderwijzer moet zijn".(146) Hy het sy woorde met die daad bewys deur met 'n Madagaskarse slavin te trou. Read se eggenote was 'n Hottentotvrou. Daarna het hulle so ver tot hulle beskawingspeil gesak en hulle aangepas by hulle ruwe, onbeskaafde leefwyse dat dit nie meer „for the furtherance of the Gospel"(147) was nie. Hulle het die gemeensaamheid met die Hottentotte baie ver gedryf. Na sy terugkeer uit Kaapstad in 1806 beskryf Read die uitbundige hartlikheid waarmee hulle hom ontvang het en voeg dan daarby: „I was afraid of being smothered by their caresses".(148) Hulle het by die Hottentotte die idee laat posvat dat hulle „een onderscheiden en afzonderlijk ras"(149) is wat geen diens aan die boere hoef te verrig nie.

Van der Kemp was self 'n onpraktiese mens, „knowing nothing whatever of the cultivation of the ground or of mechanical work of any kind". Derhalwe was hy „incompetent to show others how to acquire ordinary comforts, which he was content to do without himself".(150) Geen manlike Hottentotte is verplig om op die sendingstasie te werk nie en almal is ontmoedig om op die plase te gaan werk. Later het hy selfs geweier om die Hottentotte te stuur as die magistraat van Uitenhage hulle vir openbare dienste ontbied het.(151) Aan beskawing en opheffing is niks gedoen nie en die sendingstasie was 'n ware bedelaarsdorp waar vuilheid en luiheid hoogty gevier het.

In hierdie opsig is die werk van J.J. Kircherer onder die Hottentotte aan die Sakrivier 'n mooi uitsondering. Onder ongunstiger natuuromstandighede as te Bethelsdorp het hy met groot moeite daarin geslaag om die Hottentotte twee uur per dag te laat werk.(152)

---

(145) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 77.
(146) J.I. Marais, a.w. bls. 114.
(147) Carlyle, a.w. bls. 130.
(148) Transactions III bls. 10 Aangehaal deur Morrees a.w. bls. 419.
(149) Het Volksblad, 7 Aug. 1856 Lesing deur Regter Cloete.
(150) Theal, History from 1795 1 bls. 68.
(151) J. du Plessis, a.w. bls. 126.
(152) A. Morrees a.w. bls. 416. Kircherer het later die sendingwerk laat vaar en prodikant geword van die Ned. Geref. Kerk.

Ons kom tot die gevolgtrekking dat Van der Kemp e.a. op Bethelsdorp 'n kerk volgens Nuwe Testamentiese model gestig het en dat die kerkvorming as sodanig van groot betekenis was vir die sending in Suid-Afrika. Die Hottentotte het in groot getalle die eredienste bygewoon. 'n Besoeker aldaar skryf: „their harmonious singing, and the apparently earnest and devout manner in which they engaged in the service, was at once refreshing and encouraging to my mind".(153) 'n Inheemse kerk was dit bepaald nie want daar is nog nie besef nie dat die Christendom „de persoonlijke individualiteit niet opheft, maar heiligt, en dat er derhalve geen sprake mag zijn om eenige volksindividualiteit te nivelleeren".(154) Missiologies besien kan gesê word: „they had not yet learned to speak of indigenous christianity but took it for granted that the Universal Saviour was native to every land and people".(155)

Die L.S.G. se metode was: „breaking down all the organisations and customs of the native people without waiting to discriminate between good and bad".(156) Hulle het nie die inheemse volksaard in aanmerking geneem nie. Aldus „they often destroyed what they were not able to rebuild and left many of the natives in a worse state than they were before".(157) Wat meer is, hoewel hulle met afsonderlike kerkvorming begin het, was dit nie hulle bedoeling dat dit permanent sal wees nie. Dr. Philip skryf: „I hope that the day will arrive when Hottentot institutions will be unknown in the Colony, and unnecessary, when the magical power of caste will be broken and all classes of the inhabitants blended into one community".(158) Afsonderlike kerkvorming was dus nie uit missiologiese oorwegings nie maar 'n gevolg van die „caste" toestand!

---

(153) W. Shaw, besoek in 1820 a.w. bls. 33.

(154) C. Spoelstra, Zijn de Boeren vijanden der Zending? Zwolle 1901 bls. 20. Spoelstra se bewering dat die volle eis van bekering nie gestel is nie en dat die godsdiens slegs uitwendig was is moeilik om sonder meer te aanvaar.

(155) D.C. Clinton a.w. bls. 7.

(156) C.T. Lorain a.w. bls. 74.

(157) Idem.

(158) Brief aan sir J. Brenton en Mnr. Wilberforce, aangehaal deur W.M. MacMillan, The Cape Colour Question, London 1927 bls. 172.

Die groot leemte van die werk van Van der Kemp e.a. was nie egter dat hulle nie dadelik 'n inheemse kerk voor oë gehad het nie, maar dat hulle, deur tot die beskawingspeil van die Hottentotte te daal, die sending sy opheffende karakter ontneem het. Hulle "aanpassing" het hulle in die letterlike sin van die woord die Hottentotte 'n Hottentot laat word.

V. DIE INVLOED VAN DIE SUID-AFRIKAANSE SENDINGGENOOTSKAP OP KERKVORMING.

Ds. Helperus Ritzema van Lier het groot invloed uitgeoefen tot die herleefde sendingbelangstelling in die Kaapse kerk van die negentiende eeu. Hy is op 22 jarige leeftyd in Kaapstad as predikant bevestig. Dit was 'n tyd van geestelike slapte en veral op sendinggebied het dit die kerk ontbreek aan die besef "dat hy moet uitgaan met die evangelie na die donker volke van die inboorlinglewe om te gaan soek en te red wat verlore gaan".(159) Hy het nie die sendinggedagte nuut na die Kaapse Kerk gebring nie, maar die latente bewussyn wakker geroep en in die gees van sy tyd dit kragtig gepropageer. Op 17 Mei 1789, anderhalf jaar na sy aankoms, hou hy 'n kragtige predikasie oor Mark. 16:15. Dit is van belang dat hy hom daarvoor beywer het om die Herrnhutsending hervat te kry(160) en hom openbaar het as sendingdenker met 'n wye visie insoverre hy wou dat die sending in Suid-Afrika in drie sektore verdeel moet word: onder die Hottentotte in die omstreke van Swellendam en Graaff-Reinet, onder die Bantoe en onder die Namakwas en Hamakwas anderkant die Oranjerivier. In sy leeftyd nog het die Herrnhutters teruggekeer en is aan een deel van sy projek begin! Dit is verder betekenisvol dat sy eie sendingwerk aan die Kaap onder die slawe en Hottentotte 'n kerklike karakter gehad het, maar andersins het hy as 'n kind van sy tyd in terme van genootskaplike sending gedink.(161) Hy is op jeugdige leeftyd in 1793 oorlede.

---

(159) T.N. Hanekom, Hilperus Ritzema, van Lier, Kaapstad 1959 bls. 197.

(160) Idem bls. 204 v.v.

(161) Idem bls. 202, 211.

In 1794, 'n jaar na die afsterwe van Ds. Van Lier, het ds. M.C. Vos 'n gebore Afrikaner, na Suid-Afrika gekom en word predikant van Tulbagh. Hy hou sy intreepreek oor die sending (Mark. 16: 15,16) en stel duidelik dat die Evangelie „aan alle kreature" gepredik moet word.(162) Hy rig ook die versoek dat gemeentelede hulle slawe en diensbodes twee maal per week moet stuur dat hy hulle kan katkiseer. Hoewel daar aanvanklik teenkanting teen die sendingwerk van ds. Vos was, is die eienaars gaandeweg oortuig van d nut en goeie doel van hierdie werk. Ds. Vos het hom veral die lot van die slawe aangetrek: „waarom moeten deze onze armen medemenschen, bij die diepe vernedering ook uijtgesloten worden van het genot van die godsdienstige voorrechten?"(163) Ds. Vos het in Tulbagh 'n „Oefeningshuis voor de heidenen" gehad(164) en 'n katkisasieboekie opgestel vir gebruik by die onderrig aan die heidene.(165) Ds. Vos het veel verwantskap gehad met die Morawiërs en het self 'n baie sterk Piëtistiese inslag gehad. Hoewel hy 'n goeie vriend van dr. van der Kemp was, was hy dit tog nie in alles eens „met den grooten van der Kemp" nie.(166)

A. <u>DIE STIGTING VAN DIE SUID-AFRIKAANSE SENDINGGENOOTSKAP</u>

Die stigting van hierdie genootskap moet gesien word as die vrug van die toenemende sendingywer van die sendingvriende in Kaapstad en die buitedistrikte waar vir ongeveer tien jaar reeds godsdiensonderrig aan heidene gegee is. Sedert 1798 is reeds oefeninge gehou vir kleurlinge in die huis van 'n sekere Willem Wijdeman.(167) Later is dienste gehou in die sg. Kleine Oefeningshuis wat in 1798 reeds sy eie direksie gehad het.(168) Die stigting van die „Zuid-Africaans Genootschap ter bevordering van de uijtbreiding van Christus Ryk" het op 22 April 1799 plaasgevind. Ds. M.C. Vos is benoem as een van die buite-direkteurs. Dit is opmerklik dat hierdie stigting kort na die aankoms en onder invloed van dr. Van der Kemp plaasgevind het.(169)

---

(162) A. Morrees a.w. bls. 342.

(163) Brief van ds. Vos aan Goewerneur C.O. 37 Nr. 22.

(164) C.O. 45 Nr. 28.

(165) J.H. Kritzinger a.w. bls. 33.

(166) Morrees a.w. bls. 424.

(167) J.A. Jordaan en J. Lazarus, Gedenkskrif oor die Suid-Afrikaanse sending gestig Kaapstad 1949 bls. 13.

(168) J.H. Kritzinger a.w. bls. 47.

(169) Van der Kemp het op 31 Maart 1799 aan die Kaap geland en 'n opwekkingsbrief van die L.S.G. oorhandig wat vanaf al die kansels voorgelees is.

Die grondwet van die Genootskap[170] is „'n getroue nabootsing van die konstitusies van die Londense en Rotterdamse sendinggenootskappe".[171] Die doel van die genootskap blyk reeds duidelik uit die naam, en hulle wou sowel binne as buite die kolonie werk. Die Genootskap wou sy werksaamhede egter nie beperk tot die heidene nie, maar hy wou ook die minkundige christene w.o. ook die blankes, bearbei.[172] Die S.A.S.G. het verder gegaan en oorweging geskenk aan die opleiding van geskikte slawe as sendelinge en evangeliste om onder hulle eie mense te werk. Br. Manenberg sou die opleidingswerk doen. Ds. Vos was hiervoor te vinde en het selfs 'n slaaf vir hierdie doel aangebied.[173]

Voor ons die beginsels hieraan verbonde ontleed, verwys ons net na die werk en uitbreiding van die takke of plaaslike genootskappe van die S.A.S.G.[174]

Die sendeling Manenberg het sedert 1801 in Kaapstad gewerk namens die S.A.S.G.

In Stellenbosch het M.J. Bakker namens die onafhanklike blanke genootskap gewerk. Hierbenewens is oral bv. in Graaff Reinet, Paarl, Wellington, Tulbagh, Worcester en George takke gestig wat elk 'n aantal dorpe omvat het.[175] On meer as een plek het 'n botsing ontstaan met die sendelinge wat onafhanklik van die kerkraad wou optree.

Dit is baie duidelik dat ons hier met genootskaplike sending te doen het. Dit was 'n heel nuwe verwikkeling aan die Kaap met belangrike implikasies.

Die S.A. Sendinggenootskap het in 'n baie broederlike verhouding te staan gekom teenoor die L.S.G. Aan laasgenoemde is gulhartige ondersteuning gegee: „the society assisted in the sending out of several of the L.M.S. missionaries, and acted as a local agent for that society during the first years of its work in South Africa".[176] In 1805 het daar egter 'n breuk gekom tussen hierdie twee organisasies omdat Van der Kemp aanstoot geneem het aan die uitlating van ds. Serrurier dat die werk van die S.A.S.G. „somewhat of an infraction upon the right of the established church" is en omdat hy ds. Vos verdink as „not altogether free from the common African prejudices against heathen nations".[177]

---

(170) L.W. dat die woord „Zending" vermy is met die oog op die bearbeiding van die heidene binne die kolonie en nie buite die landgrense nie. Die „sendinggenootskap" is eers in 1818 bygevoeg.
(171) Jordaan en Lazarus a.w. bls. 13. Ook C.O. 46 Privaat Briewe Nr. 22.
(172) J.H. Kritzinger a.w. bls. 42.
(173) J.H. Kritzinger a.w. bls. 49.
(174) J.H. Kritzinger bied in sy studie 'n volledige oorsig hiervan.
(175) G.B.A. Gerdener a.w. bls. 28.
(176) W.J. van der Merwe a.w. bls. 145 v.v.
(177) Clinton a.w. bls. 30.

Vervolgens het hierdie genootskap in 'n besondere posisie te staan gekom teenoor die staat; ons het reeds verwys na De Mist se wrewel omtrent die S.A. Gestig of Oefeningshuis in Kaapstad. Die ontstaan van die S.A.S.G. het veral baie belangrike implikasies gehad vir die verhouding tot die kerk omdat dit nie-kerklike sending was wat daardeur gedryf is, soos ons in die volgende paragraaf sal aantoon.

B. DIE KERKVORMENDE WERK VAN DIE SUID-AFRIKAANSE SENDINGGENOOTSKAP

1. Die Verhouding van hierdie Sendingwerk tot die kerk

Die sendingwerk van die S.A.S.G. in Kaapstad en in al die takke het nie 'n kerklike karakter gedra nie, maar 'n genootskaplike, ofskoon oral mindere of meerdere aansluiting by die plaaslike kerke gesoek is.(178) Die besondere posisie het hom voorgedoen dat 'n genootskap binne die grense van 'n gemeente kom sendingwerk doen het.

Dit was 'n tyd toe die kerk self nie sy sendingroeping beoefen het nie, en in hierdie opsig het daar dan ook inderdaad invloed van die S.A.S.G. uitgegaan sodat verskillende kerkrade in die buitedistrikte tot sendingwerk aangevuur is.(179)

Die gelowiges in die gemeente wat hulle in die sending geïnteresseer het, is in sendinggenootskappe georganiseer waar hulle hulle tyd, geld en kragte in diens van die sending laat aanwend het. Predikante, kerkraadslede en gemeentelede het aan hierdie genootskappe behoort. In 1824 het die S.A.S.G. selfs al die predikante van die Nederduitse Gereformeerde Kerk gevra om erelede van die genootskap te word.(180) Die sendelinge wat namens hierdie genootskappe gewerk het, is van die S.A.S.G. deur die kerkraad geëksamineer.(181)

Toe daar botsings gekom het tussen die S.A.S.G. en hulle sendelinge met die kerkrade, is die opmerklike dat die botsings nie gegaan het oor die sendingwerk nie, maar oor die beginsels en die toepassing van die beginsels.(182) Ons kan die botsing tussen die genootskaplike sending op Stellenbosch met ds. Borcherds en die kerkraad beskou as die brandpunt van die botsing tussen kerklike en genootskaplike sending.

---

(178) J.H. Kritzinger a.w. bls. 100.

(179) J. Chr. Coetzee e.a. (onderwys in S.A.) bls. 400.

(180) J.H. Kritzinger a.w. bls. 98.

(181) J. Chr. Coetzee e.a. bls. 399.

(182) J.H. Kritzinger a.w. bls. 94.

Die posisie op Stellenbosch was dat die plaaslike kerkraad nie bereid en gewillig was om self die sendingwerk te doen nie en die inisiatief te neem nie. Tog het hulle nie die sending buite die kerkraad om wou laat doen nie. Die argument van Bakker en die direkteure van die genootskap was dat die kerkraad self nie genoegsaam die geestelike belange van die slawe en gekleurdes behartig nie want „in die gevestigde kerk kan hulle nie belydenis aflê nie al word die vrae hoe eenvoudig gestel en al is dit nie veeleisend nie".(183) Voorts is hulle argument: as die Morawiërs en die L.S.G.-sendelinge die Sakramente mag bedien, waarom nie die sendelinge van die S.A.S.G. ook nie? Hulle sien dus dat Bakker self die doop bedien sodat langs daardie weg 'n aparte gemeente ongebou word „onderscheijden van zijn christen gemeente".(184)

Die standpunt van ds. Borcherds was dat die kerkraad die heidene wat deur Bakker onderrig is en wat aansoek doen om gedoop te word, graag tot die Doop sal wil toelaat na ondersoek deur die kerkraad. Hy voeg daarby dat „de minst mogelijke graad van kennisse hom reeds voldoende weezen zou, en dat hij de eerste zijn zal, die met zulke gedoopte lijfeigenen de Gemeenschap der Heiligen aan de Nagtmaalstafel gaarne zal oefenen".(185) Wat die L.S.G. betref, is dit sy oortuiging dat waar hulle die Doop bedien en gemeentes vorm, dit nie die korrekte beleid is nie, en dat die dopelinge by die Nederduitse Gereformeerde kerk ingelyf moet word.(186)

Daar is tog met onafhanklike sendingwerk voortgegaan. In 1822 is Bakker opgevolg deur Erasmus Smit in wie se tyd 'n nuwe Sendingkerk gebou is, en in 1829 is Eerw. P.D. Lüchhöff van die Rynse Sending in sy plek aangestel. In 1836 het die Direksie hulle gevoelens herbevestig dat die „Stellenbosche Zendelings Genootschap nooit zal kunnen worden afgestaan of overgegeven worden nog aan de kerk nog aan eenig ander Genootschap".(187) Die sendingkerk aldaar het egter gaandeweg in die hande van die Rynse sending oorgegaan.

---

(183) Idem bls. 65 v.v.

(184) Kritzinger a.w. bls. 65.

(185) Moorees a.w. bls. 399.

(186) Idem bls. 65.

(187) Z.J. Lazarus, Die Stigting en vroeë Jare van die Suid-Afrikaanse Sendinggenootskappe 1799-1830, Stellenbosch; Ongepubliseer 1908 bls. 149.

In Drakenstein het 'n soortgelyke skaakmatposisie ontwikkel. Sedert 1796 het J.J. van Zulch christene en heidene onder goedkeuring van die kerkraad in die gestig bearbei. In 1800 het hy reeds ongeveer 300 slawe en Hottentotte onder bearbeiding gehad. Na sy dood is B. Tromp deur die S.A.S.G. daarheen gestuur. Hy word aangekla van onregsinnigheid en gaan, ondersteun deur die S.A.S.G. en die Owerheid, onafhanklik voort met sy werk. sodat D.J. le Roux wat intussen in opdrag van die kerkraad opgetree het in Tromp 'n opposisie-sendeling gehad het. Die ontevredenheid hieroor het bly voortduur, aangesien die lidmate van die gemeente „hunne slaven in de suijvere Gereformeerde religie wilden onderwezen hebben".(188) Tromp is eers in 1805 na Bethelsdorp verplaas.

Ons verwys net nog na Kaapstad.(189) In 1802 het die kerkraad aan die Klassis geskryf en daaroor gekla dat die sendeling Manenberg „zijn tijd grooteliJks doorbracht met het doen van predikaties, niet voor heidenen maar voor een christenschaar, waartoe hij zich door een intreepredikatie plechtig verbonden heeft".(190) Dit gee aanleiding tot spanning tussen die kerkraad en die „oefeninge" in die Gestig. Ook die Nederlandse Sending-genootskap was daaroor ontevrede dat hy in gevestigde gemeentes optree terwyl dit die bedoeling was dat die sendelinge na die heidene moes gaan.(191)

Wat hieruit duidelik is, is tweërlei. Eerstens was dit 'n onkerk-regtelike metode van werk dat op hierdie wyse 'n kerk in die kerk gestig is. Ds. Borcherds tree tereg op as kampvegter vir kerklike sending en het hom vurig verset teen die werk van sendelinge wat nie onder die toesig van die kerkraad staan nie. Hy het die gevaar daarvan ingesien wanneer genootskappe wat 'n nie-kerklike karakter dra, werk doen wat des kerkraads is. Hy het beslis nie net 'n negatief-afwerende houding ingeneem teen die genootskaplike sending nie, maar hy wou met gebruikmaking van die kragte van die genootskap - en hierin bewys hy sy tegemoetkomendheid - die heidene in en deur die kerk laat doop. Dan is dit tog kerklike

---

(188) Moorrees a.w. bls. 388.

(189) Ook die Tulbaghse „Department van't Zuid-Afrikaansch Genootschap" het, hoewel daar nie geskil met die kerk was nie - dit kon ook nie want ds. Vos was voorsitter van die direksie - onafhanklik opgetree, Z.J. Lazarus, a.w. bls. 176 v.v.

(190) Moorrees a.w. bls. 389.

(191) Kritzinger a.w. bls. 48.

sending.(192)

Tweedens moet egter opgemerk word dat hy die kerklike sending nie reg wou toepas nie. Kerklike sending en kerklike doop voer juis, missiologies gesien, tot kerkvorming onder die heidene. En in hierdie opsig was die denkers van die S.A.S.G., ds Borcherds en die N.G. Kerk, voor. Hulle het nl. ingesien dat sendingwerk soos dit na analogie van die werk deur die buitelandse sendinggenootskappe gedoen word, uitloop op kerkvorming. Juis dit sou die toekomstige beleid wees wat in Suid-Afrika, soos oral in die wêreld, gevolg sou word. In hierdie opsig het die genootskaplike sending dus die eerste stene aangedra vir uiteindelike eiesoortige kerkvorming.

Maar eiesoortige kerkvorming as duidelike beleid het op daardie stadium nog nie in die gesigsveld getree nie. Daarvoor was die wese en waarde van die „kerkvorming" deur die genootskaplike werk nog te onseker, en die aard van die „oefeninge" te onbepaald.

2. Die ontstaan van die „oefeningshuise" en die godsdienstige oefeninge

Die gebruik om oefeninge te hou vind sy wortels in die Nederlandse kerk waar 'n heftige stryd oor hierdie saak gevoer is. Enersyds het die heersende Europese Klerikalisme van die sewentiende eeu private byeenkomste van gelowiges buite die eredienste, waar godsdienstige sake bespreek is, onderdruk. Andersyds was daar ook rede om ongerus te wees oor dergelike samekomste aangesien dit dikwels tot bedenklike dweepsiekheid aanleiding gegee het waardeur die rus in die kerk verstoor is en selfs skeuringe gedreig het.(193)

Voetius het dan ook die goeie weg van sodanige samekomste aangeprys omdat dit die geestelike lewe kan verryk. Maar dan moes dit onder behoorlike reëling geskied en nie tot buitensporighede aanleiding gee nie.

---

(192) Die beskouing van Kritzinger dat: „die frisse christelike lewe van die gewone en opgeleide kragte wou hulle geestelike diens nie so laat fnuik nie" kan nie sonder meer aanvaar word nie omdat dit 'n botsing was van kerkraad en sendinggenootskap oor wie die subjek van die sending moet wees. Die feit is dat die belangstellende lidmate genootskaplik wou werk onafhanklik van die kerkraad. Daar is geen aanduiding dat die kerk nie die masjinerie sou geskep het as hulle langs kerklike kanaal hulle ywer vir die sending wou uit nie.

(193) Moorees a.w. bls. 401.

Aan die Kaap en in die kolonie is teen die einde van die agtiende eeu en vroeg in die negentiende eeu dan sg. „oefeninge"(194) gehou. Hierdie „oefeninge" is blykbaar bedoel as „openbare byeenkomste, waarin op gesette tye een of meer persone wat lidmate van die kerk is as onderwysers in teenwoordigheid van meerdere of mindere toehoorders oor die godsdienstige waarhede spreek".(195)

Die oefeninge wou dus onderwysinge wees en nie prediking nie (hoewel „vrye tekste tot onderwerp van hulle verhandelinge" geneem is) wat nie inbreuk moes maak op die openbare eredienste nie.

In die lig hiervan moet ook die oefeninge en oefeningshuis besien word.

Die S.A.S.G. het hom bedien van „oefeningshuise" waar op hulle verantwoordelikheid, oefeninge gehou is. Die sendingwerksaamhede in die oefeningshuis was letteronderrig, godsdiensonderrig en dan veral godsdiensoefeninge wat deur sendelinge, direksielede an andere gelei is.(196)

Die oefeninge is bygewoon deur heidene en christene, blankes en gekleurdes, heidene en afgedwaalde lidmate van die kerk sodat dit nie net sendingwerk is wat gedoen is nie, maar inderdaad 'n kerklike byeenkoms en kerklike werk langs die van die bestaande kerk.(197) Die genootskappe het dus nie net 'n kerklike karakter gedra nie, maar hulle het selfs tot in die direkte terrein van die kerk deurgedring.

Die ontstaan van hierdie oefeninge staan ook in noue verband met die optrede van sekere sendelinge. Lichtenstein skryf: „none of these holy messengers ever thought of crossing the Karroo, to instruct the distant and poorer colonists of those parts". Inteendeel bly hulle in die kolonie, (hy het veral die omstreke van Roodezand in gedagte) living a fortnight with one colonist, and a month with another regularly receiving the salary towards which many a penitent sinner in Europe had contributed his ducats".(198) Hulle kies 'n aangename

---

(194) In 1774 het die stedelike regering van Amsterdam 'n „Reglement noopens het houden van Godsdienstige Oeffeningen" opgestel. Die reglement is in 1813 deur die kerkraad van Kaapstad in sy notule opgeneem met die doel „om tyd en wylen daarvan gebruik te maaken" Morrees a.w. bls. 402.

(195) Idem bls. 403.

(196) Kritzinger a.w. bls. 102 v.v.

(197) Idem.

(198) H. Lichtenstein, Travels in S.A. II, London 1815 bls. 110.

verblyf op 'n plek „where any doubt in the orthodoxy of the preacher was easily obviated".(199) Hulle het die middelpunt gevorm van godsdienstige byeenkomste by sekere huise. Dit was 'n ander vorm van oefening in hierdie tyd en was meer piëtisties opwekkend as missionêr van aard. In Roodezand was „die vrome moeder Machteld Smith"[200] ds. Vos behulpsaam met die oefeninge vir die slawe. Sy het 'n vertrek in haar huis vir hierdie doel beskikbaar gestel.(201) In 1800 is Herman Vorster deur die L.S.G. na Suid-Afrika gestuur. Hy word oefenaar te Roodezand en tree op in die oefeningshuis wat aldaar opgerig is.(202) De Mist het 'n weersin in hierdie oefeninge gehad en bepaal dat dit nie toegelaat sal word dat die sendelinge openbare leerredes hou op plekke waar gevestigde gemeentes bestaan nie, dat die Regering voorsiening sou maak vir die skoolonderrig aan slawe en dat hy dit hartlik sou verwelkom as die genootskappe onder die woeste heidene sou wou arbei.(203)

De Mist het nie opgetree teen die sg. „Huisoefeninge" wat in noue verband met die openbare oefeninge gestaan het nie. Sy standpunt was „men stelt vooral in het godsdienstige veelal verdiensten in tegengesproken en zogenaamd vervolgd of verdrukt te worden: dit is eene kleine martelaarskroon die men wenscht te verdienen". Die beste is om dit te ignoreer. „Zo zijn honderden Dweepers, secten en collegien in de kerk geboren, gestorven en vergeeten terwijl de waarheid alleen onveranderlijk blijft.(204)

Die openbare oefeninge in Roodezand gaan hy nie openlik teë nie ~~nie~~ omdat die kerkraad nog nie oor misbruik geklae het nie.(205)

3. Kerkvorming as resultaat van die werk van die S.A.S.G.

Die vrees van De Mist, dat in die Kaapse Gestig die Sakrament nog bedien sal word, het werklikheid geword. Die S.A.S.G. se doel was om die saak van die sending te dien en sending beteken gemeentevorming.

---

(199) Idem.

(200) Morrees, a.w. bls. 344.

(201) Sy was ook twee jaar lank met die sendingwerk op Bethelsdorp behulpsaam.

(202) Lichtenstein verwys na hom as Foster. Hy moet onderskei word van Arie Vos wat eweëens oorspronklik van die L.S.G. was; S.J. Lazarus a.w. bls. 179.

(203) Morrees a.w. bls. 396.

(204) Brief aan ds. Borcherds 14 Junie 1804; BR. 111 X bls. 482, 483.

(205) Lichtenstein a.w. bls. 110.

So skryf die Paarlse Hulp-sendinggenootskap van die L.S.G.:"we shall enjoy the pleasure of seeing a flourishing congregation from among the heathen in this place".(206)

Die vraag was „of de verzamelde christenen uit de Heidenen als lidmaten der Herv. Kerk en wel van de gemeente alwaar hy arbeid zal worden beschouwd".(207) In die loop van tyd het dit selfstandige gemeentes geword(208) waar die sakramente bedien is. Dit was die resultaat van die sendingonderneming hoewel dit nie die doel van die S.A.S.G. was nie. Drie van hierdie gemeentes het later na die Rhynse sendingkerk oorgegaan maar tog uiteindelik weer aansluiting gevind by die Ned. Geref. Sendingkerk.(209)

4. Die kleurvraagstuk was bepaald by die stigting en ontstaan van hierdie sendingwerk nie in die gedrang nie.

Aanvanklik was blankes en gekleurdes die voorwerpe van bearbeiding deur die sendelinge van die S.A.S.G. en blankes het ook nog gedurig die byeenkomste in die gestigte bygewoon. Daar was ook nog steeds nie-blankes lede van die kerk.

Namate die sendingwerk gevorder het, het die gekleurdes in toenemende getalle lidmate daarvan geword. Dat 'n man soos dr. W. Robertson van Swellendam gekant was teen die opbou van 'n oefeninghuis aldaarm is 'n duidelike bewys daarvan dat die metodiese aspek van sending in Suid-Afrika tot die kruispad gekom het van of oefeninghuise en sendingkerke of die opname van die bekeerde heidene in die bestaande gemeentes. Dr. Robertson e.a. was vurige voorstanders van „gemengde" kerke,(210) van Christene en gedoopte heidene. Die ontwikkelingslyn het egter in die teenoorgestelde lyn gelê. Dit is die lyn wat vanaf afsonderlike (aparte) kerkvorming die pad vir eiesoortige kerkvorming oopgemaak het en wat in navolging van die ander genootskaplike sending instansie in Suid Afrika gedoen is.(211)

---

(206) Hulle wou ook dat Evans die reg sal hê om huwelikke te sluit L.S.G. B.10; F.1., J.B. Vgl. ook Brief Stellenbosche Genootskap aan kerkraad, Stellenbosch, Die Kaapse kerk en die Groot Trek Kaapstad 1929 bls. 199.

(207) Kritzinger a.w. bls. 129.

(208) Vgl. Jaarverslag van die S.A.S.G. De Zuid Afrikaan, Nov. 1859.

(209) Kritzinger z.w. bls. 91.

(210) Kritzinger a.w. blse. 90, 98.

(211) L.M. Breedt, Die N.G. Kerk en die Slawe in E. Stockenström a.w. bls. 92.

Maar dit was nie die bedoeling van die Genootskappe om in die werk van die kerk in te dring nie en ook nie om die gekleurdes uit die kerke oor te bring na die kerke wat uit die genootskaplike sendingwerk gegroei het nie.(212) Dat hierby kleurgevoel aanvanklik 'n rol gespeel het, staan histories nie vas nie. Afsonderlike kerkvorming het 'n sendinggenootskaplike oorsprong gehad, binne en buite die Nederduitse Gereformeerde Kerk, en het niks met kleurgevoel te doen gehad nie. Trouens in die kringe waar met hierdie sendingwerk begin is, sou bv. vir 'n man soos ds. Vos kleurdiskriminasie allermins 'n rede vir afsonderlike bearbeiding en kerkvorming gewees het. Dat egter in die loop van die negentiende eeu, nadat met afsonderlike kerkvorming begin is, kleurgevoelens 'n rol sou speel, sal ons in die volgende hoofstuk aantoon.

VI. DIE DEURWERKING VAN AFSONDERLIKE KERKVORMING BY DIE WERK VAN DIE ANDER SENDINGGENOOTSKAPPE

Ten spyte van die „ziekelijk-philantropische(213) stromingen" waarin die genootskaplike sending oor die algemeen in Suid-Afrika gedoen is, het die sending in Suid-Afrika beslis in die rigting van afsonderlike en uiteindelike eiesoortige kerkvorming beweeg, hoewel die beleid nog nie ontwerstel kon word aan die beskawende aspek van sending nie.

In hierdie verband is die geskiedenis van die Wesleyaanse sending 'n interessante voorbeeld. Dit was hulle sendingbeleid om „überall das Missionswerk mit dem der weiszen Gemeinde zu vereinigen"(214) as uitvloeisel van hulle standpunt dat „souls have no colour".(215) Desnieteenstaande voer die praktyk hulle tot afsonderlike kerkvorming sodat W.Shaw aangaande die posisie teen die helfte van die negentiende eeu sê: „everywhere native congregations and Sunday Schools have grown up simultaneously with those for the English population".(216)

Die rede hiervoor is voor die hand liggend: „they do not generally understand". Vandaar afsonderlike dienste.(217) Daar het selfs afsonderlike kerkvorming vir Bantoe en gekleurde lidmate gekom.(218)

(212) Kritzinger a.w. bls. 127.
(213) C. Spoelstra, Zijn de Boeren vijanden der Zending bls. 8.
(214) Wangemann Eine Reise Jahr bls. 161.
(215) W.C.Holden, A brief history of Methodism and of Methodist Missions in S.A., bls. 279.
(216) W. Shaw a.w. bls. 254.
(217) Idem bls. 132.
(218) Idem bls. 238.

Nogtans is die twee groepe deur een predikant bedien sodat sending en bediening van de bestaande kerk wel te onderskei maar nie geskei is nie. Tog is ook gereël dat elke groep deur 'n predikant bedien word maar op so 'n wyse „that the interests of the white and native population may have an equal share of attention".(219)

Dit was dus, die ondervinding by die Afrikaners sowel as die Engelssprekende Wesleyane dat afsonderlike bediening sal geskied. Dit is net maar 'n gewone missiologiese ontwikkeling.

By die ander genootskaplike werk was kerkvorming ewe-eens die vanselfsprekende gevolg. Die jong kleurlingkerk het reeds vroeg 'n eie karakter gedra. Wangemann beskryf sy bywoning van 'n erediens in die Rhynse sendingkerk te Stellenbosch en word dan veral deur die unieke sang getref: dit was vir hom verkwikkend om die Duitse melodieë in Hollandse woorde „so lieblich und wohlklingend singen zu hören wie selten in einer europäischen Gemeinde....."(220

Die Europese sending het hom dit in Suid-Afrika ook ten doel gestel om die kerk eiesoortig in te rig.

Volgens die Europese begrippe van 'n „Volkskirche" en selfstandige „indigenous churches" is hierdie ideale nagestreef. Die Berlynse sendinggenootskappe wou dat die „Verschiedenartigkeit der Missionsobjekte (Eingeborene und Bastards) und der Verschiedenartigkeit der einzelnen Eingeborenenstämme untereinander"(221) by eiesoortige kerkvorming in aanmerking geneem sal word.

Die L.S.G. het doelbewus afgestuur op selfstandigheidsbeoefening. Dat elke groep 'n eie aard besit het, staan vas. Die bestaan van 'n volksaard by die Bantoe sal niemand wil betwis nie. In hierdie tyd het hulle ook nog geheel en al hulle volksaard besit aangesien die kulturele kontak met die blankes behalwe op die sendingstasies self, minimaal was.

Met die Hottentotte is dit anders gesteld. Hy het „keinerlei Gefühl für Nationalität" en is „vom Geburt ein Sklavisch gesinnter Mensch, der in dem Weiszen seinen geborenen Herrn sieht, den er zwar belügen und betrügen möchte, dem er aber allzeit sklavisch gehorcht".(222) So oorweldigend en vernietigend

---

(219) H. Calderwood, a.w. bls. 17, 18 Carlyle oefen kritiek uit op hierdie metode: Hy wil dat predikant en sendeling onderskei sal bly: „they are separate vocations needing different gifts and mental habits.." a.w. bls. 154.

(220) Ein Reise Jahr, bls. 19.

(221) M. Wilde, a.w. bls. 166.

(222) Wangemann, Ein Reise Jahr bls. 213.

was die aanslag van die Westerse beskawing op hierdie ras en so gering hulle eie potensiaal dat hulle „eiesoortigheid" voorasnog negatief in hulle lae beskawingspeil en verstandelike vermoë geleë was.

Met die kleurlinge was dit geheel anders gesteld. Hulle staan tussen die blanke en die Bantoe. 'n „Volksaard" het hulle nie gehad nie. Tog was afsonderlike bediening noodsaaklik omdat hulle op 'n laer beskawingspeil gestaan het en nie oor die begripsvermoë en rypheid beskik het om volwaardige lidmate van die ou kerk te wees nie. Afsonderlike kerkvorming was dus die aangewese weg. In hoeverre dit werklike eiesoortige kerkvorming sou word, moes die toekoms leer.

Die volgende tabel(223) bewys die groot groeikrag en uitgebreide lidmaatskap van die lidmate van die jong kerke wat uit die sendinggenootskaplike werk gegroei het soos volgens die statistieke vir die jare 1867/68 gegee.

---

(223) Ontleen aan J.M. McCarter, The Dutch Reformed Church in S.A., Edinburgh 1869 bls. 111.

G E N O O T S K A P	Stigtingsjare	Stasies en Poste	Sendelinge	Hulp Werkers	Nagmaalsgangers	Katkisante	Volgelinge	Skole	Kinders wat onderig ontvang
Morawiërs	1792	18	32	61	2130	-	6703	26	-
Londense Sendinggenootskap	1799	13	35	41	5507	-	19196	8	1788
Wesleyaanse Kerk	1815	138	70	165	11367	2777	-	97	12232
Gospel Propagation Society	1820	66	67	121	2334	1303	9729	-	-
Free Church of Scotland	1820	30	7	48	1120	203	855	17	1280
Verenigde Presbyteriaans	1821	5	6	17	781	67	-	4	79
Rynse Sendinggenootskap	1829	14	-	-	10000	-	-	-	-
Franse Protestantse Sending	1830	12	-	22	2000	-	500	-	1500
Berlynse Sendinggenootskap	1833	19	-	41	1823	-	-	-	-
American Board of Missions	1834	13	12	39	400	-	1249	17	723
Hermannsburge Sendinggenootskap	1854	25	40	-	300	-	-	-	-

H O O F S T U K 11.

DIE N.G. KERK OP DIE TWEESPRONG.

(Eiesoortige Kerkvorming of 'n Veelrassige Kerk)

Gewoonlik word by die N.G. Kerk die verhouding van die ou tot die jong kerk en van die lidmate van die ou tot die van die jong kerk besien vanuit die gesigspunt van die rasseverhouding. Dan word bv. gewys op die „kirchliche Trennung"(1) of sg. „kerklike apartheid"(2) en word die klem gelê op die feit dat blank en nie-blank nie tot een kerklike instituut behoort nie - veral in ooreenstemming met die bepalinge wat in die vorige eeu neergelê is en wat vandag nog gehandhaaf word - en die onbestaanbaarheid daarvan met die eenheid van die kerk. Dit is egter nodig om die saak ook sendinghistories en missiologies te benader. En dan is dit onbetwisbaar waar dat ons in die N.G. Kerk van die negentiende eeu die voortsetting van die beleid van die vorming van afsonderlike kerke vind. Dit is nou ons taak om na te gaan wat die motiewe by die afsonderlike kerkvorming was. Was dit afsonderlike kerkvorming met die oog op eventuele eiesoortige kerkvorming? Dan is die benadering van die situasie bloot vanuit die gesigspunt van die rasseverhouding, teen die gees en strekking van die sendingbeleid van daardie tyd, en 'n miskenning van die beleid van eiesoortige kerkvorming volgens wat ons genoem het die pluriformiteit van die kerk. Was dit blote kleurgevoel, -vooroordeel en hoogmoed? Dan kan inderdaad van 'n „Trennung" en apartheid gepraat word want dan sit daar iets anders agter as eiesoortige kerkvorming. Was dit sowel kleurgevoel as die beleid van eiesoortige kerkvorming? Dan is dit eensydig om net of die kleurverhouding of eiesoortige kerkvorming as motief te noem. Dan moet die een van die ander onderskei word.

1. DIE ONTWAAKTE SENDINGYWER VAN DIE N.G. KERK

By die beskouing van die sendingaktiwiteite van die N.G. Kerk gedurende die eerste helfte van die negentiende eeu, mag die feit nie uit die oog verloor word nie dat die Kerk nog altyd aan die Staat onderhorig was en dus nie geheel en al vry om sy doel te verwesenlik nie. Ook in die sendingwerk moes hiermee rekening gehou word.(3)

(1) Niederberger, a.w. bls. 170.

(2) B.B. Keet a.w. hoofstuk 3.

(3) G.B.A. Gerdener, Reguit Koers gehou, bls. 29 v.v.

Voorts moet onthou word dat die kerk self in hierdie tyd nog steeds met 'n tekort aan predikante vir die bediening van die bestaande gemeentes, geworstel het. Ook was baie lidmate van die kerk in hierdie tyd die beskouing toegedaan dat die sending nutteloos en onnodig is. Hierdie antipatieke houding is oneindig versterk deur die optrede en houding van sekere sendelinge van die L.S.G.(4)

Ten slotte moet genoem word dat in hierdie tyd nog steeds 'n duidelike sendingbeleid waarvolgens gewerk kan word, ontbreek het. Dit het eers gaandeweg en gedeeltelik gekom.

Die kerk het later tot die besef gekom dat sending nie die werk is van buitestaande genootskappe nie maar van die kerk self.(5) Dit was egter nie die vanselfsprekende sendingbeleid van die N.G. Kerk nie, nie as in aanmerking geneem word dat die sendingwerk wat op daardie stadium binne die grense van die gemeentes gedoen was dié van die takke en stigtinge van die S.A.S.G. was nie, ook nie as aanvaar word dat daar ten tyde van die eerste Sinode van 1824 sterk gevoelens was vir die oprigting van 'n N.G. Kerkgenootskaplike sending. Met lg. verwys ons na die in Junie 1823 deur dr. G. Thom opgestelde „Proposed plan of a Missionary Society to be formed by the Ministers and Members of the Reformed Churches", nader geformuleer as „The Reformed (Presbyterian) Missionary Society of the Cape of Good Hope". Lede moes wees: „any person subscribing five Rix Dollars annually or giving a donation of one Hundred Rix Dollars to be member". Benewens plaaslike direksies onder voorsitterskap van die plaaslike predikant, met vier lede van die gemeente maar gekies deur die lede van die plaaslike genootskap - die direksies moes self die sendelinge ondersoek en aanstel - moes daar ook 'n Algemene Komitee wees bestaande uit twee Kaapstadse predikante, twee ander Kaapstad-lidmate, vier buitepredikante en vier lidmate van buitegemeentes.(6)

Dr. Thom skryf aan die Goewerneur dat „it has been admitted to the opinions of the several district Ministers who have expressed their approbation of its general principles".(7) Hierdie praktyk is blykbaar laat vaar soos op die Sinode van 1824 geblyk het.

---

(4) S.H. Pellisier skryf in Jean Pierre Pellisier, Pretoria 1956 bls. 87 aangaande dr. Philip: „Sy onoordeelkundige ywer en liberale beleid het die saak van die sending in die Nederduitse Gereformeerde Kerk ontsaglike skade aangedoen vir minstens drie geslagte".

(5) P.J.S. de Klerk a.w. bls. 95, 96.

(6) C.O. 184 Nr. 64.

(7) C.O. 184 Nr. 64; Hierdie projek is egter laat vaar „as the Colonial Government have undertaken this great and good work" maar word tog nie deur dr. Thom as onbruikbaar beskou nie „as it contains the sentiments of several Clergymen (and I am disposed to think of all".)

Die Sinode van 1824 het die belangrike besluit geneem dat sendelinge, „ledematen der Hervormde kerk zijnde, voortaan als zij zulks verlangen, door en van wegens de Algemeene Kerkvergadering zullen kunnen worden geordend".(8) Hiermee is die sendelingsamp offisieel in die N.G. Kerk ingestel.(9) In die beskrywingspunt van die kerkraad van Stellenbosch is gevra dat die Sinode ernstig moes handel oor die sending.(10) Dit is inderdaad gedoen en die gemeentes is in die herderlike brief opnuut opgewek om die saak op die hart te dra.(11)

Op die volgende Sinode (1826) is 'n reglement t.o.v. die onderrig van sendelinge aanvaar(12) en is die eerste sendeling van die N.G. Kerk, eerw. L. Marquard, ondersoek en toegelaat. Die Sinode van 1834 het 'n ontwerp vir bepalings „belangende de gereformeerde Zendelingsgenootschappen in de Nederduitsch Gereformeerde gemeente in Z.Afrika"(13) en 'n Reglement vir die onderwys aan heidene(14) aanvaar en hiermee die masjinerie vir die sending duidelik gestel. Dat die kerk in hierdie jare moes inworstel teen die „onverdienden blaam ... als of die zich onverschillig betoonde omtrent de voortplanting van het Evangelie en de geestelijke belangen der heidensche bevolking" blyk bv.(15) uit die roerende bespreking van hierdie saak op die sinode van 1847.

Dit was die eerste Sinodale vergadering sonder die Kommissaris-Politiek gehou. Toe is ook 'n kommissie benoem vir die bevordering van die kennis van die evangelie deur „reizende Zendelingen". Dit was die begin van die bekende sg. Sinodale Sendingkommissie van die N.G. Kerk.

In 1857 is 'n kommissie benoem vir buitelandse sending waarvan in 1862 rapport ontvang is. Die sendelinge, McKidd en (Gonin) het dan ook as pioniersendelinge respektiewelik na die Soutpansberge en die Pilanesberge in Transvaal gegaan.

In 1857 het die N.G. Kerk hom amptelik op die standpunt om afsonderlike gemeentes vir blankes en nieblankes gestel en in 1881 het 'n sendingkerk tot stand gekom toe die vyf bestaande sendinggemeentes in 'n kerkverband getree het.

---

(8) Dreyer, Boustowwe III bls. 209.

(9) Kyk G.L. van Heerde, a.w. bls. 77.

(10) Dreyer Boustowwe III bls. 184.

(11) K.K.A. S1/1 bls. 275.

(12) Dreyer a.w. bls. 282 v.v.

(13) K.K.A. S1/4 bls. 261.

(14) Dreyer a.w. bls. 331 v.v.

(15) S1/8 bls. 64.

11. DIE GEDAGTES VAN AFSONDERLIKE KERKVORMING OF 'N VEELRASSIGE KERK OP DIE SINODES.

By die nagaan van die gegewens oor hierdie uiters ingewikkelde en kontensieuse saak, blyk dat daar drieërlei faktore meegewerk het tot die uiteindelike koers wat ingeslaan is. In die eerste plek het die gedagte van 'n kerk „uit de Heidenen verzameld" steeds deurgewerk, in navolging van die jong kerke wat as gevolg van die genootskaplike sendingwerk, veral dié van buitelandse genootskappe, tot stand gekom het. In die tweede plek het die gedagte, dat daar nie 'n „jong kerk" moet ontstaan nie en dat die heidene, soos tot nog toe die geval was wanneer hulle tot die christendom oorgaan, lidmate van die N.G. Kerk moet bly, nog lank voortbestaan.

In die derde plek staan dit vas dat in hierdie jare 'n sterk kleurgevoel ontwikkel het - in die binneland baie sterk maar in Kaapstad en omstreke baie flou indien daar van 'n kleurgevoel gepraat kan word - wat 'n baie besliste uitwerking op die sendingbeleid uitgeoefen het.

A. Die Sinode van 1824

Uit die in 1823 opgestelde Reglement vir 'n Sendinggenootskap van die Kaap die Goeie Hoop deur dr. G.Thom waarna ons reeds verwys het, blyk dat sy plan was dat die sendingwerk soos deur die Genootskap gedoen, moes aansluit by die dienste op Sondags. Die „religious instruction" aan die heidene „should not be held during the Church services preparatory to the Sacrament of the Lords Supper, or during the Sabbath Morning Service, provided there be room for the heathen in the District Church".(16)

Dat hy daarmee nie afsonderlike kerkvorming en die totstandkoming van 'n jong kerk in die oog gehad het nie - soos die L.S.G., waarvan hy self sendeling was, gedoen het, blyk uit die volgende: „slaves and others found qualified after due examination for the Ordinance of Holy Baptism should be baptized by the Minister of the District Church and to be therefore considered as members of that Church".(17)

Op die Sinode van 1824 was daar duidelike verskil van opinie oor hierdie beleid wat gevolg moet word. Dr. Thom het die standpunt gehandhaaf dat die werk van sendelinge nie net tot die heidene beperk moet wees nie maar dat hulle „Kristenen onder de opzicht van bevestigd leeraars ook voor hunnen doelwit" het hoewel hy erken dat in Suid Afrika hieromtrent 'n restriksie

(16) C.O. 184 Nr. 64.
(17) Idem.

nodig is weens „de sentimenten godsdienstig en aangaande de burgerlijk bestuur die door sommige verstrooid zijn".(18) Die Sinode het egter onderskei tussen gemeentelike- en sendingwerk, en die werk van die sendelinge tot die sending bepaal.(19) Hulle sou daartoe deur die Sinode geordeen word „om onder de Gemeenten door hen uit de Heidenen verzameld, de Heilige Sacrament te bedienen".(20)

Hierin lê die eerste Sinodale tree in die rigting van 'n afsonderlike kerk waar die Sakramente bedien sal word, 'n sendingbeleid dus volgens kerkstigting.

B. Die Sinode van 1826 het nader bepaal dat die sendeling in die uitoefening van sy dienste „in het geheel niets zal mogen doen hetwelk eenige inbreuk, direct of indirect, zouden kunnen maken op de regten van gevestigde gemeenten" en dat hy hom moet bepaal tot „het bedienen der Heilige Sacramenten onder en aan de heidenen, die tot het Christendom overgebracht en tot eene gemeente verzameld zijn".(21) Hy moes nie aan lidmate van die bestaande kerk Nagmaal bedien en hom nie daaraan skuldig maak om lidmate van die ou kerk „van hunne kerken en Leeraren af te trekken". Hierdie Sinode bou dus voort op die beleid van afsonderlike kerkvorming.

C. <u>Die Sinode van 1829</u>

Die kleurgevoel van lidmate het op die Sinode van 1829 geblyk na aanleiding van die volgende beskrywingspunt van die kerkraad van Zwartland waar ds. J. Spijker predikant was: „het voorstel dat er bij alle de kerken uniformiteit moge plaats hebben in die toediening van het H. Avondmaal aan personen van die kleur (Hottentotten, Bastaards, Vrijzwarten en Slaven) die door het doen van belydenis en door de toediening van den H. Doop tot leden der kerk opgenomen zijn, en wel onvereenkomstig advies van de Ringsvergadering van het eerste Ringsressort tegelijk met geborene Kristenen en niet afzonderlijk nadat laatstgemeld van beiderlei sexe eerst hebben gecommuniseerd" (22) Die eenstemmige verklaring was dat hulle „dit voorstel geen onderwerp van

---

(18) K.K.A. S1/1 bls. 172. Ons het hiermee klaarblyklik 'n sinspeling op die uitwerking van die aktiwiteite van sekere sendelinge op die publieke opinie in die land. In die volgende hoofstuk hoop ons vas te stel wat die gesindheid van die Afrikaners jeens die sending was.

(19) A. Dreyer, Kruisgesante in S.A., Kaapstad 1927 bls. 10 v.v.

(20) K.K.A. S1/1 bls. 165.

(21) A. Dreyer, Kruisgesante bls. 20.

(22) K.K.A. S1/3 bls. 80, 81.

deliberatie of beslissing by de Synode behoorde te maken, maar hetzelve als een onwrikbaren stelregel op het onfeilbare Woord van God gegrond behoort aan te merken; dat bij gevolg, alle christenen en elke christen in het bijzonder verpligt is overeenkomstig dezelve te denken en te handelen".(23) Die Kommisarisse Politiek het geoordeel dat die saak „derogatoir aan de waardigheid van den christelijken godsdienst volgens welke leer geen onderscheid of aanzien van personen bij het bedienen en ontvangen van het sacrament des Heiligen Avondmaals mag worden erkend".(24) Ds. Spijker het aan dié here verduidelik dat daar nie twyfel oor die saak bestaan nie maar dat dit by die Sinode om uniformiteit hieroor gaan.(25) Hieruit blyk dat daar by gemeentes 'n kleurgevoel bestaan het. Die Sinode het egter kleurvoordeel in die kerk („Trennung", apartheid) afgekeur. Maar daarmee was nog nie 'n woord gesê oor die beleid van afsonderlike kerkvorming nie.

D. <u>Die Sinode van 1834</u>

Uit die reglemente vir onderwys aan die heidene soos opgestel en aanvaar op die Sinode, het geblyk dat die Sinode sy beleid van die oprigting van 'n jong kerk wou goedkeur. Aan die predikante van die N.G. Kerk is opgedra om die sending te bevorder deur „de doelmatig ingerigte Zendelingsinstituten, binnen hunne kerklimieten, met voorkennis en goedkeuring van den plaatselijken kerkeraad bestaande zoveel mogelijk te ondersteunen.(26) Maar die beleid van afsonderlike kerkstigting is nie absoluut gemaak nie want die predikante moes die sending ook bevorder „door de Heidenen, waar zulks doenlijk is den toegang en de bywoning van de openbare godsdienstoefeningen der Christenen, gemakkelijk te maken" en op plekke waar geen „Zendelingsinstituten", soos dit genoem is voordat van sendingkerke gepraat is, was nie, self onderrig aan die heidene te gee en onderwysers vir die doel te vorm.(27) Dat die Sinode ondanks die beleid van afsonderlike kerkvorming sy ou beleid van die inskakeling van die gedoopte heidene by die gemeentes ook behou het, blyk

---

(23) Idem blse. 318-321, Acta bls. 72.

(24) Idem (blse. 317, 318)

(25) Die Ring van Kaapstad het in April 1829 ook besluit dat nie-blankes nie na die blankes Nagmaal moet gebruik nie „volgens de leer des Bijbels en den geest des Kristentums". R1/1 blse. 252-253.

(26) A. Dreyer, Boustowwe III bls. 331.

(27) Idem.

voorts uit die besluit: „de kerkeraden zullen zorge dat er sitplaatsen zijn in elk kerkgebouw hunner gemeenten voor heidenen; en dat deze plaatsen vermeerdert worden wanneer de toeloop der heidenen vermeerderende zulks vordert".(28) Dit was egter nie so maklik om die bediening van die Woord aan die gemeente te kombineer met sendingprediking nie. Die onryp en onvolwasse heidene het nie die prediking Sondags so goed begryp nie. Daarom word besluit: „de leraars zullen by het prediken op den dag des Heren zich in een afzonderlijk deel hunner leerrede, rigten tot en spreken overeenkomstig de behoeften van de heidenen, zoo dikwels dit geschieden kan zonder overtreding van de regelen der kanselwelsprekendheid".(29) Om in die leemte van die onrypheid van die gedoopte heidene te voorsien, is voorts bepaal: „de heidenen zullen, om met vrucht de openbare godsdienst by te kunnen wonen, toegelaten worden tot het catechetisch onderwys, gelijk tot nu toe geschied is;"(30)

Aan die ander kant is die beleid van afsonderlike kerkvorming verder uitgebou soos blyk uit Art. 8 van bepalings t.o.v. „de Gereformeerde Zendelingsgenootschappen ....: „de gemeenten door aldus geconstitueerde genootschappen opgerigt uit heidenen en Mohammedanen zullen zijn en genoemd worden Presbyteriaansch gereformeerde Gemeenten der naturellen". In Art. 9 word bepaal: „de leden dier gemeenten van regelmatige attesten voorzien zullen opgenomen worden tot de Nederduitsche Gereformeerde gemeenten in die plaatsen waar geene gereformeerde gemeenten der Naturellen bestaan; van daar vertrekkende naar een oord waar eene gereformeerde gemeente der naturellen is, zullen hunne attesten niet aan de Nederduitsche gemeente maar aan de gemeente der naturellen opgedragen en naar dezelve gerigt worden".(31)

Die beleidsvraag het voor die sinode gekom: is diegene wat deur die sendelinge gedoop is en deur hulle bedien word, lidmate van die Nederduitse Gereformeerde Kerk en moet die predikante hulle daar beskou as lidmate van die bestaande gemeentes? Hierop is deur die sinode bevestigend geantwoord dat „zoodanige ledematen die door den zendeling gedoopt en aangenomen worden, ook als ledemanten der Kerk zullen worden erkend".(32)

---

(28) K.K.A. S1/4 bls. 190.

(29) Idem.

(30) Idem.

(31) Ontwerp deur ds. G.W.A. van der Lingen soos aanvaar deur die Sinode, K.K.A. S1/4 bls. 261. Hierdie punt is gewysig tot „de leden der gemeenten, van regelmatige attesten voorzien, zullen des verkiezende opgenomen worden tot de Nederduitsche Gereformeerde Kerk". Hierdie plan ad interim is met 'n klein meerderheid deur die Sinode aanvaar; di. Spijker en Morgan laat hulle name daarteen aanteken.

(32) K.K.A. S1/4 bls. 47.

Tot dusver blyk dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk se tweërlei-metode herlei kan word tot die begrip dat daar net een kerk was, die ou kerk, en dat nie afgestuur word op die stigting van 'n volwaardige en self-standige jong kerk nie. Dit is 'n leemte in die sendingbeleid wat in verre jare die indruk gemaak het dat die sendingkerk 'n nie-blanke department van die N.G. Kerk is en ook die selfstandige groei van die jong kerk vertraag het.

E. Die Sinode van 1842

Op die Sinode van 1837 is gerapporteer dat niks konstruktiefs bereik is in die verwesenliking van die plan van 1834 nie; trouens 'n dag voor die verdaging van daardie Sinode is verneem dat die onderwys-planne goedgekeur is.(33) Op die sinode van 1842 is verder oor die saak gehandel. Die saak van afsonderlike ontwikkeling is egter op hierdie Sinode as-beleid voorlopig in trurat gegooi. Die Sinode was nl. van mening dat „de gekleurde bevolking gevestigd is, indien daartoe bekwaam, in de voorregten van lidmaatschap te delen" en dat slegs onderrig aan die gekleurde lidmate gegee moet word om hen tot het lidmaatschap op te leiden".(34) Sendelinge sou derhalwe slegs georden word om „buiten de grenzen dezer Volksplanting werkzaam te zijn".(35)

F. Die Sinode van 1852, wat vergader het in 'n tyd „zoo rijk aan lasterlijke beschuldigen tegen onze kerk", het in sy herderlike brief baie ernstig vermaan teen vooroordeel teen die sending deur te skryf: dit is elke gelowige se plig om „uwe medezondaars, onverschillig van welk kleur of afkomst" te bearbei. „Gedenk toch, bidden wij uw, so lui die herderlike brief, „dat God uit eenen bloede het gansche geslacht der menschen gemaakt heeft.. God is geen aannemer des persoons.. Handelt dan in overeenkomst met deze verklaringen van Gods eigen woord en ziet wel toe dat gij, door het koesteren van onchristelijke vooroordelen, noch aanleiding geeft aan uwe tegenstanders, om lasterlijk van u te spreken, noch de harten uwer vrienden met droefheid vervult".(36)

---

(33) S1/5 blse. 363/364.

(34) De Zuid-Afrikaan 20 Des. 1842.

(35) A. Dreyer, Kruisgesante blse. 36, 37.

(36) K.K.A. S1/9 bls. 1177.

G. Die Sinode van 1857

Hierdie sinodale besluite is vir die sendingbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk van die allergrootste belang.

Die Sinodale Sendingkommissie het gerapporteer dat, hoewel baie min vordering met werklike sendingwerk gemaak is, daar nie gedink moet word dat dit „niet de tyd zou zijn voor het zendingswerk onzer kerk"nie. Die leemte is egter die feit dat „de zending tot die heidenen op zijde is gebleven".(37)

Die volgende vrae van oudl. A.J. van Wyk van Ceres het voor die sinode gedien:

Het 'n voorsitter wat tegelykertyd scriba is, die reg om te weier om „wanneer Hij zich met een voorstel niet vereenigen kan", die besluit te notuleer?(38) Oudl. van Wyk het verwys na ds. R. Shand wat geweier het om dit te notuleer toe die kerkraad besluit het om 'n afsonderlike gebou vir die kleurlinge op te rig as strydig met vorige sinodale aanbevelings! Oudl. van Wyk het hierby gevoeg dat „de Kerkeraad ten volle bezeft het gewigt van die Evangelisatie der heidenen" en dat hy hom van harte vereenselwig met die sending.(39) Hiermee saam is die beskrywingspunt van ds. Shand behandel: „of het de goedkeuring der Synode wegdraagt, dat in de gemeenten der Nederduitsch Gereformeerde Kerk, waar men dit begeerd, de gekleurden in een afzonderlijke gebouw, echter onder het bestier en opzicht van den kerkeraad, alle voorregten der christelijke Godsdienst afzonderlijk genieten zullen".(40) Uit die bespreking van hierdie beskrywingspunt het 'n tweërlei standpunt na vore gekom.

1. Een groep sprekers het hulle sterk uitgespreek teen die bestaande vooroordeel teen die kleurlinge en dit as onchristelik beskou dat die kleurlinge in 'n afsonderlike kerkgebou eredienste bywoon.

   Hierdie gevoelens is vertolk deur die volgende predikante: Ds. Shand wou nie dat onderskeid gemaak word tussen blank en gekleurd nie en voorsien dat dit „dienen zoude om voedsel te geven aan het verderfelijk vooroordeel hetwelk er nog tegen de gekleurden bestond".(41)

---

(37) K.K.A. S1/10 blse. 961, 962.

(38) K.K.A. S1/10 blse. 936, 937; Na die bespreking trek oudl. van Wyk sy vraag terug. Acta bls. 60.

(39) K.K.A. S1/10 bls. 936.

(40) K.K.A. S1/10 bls. 168.

(41) De Zuid Afrikaan, 9 Nov. 1857.

Dr. S.P. Heyns het daarop gewys hoe min kleurgevoel daar in Kaapstad bestaan „zoo als nog by de laatste avondsmaals viering was gebleken". Hy besef egter dat die kleurvooroordeel nie so maklik in die „buitendistrikten" uitgeroei kan word nie.(42)

Dr. W. Robertson(43) wys daarop hoe 'n kleurling onlangs in Kaapstad gedoop is en daarna sy plek onder die „kinderen den fatsoenlijkste ingezetenen" ingeneem het en dat aan die Nagmaalstafel geen verskil gemaak word nie. Dieselfde gebeur in Wynberg. So sien hy graag „dat de ondervelds lieden daarvan getuigen waren geweest, en daardoor mogten geleid worden af te zien van hunne onchristelijke voor oordelen" omdat juis hierdie vooroordeel die vyandskap teen die kerk voed. Dit is die plig van Christene om diegene wat deur God tot kinders aangeneem is op te neem. „Wanneer zij door de genade Gods nieuwe schepselen geworden waren en als leden erkend, moesten zij deelen in al de voorregten van lidmaten en in de schoot der kerk, niet in afzonderlijke gebouwen geplaatst worden." Dr. Robertson het hom hiervoor op die Skrif beroep. In hierdie gees is ook gepraat deur dr. P.E. Faure tot dien effekte dat daar verset moet wees teen kleurvooroordeel en dat „kleurlingen en kleurlozen alle in een kerkgebouw behooren te zamen te komen om een en denzelfden God en Verlosser te verheerlijken".(44)

2. Die ander groep sprekers het nie ontken dat daar by die „ondervelds-lieden" kleurvooroordeel bestaan nie, maar dat dit tog om meer as kleurvoorocrdeel gaan.

Di. Murray van Middelburg en N.J. Hofmeyr van Calvinia maak met droefheid daarvan gewag dat daar kleurgevoelens in die buitedistrikte bestaan, dat die gevoelens oorwin sal moet word en dat die oprigting van afsonderlike kerkgeboue nie 'n onberispelike saak is nie. Dat kleurvooroordeel teengewerk en die skeidsmuur afgebreek moet word, is bepleit deur di. J.H. Neethling(HS); A. Murray (sr.); G.W.A. van der Lingen; D. van Velden; P.K. Alberty en dr. H.E. Faure.(45)

---

(42) Idem.

(43) Idem.

(44) Het Volksblad, 10 November 1857.

(45) Idem, 6 November 1857.

Dat die inrigting van afsonderlike kerke nie teengegaan moet word nie, is om die volgende redes bepleit: Eerstens het die kleurgevoel of „zwakheid van sommigen" geblyk so diep te wees dat dit slegs met die grootste versigtigheid gestuit kan word. Hierdie gevoel is so diep gewortel aldus ds. W. Murray dat „hy geloofd men (dit) alleen in een volgend geslacht zal kunnen uitwerken".(46) Tweedens was dit nie uit 'n onchristelike motief gebore nie maar uit sendingywer en met kerkvorming voor oë. Die daad van diegene wat hulle in 'n afsonderlike kerk wil organiseer, is nie onchristelik nie, want, sê ds. N.J. Hofmyer op die Sinode, „diegenen welke die vooroordelen koesteren, waren onder de gemoedelijkste christenen en droegen al het hunne bij tot de beschaving en verbetering der kleurlingen, zoo als nu nog gebleken was by de oprichting van een genootschap in zijne gemeente tot heil der heidenen".(47) Ds. W. Murray getuig dieselfde: „Verscheiden buitenlieden die niet met een kleurling zouden willen aan het Avondmaal zitten, deden echter dikwijls meer moeite om dien kleurling godsdienstige beginselen in te planten dan de meeste in andere gemeenten die wel liberaal genoeg waren om met hen aan te zitten, maar zelden godsdienstig genoeg om hun dienstboden met het evangelie bekend te maken".(48) Derdens is die beleid gevolg ter wille van die „eindelike vruchtgevolgen van afzonderlijke gestichten".(49) Wat hiermee deur ds. N.J. Hofmeyer bedoel was, is nie heeltemal duidelik nie, maar sien klaarblyklik op 'n selfstandige kerk vir die kleurlinge. Dit was die bedoeling om langdaardie weg die kleurlinge „langzamerhand op te leiden en te beschaven" en so „het nadeelige dat men ondervinden zoude wanneer men een tegenovergestelden weg zoude willen inslaan" vermy.(50) Dit was dus in die belang van die welsyn van die N.G. Kerk sowel as die „jong"kerk self.

Vierdens het die saak nie voor die sinode gedien as 'n daad van die N.G. Kerk wat die kleurlinge wou wegstoot nie, daar dit „de wensch der kleurlingen zelven was dat zij hunne christelijke voorregten in een afgescheiden gebouw of althans afgescheiden van de blanken mogten genieten".(51) Ds. G.W.A. van der Lingen was sterk gekant teen enige „afscheiding" tussen blank en gekleurd, maar het minder beswaar as die kleurlinge self daarom vra.(52)

(46) Idem, 10 Nov., 1857.
(47) De Zuid Afrikaan, 9 November 1857.
(48) Het Volksblad, 10 Nov. 1857.
(49) De Zuid Afrikaan, 9 Nov. 1857.
(50) Idem (Woorde van ds. W. Murray.)
(51) Het Volksblad, 6 Nov. 1857. Ook in uitgawe 10 Nov. 1857
(52) Idem, 10 Nov. 1857.

Die voorstel van dr. A. Murray (sr.) wat hieroor „met byna eenparige stemmen" aangeneem is, lui: „de Synode beschouwt het wenschelijk en schrifmatig dat onze ledematen uit de Heidenen in onze bestaande gemeentes opgenomen en ingelijfd worden, overal waar zulks geschieden kan; maar waar deze maatregel ten gevolge van de zwakheid van sommigen, de bevordering van de zaak van Christus onder de heidenen in den weg zoude staan, de gemeenten uit de Heidenen opgerigt, of noch op te rigten, hare christelijke voorrechten in een afzonderlijk gebouw of gesticht genieten zal".(53)

Samevattend kan ons dus t.o.v. die besluite van die Sinode van 1857 konkludeer:

1. Daar was baie sterk verskil van gevoelens oor hierdie saak tussen diegene in die ou gemeentes van die N.G. Kerk bv. Kaapstad, en die deputate van die binnelandse gemeentes. Dit lei ons tot die vrae: waar kom die sterk kleurgevoel veral teen die helfte van die ~~regentiende eeu~~ vandaan? En waarom die verskil van gevoel tussen Kaapstad en omstreke en die binnelandse kerk?

   Ons sal hierop 'n antwoord in die volgende hoofstuk probeer gee.

2. Die besluit van die Sinode van 1857 het hom uitdruklik teen kleurgevoelens en -vooroordeel in die kerk verklaar.

3. Die besluit, wat blykbaar as 'n kompromis bedoel was, vat twee gedagtes saam: enersyds, nadat die kleurgevoel uiteindelik oorwin is moet al die „ledematen uit die Heidenen" in die bestaande gemeentes opgeneem en ingelyf word na die eis van die Skrif. Andersyds, moet daar (intussen) gemeentes opgerig word; m.a.w. kerkvorming moet plaasvind; maar dit moet tydelik wees totdat die „zwakheid van sommigen" nie meer bestaan nie.

4. Dit is jammer dat die sinode kleurgevoel en sendingbeleid vermeng het. Hoewel dit begryplik is, gesien die wolk van kleurgevoel wat oor die sinode gehang het, het dit tog aan missiologiese visie ontbreek. Afsonderlike kerkvorming waaraan hier sanksie gegee is, loop uit op eiesoortige kerkvorming, of daar kleurvooroordeel is of

---

(53) Handelinge der Negende Vergadering van de Synode van de Gereformeerde Kerk van Zuid Afrika 1857 bls. 60.

nie, en dan is kerkvorming nie 'n tydelike saak nie. Die toekomsbeleid sou dan ook nie die van blote (tydelike) afsonderlike kerkvorming weens kleurgevoelens wees nie, maar inderdaad eiesoortige, kerkvorming. Omdat eiesoortige kerkvorming sy ontstaan en noodsaaklikheid nie vind in kleurgevoel nie, maar as 'n behoefte by die jong kerk self, kan ons dus aflei dat dit hier nog om afsonderlike kerkvorming gegaan het ofskoon om begryplike redes die visie op eiesoortige kerkvorming ontbreek en die afsonderlike kerkvorming dus as tydelik beskou is.

5. Dit is histories onjuis om die instituering van afsonderlike kerke volgens hierdie sinodebesluit bloot as gegrond op kleurgevoel te beskou.

Gesien teen die agtergrond van die ontwikkeling van die sendingbeleid was dit geen nuwe saak wat gestel is nie. Vanaf die begin van die negentiende eeu het afsonderlike, deur genootskappe ingerigte gemeentes bestaan (54) en die N.G. Kerk het sedert 1824 gepraat van gemeentes wat uit die heidene versamel moet word. Toe die saak in 1857 bespreek was, het 'n ou sendingbeleid dus verstik geraak in die warnet van die kleurverhouding.

6. Hierdie hele saak beklemtoon oorduidelik hoe moeilik die onderskeiding tussen ou en jong kerk in Suid-Afrika is, en dat die bepaling van die verhouding tussen ou en jong kerk nog moeiliker is. Tog bevestig dit die feit dat wat vir buitelandse sendingkerke moontlik is, nl. die instituering van 'n selfstandige inheemse eiesoortige jong kerk, ook vir die sendende ou kerk in Suid-Afrika moontlik moet wees, hoe moeilik die verhoudinge ookal te bepaal is.

III. DIE INLYWING VAN DIE KLEURLINGGEMEENTES; STOCKENSTRÖM, ST. STEPHENS EN GEORGE.

A. Die Stockenström-gemeente

Die owerheid het op die voorstel van Kommissaris-Generaal Andries Stockenström, 'n groot gebied aan die Katrivier in die Oostelike Provinsie aan die Hottentotte en ander kleurlinge afgestaan.

Die gebied moes dien as 'n bufferstrook tussen die koloniste en die Bantoe.(55)

---

(54) „Die idee van aparte kerke het ontstaan uit die genootskaplike werksaamhede van die sending wat hier te lande onderneem is vanuit Europa of ook in die land self." T.S. van Rooyen, Die Verhouding tussen die Boere, Engelse en Naturelle, Argief Jaarboek 14e jaargang deel 1 bls. 221.

(55) G.L. van Heerde a.w. bls. 88.

'n Groot getal Hottentotte het van hierdie geleentheid gebruik gemaak en veral vanaf Bethelsdorp en Theopolis, sendingstasies van die L.S.G., na die Katrivier nedersetting verhuis. Ook het 'n aantal kleurlinge hulle daar gevestig.

Eerw. James Read is as predikant van die gemeente daar geplaas deur die L.S.G. Die Britse Goewerneur, Sir Lowry Cole, wou egter nie alleenreg vir die bediening van hierdie ingesetenes in die hande van die L.S.G. laat nie en het 'n Skotse predikant, ds. W.R. Thomson, daar geplaas.(56)

Op die vergadering van die Ring van Graaff-Reinet, op 21 April 1831, het 'n aansoek van ds. Thomson voor die vergadering gedien om as predikant erken te word. 'n Brief van die sekretaris van die goewerneur aan ds. Thomson waarin vermeld is dat lg. deur die Goewerneur aangestel is, „als Leeraar van de op te rigtene gemeente aan Kat Rivier"(57) is voor die vergadering gelê. Ook het ds. Thomson 'n sertifikaat van ordening ingehandig „geteekend door onderscheidene predikanten van de Nederduitsch Gereformeerde en Scotsche Kerken te London".(58) Hierop besluit die vergadering „den Eerw. Heer W.R. Thomsom te moeten erkennen als predikant van de gemeente van Katrivier en as lid van den derden Ring".(59) Die Sinode het die handelswyse goedgekeur.(60) 'n Eerste aanduiding van onrus in daardie gemeente blyk uit die vraag van ds. Thomson op die Ringsitting van 1848 „of kleurlingen tegelyk met blanken aan het avondmaal des Heeren mogen nemen". Hierop was die antwoord van die Ring „eenparig en volmondig" bevestigend.(61)

Sedert die vyftigerjare het daar egter skerp gevoelens ontwikkel tussen die blanke en gekleurde lidmate van die kerk. Wat die presiese aanleidende faktore vir die kleurgevoel was, kan nie bepaal word nie. Tot die kleurlinggemeente het nl. tydens die bedieningstyd van ds. Thomson, blankes toegetree wat hulle geleidelik in daardie omstreke gevestig het. In die jare 1839-40 het selfs 'n enkele Bantoe (Mantatees) lidmaat geword.(62)

---

(56) Idem.

(57) K.K.A. R3/1 bls. 75.

(58) Idem.

(59) Idem.

(60) Die Sinode besluit dat die Ring formeel nie korrek gehandel het nie en dat „dergelijke gevallen in het toekomende niet zullen mogen doorgaan ..." K.K.A. S1/4 bls. 121.

(61) K.K.A. R5/3 bls. 11.

(62) Kerkraadsnotule Katriviergemeente 1834-47 - K.K.A. bls. 71.

In 1855 dien 'n stuk voor die Ring van Albanië waarin die blanke lidmate hulle meedeel dat hulle die kerkraad versoek het of „een afsonderlijke dag de eerste Sondag na de heilige nachtmal voor ons mogte wesen om het hijlig nachtmaal te gebruiken dat wij elkander niet hinderlijk mogt zijn opdat Gods Woord ook onder ons mogte bloeien". Ook het hulle die kerkraad versoek dat hulle „van ons selven kerken rade" mog kies.(63)

Nou deel hulle die Ring mee dat die kerkraad hulle laaste versoek bewilling het maar die eerste nie wou toestaan nie. Die Ring het die besluit van die kerkraad goedgekeur en na 'n weg om die rus in die gemeente te herstel, gesoek Hulle aanbeveling was dat die kerkraad van Stockenström „ter tegemoetkoming van vooroordelen en zwakheden, nadat het Avondmaal bediend is, aan de andere leden der gemeente, eene of meerdere tafels te bedienen voor de nieuwe of blanke leden".(64) Uit die mededeling van ds. Thomson oor die Ringsvergadering in 1856, blyk dat die aanbeveling van die vorige vergadering gedeeltelik tot verbetering van die probleme skyn te voer, ofskoon enkele blanke lede hulle gevoelens nie wens te openbaar nie.(65)

Teen 1860 was die posisie dat ongeveer 200 blankes voornemens was om te Balfour 'n kerkgebou op te rig, aangesien die kerkgebou te Stockenström nie akkommodasie bied aan die te groot geworde gemeente nie. Dr. Roux, scriba van die Ring, wou weet of dit 'n kerk in die kerk, en ofdit 'n afstigting is en herinner in 'n brief van 11 Mei 1860, die aansoekers aan Art. 54 van die kerkwet waarvolgens afstigting alleen as daad van die kerkraad kan geskied.(66) In 'n persoonlike brief, onder dieselfde datum, skryf Dr. Roux aan ds. Thomson: „ik betreur met u den stap, dien de blanken leden uwer gemeente genomen hebben daar ik nog altyd de hoop koesterde dat er met den tyd eene geheele vereeniging tusschen blanken en gekleurden plaats sal hebben".(67)

Die Ringsvergadering (1860) besluit om 'n kommissie te benoem om met die ontevredenes te onderhandel. Net dr. Roux van die kommissielede kon die byeenkoms bywoon en soos verwag kon word het die samespreking op 'n mislukking uitgeloop. Volgens die rapport van dr. Roux was die gemoedere op daardie vergadering opgewonde. Die rede vir die versoek was dat die blankes nie

---

(63) K.K.A. R5/2 bls. 228 v.v.
(64) K.K.A. R5/2 blse. 193, 194.
(65) K.K.A. R5/2 blse. 339-340.
(66) K.K.A. R5/3 bls. 106
(67) K.K.A. R5/3 bls. 103.

tot dieselfde gemeente as die kleurlinge wou behoort nie.

Op die Sinode van 1862 is goedgekeur, tot tevredenheid van die Kerkraad van Stockenström, dat die Grey-kerk as 'n afsonderlike kerk geïnstitueer word. Die gemeente Stockenström het in 1947 tot die Sendingkerk toegetree, enersyds op versoek van die Ringkommissie van die Ring van Albanië en andersyds op versoek van die Kerkraad wat daarmee „die beter geestelike bearbeiding van die gemeente" voor oë gehad het.(68)

B. Die St. Stephens-Gemeente

Die St. Stephens-gemeente het sy ontstaan te danke gehad aan dr. W.G. Adamson, predikant van die Skotse St. Andrews Kerk, wat 'n ou skouburgsaal gekoop het met die doel om daarin 'n gemeente uit die vrygestelde slawe op te bou. Na die vertrek van dr. Adamson was ds. G.W. Stegmann predikant van die gemeente.

Ds. Stegmann was Lutheraan, maar het tog wat die doop betref, op Gereformeerde standpunt gestaan. Nadat die verskilpunt in 1847 tot 'n beslissing gevoer is, bedank hy die Lutherse kerk en stig die Evangelies Lutherse (St. Martins kerk) wat deur hom saam met die St. Stephens-gemeente bedien word. Die St. Stephens-kerk staan egter baie geïsoleerd; vandaar dat hulle in 1857 aansluiting by die N.G. Kerk soek. Die versoek om inlywing by die N.G. Kerk is deur die predikant van lg. gemeente op 12 Nov. 1857 aan die scriba Synodi gerig.
As rede vir hierdie versoek is aangevoer dat hulle dit wenslik en pligmatig ag om nie langer alleen te staan nie, maar dat hulle „ook voor de toekomst op een meer vasten grondslag staan zal".(69)

Die Sinode het egter voor baie vrae, verbonde aan so 'n oorkoms, te staan gekom. Die eerste vraag was „of ds. Stegmann door onze kerk kan worden opgenomen zonder zijne verbintenis met de Martinskerk te verbreken" en, as hy geneë is om daardie verbintenis te breek, sal dit 'n afsonderlike gemeente bly of sal dit ontbind en die lede by die Kaapstadse gemeente aansluit. Indien lg. ontkennend beantwoord word, wat sal dan die kerkregtelike posisie wees van so 'n gemeente binne in 'n gemeente.(70)

---

(68) Handelinge van die 33ste vergadering van die Sinode van die N.G. Kerk 1957 bls. 219.
(69) K.K.A. S1/10 blse. 407, 408.
(70) K.K.A. S1/10 blse. 796, 797; Uit hierdie bespreking blyk op watter ligvaardige wyse die N.G. Kerk hierdie aansoek hanteer dit. Ds. van der Lingen het hom bv. toe dit gegaan het om die vraag op ds. Stegmann se verbintenis met die Lutherse kerk in aanmerking geneem moet word die woorde laat ontval: „wat hemzelven betrof, hij zou morgens zuiver Gereformeerd en 's namiddag zuiver Luthers kunnen spreken" Vgl. ook Het Volksblad 20 Oktober 1857.

Ds. Stegmann het aan 'n kommissie wat hom gesprreek het, die vraag na sy toekomstige verhouding tot die Lutherse (St. Martins) kerk onbeantwoord gelaat. Ook was dit sy standpunt dat die gemeente as 'n afsonderlike gemeente wil bly voorbestaan.

Na ernstige bespreking van die saak is besluit „dat de verhouding van ds. Stegmann tot de Martins-kerk bij de overweging van den inhoud der memorie niet in aanmerking behoeft te komen".(71) Ook is die versoek toegestaan dat die St. Stephens kerk by die Sinode ingelyf sal word, maar vergunning is gegee dat die kleurlingouderlinge afgevaardig sal word na die Ring en die Sinodale vergaderinge nie.

Dr. S.P. Heyns, oudl. O.J. Truter en oudl. dr. Chanquion van Kaapstad het 'n protesskrif op die sinode ingehandig op grond daarvan dat die kerkraad van Kaapstad nie in die saak geken is nie en omdat daardeur die„bestaan van twee afzonderlijke gemeenten van dezelfde gezindte in een Parochie" sonder presedent in die N.G. Kerk is en omdat daar geen bewys was dat hy die band met die St. Martins-kerk verbreek het nie sodat hy beskou kan word „als gelyktydig Luthers en Gereformeerde Leeraar in twee onderscheiden kerken".(72)

Daarby was daar 'n ander protesnota teen die besluit dat 'n kleurlingouderling nie op meerdere vergaderings sitting mag neem nie - op grond van art. 27 van die Kerkwet.(73) Op die Sin. van 1862 is herhaal dat ds. Stegmann wettige predikant van die N.G. Kerk is en aan die ouderling sitting verleen op meerdere vergaderings(74) soos dit tot vandag toe die verbintenis is.

C. Die Gemeente te George

Die L.S.G. het te George 'n klein sendinggemeente opgebou uit die kleurling bevolking aldaar. Teen 1857 was hulle nie in staat om met die werk voort te gaan nie. Gevolglik het hulle hul om aansluiting na die N.G. Kerk gewend.(75) Die versoek word gerig omdat die L.S.G. nie meer met hulle werk voortgaan nie en daar gevolglik groot armoede bestaan.(76)

Hulle versoek was ook dat die Heer. J. Kretzen deur wie hulle toe bearbei is, as hulle sendeling beskou sal word.

---

(71) Acta 1857 bls. 42.
(72) K.K.A. S1/10 bls. 223.
(73) K.K.A. S1/10 bls. 121, 236.
(74) K.K.A. S1/11 bls. 431.
(75) G.L. van Heerde a.w. bls. 88.
(76) Brief Kretzen aan Direkteure L.S.G.: K.K.A. 2/48/1.

Die sinode het nie die saak afgehandel nie, maar dit na die Sendingkommissie verwys om na bevind van sake te handel.(77) Die Sinodale kommissie het blykbaar nie iets aan die saak gedoen nie. Gevolglik het Kretzen op advies van ds. A. Murray (jnr.) met die Ring van Swellendam onderhandel. Die versoek van die gemeente was dat hulle „in verband moge staan met de Ned. Geref. Kerk, aan welker wetten en bepalingen zij bereidwillig zijn zich te onderwerpen".(78)

Kretzen is geëksamineer en georden,(79) maar die gemeente George is nie opgeneem in die sinodale verband soos Stockenström en St. Stephens nie, maar het nogtans die oudste gemeente van die sendingkerk geword.

Opsommend bevind ons t.o.v. bg. drie gemeentes:

1. Die Sinode het nie geoordeel volgens die onderskeiding tussen blanke en gekleurd nie, maar in die geval van die gemeentes Stockenström en St. Stephens, gehandel volgens die beleid van inskakeling by die bestaande kerk en kerkverband. Dit is opvallend dat die tweërlei beleid deur die Sinode van 1857 gehandhaaf word: afsonderlike vorming van die jong kerk en 'n veelrassige kerk.
2. Die protes teen die inlywing van St. Stephens het nie gegaan oor die feit dat die gemeentelede kleurlinge was nie. Wat wel 'n teken van kleurgevoel is, is die kortsigtige besluit om nie die kleurlingouderlinge op die meerdere vergaderinge te wil toelaat nie.
3. Die geskiedenis van die Stockenström-gemeente bewys watter felle kleurgevoel in die binneland aanwesig was. In hierdie gemeente het o.a. die gapende kloof van verskil in kultuurstandaard tussen die twee groepe tot hierdie uiterste gelei. Maar tog was dit ook gegrond op kleurgevoel. Die vraag bly nog staan: waar kom hierdie kleurgevoel vandaan?

IV. DIE DEURWERKING VAN DIE BELEID VAN AFSONDERLIKE KERKVORMING

Die antwoorde wat die verskillende gemeentes gebied het op die rondvraag in 1829 deur die Staatssekretaris na die aantal persone wat eredienste en Nagmaal in al die gemeentes in die Kaapkolonie bywoon, bied

(77) Acta bls. 79.

(78) K.K.A. R 2/6 bls. 15.

(79) Hy verklaar dat hy die leer „welke overeenkomstig Gods Heilig Woord en de formulieren van eenheid der Nederlandsche Gereformeerde kerk vervat is" aanvaar.

'n goeie oorsig oor die toestand van sake in daardie tyd.[80]

		AANTAL NAGMAALSGANGERS				OPMERKINGS
Gemeente	Prediker	Blankes	Gekleurdes	Vry-Swartes	Slawe	Kleurlinge
Caledon	Ds. Cassie	140	4-5	-	-	Aparte Nagmaalstafel.
George Town	Ds. Ballot	700-800	-	8	-	
Cradock	Ds. J. Taylor	120-140	-	-	-	20-30 Nie blankes woon eredienste by.
Somerset	G. Morgan	60	-	6	-	
Graaff Reinet	Ds. A. Murray	250-300	-	5-8	3	
Toverberg	Ds. A. Murray	160	-	-	-	
Beaufort Wes	Ds. C. Fraser	-	-	-	-	Geen besonderhede.
Malmesbury	Ds. J. Spijker	200	2	-	-	3-4 nie-blankes woon eredienste by
Tygerberg	Ds. J. Edgar	30	-	-	-	3 Gekleurdes in Belydenisklas.
Tulbagh	Dr. G. Thom	150	-	2	1	14 Nieblankes woon eredienste by
Uitenhage	Ds. A. Smith	115-170	-	-	-	Diens Donderdae vir nie-blankes.
Worcester	Ds. H. Sutherland	80	-	-	1	
Clanwilliam	Bedien deur Dr. Shaw	30-40	-	-	-	Aantal gekleurdes by Nagmaal nie vermeld.
Swellendam	Ds. C. Nel	300-375	12	-	-	
Paarl (Sending)	Ds. T.J. Herold	80	300	-	2	Besondere Dienste bygewoon deur 300 blankes, 60 Vry-swartes en gekleurdes en 40 Slawe.
Stellenbosch	Ds. M. Brocherds	100	10	-	-	

Hierdie gegewens[81] laat blyk dat teen 1829 daar betreklik min nie-blankes die eredienste bygewoon het en 'n nog kleiner getal Nagmaal gebruik het. Die groot toevloei was na die sendinggemeentes wat in die volgende jare baie lidmate sterk was. Ook die sendinggemeentes van die Ned. Geref. Werk het van krag tot krag gegroei.[82]

---

(80) C.O. 5100, blse. 78, 79; C.O. 208, bls. 897 v.v.

(81) Ongelukkig is die gegewens van die sendingstasies nie in die rapporte vervat nie.

(82) Hoewel statistieke moeilik bekombaar is, is dit 'n feit dat groot getalle kleurlinge in baie gemeentes lidmate was.

Wat as nodig aangevoel is, was om „de heidenen tot beschaafde menschen te maken". Dit kon nie gelyktydig met die geestelike bediening van die ou kerk geskied nie. Die daarstelling van 'n jong kerk, waar die jong kerk met sy probleme worstel en waar die heidendom intensief bestry kan word, was nodig.

Vandat die sendelinge hulle toegelê het op die sendingwerk onder die heidene, het lg. hulle aangetrokke gevoel tot die sendingkerke omdat hulle daar benader is en eenvoudiger tot hulle gespreek is.(84) Dit word dan met reg beweer: „die werklike begin van die sendingwerk van die Ned. Geref. Kerk dagteken van die Sinode van 1857."(85)

A. Bantoelidmate van die N.G. Sendingkerk

Spoedig het die aanwesigheid van Bantoe-belangstellendes aan die lig gebring dat die sendingkerk met 'n besondere probleem te doen sal hê nl. die Bantoetaal. In die ressort van die gemeentes wat uit kleurlinge bestaan het, het Bantoes die katkisasie en eredienste bygewoon. Reeds in 1806 word aangaande Beaufort-Wes gerapporteer t.o.v. die Kategetiese onderrig: „de meesten in getal en de getrouwsten in het komen zijn de Kaffers, van wie wij in de toekomst veel goeds hopen".(86)

In die Oostelike Provinsie waar daar oorwegend Bantoes was, was reeds jarelank deur ander kerke en genootskappe gewerk. Bloeiende jong kerke is uit die Bantoe opgebou deur die Wesleyaanse, Episkopaalse en Presbiteriaanse sending.

Daadwerklike sendingwerk onder die Bantoes is egter nog nie deur die N.G. Kerk onderneem nie. Sedert 1859 is onder die Bantoes op Burgersdorp gewerk en gedurende dieselfde jaar is 'n begin daarmee op Middelburg gemaak.(87) Na die opbloei van die Bantoekerk is gevoel dat kleurling en Bantoe vir mekaar anderssoortig is. Gevolglik is die Selfstandige N.G. Bantoekerk in 1951 gesti

---

(83) De Zuid Afrikaan, 31 Jan. 1834 t.o.v. Oefeninghuis op Worcester.

(84) Vgl. S1/11 bls. 848; R 3/4 bls. 223; „van de gekleurden is er zeer weinig dat den godsdienst in de kerk bywonen zedert den tyd dat een zendeling op de dorp gekomen is (Somerset-Oos).

(85) A. Dreyer, Kruisgesante bls. 42.

(86) De Kerkbode, 14 April 1866.

(87) J.C. Oosthuizen; Die ontstaan van die Ned. Geref. Bantoekerk in die Kaap Provinsie, in Op die Horison, Maart 1955 bls. 19. Eers in hierdie eeu is met sending begin wat sou uitloop op die eiesoortige Bantoekerk.

B.. Die Verhouding tot die Ou Kerk

Van die kant van die ou kerk was daar tweërlei reaksie op die afsonderlike ontwikkeling van die Sendingkerk. Enersyds vind ons 'n behoudende houding. In Paarl wou die lidmate van die ou kerk nie daarvan hoor dat die kleurlinge 'n eie kerk sal hê nie.. By hulle het ten enemale die begrip van 'n sendingkerk ontbreek. Daar was baie lidmate „die wel voor het onderwijzen der heidenen in de christelijke Godsdienst waren, maar om ook de Bondzegels hen te bedienen en; dat, meenden zij, ging te ver!" In 1835 is nl.. vir die eerste keer aan die slawe en vryswartes deur eerw.. Bisseau van die Paryse sending Nagmaal bedien..

In Beaufort-Wes is in 1855 oor die inrigting van 'n afsonderlike kerk vir die kleurlinge gehandel.. Die kerkraad het soos volg besluit: „eerstens, dat geen der gekleurden in de gemeente opgenomen verstoten sal worden.. Tweedens, dat „uit hoofd van schaarsheid der zitplaatsen voor blanken in de kerk geene gekleurd van nu voortaan zal in de kerk aangenomen worden maar dezelver aan te wijzen naar den geordend zendeling Zaltsman in oefeningshuis genoegsame ledige banken voorhanden zijn".(87)

Derdens, „de college beschouwt het aannemen en doopen der gekleurden in de kerk als schadelijk en mismoedigend voor de zendeling in zijne werkzaamheid tot welke de collegie niet wenscht de toeleidende oorzaak te zijn."(89)

Op ander plekke het kleurlinge steeds die eredienste bygewoon ondanks die „oefeningshuis" waarin die onderrig aan en woordbediening vir die kleurlinge gegee is. 'n Paar voorbeelde is die volgende: in Tulbagh is die dienste in die oefenigshuis van die Rynse sending deur blankes bygewoon.(90) Die kerkraad van Richmond het in 1858 nog 'n galery vir die kleurlinge laat aanbring.(91)

Aan die ander kant is dit ook 'n feit dat 'n kleurgevoel tussen die groepe bestaan het. In Calvinia het die blankes geprotesteer teen die gebruik van die kerkgebou deur die kleurlinge.(92) Op 4 Januarie 1845 kom 'n

(88) Dit is nie bekend hoeveel kleurlinglidmate daar op daardie stadium was nie. In Richmond was in 1858 ongeveer 1800 siele. J.A.S. Oberholster, Eeufees Gedenkboek N.G. Gemeente Richmond Kaapstad 1943 bls. 87.

(89) K.K.A. Kerkraadsnotule Beaufort Wes 10 April 1855.

(90) J. Backhouse sê hiervan: It afforded a pleasing evidence of the decay of unreasonable prejudices". J. Backhouse, A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa, London 1844 bls. 609.

(91) J.A.S. Oberholster a.w. bls. 85.

(92) Ds. A.P. Smit Gedenkboek Calvinia bls. 140 v.v.

versoek voor die Kerkraad van Swellendam nl. die „gekleurde lidmaten niet met de overige lidmaten der gemeente aan het avondmaal te laten deelnemen". Die Kerkraad beskou hierdie versoek as afkomstig van mense van wie hulle gehoop het „dat zij door meer christelijke en verlichte gevoelens bezield waren." (93)

Die beskrywingspunt op die Sinode van 1829 waarna ons verwys het, was afkomstig van ds. Spijker van Malmesbury waar die gekleurdes in daardie tyd reeds afsonderlik aan die Nagmaalstafel aangesit het. Die kerkraad het in hierdie tyd besluit dat die gekleurdes voortaan gelyke regte met die blankes sal hê. Mettertyd het egter skerp gevoelens ontwikkel tussen die kleurgroepe in die gemeente veral omdat hulle 'n groot groep van ongeveer sewehonderd was. (94)

By geleentheid van 'n nagmaalsviering het 'n jong kleurlingvrou, uit verset teen die behandeling as mindere, haar plek langs die predikant aan die nagmaalstafel gaan inneem en toe hy die beker aan 'n blanke suster wou gee, dit uit sy hand geneem en eerste daaruit gedrink. (95)

Hieroor was daar 'n opskudding en onrus in die gemeente. Hierdie gebeurtenis het baie daartoe bygedra dat afsonderlike kerkvorming in Malmesbury geskied het; nie sonder dat 'n groep van hulle teen hierdie besluit na die Ring geappelleer en in ontevredenheid die kerk bedank het nie. Die stigting van 'n afsonderlike gemeente het dus hier in 'n groot mate op grond van kleurgevoel plaasgevind. Daarom was, soos verwag kon word, die afsonderlike bediening van Woord en sakramente nie 'n oplossing vir die kleurgevoelens nie. Tot in die tagtigerjare van die vorige eeu was hieromtrent „onaangenaamheden". (96)

Hierdie toestand van sake was egter beslis uitsonderlik. (97) In die dokumente oor die vroeë jare van die N.G. Sendingkerk blyk dat die jong kerk sy taak wou aanvaar, Kleurgevoelens het in mindere of meerdere mate bestaan, maar dit het niks afgedoen aan die pad wat selfstandig bewandel is nie.

---

(93) K.K.A. Kerkraads notule N.G. Kerk, Swellendam.

(94) Ds. A.P. Smit, Na Twee honderd Jaar (N.G. Kerk Malmesbury) bls. 27.

(95) Idem bls. 208.

(96) Idem blse. 304, 305.

(97) In Beaufort Wes was ook 'n skeuring maar dit was meer uit persoonlike motiewe en nie weens beginselredes nie.

In 1881 is 'n selfstandige sendingkerk (kerkverband) gestig toe daar vyf gemeentes en 1800 lidmate was. Die beleid was inderdaad eiesoortige kerkvorming soos J.C.P. skryf: „By vele Zendinggemeenten heeft men zich beholpen met een namaaksel van de blanke gemeente". Wat hy in die vooruitsig stel is dat „de gemeenten tot een <u>kerk</u> gevormd worde of bij <u>de</u> kerk ingelijfd worde". Die keuse is dus dat „of de Zendinggemeenten als leden van haar lichaam <u>in</u> haar lichaam opnemen of die gemeente zich een eigene <u>Inboorlingenkerk</u> later vormen. Die beleid was lg.[98]

Sedertdien was die groei soos volg:

1912	gemeentes	68	sieletal	57,360
1931	"	79	"	95,446
1950	"	115	"	192,166
1955	"	125	"	ongeveer 228,000

Die sendinggeskiedenis leer ons dus:

1. Daar was vroeg al die gedagte aan 'n kerk onder die heidene.
2. Kleurgevoelens het die ontwikkeling hiervan sodanig gestrem dat die probleem nie ten volle 'ou- en jong kerk was nie maar blanke- en nie-blanke kerk.
3. Nadat die nie-blanke jong kerk eenmaal gestig was, is blykbaar in die lig van die besef dat dit wenslik en skrifmatig is dat blanke en nie-blanke saam in een kerk moet wees, nie positief en daadwerklik in die rigting van kerkstigting gewerk nie.
4. As vandag nog, met beroep op die sinode van 1857, betreur word dat daar net „practical motives"[99] op die spel was en dat dit onbestaanbaar is dat daar in 1881 tot die stigting van 'n Sendingkerk oorgegaan is met dieselfde belydenis, taal, kerkregering en liturgie as die van die blankes,[100] toon dit 'n gebrek aan missiologiese insig as sou dit net gegaan het om die onderskeiding blank en nie-blank.

---

(98) J.C.P. (J.C. Pauw?), in, De Christen 19 Maart 1880.

(99) Ben Marais, a.w. bls. 292.

(100) B.B. Keet a.w. bls. 36.

Dit het wesenlik daar gegaan om die moeilike verhouding tussen ou en jong kerk. Dit gaan m.a.w. nie net om aparte kerke nie maar om d eiesoortigheid en pluriformiteit van die kerk, hoe ingewikkeld hierdie saak ookal deur die kleurvraagstuk gemaak is.

5. Al sou diskriminasie ophou om te bestaan en die verhouding blank-nie-blank geen probleem meer wees nie - wat te hope is en verwag kan word - dan bly die missiologiese verhouding van die ou tot die jong kerk nog oor. Wanneer alle probleme rondom die kleurvraagstuk opgelos bly daar nog 'n eiesoortige jong kerk oor.

V. 'N AFSONDERLIKE of EIESOORTIGE KERK?

Aan die einde van hierdie oorsig oor die oorsake en faktore wat meegewerk het tot die ontwikkeling van afsonderlike kerk vir die kleurlinge is dit nodig om die konklusie te trek: Het ons na alles wat hierbo omtrent die sending-beleid, soos dit t.o.v. die kleurlinge gestel is en soos kleurgevoel daarmee in verband staan gesê is, die reg om te praat van 'n eiesoortige kerk of gaan dit alles in die grond van die saak om niks meer as om kerklike aprtheid en afsonderlike kerkvorming nie?

Anders gestel: het ons met die bestaan van die N.G. Sendingkerk, soos dit gegroei en ontwikkel het, te doen met die pluriformiteit van die kerk of is dit 'n sondige pluraliteit, verskeurdheid, verdeeldheid, nie vanweë die verskil oor die Skrifwaarhede, soos die pluraliteit van die kerk gewoonlik ontwikkel nie, maar hierdie keer op grond van kleurvooroordeel? Hiermee staan ons dan nou in die hart van die probleem soos ons by die kleurlingkerk daarmee te doen het.

Ons wil hierdie vraag t.o.v. tweërlei beantwoord, nl. die selfstandigheid van daardie kerk en tweedens t.o.v. die aard van die kleurlinge self.

Eerstens dan die selfstandigheid van die kerk. Ons het by die paragrawe waar ons prinsipieel gehandel het oor die selfstandigheid van die kerk tweërlei gesien wat ook hier van betekenis is en dit is eerstens, dat die jong kerk dadelik selfstandig is, onmiddellik na sy institueering. Die verteenwoordigers van die ou kerk bied hulp en advies maar dit mag nie die prinsipiële selfstandigheid in die weg staan nie. Tweedens het ons gesien dat die ontwikkeling van eiesoortigheid hand aan hand gaan met die selfstandigheidsbeoefening van die jong kerk. 'n Jong kerk wat onmondig gehou word, kom nie tot 'n eiesoortige ontwikkeling nie, en in hierdie opsig het dit by die sending-leiding van die N.G. Sendingkerk ontsaglik aan missiologiese insig ontbreek.

Die indruk word ten opsigte van die vroeë jare van die Sendinggemeentes gewek dat dit net kleurlingdepartmente van die blanke kerk was. Hulle is beskou en behandel as lidmate van die ou kerk wat net hulle kerklike regte en voorregte in 'n aparte gebou moes geniet. Daar was geen sendingkerke gestig nie; daar is geen ampte ingestel nie; daar het geen daadwerklike kerkvorming plaasgevind nie. Dit het eers later gekom. Twee voorbeelde, nie om te veralgemeniseer nie, is voldoende bewys.

In 1885 is die kleurlinge op Malmesbury na al die jare van spanning as gevolg van die Kleurverhouding, in 'n afsonderlike gemeente geïnstitueer.(101) Maar dit was egter nog nie 'n selfstandige gemeente in die ware sin van die woord nie. Die ampsdraers is nie ouderlinge genoem nie, en hulle was ook nie ouderlinge in die sin van die Skrif nie. Van 'n selfstandige kerkraad was daar geen sprake nie.

In 1848 is op Richmond(102) 'n direksie, of soos ons sou sê, 'n sendingkommissie benoem, wat aan die kerkraad moes rapporteer oor die vordering van die sendinggemeente en wat ook al die sake van lg. gereël het.

Sedert 1861 het eerw. F. Smeer opgetree as sendeling van daardie sendingkerk maar dit is steeds as 'n gedeelte van die blanke gemeente beskou wat die verantwoordelikheid t.o.v. aflegging van die belydenis van geloof, die aantal dienste, ens. self geneem het. Daar was geen ouderling of diakens vir die sendinggemeente nie.

In 1871 versoek eerw. Smeer die kerkraad dat 'n kerkraad vir die kleurlinggemeente gekies moet word. Die kerkraad bewillig dit maar op voorwaarde dat die kerkraad self tug sal uitoefen (wat vanselfsprekend was!) en dat die gemeente dan self sy sendeling moet onderhou (wat op daardie stadium onbillik was!) So is die versoek teruggetrek, waarskynlik weens die finansiële swakheid van die kleurlinglidmate. Dit is 'n onreg wat nie maklik onder woorde gebring kan word nie.

In later jare is anders te werk gegaan en is wel kerkrade geïnstitueer. By die stigting van die sendingkerk (verband) in 1881 was daar vyf gemeentes aanwesig en sedertdien het hieromtrent 'n groot verandering gekom.

---

(101) A.P. Smit, Na Twee honderd Jaar blse. 304, 305.

(102) J.A.S. Oberholster, Gedenkboek Richmond bls. 91.

Maar die grondfout is dat tot vandag toe van die selfstandigwordende sendingkerk gepraat word.[103] Daar word nie besef dat die kerk selfstandig is nie en hoogstens gelei moet word tot die volle beoefening van sy selfstandigheid nie, Die sendingkerk sal nie selfstandig word nie. Hy is selfstandig, hoewel nie onafhanklik nie.

Die feit dat 'n minimale getal kleurlingpredikante opgelei is en diensdoende is[104] en dat in al die jare van die bestaan van die sendingkerk nog nooit 'n kleurling op die Moderatuur gedien het nie, bewys die min beoefening va hulle selfstandigheid. Leiding en inisiatief berus by die blanke sendeling. Uit hierdie oorweging is Keet se klag in een opsig korrek[105] nl. dat aan die kleurling nie die reg tesame met die blanke gegee word nie. Die probleem is nie waarom die kleurling nie in die blanke kerk tot sy reg kom nie, maar waarom hy nie in die sendingkerk tot sy reg kom nie. In die sendingkerk het, volgens Keet, die blank en gekleurde leraars nie dieselfde regte en voorregte nie. As kleurlingpredikant het hy 'n laer status as die blanke sendeling. Dit is prinsipieel verkeerd; trouens, die blanke sendeling het geen kerkregtelike status in die sendingkerk nie. Hy is as afgesant maar net 'n raadgewer en adviseur!

Op grond hiervan antwoord ons op die vraag: is die N.G. Sendingkerk vandag 'n eiesoortige kerk: die vraag kan in werklikheid nie beantwoord word nie, want daar was nog nie geleentheid om eiesoortig te ontwikkel nie. Teenspoordig is daar alle aanduidings dat die sendingkerk net maar 'n deurslagafdruk van die blanke kerk is. Daar is dus geen aanduiding dat hulle nog in 'n eiesoortige rigting ontwikkel het nie.

Tweedens moet die vraag beantwoord word vanuit die gesigspunt van die aard van die kleurling self. Die toekomstige eiesoortige ontwikkeling van die kerk onder die kleurlinge in Suid-Afrika hang, behalwe die selfstandigheid van daardie jong kerk, af van die ontwikkeling van die kleurling.

Anders as die Bantoe, wat anderssoortig is as die blanke en ook anderssoortig wil wees, is daar by die kleurling 'n gevoel dat hy soos die blanke wil wees. Hulle het geen ander kultuur as die Westerse nie, geen ander taal

---

(103) J.H. Greyvenstein, Die Selfstandigwording van die N.G. Sendingkerk, in Op die Horison Maart 1955.

(104) 'n Groot agterstand teenoor die N.G. Bantoekerk waar in 1955 78 predikante was en waarvan ook Bantoe op die Moderatuur dien.

(105) B.B. Keet, a.w. bls. 37.

as oorwegend Afrikaans nie en hulle het ook nie 'n nasionaliteit soos elke nasie dit het nie. Hulle is m.a.w. geheel en al Westers georieënteerd.

Tot nog toe is hulle as anderssoortig beskou en tereg ook om die volgende redes: Hulle het 'n eie agtergrond en verlede, 'n eie proses van ontwikkeling en 'n eie mentaliteit. Daarby is die meerderheid van hulle nie op dieselfde peil van beskawing en ontwikkleing as die blanke nie, uitsonderinge in ag geneem. Ook is die rassekundige toekoms van hierdie groep onseker.

Die toekoms sal dus leer in hoeverre die jong kerk onder die kleurlinge eiesoortig kan ontwikkel. Dit sal bepaald afhang van die ontwikkeling van daardie bevolingsgroep in Suid-Afrika en van die geleentheid wat daardie jong kerk het om eiesoortig te ontwikkel.

H O O F S T U K III

DIE ALTERNATIEF: EIESOORTIGE ONTWIKKELING OF 'N VEELRASSIGE KERK MISSIOLOGIES BESKOU.

Die vraag het reeds telkens opgekom: wat is die oorsaak van die felle kleurgevoel wat hom, veral in die binnelandse distrikte, so skerp openbaar het? Was dit hooghartigheid, of sit daar iets anders agter?

Op maatskaplike gebied was dit vir die koloniste aan die Kaap gedurende die sewentiende eeu reeds duidelik dat hulle nie met die inheemse rasse wou vermeng nie.(1) Deur die jare heen het die kleurskeidslyn, veral na die mislukte sendingwerk onder die Hottentotte, ontwikkel. Die algemene gevoel was reeds vroeg in die agtiende eeu dat die Hottentotte „niemals zu einem nützlichen Gliede der menschlichen Gesellschaft zu erziehen" is nie.(2) Die aanraking met die Bantoe het hierdie houding bevestig, en so het die onderskeiding christen-heiden ontwikkel in die onderskeiding blank-gekleurd. Hierdie kleurskeidslyn was, om redes waarop ons straks terugkom, nie net godsdienstig gefundeer nie, maar is uiteindelik ook tot in die kerk deurgevoer.(3)

1. DIE OORSAKE VAN DIE KLEURGEVOEL OP KERKLIKE GEBIED

A. Die Deurwerking van Maatskaplike Kleurgevoel op Kerklike Gebied

Onthou moet word dat daar vanaf die vroegste tyd maatskaplike en biologiese segregasie was, maar nie op kerklike gebied nie. Die redes vir die deurwerking tot op kerklike gebied is veral tweeërlei. Eerstens moet hierdie probleem nie losgemaak word van die feit dat ons met 'n groeps-konfliksituasie te doen het nie. „Race Attitudes" sê MacCrone „are only one element in a pattern of group attitudes".(4) Die rasse-houding maak saam met die godsdienstige, politieke en sosiale houdings, op 'n „mutually supplementary way", die groephouding uit. Vind daar nou 'n konflik van een groep met 'n ander plaas, waarby rassebotsing die hoofsaak is, „no infra group conflict between

---

(1) F.N. Lion-Cachet a.w. bls. 57.

(2) Werner Schmidt, Die Kulturanteil des Deutschtums am Aufbau der Burennation, Pretoria 1936 bls. 21.

(3) Vgl. Brief van Pacalt 4 Feb. 1818 L.S.G. B.7 F.4 J.B.

(4) I.D. MacCrone, Race Attitudes in South Africa, London 1937 bls. 126.

these attitudes and the other attitudes of the group can be tolerated, since such an internal conflict can only be a source of weakness".(5) Vandaar dan dat die rassebotsing ook in die kerkgang gevoel word.

Die tweede rede is dat gesamentlike kerkgang juis as verkeerde „gelijkstelling" beskou is. Dit is nodig om die begrip „gelijkstelling", soos gepropageer deur die verteenwoordigers van die L.S.G. en toegepas deur die owerheid, te ontleed, want daaruit is die idee gebore dat dit gelykstelling is om saam tot dieselfde kerk te behoort en om daardie rede het die kerke in die binneland 'n absolute kleurskeidslyn gehandhaaf.

Die maatskaplike skeiding op grond van ras het soos volg ontwikkel:

1. Dit is gegrond op die rasseverskeidenheid. Volgens die beskouinge van die binnelandse koloniste, ook genoem Afrikaners of Boere, „behoort de Kaffer, de Hottentot, de Boesman tot een lager ras dan de Blanke".(6) Die trae vordering wat die Hottentotte op die beskawingsleer gemaak het, het die groot verskil tussen hulle en die blankes beklemtoon.(7) Dit het 'n rasse-meerderwaardigheidsgevoel teenoor die primitiewe, onbeskaafde en barbaarse inboorlingrasse laat ontwikkel.(8) Dit is hieroor dat die botsing met die gelykheidsbeginsel volgens die beskouing van die edele barbaar, wat in Suid-Afrika toegepas is deur die L.S.G. en die owerheid, plaasgevind het. Die beskouing van die Boere, was dat barbare en onbeskaafde mense eers opgevoed en beskaaf moet word voor hulle ingeskakel kan word in die beskaafde leefwyse. Vandaar die beskouing dat voogdyskap oor die onbeskaafde rasse beoefen moes word.(9)

   Omdat hulle in die buitedistrikte met die barbaarse heidene te doen gehad het, het die begrippe „heiden" en „gekleurd" sinoniem geword.(10) In hierdie opsig het hulle meer wysheid openbaar as

---

(5) Idem.

(6) J.F. van Oordt, a.w. bls. 13; C. Spoelstra, Zijn de Boeren Vyanden der Zending bls. 13.

(7) J.B.N. Theunissen, Aantekeningen eener Reis in de Binnenlanden van Z.A., Kaapstad 1824 bls. 92.

(8) Vgl. MacCrone a.w. bls. 130; B. Shaw haal Sir J.E. Alexander aan: „many of the old farmers consider the coloured classes in so inferior a light that they think them quite unworthy of worshipping the Deity in common with themselves, saying that the Bible is only for white men". Memorials of S.A. London 1841 bls. 148.

(9) T.S. van Rooyen, Die Sendeling Alexander Merensky in die Geskiedenis van die Suid-Afrikaanse Republiek, Argief Jaarboek 17e Jaargang Deel II bls. 181.

(10) P.A.C. Wieringa, De Oudste Boeren-Republieken Graaf-Reinet en Swellendam, S'Gravenhage 1921 bls. 28; G. Cronje, In Kultuurgeskiedenis van die Afri-

sommige sendelinge van die L.S.G. wat „in their zeal to preach the gospel of liberty and the brotherhood of man, have failed to realize the difference between a native just emerging from barbarism and a European with two thousand years of civilization behind him".(11)

2. Dit hou verband met die behoud van die Westerse beskawing.

Dat die moontlikheid dat die binnelandse Boere kon verwilder en biologies met die heidene vermeng nie uitgesluit was nie, blyk uit 'n skrywe van Hendrik Swellengrebel in 1776: „het is te voorzien dat dit nog eene geheel verwilderde natie zal worden".(12) In 1779 beskryf Nederburg sy vrees dat die binnelanders met die Hottentotte sal vermeng en dat daaruit „een nageslacht kan geboren worden dat mogelijk nog erger dan de Bosjesmans Hottentotten tegenwoordig zal te dugten zijn".(13)

Hulle het egter nie vermeng nie omdat besef is dat „beide rassen er door worden verlaagd".(14) Hoewel daar „Entwartung" was, „bewahrten die kolonisten der Binnelande im groszen und ganzen eine Patriarchale Zivilisation".(15) Die gevaar van deur die laer kultuurras verswelg te word, is dus voorkom deur distansiëring van die barbare.

Gedurende die negentiende eeu, die era van die verkondiging van „menslikewendheid", het hulle soos volg geredeneer: „ik kan mij niet overreden dat ware menschlievendheid van my vorderen zou om myne blanke vrienden zwart te maken, met oogmerk om myne zwarte vrienden blank te maken".(16)

Daar is dus getrag om die eie identiteit te behou deur nie „dit heidensch levensaard" na te volg nie".(17)

---

(11) C.T. Loram a.w. bls. 74; In 1846 maak komdt. Kruger nog hierdie onderskeiding: Voortrekker Argiefstukke bls. 236.

(12) Aangehaal deur P.J. van der Merwe, Die Trekboer in die geskiedenis van die Kaap Kolonie, Kaapstad 1938 bls. 243.

(13) Idem bls. 245, Kyk ook Nagtigal a.w. bls. 72.

(14) C. Spoelstra a.w. bls. 13.

(15) A.J.H. van der Walt, Die Ausdehnung der Kolonie am Kap der Guten Hoffnung, Berlin 1928 bls. 100.

(16) Korrespondent in „De Zuid-Afrikaan"14 Aug. 1835.

(17) De Woorde van Piet Retief in radeloosheid oor die strooptogte van die Kaffers, J.L.M. Franken, Piet Retief se Lewe in die Kolonie, Kaapstad 1949.

3. Die afkerigheid van rassevermenging

Die beskouing het inderdaad bestaan dat maatskaplike gelykheid noodwendig sal lei tot rassevermenging. Dit verklaar die sterk gevoelens teen rassevermenging. Die algemene beskouing was: „to take a black Hottentot is a great scandal among all the people here and the coloured people themselves".(18) Die bewering dat die Boere dus afstammelinge is van slavinne en van binnelandse nie-blanke vroue afkomstig is, is fabelagtig.(19) Inteendeel, afgesien van 'n hoë uitsondering, was die reël „dat blankes van Hollandse stam geen bloedvermenging met die inboorling-rasse destyds gedoog het nie".(20)

Le Vaillant skryf van 'n „profound contempt which the whites entertain for the blacks and even for those of a mixed breed.."(21)

Hierdie afkerige houding teenoor vermenging was in die binneland baie sterker as nader aan die Kaap.(22) Die rede is voor die hand liggend: hulle blootstelling aan verwildering was soveel meer.

Hierby moet besef word dat, wat die Bantoe betref, vyandelikhede vermenging natuurlik bemoeilik het. Wat die Hottentotte betref, was die kultuurvlakke tussen hulle en die blanke so ver van mekaar af dat sosiale omgang noodwendig degenerasie moes impliseer.

4. Die dieper liggende grondslag van die kleurskeidslyn is egter godsdienstig. Omdat hulle in die verre binneland gewoon het, baie dagreise ver van die kerk af, (kinders het in die agtiende eeu soms 'n paar jaar oud geword voor hulle gedoop is) was die Boere op hulleself aangewys om die Bybel te verklaar en daarvolgens te lewe.(23) In hierdie „extreme seclusion from the outer world",(24) het hulle 'n groot voorliefde vir die Ou Testament ontwikkel en hulleself vergelyk met die uitverkore volk van God, wat nie mog meng met die hulle

---

(18) C. Pacalt aan J. Hardcastle L.S.G. B.4, F.1., J.C.

(19) H.T. Colenbrander, De Afkomst der Boeren, Algemeen Nederlandsch Verbond.

(20) Behalwe Coenraad de Buys was daar geen Afrikaner wat hom met die Bantoe vermaagskap het nie. Talle Engelse en ander Europeërs vir wie S.A. nie hulle vaderland was nie het hulle welvermaagskap.

(21) New Travels into the Interior Part of Africa 11 London 1796 bls. 50

(22) C.C. Nepgen a.w. bls. 235.

(23) Idem, bls. 59.

(24) C. Graham Botha, Social Life in the Cape Colony in the 18th Century, Johannesburg bls. 20.

omringende nasies nie.(25)

Hulle het hulle van God gegewe blanke kleur verbind met hulle roeping jeens die heidene: „wij kan, nog sal, onse kleur ten veragting van (ons) Maker en (terwille van) teijdelik geluk niet verandere".(26)

Dit blyk baie duidelik dat daar t.o.v. die rasseverhouding 'n noordelike standpunt ontwikkel het teenoor die sg. „Cape liberal tradition" van die suidelike Afrikaners in en om Kaapstad.(27) Die noordelike standpunt, was beliggaam in die beskouing van die Trekkers en vasgelê in die Boererepublieke. By hulle het 'n baie sterk rassetrots ontstaan: „die assimilasie van gekleurde bloed was vir hulle gelykstaande aan nasionale en kulturele selfmoord, vandaar die drang om hulle besondere rassesamestelling te hou".(28) Daar het dus 'n sterk maatskaplike skeidslyn ontstaan.(29)

Hierdie maatskaplike apartheid het mettertyd deurgewerk tot in die kerk waar, vanweë die andersoortigheid van die nie-blankes en as deurwerking van die maatskaplike „apartheid", ook op kerklike gebied 'n kleurskeidslyn toegepas is. Dit is die sg. „kleurvooroordeel" waarna dikwels op kerklike vergaderings verwys is. Die feit was dat die binnelandse koloniste nie geneë was om saam met die gekleurdes in die kerk te sit nie. Iemand stel dit soos volg: „niet dat wij de gekleurde menschen de zaligheid niet gunnnen, maar wij willen niet med het zwarte volk med malkaar zitten". Hulle wou nie „med eene zwarte meid uit eenen nachtmaalsbeker drinken".(30)

---

(25) R.F.A. Hoernle South African Native Policy and the liberal Spirit, Kaapstad 1939; Franken a.w. bls. 363, Dr. O'Kulus, Doppers, Bloemfontein 1918 bls. 22; P.J. van der Merwe a.w. bls. 257. Veral die „Doppers in die Noord-Kaapprovinsie het later hierdie idee gehuldig: „Gelijk de Israelieten geroepen waren om het heidendom te overwinnen en te vernietigen, zoo waren ook zij geroepen tot denzelfden krijg en dezelfde overwinning". Het Volksblad 10 Sept. 1857.

(26) Franken a.w. bls. 363, 364.

(27) Vgl. N.J.R. Boodie en H.J. Venter, Die Apartheidsgedagte, Kaapstad e.a. 1959 bls. 81 v.v. Die liberale gematigde standpunt wou nie streng apartheid hê nie, nóg kerklik nóg maatskaplik, omdat hulle nie die wesenlike gevaar van vermenging aan die lyf gevoel het nie.

(28) Idem, bls. 190.

(29) P.B. Van Rhyn skryf in De Zuid-Afrikaan van 28 Junie 1858 „De Boeren zijn zeer goed en bescheiden jegens hen wanneer zij (Hottentotte) hun plicht betrachten, en behandelen hun als menschen van God geschapen, met uitzondering dat ze niet met ons aan dezelfde tafel eten en drinken en dat de meiden, hoe ver wij ook soms van onze vrouwen verwyderd zijn, niet met ons in dezelfde bed slapen".

(30) 'n Sekere Joubert het te dien effekte 'n ondertekeningslys rondgeneem. Meegedeel deur eerw. Kretzen aan Wangemann. Eine Reisejahr bls. 128.

Ons het hier te doen met een van die neteligste aspekte van die probleem van die kleurskeidslyn op kerklike gebied wat, vir diegene wat onbekend is met die verhoudinge in Suid-Afrika en met die historiese wording van hierdie saak, na onoorkombare rassehooghartigheid lyk. Die feit is egter dat, met die groeiende getal nie-blankes wat eredienste bygewoon het, daar inderdaad 'n maatskaplike kwessie hieruit ontwikkel het, insoverre die groot fisiese verskil, tesame met die gapende verskil in beskawingstandaard, dit noodwendig op afsonderlike kerkvorming moes laat uitloop. Die kerkraad het gevoel dat vir die nie-blankes „ihrer Ausdürstung willen"(3 'n afsonderlike kerk gevorm moes word. Dit was nie net die ondervinding van die Afrikaanse kerklike gemeenskappe nie, soos blyk uit die volgende mededeling van E. Farmer, wat handel oor die „sanitary grounds" vir afsonderlike kerkvorming. Hy skryf: „(until) after years of washing and grooming, they have an odour that is unpleasant to Europeans"(32) en „the majority of them are dirty and are supposed to bring parasites into the building. There is an idea that there are many latent diseases in the native which makes their presence a danger to health; it is this that causes the whites to shrink from a chalice touched by native lips, and possibly there are cases of incipient undetected leprosy".(33)

Hierdie feite, tesame met die missiologiese behoefte aan 'n eiesoortige kerk, loop dan uit op eiesoortige kerkvorming. Dit is Farmer se oortuiging dat „for the sake of the natives, differences of language, their own finance, Church order, and so forth, they must have churches of their own, and that increasing numbers of natives in our congregations are bringing this desideratum about".(34)

---

(31) H.G. Schneider, Gnadenthal, Herrnhut (sj) bls. 27.

(32) E. Farmer, The Transvaal as a Mission Field, London 1900 bls. 124. Hy voeg hieraan toe: „they maintain we have also a disagreeable odour, which we do not notice because we are used to it".

(33) Farmer voeg hierby dat die beswaar ook was „intermingling from a fear of social evils" bls. 125 waarmee gesinspeel word op die „gelykstelling" waarom ons in die volgende paragraaf terugkom. Hy verduidelik voorts dat dit die gewoonte is waar sendelinge dieselfde kerkgebou gebruik vir die sendinggemeente dat „a native service would not be held immediately before an English one; the same chalice would not be used, or, if used, thoroughly cleansed, care would be taken about ventilation and cleanliness; and if the few natives came to the same service, they would have their own seats, and the church wardens would see that they behaved properly" Idem bls. 125.

(34) Idem.

B. DIE INVLOED VAN DIE ENGELSE SENDELINGE OP DIE MAATSKAPLIK-KERKLIKE LEWE.

Die Engelse sendelinge het in Suid Afrika opgetree in 'n tyd van die wording en groei van die Afrikaner-nasionalisme. In hierdie jare was daar nog steeds gebrek aan behoorlike geestelike bearbeiding van die veraf-wonende koloniste en veral van die Voortrekkers, op hulle tog na die verre binneland van Suid-Afrika. Die reaksie van die rasbewuste Boere op die gelykstellingspolitiek van bg. sendelinge was dat hulle nie met dr. Philip en sy volgelinge „het geheele Europesche ras wilden offeren" nie.(35) Die optrede van die sendelinge van die L.S.G. moet teen hierdie drang van handhawing van die eie identiteit besien word.

1. Die deelname van die sendelinge aan die politieke lewe.

Die sendelinge van die L.S.G. en veral dr. Philip, die superintendent van daardie liggaam in Kaapstad, het op ingrypende wyse aan die politiek deelgeneem, lg. in so 'n mate dat „though nominally a missionary, he was the greatest politician of his time in South Africa".(36) So het Read en Van der Kemp gedoen:(37)

Op hulle aandrang is in 1812 'n spesiale hofsitting gehou waar meer as vyftig moordaanklagte en verskeie klagte i.v.m. aanranding gedien het. Hierdie hofsitting het bekend geword as die „Swarte Ommegang". Die hof het bewys dat geen Hottentotte vermoor is nie en dat slegs 'n enkele geval van aanranding voorgekom het. Die regters het selfs inteendeel na die aanklagte van die Bethelsdorpse sendelinge verwys as „so devoid of truth that there were not even grounds sufficient to charge the accused with the costs of investigations".(38) Lovett erken aangaande die uitwerking van hierdie ondersoek dat dit „more than anything that preceded it, caused a lasting unfriendly feeling, between the colonists and the missionaries of the London Society".(39)

---

(35) Korrespondent in De Zuid Afrikaan 1 Aug. 1834.

(36) Cory a.w. II bls. 403.

(37) Lovett a.w. I bls. 512 ontken dit en noem dit „the exact reverse of fact" as sou hulle bloot „to elevate the heathen" teen die landswet en die owerheid opgetree het. Kyk ook W.M. MacMillan, The Cape Colour Question, London 1927 bls. 96.

(38) Cory a.w. I bls. 216, 217.

(39) Lovett a.w. I bls. 513.

Die Boere van die Transvaalse Republiek het 'n soortgelyke ondervinding gehad met David Livingstone. Die Boere was huiwerig om hom toe te laat om binne die grense van die Republiek sendingwerk te doen, omdat hy vuurwapens aan die Bantoes verkoop het.(40)

Op soortgelyke wyse het die sendelinge Edwards en Inglis ingemeng met die oorlog tussen die Boere en Sechele. Hulle is kragtens 'n hofbevel van Kommandant-Generaal Pretorius uit die land verban.(41)

2. Die Rassebeskouing van die verteenwoordigers van die L.S.G.

Die Hottentotte was volgens die beskouing van Van der Kemp e.a. „a suffering and oppressed race".(42)

Die sendelinge het 'n ander opinie daarop nagehou as die voogdyskapstandpunt van die Boere: „they believed in equal rights for black and white, for Kaffir and Boer, for Hottentot and colonist".(43) Hulle het die apartheidshouding as rassediskriminasie afgekeur en rassevermenging gepropageer,(44) sodat „slegs die blankes genade gevind het in die oë van die Bethelsdorpse sendelinge wat gewillig was dat die sosiale skeidslyn tussen blankes en gekleurdes uitgewis word".(45)

Die sendelinge het „met die grootste ywer en beslistheid die idee op die gemoed van die Hottentotte ingeprent dat hulle 'n verdrukte ras was".(46) Die gevolg was dat deur die hele land 'n „verskriklike vyandige gevoel by die kleurlinge teen die witman ontstaan het".(47) Veral die Hottentotte by die Katrivier was heftig gekant teen die Afrikaanse burgers.(48) Die huwelikke tussen sekere Engelse sendelinge en gekleurdes was 'n steen des aanstoots vir die kolonniste. In 1803 is Read nl. met 'n jong Hottentotmeid getroud en enige jare daarna van der Kemp met 'n jong slavin. Read skryf na die geboorte van sy tweede dogter: „I have no reason whatever to repent of my marriage to a Native; but on the contrary daily experience teaches me

---

(40) J.A.J. Agar-Hamilton a.w. bls. 208; G.B.A. Gerdener, Ons Kerk in die Transgariep, Kaapstad 1934 bls. 77.

(41) Vgl. C. Spoelstra, Het Kerkelijk en Godsdienstig leven der Boeren na den Grooten Trek, Kampen 1915 bls. 127.

(42) L.S.G. B.3, F.5, J.B.

(43) Lovett a.w. 1 bls. 513.

(44) T.S. van Rooyen, Die sendeling Alexander Merenscky, Argief Jaarboek 17e Jaargang Deel 11 bls. 118.

(45) A. Morrees a.w. bls. 419.

(46) E.C. Stockenström in Populair Wetenskaplike Leesboek Deel 11 Kaapstad 1919 bls. 147.

(47) Idem.

(48) L.S.G. B.5, F.3, J.C; Dit verklaar ook die skerp rassegevoelens in die gemeente Stockenström.

what reason I have to bless the Lord in this respect".(49) J.G. Ulbricht is ook met 'n Hottentotvrou, Elizabeth Windvogel, getroud en skryf dienaangaande „het was voor my een zware stap, niet aangaande de natie en lede van die natie, maar of het voor my ook nadeelig konde zijn in het werk des Heeren".(50) In die oë van die koloniste, met hulle fyngevoeligheid oor bloedvermenging, was dit 'n verfoeilike toestand van sake soos blyk uit die volgende beskouing van dr. G. Thom, 'n voormalige sendeling van die L.S.G.: die feit dat drie sendelinge met gekleurdes getrou het, „has lowered their character in the eyes of the farmers and indeed of the whole colony. It cannot be expected that the manners and sloth of a Hottentot will improve a missionary and he can never take her into any family.(51) Hy vervolg: „dr. Van der Kemp's marriage with a slave girl of sixteen was thought at the time exceedingly disgraceful and it has proved so".(52)

3. Die valse beskuldigings teen die Afrikaner en die Kerk

Ons wil net verwys na die feit dat in talle geskrifte skewe voorstellings gemaak is van die Afrikaners van daardie tyd (Sir John Barrow, James Bachouse e.a.)(53) Die werk van dr. Philip, „Researches in South Africa" was nie net opspraakwekkend nie, maar dit het ook groot invloed uitgeoefen op die denke in Engeland. Die Boere is beskuldig van „irreligious and unchristian conduct and ideas, and in particular of opposing the spread of the Christian faith",(54) benewens die reeds genoemde beskuldigings van mishandeling. Dr. Philip se ergernis is bv. gewend teen die Graaff-Reinetse Boere, wat, volgens sy bewering, die sitplekke van die kerk laat afwas het na die gebruik daarvan deur Hottentotte en slawe.(55)

'n Verdere voorbeeld van dr. Philip se lasterdade was die feit dat hy, na aanleiding van 'n gesprek tussen hom en ds. A. Murray van Graaff Reinet, genoemde gesprek uit verband geruk het en gebruik het „as evidence of charges

---

(49) L.S.G. B.3, F.3, J.B. Brief aan L.S.G. 2 Aug. 1806.

(50) L.S.G. B.3, F.5, J.C. aan L.S.G. 12 Des. 1808.

(51) L.S.G. B.5, F.3, J.C. Brief aan G. Gurden 16 Feb. 1814. Hy meen dat die Morawiërs die middeweg gevind het tussen „too much familiarity"en „too much distance".

(52) Idem. Sy bewys is dat die vrou van Van der Kemp hom tydens sy lewe en later skandelik gedra het „she now lives almost as a prostitute".

(53) Vgl. G.L. van Heerde a.w. bls. 29 v.v.

(54) J.A.I. Agar Hamilton a.w. bls. 115.

(55) Researches in South Africa 1, London 1828 bls. 69: Miskien hou hierdie bewering verband met die feit dat jare tevore Hottentotsoldate in die kerk gestasioneer was!

of oppression and maladministration on the part of Captain Stockenström" destyds landdros van Graaff-Reinet.(56) Dr. Philip het hom veral ook teen die Kerk gerig en verwys na 'n kennisgewing op die kerkdeur: „Hottentotte en honde nie toegelaat nie". Die inwoners van Tulbagh het so iets in die grootste verontwaardiging ontken: „dat al noch nimmer een slaaf of Hottentot van den openbaren godsdienst der christenen alhier is afgewezen geworden".(57) Theal ontken ook die bestaan van so 'n inskripsie.(58)

David Livingstone het met dieselfde soort beskuldigings teen die Kerk voor die dag gekom, as sou die kerk swyg terwyl „het vee van Kaffers, Boschjemans en Hottentotten (ongeloovigen) gestolen werd, hun bloed als water uitgegoten, hun vrouwen verkracht, hun kinderen tot slaven gemaakt word". Die predikante is beskryf as handelaars in brandewyn, die oes van die pastoriegrond!(59)

Die gevolg hiervan was dat daar as vanselfsprekend baie sterk gevoelens teen die sendelinge van die L.S.G. ontwikkel het. Die verbittering het allerweë bestaan want „de meeste kolonisten, Afrikaners zoowel als Engelschen, werden verwoed over de gelijkstellingsideën van dr. Philip".(60) Iemand merk t.o.v. die L.S.G. op: „dit schijnt een soort van helsch werktuig te zijn door den Duivel uitgevonden, om onchristelijke vyanden en staatkundige stokebranden op deze gewyde Kolonie uit te beelden".(61)

Die optrede van die sendelinge van die L.S.G. het so 'n weersin by die Boere verwek, dat dit een van die hoofoorsake van die Groot Trek geword het. Die Voortrekkerleier, Piet Retief, het dit soos volg gestel in sy Manifes: „ons kla oor die onregverdige blaam wat op ons gewerp is deur belanghebbende en trouelose persone onder die dekmantel van godsdiens wie se getuienis in Engeland geglo word met uitsluiting van alle getuienis ten gunste van ons; en ons kan as gevolg van hierdie getuienis niks anders sien as die gehele ondergang van die land nie".(62)

---

(56) G.E. Cory a.w. 11 bls. 416, 417.

(57) De Zuid Afrikaan 23 Julie 1830.

(58) „In no record that I have seen is such an inscription and I do not believe that it ever appear on any church door in S.A. with the authority of the consistory". Mededeling aan J. du Plessis a.w. bls. 474.

(59) J.I. Marais, a.w. bls. 192.

(60) F.N. Lion-Cachet a.w. bls. 72; Vgl. ook MacMillan a.w. bls. 9.

(61) Korrespondent in De Zuid Afrikaan, 17 Junie 1838.

(62) J.I.M. Franken a.w. bls. 433.

In 1837 het die Voortrekkers die L.S.G. openlik afgesweer: „wij de gerefformeerde Leedematen zijn begeeren dat een ieder geenen uitgezonderd zal moeten afwyken van allen den sendelingsgenootschap van Engeland en verder daarvoor openlijk bedanken".(63)

Hiermee was die begrip „geen gelykstelling" gesmee as die rassebeleid wat vir die negentiende eeu en tot in die twintigste eeu die uitdrukking was van wat vandag as „apartheid" bekend staan op die terrein van kerk, staat en maatskappy.

Die dwang wat op die koloniste beoefen was om gelykstelling toe te pas sou volgens hulle beskouing voer tot bloedvermenging, na analogie van die gemengde huwelikke van enkele sendelinge. So sterk was hulle oortuiging dat „geen gelykstelling" die enigste aanvaarbare rassebeleid was, dat hulle hulle waens opgepak en noordwaarts getrek het na 'n eie land om in 'n eie staat die beleid van „geen gelykstelling" te gaan uitvoer..... 'n beleid wat ook tot in die kerk sou deurwerk.

C. „GEEN GELYKSTELLING" AS OORSAAK VAN DIE KERKLIKE KLEURSKEIDSLYN.

Die bedoeling van die Voortrekkers was om te vertrek na 'n oord „waar de heerschappy van Doctor Philip niet meer geëerbiedigd wordt".(64) Benewens die drang na Vryheid en onafhanklikheid was daar dus 'n drang na uitkoms uit die heersende gelykstellingspolitiek.(65) Die beleid van die Voortrekkers, m.b.t. die nie-blanke rasse soos dit ook in die noordelike Boererepublieke beliggaam is, was die voorsetting van die verset teen die gelykstelling, soos deur die Engelse sendelinge gepropageer en in 'n mate deur die koloniale owerheid toegepas (al was dit dan ook onder druk van dr. Philip).

Die alternatiewe beleid, wat deur die Republikeine neergelê is, vind ons in Art. 9 van die Grondwet van die Transvaalse Republiek: „Het volk wil geen

(63) H.S. Pretorius en D.W. Kruger, Voortrekker Argiefstukke, Pretoria 1937 bls. 15.

(64) Kyk A. Dreyer, Die Kaapse Kerk en die Groot Trek bls. 30.

(65) D.J. Kotze, Die Eerste Amerikaanse Sendeling onder die Matabeles, Argief Jaarboek 13 Deel 1 bls. 293. In hierdie lig moet ook die woorde van Anna Steenkamp gesien word: die gelykstelling van slawe en Christene is „strijdig met de wetten van God en 't natuurlijk onderscheid van afkomst en geloof. G.B.A. Gerdener, Ons kerk in die Transgariep, blse. 5, 7.

gelijkstelling van gekleurden met blanke ingezetenen toestaan, noch in Kerk noch in Staat".(66)

Die Boere het die beleid van „geen gelykstelling" drasties toegepas, ook in die kerk, soos in die kolonie reeds geblyk het. Die beleid waarteen hulle in verset gekom het wou „gelykstelling" hê. Dit het volgens hulle geïmpliseer dat daar maatskaplike en biologiese integrasie moes plaasvind - die uitwissing van rassegrense. Die beleid van „geen gelykstelling" en die afsonderlike ontwikkeling was hierteen 'n reaksie. Gelykstelling is deur hulle beskou as „een gelijkstelling in alle denkbaren kwaad; dat zeer vele 'christenen' terugzinken beneden het peil van het heidendom".(67) Hulle beleid van „geen gelijkstelling" het dus net een oorsaak gehad: verset teen die gelykstellingsbeleid wat hulle nie wou aanvaar nie. As gevolg van die voorbeelde van die gemengde huwelike van die sendelinge van die L.S.G. volgens maatskaplike, biologiese en kerklike vermenging was die reaksie: „geen gelykstelling", nog in die staat, nog in die kerk, Ons het hier te doen met 'n „byna instinktiewe weersin, wat opgegroei het uit hulle waarneming van die degenerasie - gevolge van bloedvermenging".(68) Daar is besef dat gelykstelling, d.w.s. gelyke behandeling van wit en swart, onvermydelik moes lei tot bloedvermenging en bloedvermenging tot hulle ondergang.

Kerklike „geen gelykstelling" is as noodsaaklik geag, as deel van die muur van rasseskeiding, omdat selfs verkeer op kerklike gebied beskou is as 'n bedreiging vir die peil en standaard van hulle christelike lewe.

So tref ons dan in die Noordelike Republiek 'n baie fyn en byna oorgevoelige houding aan teenoor alles wat as gelykstelling voorgekom het. Hierdie faktor, tesame met 'n daarmee gepaardgaande kleurgevoel, het gelei tot kerklike rasseskeiding, d.w.s. apartheid op kerklike gebied. In Bethulie was daar van die blankes wat aanstoot daaraan geneem het dat die eerste dienste van die plaaslike N.G. Kerk in die kerkgebou van die gemeente van die Paryse sendinggenootskap gehou is.(69)

In die Transvaal was bv. baie sterk gevoelens teen die doop van kleurlingkinders in die kerk".(70)

---

(66) F. Jeppe en J.G. Kotze, De Locale Wetten der Z.A.R., Pretoria 1887 bls. 36.

(67) C. Spoelstra, Zijn de Boeren Vyanden der Zending bls. 21.

(68) G.S. Preller, Andries Pretorius, Johannesburg 1937 bls. 157, 158.

(69) S.H. Pellisier, Jean Pierre Pellisier van Bethulie, Pretoria 1956 blse. 546, v.v.,654 v.v.

(70) P. Huet, Het Lot der Zwarten in Transvaal, Utrecht 1869 blse. 50, 51.

„Gelykstelling" was die woord waarmee hulle verset teen die rassebeleid van die sendelinge en selfs die Ned. Geref. Kerk in die Kaap Provinsie, waar kleurlinglidmate in enkele gevalle tot gemeentes behoort het, geassosieer is.

Gelykstelling, volgens ds. Huet die oorsaak van die emigrasie van 90% van die Trekkers, het 'n veelvuldige betekenis gehad: „sommigen verstaan hieronder de vermengen door huwelijken, anderen dat zwarten in de kerk worden toegelaten, hetgeen den grooten grond van tegenstand tegen de Synode uitmaakt, anderen dat het Evangelie aan de heidenen verkondigen wordt.... weder anderen dat blanken en zwarten voor de wet gelijke rechten zou verkrijgen".(71)

Ons vind dus dat die begrip „geen gelykstelling" in die noordelike standpunt oor die rasseverhouding, 'n baie sterk aksent verkry het. Kerklike „geen gelykstelling" moet, hoewel kleurgevoel hiertoe ook bygedra het, as 'n direkte gevolg van die gelykstellingsbeleid van die L.S.G. gesien word. Dit is opmerklik dat gedurende die agtiende eeu en tot aan die begin van die negentiende eeu geen spore van kerklike kleurskeidslyn aangetref word nie. In die loop van die negentiende eeu is sodanige „vooroordeel" merkbaar onder die noordelike koloniste. Na die Groot Trek en met die totstandkoming van die Republieke het „geen gelykstelling" die beleid van die kerk geword. Dit voer ons tot die maklike gevolgtrekking dat die kleurskeidslyn die hoofgevolg was van die verset teen die gelykstellingsbeleid, ten gevolge waarvan hulle na die verre binneland verhuis het. In daardie jare is die houding wat tot vandag toe bestaan, nl. kerklike „apartheid", gebore, nie as 'n hooghartige houding teenoor die heidene nie, en ook nie in die eerste plek uit 'n diskriminerende motief nie, maar as deel van die patroon van rasse-segregasie terwille van die behoud van die eie en handhawing van die kulturele en morele standaarde. Ons moet nou vervolgens aandui dat hierdie standpunt nie net 'n negatiewe apartheid ingehou het nie, maar ook die eerste spore van 'n positiewe eiesoortige ontwikkeling.

11. DIE WORTELS VAN EIESOORTIGE KERKVORMING HISTORIES BEPAAL.

Uit wat hierbo bepaal is, is dit duidelik dat die begrip „geen gelykstelling" behels het dat die kerk, staat en maatskappy nie veelrassig moet

(71) P. Huet, Het Lot der Zwarten in Transvaal, blse. 49, 50.
Ds. Huet het in felle verset teen hierdie „geen gelykstelling" gekom soos blyk uit sy puntdig waarin hy te kenne gee dat daar aan die voet van die kruis geen kleur-onderskeid bestaan nie:

Daar zijn allen gansch gelijk
Zwarte zondaars, Bruinen Witten,
Wie Gods zin hier wil bevitten,
Wie niet met hen aan wil zitten,
Gaat niet in in't Koninkrijk" .... Cerdener a.w. bls. 10-

wees nie. Dit is uit die aard van die saak gedeeltelik 'n negatiewe begrip met die konnotasie : geen vermenging.

Dit is nou ons taak om aan te dui, of, kerklik gesproke, in die negatiewe kleurskeidslyn bly vassteekis en of daar positief iets te konstateer is i.v.m. eiesoortige ontwikkeling. Met ander woorde, as daar dan geen vermenging moes wees nie, wat moes dan positief wel gedoen word? Moes daar kerkstigting plaasvind in afsonderlike gemeentes? Moes die heidene aan hulleself oorgelaat word? Mog daar geen sendingwerk gedoen word nie?

A. DIE GESINDHEID JEENS DIE SENDING

1. Dit is onmiskenbaar waar dat talle Boere sendingwerk onder die inheemse bevolking, antipatiek gesind was. Reeds in 1794 was daar ontevredenheid onder die koloniste met die werk van die Morawiërs te Genadendal. Die volgende oorsake kan hiervoor aangewys word. Eerstens het hulle gevoel dat „as there are many christians who receive no instruction, it is not proper that the Hottentot should be taught; but they must remain in the same state as they were before".(72) Dit klink na 'n selfsugtige motief maar is in elk geval begryplik in die lig van die gebrekkige geestelike bearbeiding van die koloniste in daardie jare.

Tweedens was hulle verset daaruit te verklaar dat „they did not see their own strong calvinistic doctrines taught in it" en derdens kom die selfsugtige argument in aanmerking dat „they found themselves restrained in extending their lands and were in some measure deprived of the services of the Hottentots".(73) Hieraan het egter verandering gekom en oortuig deur die goeie werk van die Morawiërs, het die geestelik verwaarloosde koloniste selfs die eredienste van die Morawiërs gaan bywoon,(74) iets wat nie t.o.v. die sendingstasies van die L.S.G. sou gebeur nie.

---

(72) J. Holmes, Historical Sketches of the Missions of the United Brethern, Dublin 1818 bls. 402.

(73) Lichtenstein a.w.l.bls. 188

(74) J. Backhouse, A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa. London 1844 bls. 98; H.G. Schneider, a.w. bls. 185.

Ewe-eens was daar sterk antipatie teen die sendingwerk van die Kerk in die Kaap Provinsie asook teen die latere sendingwerk in Natal, die Oranje Vrystaat en Transvaal.

Die volgende oorsake en faktore wat hiertoe bygedra het, kan genoem word. Eerstens het uit hoofde van die barbaarsheid en wrede optrede van moordende inboorlinghordes die beskouing ontwikkel dat hulle as „Chams nakomelingen vaden zegen des Evangelies zijn buitengesloten om den vloek die, door Noach uitgesproken, op hen rust".(75) Die gedagte het (verkeerdelik) ontstaan dat die nie-blanke tot 'n houthakker en waterdraer bestem is en kragtens die vloek van God ontstoke is van die voorreg om in die Godsryk te deel.

Tweedens is gedink dat sending 'n nuttelose en vrugtelose onderneming is en sal bly: pêrels voor die swyne werp.(76)

Derdens is dit toe te skryf aan „onkunde omtrent den aard van het Evangelie" wat sending as 'n verpligting stel.(77)

Vierdens het hulle dit gehad teen die metode van sending, sowel soos dit deur die L.S.G. gedoen is as die feit dat letteronderrig belangriker geag is as evangelieprediking. Hulle was daarteen gekant dat dit gaan „van evangelisatie tot edukasie en dan nog van lagere tot hogere educatie.

Vyfdens het hulle beweer „dat de Apostelen het Evangelie aan alle volken gepredikt hebben en dat de volken, die het Evangelie niet hebben aangenomen, onder den vloek der verharding gekomen zijn en deswegens barbaren genoemd worden".(79)

2. Dit neem egter die feit nie weg dat nóg die Kerk, nóg die staat 'n antipatieke houding jeens die sending as sodanig ingeneem het. Piet Retief skryf bv. dat die Wesleyaanse sendeling Archbell „verdient allen lof wegens de wijze waar op hij het Instituut (op Thaba'nchu) onder het volk heeft daargestel en den aard van hetzelfde".(80)

---

(75) Artikel deur I.T. in De Kerkbode 5 Maart 1853.

(76) Woorde van Ouderling van Aliwal Noord op Ring van Graaff-Reinet 1872 R 3/8 bls. 292.

(77) Beskouing van dr. W. Robertson, De Zuid Afrikaan 21 Junie 1839.

(78) Ringsinspekteurverslag Kaapstad, R 1/13 blse.350, 351.

(79) P. Huet, Het Lot der Zwarten bls. 23. Ds. D. Postma Kopie aan Z.A. Republiek, De Burgersdorp Gazette 24 Nov. 1860.

(80) A. Dreyer, Die Voortrekkers en hul kerk Kaapstad 1932 bls. 23.

Wel/iswaar is veelrassigheid verwerp, maar sending (as afsonderlike kerkvormende werk) verwelkom„(81) soos bepaal in die Grondwet: „het volk laat de uitbreiding van het Evangelium toe onder de heidenen, onder bepaalde voorzorgen tegen gebrek of misleiding".(82) Wat meer is, ondanks die motief van „geen gelykstelling", het die Trekkers reeds uitgegaan van die standpunt dat „their emigration is necessary for the extension of the Gospel among the Heathen Tribes among whom they purpose settling themselves".(83)

Veral was die sendingwerk van die Berlynse sendingenootskap in Transvaal en elders hoogaangeskrewe. Wat binnelandse aangeleenthede betref het die verteenwoordigers van hierdie genootskap oral „'n voorbeeldige uitsondering gemaak" en „hulle arbeid onder die naturelle het daadwerklik tot die verstaan en beter begrip van die byna onoorkomelike naturelleprobleem bygedra".(84) So is dit deur die Afrikaanse Staat met dankbaarheid aanvaar. In die algemeen kan dus beweer word dat, die gevoelens van enkele individue uitgeslote, die houding van Kerk en Regering nooit anti-sending was nie.(85)

B. DIE ONDUBBELSINNIGE STANDPUNT VAN DIE BINNELANDSE KERKE;: „GEEN GELYKSTELLING"

1. Die Gereformeerde Kerk

Ds. D. Postma het van die aanvangstyd van die bestaan van die Gereformeerde Kerk met groot versigtigheid leiding gegee oor die vraagstuk van die kerklike kleurskeidslyn - eiesoortige ontwikkeling was toe nog buite die gesigsveld omdat daar nog geen sendingwerk gedoen is nie - in verband met die kerkbegrip. Hy neem as uitgangspunt die heilige algemene christelike kerk waarvan „de ware gelovige kleurlingen" en „elke andere bekeerde natie" 'n deel uitmaak. Maar „tot nog toe zien wij niet uit het Woord des Heeren dat wij hen daarom in dezelfde

(81) In 1874 is sendelinge van die Paryse Sendinggenootskap geweier omdat „dezelve zich te veel met politieke aangelegenheden inlaten". Jeppe en Kotze a.w. bls. 608.

(82) Idem bls. 36.

(83) Brief van dr. W. Robertson aan John Fairbairn, A.Dreyer; Die Kaapse Kerk en die Groot Trek bls. 7. Ds. Robertson beskryf hierdie rede saam met die ander redes vir die Groot Trek as 'n „folly".

(84) T.S. van Rooyen, a.w. bls. 106.

(85) Strekking van werk: Agar-Hamilton, The Native Policy of the Voortrekkers.

maatschappelijke regten moeten laten delen ... Kor. vs. 21, zie ook den brief aan Philemon".(86) Dan stel ds. Postma die standpunt dat afskaffing van die beleid van die bestaande kleuronderskeiding op kerklike gebied sou „met het oog op de natien die ons hier omringen, voor de blanke bevolking eene staatkunde zijn tot haar eigen ondergang en tot verderf dier natie zelve, naar menschlijke beschouwing".(87)

Dan voeg ds. Postma twee belangrike opmerkinge hierby. Die eerste is dat hy die „geen gelykstelling" of segregasie kleurgevoelens t.o.v.die nie-blankes nie as iets vasstaande of permanent sien nie. Hy ag hierdie beleid 'n noodsaaklike behoefte „naar onzen tegenwoordigen toestand en inzigt". Hy hou dus daarmee rekening dat sowel die denke oor hierdie saak as die toestand self sal verander. Die tweede opmerking is dat die sending gedoen moet word nie deur genootskappe en sendelinge nie maar deur die kerk self. Hoewel hy nie praat van 'n plantatio ecclesiae onder die heidene nie, lê dit tog hierin opgeslote. Die wortel van eventuele eiesoortige kerkvorming lê selfs opgeslote in die woorde dat afsonderlike bediening van die nie-blankes die geleentheid skep dat hulle langs daardie weg „op eene bijzondere wijse in hunne geestelijke behoeften worden verzorgd en bestuurd".(88)

In die boesem van die Gereformeerde Kerk was bittere teenkanting teen die sending „heel dikwels gegrond op vooroordeel en misverstand". Dit was egter die verdienste van ds. Postma dat hy „teen hierdie stroom van teëstand en eenheid ingeworstel het".(89)

So verwoed was hierdie antipatie teen die sending dat 'n groep onder leiding van ds. S.D. Venter sêlfs vir 'n skeuring verantwoordelik was. Die standpunt van hierdie „dubbele Doppers"(90) was dat sending tot gelykstelling voer.(91) Die Gereformeerde Kerk het egter konsekwent die standpunt gehandhaaf, dat sending die roeping van die kerk is.

---

(86) D. Postma, antwoord aan prof. H. de Kock, Burghersdorp Gazette 1 Des. 1860.

(87) Idem.

(88) Idem.

(89) G.C.P. van der Vyver, Professor Dirk Postma, Potchefstroom 1958 bls. 417.

(90) Dopper is 'n skelnaam vir 'n lidmaat van die Gereformeerde Kerk.

(91) C. Spoelstra, Het Kerkelijk en godsdienstig leven der Boeren na den Grooten Trek, Kampen 1915 bls. 522. J.P. Jooste, Geskiedenis van die Gereformeerde Kerk in Suid Afrika, 1859-1959, Potchefstroom 1959 Hoofstukke 9,10, G.C.P. van der Vyver a.w. Hfst. XII.

Die rasseverhouding staan egter onlosmaaklik verbonde aan die sendingbeleid. Die sinodebesluit van 1869 hieroor, word soos volg weergegee: dat die Sinode „met verlange die vervulling van Gen. 22:18 en Psalms 87 en 67 tegemoetsien en hoop om, net soos die gelowiges van die Ou Testament in die bg. Psalm, met vertroue daarvoor te bly bid en na vermoë te arbei ooreenkomstig die bevel van die Here, (Mat. 28:19 en Markus 16:15) maar, hy vind bogenoemde gelykstelling nou nog nie uitvoerbaar nie, ja, eintlik onmoontlik, en vertrou dat elkeen wat die toestand van hierdie nasie ken en redelik oordeel, dit sal moet toestem.(92) Op die Sinode van 1873 is die begrip „gelykstelling" in verband met die sending soos volg verklaar:

„1. Verkondiging van die Evangelie en onderwysing daarin aan heidense nasies is geen gelykstelling nie.

2. Volgens Gods Woord is die verkondiging van die genademiddels aan alle volke en nasies dieselfde.

3. Daaruit vloei egter nie voort dat hulle wat glo, daardeur van dieselfde stand geag en gereken word nie; inteendeel: in hierdie wêreld is en bly daar veelal 'n groot onderskeid.

4. Dus, sover as wat ons die nasies van hierdie land ken, sou gelykstelling van hulle met die blanke bevolking ongepas en ondoenlik wees.

5. So besluit hierdie Sinode om die kerkraad te vermaan: dat hulle daarvoor moet sorg dat die Kleurlinge nie onderwys word nie, nog godsdiens geniet in dieselfde geboue as die blanke bevolking".(93)

Hieruit blyk nou dat dit hulle in hierdie stadium nog ontbreek het aan 'n duidelike insig omtrent 'n selfstandige, eiesoortige kerk wat ontstaan ten gevolge van die sendingwerk.

Die volgende belangrike grondslae het egter vasgestaan:

1. Die Sinode het prinsipieel aanvaar dat volgens Gen. 22:18, Ps. 87 en 67 wel 'n vorm van „gelykstelling" aangedui word.(94) In Christus is daar dus wel gelykstelling. Dit kan nie anders as dui op die eenheid en katolisiteit van die kerk waarbuite nie-blanke gelowiges nie gedink is nie.

---

(92) J.P. Jooste a.w. bls. 164.
(93) Idem blse. 168, 169.
(94) Idem bls. 164.

2. Die pluriformiteit is ewemin uit die oog verloor.

3. „Gelykstelling" is uit hoofde van die „toestand van hierdie nasie" as „ongepas en ondoenlik" beskou. Hierdie besluit is geneem met die oog op die „welvoeglikheid en ordelikheid" met beroep op 1 Kor. 14:40.(95)

4. So is die standpunt ingeneem volgens 'n kerklike kleurskeidslyn.

Hiermee was die eenheid van die kerk, in hierdie uiters moeilike omstandighede, bely, kerklike „apartheid" bepaal en die weg tot eiesoortige kerkvorming gebaan.

In 1876 handel die Sinode oor die stigting van 'n gemeente waar gekleurdes dit verlang en word bepaal dat dit die taak van plaaslike kerkrade is maar na goedkeuring deur die Sinode.(96)

Die onvermoë om iets aan hierdie saak te doen, sou geleidelik plek maak vir daadwerklike sendingwerk. Die Sinode van 1897 het besluit dat na 'n geskikte arbeidsveld gesoek moes word. Die belangstelling vir die sending het 'n groot stimulus gekry deur die donasie van £50 van 'n lidmaat van die Gereformeerde Kerk, Pretoria, Staatspresident, S.J.P. Kruger.

Sedertdien het die sendingwerk gevlot, en 'n belangrike mylpaal is bereik toe ds. P. Pos in 1910 met sendingwerk in die Soutpansberg begin het en 'n jaar later 'n gemeentetjie gestig het.

Daar het ook spanning ontstaan ten gevolge van die rasseverhoudings te Humpata,(97) (Angola) waar 'n Sendinggemeente gestig is. Daar was ontevredenheid oor die feit dat dieselfde predikant beide gemeentes sou bedien. Kerklike apartheid of geen gelykstelling het daar tot groot beroering gelei.

Die Sinode van 1958(98) het in hierdie tyd waar die aktualiteit van die rasseverhouding om duidelike formulering roep, ooreenkomstig die gedagterigting van „geen gelykstelling", 'n veelrassige kerk afgekeur. Dat die kerk veelvormig kan ontwikkel, lê vas in die „verdeling van die mensheid in verskeidenhede, d.w.s. in rasse, kultuurkringe, volke e.d.m." God het hierdie verdeling bewerk deur die oorspronklike kultuuropdrag en die Babelse verwarring. God bepaal vir alle nasies hulle roeping, tye en

---

(95) Idem bls. 328.
(96) Idem bls. 327.
(97) Idem bls. 335 v.v.
(98) Acta bls. 264 v.v.

en moontlikhede tot aan die voleinding". Dit is ooreenkomstig met wat ons tevore onder die pluriformiteit van die kerk bespreek het en wat in Suid-Afrika van toepassing is „ondanks die feit dat verskillende nasionaliteite binne dieselfde staatsverbond en deurmekaar op dieselfde grondgebied woon". Die veelrassige gemeenskap behels dus nie een kerklike instituut nie, want „elkeen is geregtig op sy eie nasionaal by hom passende en deur homself bestuurde kerklike instituering in ekumenies verband".

Vermenging op kerklike gebied word afgekeur omdat dit „onder bestaande verhoudinge die gevaar behels van die ondermyning van nasionale identiteit". Kerklike eenheid „wat in die eerste plek gesien moet word as 'n geestelike eenheid en nie primêr as 'n organisatoriese eenheid nie", kom tot verwesenliking in die ekumeniese verband op die internasionale vlak.

Ook is bepaal dat „onnodige en krenkende rassediskriminasie" algaande opgehef moet word namate die nie-blankes ontwikkel. Die Gereformeerde Kerk het nog steeds hierdie aangeleentheid in studie.

2. Die Nederduitse Gereformeerde Kerke

Toe die enkele gemeentes van die Ned. Geref. in Transvaal aansluiting gesoek het by die Transgariep Ring en by die Ned. Geref. Kerk in die Kaap Provinsie, was die „gelykstellingsbeleid" van lg. Kerk, waarvolgens kleurlinglidmate tot die kerk en twee gemeentes met kleurlinglidmate tot die Sinodale verband van daardie kerk behoort het, vir hulle 'n wesenlike struikelblok.

Die Lydenburgers het hulle gevoelens in hulle verhouding tot die Kaapse Sinode soos volg bepaal: Volgens die Skrif mag en wil hulle nie teen die verkondiging van die Evangelie aan die heidene wees nie, maar dit inteendeel ondersteun „wanneer zulks overeenkomstig Gods Woord na waarheid gedaan wordt en gewerkt wordt om eerste van de onbeschaafde Heidenen beschaafd Schepsels te maken, opdat er ware Christenen, uit moge voortkomen". Maar hierby begeer hulle dat „indien de prediking des woords aan Kaffernation gedaan wordt, zulks niet in onze kerkgebouwen gedaan zal mogen worden

---

(99) Manifes opgestel op 8 Maart 1856 G.B.A. Gerdener, Boustowwe vir geskiedenis van die N.G. Kerk in die Transgariep, Kaapstad 1930 bls. 628.

En indien er eene gemeente van Naturellen of bastaarden enz. bestaat of opgerigt wordt, dat dan op hun eigen kosten, of door collekte-gelden voor hunne godsdienstoefening eene afzonderlijke kerk of huis gebouwd zal worden".(100)

Die houding van die Ring van Transgariep was dat die Kaapse Kerk wel „onderskeid in rang en stand tussen blanke en kleurlinge erken" en dat kleurlinge in aparte geboue bearbei word: „men wil een kerkgenootschap, maar niet een kerkgebouw".(101) Die Ned. Herv. of Geref. Kerk in Transvaal het dan ook in sy grondwet bepaal dat sy lidmaatskap beperk is tot blankes want „de Kerk laat geen gelijkstelling toe tusschen blanken en kleurlingen".(102) T.o.v. sendinggemeentes is bepaal: „lidmaten uit de Zendinggemeenten worden niet toeglaten tot het lidmaatschap van de gemeente der blanken in de Ned. Herv. of Geref. Kerk van Zuid-Afrika".(103) „De leden eener Zendinggemeente zullen geen gebruik mogen maken van de kerkgebouwen van de blanke leden der Ned. Herv. of Geref. Kerk..."(104) Dit is opmerklik dat selfstandige sendinggemeentes gestig is met kerkrade, maar dat die lede van die sendingkommissie van die kerkraad sitting en stemreg op die kerkraad van die sendinggemeente gehad het. Waar nog geen kerkraad bestaan nie „zullen onberispelijke leden verkiesbaar zijn tot voorstanders in hun eigen kring en zij mogen in de gemeente plechtig worden voorgesteld met een gepaste toespraak"!(105)

Dat geen gelykstelling „primêr nie as opsetlike en hartelose rassediskriminasie" bedoel was nie, maar die eerlike grondslag vir 'n gesonde sendingbeleid, blyk uit die bepaling dat hierdie beleid as „een zeer wijs beginsel, waartoe de scherpst denkende Zendingsvrienden over de geheele wereld gekomen zijn, als de vrucht eener lange ervaring, omdat gelijkstelling zou

---

(100) Idem.

(101) G.B.A. Gerdener, Ons Kerk in die Transgariep bls. 282.

(102) G. Spoelstra, Het Kerkelijk en Godsdienstig leven ... bls. 501.

(103) Idem bls. 529.

(104) Idem bls. 527.

(105) Idem.

leiden tot den zedelijken ondergang van blanken en zwarten beiden, dewijl er tuschen blanken en zwarten een door God gewild organisch verschil bestaat".(106) In die jaar 1909 en die daaropvolgende jare is onderhandelinge gevoer t.o.v. eventuele eenwording van die N.H. of G. Kerk in Transvaal met die Ned. Geref. Kerke in die Kaap Provinsie, Oranje Vrystaat en Natal. Ds. H.S. Bosman het die standpunt van die Transvaalse kerk baie duidelik gestel dat „hoezeer men ook in Transvaal naar vereeniging verlangt en er om bidt, er geen vereeniging zou zijn, indien maar het minste gevaar voor gelykstelling was".(107) Daar kon nie 'n bevredigende formulering gevind word vir die posisie van die kleurlinglidmate van die N.G. Kerk in die Kaap Provinsie nie. Enersyds is die probleem aangevoel dat by kerkvereniging die kleurlinglidmate in 'n onhoudbare posisie te staan sal kom. Andersyds is besef dat as dit sou deurgaan „een onbijbelse onderscheiding op kerkelijk gebied tusschen geloovige en geloovige" en een „vyandige gezindheid bij de kleurlingen tegen ons kerk" verwek sal word".(108) Uiteindelik was die kleurvraagstuk dus tesame met ander redes daarvoor verantwoordelik dat die kerkvereniging nie kon plaasvind nie.

Van groot belang is die beleidsverklaring van die Raad van die Ned. Geref. Kerke in 1957 waarvolgens die noodsaaklikheid van die stigting en ontwikkeling van selfstandige inheemse kerke met die oog op die evangelisering van die inboorlingrasse in Suid Afrika in ooreenstemming met die Skriftuurlike kerkbegrip bepaal is. Hierdie aspek is in ooreenstemming met die beleid van 'n eiesoortige jong kerk.(109) Daar is geen aanduiding dat daar, of by die blanke, of by die nie-blanke lidmate, 'n

---

(106) Idem bls. 523; Dit is opmerklik hoe die woorde „geen gelykstelling behou was in die ooreenkoms ten tyde van die vereniging van die Ned. Herv. en Ned. Geref. Kerke in 1582". „Van Gelykstelling mag geen sprake wees nie". G.B.A. Gerdener, Kerk in Transgariep bls. 31, Boustowwe blse. 375 v.v. 380.

(107) C. Spoelstra a.w. bls. 488.

(108) Idem bls. 498.

(109) Handelinge van die Vyf-en-twintigste Vergadering van die Raad van Kerke bls. 43.

verlange is dat die bestaan van die afsonderlike kerke moet ophou om te bestaan nie of dat iets gedoen moet word om die opheffing binne afsienbare tyd tot gevolg te hê nie. Daar word slegs gevoel dat daar nouer gemeenskap moet wees.(110) Aan die ander kant word besef dat rassediskriminasie sondig is en 'n beter belewing van die eenheid in Christus in die weg staan.(111)

3. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika

Hierdie Kerk bepaal in sy grondwet dat slegs blankes lidmate mag wees. Art 111: „Die Kerk, bewus van die gevare wat vermenging van blank en nie-blank vir altwee groepe inhou, wil geen gelykstelling in sy midde toelaat nie, maar beoog die stigting van eie volkskerke onder die verskillende werksgroepe, in die oortuiging dat aldus die bevel van die Here - „maak dissipels van al die nasies" Mattheus 28:19, die beste tot sy reg sal kom en dat die eenheid in Christus deur so 'n werkverdeling nie geskaad sal word nie".

Die Hervormde Kerk het vanaf die vroegste tyd met die skerpste antipatie teen die sending in sy midde te doen gehad.

Eers in 1925 is met die eerste daadwerklike sendingwerk in Natal begin. Sedert 1928 het die „Nederduits Hervormde Sendinggenootskap Eiendoms Beperk" ondersteun deur lidmate wat vir die sending gevoel het, sendingwerk gedoen.(11

In 1945 is die genootskap ontbind en die werk deur 'n Kommissie van die Algemene Vergadering oorgeneem.

Die beleid is dat gepoog word „om 'n eie selfstandie Bantoe-kerk onder voogdyskap van die Ned. Herv. Kerk van Afrika" op te bou.(113)

Ook die Herv. Kerk se sendingbeleid is dus dat kragtens die differensiasie daar afsonderlike en eiesoortige kerkvorming sal wees.

Konklusie: Die historiese terugblik lei ons tot die volgende gevolgtrekking:

(110) Idem bls. 44.

(111) Idem bls. 41.

(112) P.S. Dreyer, Die Ned. Herv. Kerk en die Sending, Ring van Pretoria bls. 23.

(113) Idem bls. 28.

1. Histories staan die drang tot die behoud van blanke identiteit vas soos dit verskerp is deur die optrede van die sendelinge van die L.S.G.

2. Kerklike„apartheid"is deur die leidende instansies toegepas enersyds as uitvloeisel van die strewe vir die behoud van die christelike beskawing en andersyds terwille van die opheffing van die heidene.

3. Die behoud van die eie identiteit van die blanke Kerk d.m.v. die kleurskeidslyn impliseer die behoud van die volksaard en - eie van die heidene as sendingobjek.

4. In plaas van een kerkformasie is die weg na eiesoortige kerkvorming en 'n eventuele pluriformiteit van die kerk ingeslaan.

5. Eiesoortige kerkvorming en die pluriformiteit van die kerk wat gewoonlik nie in botsing kom met die eenheid van die kerk in Christus nie, is deur diskriminasie en rassegevoelens vertroebel, wat verklaarbaar is uit die feit dat die eiesoortige kerk geografies op dieselfde terrein as die ou kerk bestaan.

III. DIE ALTERNATIEWE: EIESOORTIGE KERKVORMING OF 'N VEELRASSIGE KERK

A. DIE BETEKENIS EN DOEL VAN DIE KLEURSKEIDSLYN OP KERKLIKE GEBIED EN EIESOORTIGE ONTWIKKELING

Daar is helaas onder die Afrikaners en andere in Suid-Afrika diegene wat die nie-blanke bejeen met veragting, wat hom as 'n permanente minderwaardige wese beskou, en sending- en opheffingswerk vir tyd- en geldverkwisting hou.(114) O.a.is op grond van kleurgevoel en rassedifferensiasie oor gegaan tot die stigting van afsonderlike kerke. En dit was trouens ook 'n algemene ontwikkeling in die verlede en tans. Kleurgevoelens kom bv. ook tot openbaring by die kerke onder die Engelssprekendes in Suid-Afrika. So beweer ds. Buskes bv. „meerdere niet-blanke predikanten van Engels sprekende kerken - sowel Naturellen en Indiërs - hebben mij verzekerd, dat hun blanke collegas het apartheidsbeleid wel in theorie verwerpen, maar in de praktijk een voor hen uitermate pijnlijk superioriteits-bewustzijn aan de dag leggen".(115)

---

(114) B.J. Marais, Die Interrasse Kongres te Johannesburg, Wending, Jaargang 9 bls. 785.

(115) J.J. Buskes, Zuid-Afrika's Apartheidsbeleid: Onaanvaardbaar, Den Haag 1955 bls. 175.

Voorts word beweer: „the Anglican Church, despite the good works of its ministers and some laymen, had had less success in modifying the racc-attitudes of most of the upper-class English-speaking South Africans who form the backbone of its white congregations".(116) Vandaar dat „separate Sunday Schools, and confirmation classes" en 'n „reserved block of seats at the side or back for non-European worshippers' deur „a number of Churches, some in the country, others in Cape Town itself" aangetref word, en daar selfs sprake is van moeilikhede met die gebruik van een Nagmaalsbeker.(117)

Hierby word nog gevoeg „coloured ministers are ordained, but are mainly confirmed to coloured areas and are not considered mature enough for the higher offices.(118)

Chrigwin kom tot die konklusie dat (behalwe in die geval van die Roomse Kerk): „there are few in South Africa that do nót in some degree observe a colour bar within their own internal life".(119)

Dit staan vas dat verantwoordelike kerkleiers en denkers nie uitgaan van die standpunt dat die nie-blanke nie 'n permanente minderwaardige wese is nie. Sonder om noodwendig verkleinerend te wees, bestaan daar egter 'n kleurgevoel wat in mindere of 'n meerdere mate by die kerke gevoel word.

Wat is die agtergrond van hierdie kleurgevoel in Suid-Afrika op kerklike gebied? Ons meen dat tweërlei antwoord hierop gegee kan word.

1. Die behoud van die eie beskawingspeil tot nut van die nie-blanke. Histories het geblyk dat as motief, in die handhawing van die kleurskeidslyn in die kerk, aangegee is, die vrees dat die sedelike ondergang ban blank en nie-blank gevrees word.(120) Besef word dat

---

(116) Sheila Patterson, Colour and Culture in South Africa, London 1953 bls. 134.

(117) Idem.

(118) Idem bls. 294.

(119) A.M. Chrigwin, Under Fire, London 1941 blse. 130, 137; Vgl. verder oor die kleurskeidslyn by die Afrikaanse en ander kerke, R.F.A. Hoernle - South African Native Policy and the Liberal Spirit, Cape Town 1939 bls. 37; Edgar Brookes, Race Relations and the Christian Church in South Africa. W.D. 1955 bls. 163.

(120) Die gebeure op Bethelsdorp was in die vroeë jare 'n spieël hiervan.

daar opvoedings- en beskawingswerk gedoen moet word. Die nie-blankes moet tot 'n hoë peil van ontwikkeling kom, en om dit te verwesenlik moet diegene wat op die hoër peil staan nie na benede getrek word nie, maar hulle peil handhaaf teneinde diegene wat op die laer peil van ontwikkeling staan, te verhef.(121)

Die blanke in Suid-Afrika ag hom geroepe tot die beskerming van die nie-blanke, die bevordering en verwydering van sy kultuurontplooiing, verhoging van sy beskawingspeil en veral tot die kerstening van daardie groep.(122) Om dit te kan verwesenlik, moet hy nie die aantasting en vernietiging van sy eie geestelike struktuur op die spel plaas nie want „om in die beskawingsproses die minder ontwikkelde volk/ras te assimileer in bloed, kultuur en beskawing van die hoëre, kom daarop neer dat die eiendomlikheid van e.g. vernietig word, dat sy vryheid ondermyn, dat sy besondere potensiële vermoë om 'n eie bydrae tot die kultuurverskeidenheid te lewer, in gevaar gestel word".(123) M.a.w. positiewe eiesoortige ontwikkeling van die minder ontwikkelde groep is die enige weg waarlangs lg., sonder om afgesluit te wees van gunstige beïnvloeding deur die hoër beskawing, en in 'n toestand van veragting gehou te word, kragtens sy eie aard sy eie kultuur tot ontwikkeling bring en dus nie ontaard in 'n halfgeassimileerde produk en kopie van die blankes nie.

Dit is wat t.o.v. aparte kerkvorming gevoel word: Opname van die nieblanke in die blanke kerk veronderstel dat die nie-blanke sy identiteit moet prysgee en moet verwesters. Hy moet geabsorbeer word in die bestaande kerk en daarin sy bydrae lewer, nie kragtens sy eie aard nie maar volgens en in ooreenstemming met die Westerse vorm.

2. Hiermee is reeds die tweede motief by die kerklike kleurskeidslyn aangeraak: dit moet voer tot eiesoortige ontwikkeling. Diskriminasieop grond van ras en kleur sonder meer moet voer tot die ontsettendste frustrasie. 'n Bloot negatiewe houding impliseer dat die blanke die nie-blanke van hom af wil weghou, ook op kerklike gebied. Dit alleen moet noodwendig

---

(121) Dit wil nie sê - ons herhaal - dat daar deur sommige lidmate 'n onchristelike houding ingeneem word nie. Maar dit is beslis nie die begrip volgens die offisiële instansies van die kerk nie.

(122) Vgl. Handelinge 33ste Sinodale Vergadering Gereformeerde Kerk bls. 256.

(123) Idem bls. 257, 259.

voer tot verbittering en verset want dan is dit 'n beleid sonder perspektief en dit bied geen hoop vir die toekoms nie.

So 'n negatiewe siening hiervan is volkome eensydig want daar is ook 'n positiewe aspek nl. eiesoortige ontwikkeling. Dit is verwarrend en ontmoedigend om die begrippe „apartheid" en „eiesoortige ontwikkeling" te identifiseer. Eiesoortige ontwikkeling is nie 'n „sagter uitdrukking"(124) van „apartheid" nie, maar net so 'n positiewe begrip in die Suid-Afrikaanse sendingveld as t.o.v. enige sendingveld in die wêreld waar die jong kerk ernstig vra om inheemswording. Net so min as wat die sg. „indigenization" van die jong kerk in die Ooste of Afrika iets te doen het met „apartheid", net so min hoef dit in Suid-Afrika daarmee te doen hê. Die inheemswording van die jong kerk, volgens eiesoortige ontwikkeling is 'n suiwer missiologiese begrip. Die verskil is dat dit in Suid-Afrika aan die kleurvraagstuk gekoppel geraak het en daarmee saam in verdenking gekom het.(125) Die feit mag nie ontken word nie dat die klem te veel op kleurverhoudinge en te min op eiesoortige ontwikkeling val. Die verwyt word bepaald met goeie reg gemaak: „die Weiszen haben die Farbigen ihre natürliche Inferiorität und ihre untergeordnete Stellung geflissentlich fühlen lassen".(126) Daar word ook te veel gedink as sou die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk in Suid-Afrika 'n tydelike karakter moet hê en dat daar weldra, nadat die ongelukkige vooroordeel teen die nie-blankes oorwin is, tot een kerkformasie gekom kan word. Gewoonlik word gedink dat die sg. „apartheid" wenslik en noodsaaklik is totdat die blankes tot 'n veranderde lewenshouding gekom het sodat afsonderlike kerkvorming dus as 'n tydelike stadium van ontwikkeling beskou word!(127)

---

(124) B.B. Keet, Suid-Afrika, Waarheen? bls. 25.

(125) Hoe ver hierdie verwarring deurgedring het blyk uit die volgende opmerking van Hoekendijk: „None of the theorists of the autochtonous peoples church could have known that they would be called upon as chief witnesses to defend the apartheid doctrine of South Africa". The Church in Missionary Thinking. I.R.M. Julie 1952 bls. 332.
Dit is in die eerste plek verkeerd om apartheid as 'n „doctrine" te beskou: dit is slegs die beginselstandpunt waarvolgens eiesoortige ontwikkeling moontlik gemaak word, en tweedens is daar geen rede om nie in Suid-Afrika 'n eiesoortige jong kerk te formeer nie.

(126) Pastor Berlyn a.w. in die Einwurzelung des Christentums, bls. 67.

(127) So bv. B.B. Keet a.w. bls. 39.

Daarmee word die saak eensydig besien t.o.v. die rassevraagstuk in Suid-Afrika[128] terwyl die beoefening van die selfstandigheid en die eiesoortige ontwikkeling van die jong kerk nie genoegsaam in aanmerking geneem word nie. Hoe belangrik die daarstelling van die regte verhouding tussen die ou en jong kerk in Suid-Afrika ookal is,[129] mag dit eiesoortige ontwikkeling nie vertraag of 'n vergete saak maak nie. Die ou kerk mag die jong kerk intussen nie in 'n toestand van onderhorigheid hou nie. Ewemin moet aan die jong kerk die daarstelling van 'n (latere) eenheids-instituut voorgetower word omdat so iets nie opgesluit lê in die begripeenheid van die kerk nie, en omdat niks die pluriformiteit van die Kerk in Suid-Afrika onmoontlik maak nie. Die eenheid van die kerk verg nie die uitwissing van grense nie! Die eenheid van die kerk kan ook in Suid-Afrika tot sy volle Skriftuurlike reg kom kragtens die pluriformiteit van die kerk!

Ons gevolgtrekking is dus dat die kleurskeidslyn nie noodwendig in verband staan met rassehoogmoed nie maar veeleer na sy positiewe inhoud, t.w. eiesoortige ontwikkeling besien moet word.

B. DIE ALTERNATIEF : 'N VEELRASSIGE KERK

By die beskouing van die felle kritiek wat gedurende die afgelope jare teen die kerklike kleurskeidslyn ingebring is, moet die volgende as agtergrond daarvan gesien word:

Eerstens die „intellectual climate" waarin rasse-aangeleenthede bespreek word, wil tans, in die woorde van die V.V.O.-rapport van 1951 oor die rassevraagstuk beweer dat „available scientific knowledge provides no basis for believing that the groups of mankind differ in their innate capacity for intellectual and emotional development".[130] Daarmee is van die gedagte va

---

(128) W.A. Visser't Hooft, in Enkele Aspecten van de Zuid Afrikaanse Situatie, Wending Jaargang 7 bls. 15 „apartheid behoeft niet per se dergelijke discriminatie te beteken: de mogelijkheid tot gescheiden ontplooiing van de rassen zodat elk volledige ontwikkelingsmogelijkheden heeft".

(129) Weë moet gevind word „zur Annäherung, zum Verstehenlernen, und zum Achtenlernen", W Freytag, Die Rassenfrage in der Mission bls. 89.

(130) Aangehaal deur J.H. Oldham, New Hope in Africa, London 1955 bls. 33.

rassesuperioriteit afgestap en aanvaar dat alle rasse „are capable of participating and co-operating in modern civilization".(131)

Daarmee het die begrip „voogdyskap" uit die Westerse denkwyse vervaag. En in Suid Afrika? Brennecke merk op dat die Europeër wat na hierdie land kom, die gevoel kry „als sei hier ein Stück Europa bewahrt geblieben, das er in Europa selber vergeblich suchen würde".(132) Dit noop hom tot die vraag: besef die blanke in Afrika en in Suid-Afrika „dasz die über ein halbes Jahrtausend währende Vorherrschaft in der Welt zu Ende ist?!(133)

Tweedens, gedurende die laaste jare het die Ekumeniese beweging in die middelpunt van die kerklike denke te staan gekom. Met die nadruk wat langs daardie weg op die eenheid en katolisiteit gegee is, het die skeiding tussen kerk en kerk in Suid-Afrika, wat al 'n eeue-oue saak is, op besondere wyse aandag begin geniet.

1. Vandaar dat verskillende besware gelug is:

   (a) Die hoofbeswaar is bepaald dat dit lei tot „the obscuring of the central element in the New Testament Witness, namely that of the unity the Church, and of the fellowship of the believers in Christ",(134) en „er blijft een afstand tussen de zendingsgemeenten en de moederkerk".(135)

   (b) Hiermee in noue verband, staan die volgende beswaar nl. dat die apartheidsdenke te veel skepping-sentrios is en te min in verband met die beloftes in Christus gebring word: „the true tension between the „pre-temporal" (creation) and the „post-temporal' (eschatology) is not sufficiently maintained".(136)

   (c) Vervolgens word aangevoer dat dit immoreel is omdat „it seeks to deal with people not as persons, but as members of a particular racial group" en „the cardinal error of apartheid is that it never regards human beings as individuals. It persists in ignoring their

---

(131) Idem bls. 34.

(132) G. Brennecke, Kirche kund Mission Rassenfrage in Süd Afrika D.E.M.J. 1952 bls. 36.

(133) Idem bls. 37; Vgl. ook J. Richter, Missions and Modern Thought W.D. Jan., April 1934 bls. 54.

(134) W.A. Visser't Hooft, Visit to the South African Churches bls. 16.

(135) J.J. Buskes, a.w. bls. 260.

(136) W.A. Visser't Hooft, A Visit to the South African Churches bls. 15.

personal worth because it always treats them as members of a particular ethnic group, and in so doing personifies the racial group, the tribe, the race".(137)

(d) Hierby word ook genoem dat die argument van „maintenance of Christian Civilization against paganism" (veral met verwysing na die onlangse gebeure in Indië en Indonesië) nie opgaan nie omdat „the story of the church in the countries in which it is no longer protected by Western governments shows precisely that the Word of God does not depend for its efficacy on governmental or cultural support, and that a living church may find new strength if it is, in the words of Pascal, in the beautiful situation of depending on God alone".(138)

2. Die alternatief wat dan voorgestel word, dat „the church planted by God in this country is multi-racial and must remain so".(139) Nader omskryf behels dit: „the true, indigenous Church in South Africa is .... multi-racial... It is given to us, in the Providence of God, that our specific contribution to the world Christian community should be a church in which the New Testament ideal is realized; in which, while preserving all racial integrities and relinquishing no part of any racial heritage which the Spirit of God can use, European, and African, Coloured and Indian, shall achieve such a unity of spirit and purpose within the one fellowship as only common love and service of a Common Lord can create".(140)

3. Uit die besware teen „apartheid" en die alternatiewe beleid van veelrassige kerkvorming blyk dat daar bepaalde verwarrende begrippe en onduidelikheid bestaan.

(a) Is die beswaar i.v.m. die verbreking van die eenheid van die kerk teen die kleurskeidslyn, d.w.s. teen die feit dat daar skeiding gemaak word tussen die kerke en tussen die lede van die ou en dié van die jong kerk; of is die beswaar teen eiesoortige kerkvorming dus die bestaan en ontwikkeling van 'n afsonderlike, selfstandige

---

(137) D.M. Paton, Church and Race in South Africa, London 1958 bls. 47.

(138) W.A. Visser't Hooft, A Visit to the South African Churches bls. 15.

(139) The Christian Citizen in a multi-racial society bls. 14.

(140) Idem blse. 12, 13.

eiesoortige kerk? Anders gestel: is die beswaar daarteen dat „geen gelykstelling" toegepas word, en derhalwe van nie-blankes verwag word dat hulle hul nie sal voeg by die kerk waartoe die blankes behoort nie, of is die beswaar daarteen dat gepoog word om, soos op die sendingvelde van die wêreld 'n eiesoortige kerk in te rig waarin die nie-blanke hom nie „vreemd" voel nie?

Is e.g. die beswaar, dan is daar grond voor. Maar dan word aangevoer: daar word daarvoor geywer om elke vorm van rassediskriminasie op te hef en om niks te behou wat die eenheid en katolisiteit van die kerk skaad nie. Die doel en strewe is nl. om „rassediskriminasie" te laat verval, met groot versigtigheid en gedagtig daaraan dat die wortels hiervan diep en ver terug lê in die geskiedenis en tot vandag toe onlosmaaklik verbonde is aan die behoud van die eie identiteit waarvan daar nie sprake of blyke is dat dit prysgegee sal word nie.

Is die beswaar teen eiesoortige kerkvorming, dan stel ons net hierdie wedervraag: Waarom mag en moet eiesoortige kerkvorming die sendingbeleid wees by alle kerkvorming op die sendingvelde van hierdie wêreld, ook by diegene wat vanuit Europa en Amerika in Suid-Afrika sendingwerk kom doen, en nie by die Afrikaanse kerke nie?

Net so min as wat bv. die inheemswording van die kerk in Japan tekort doen aan die eenheid en katolisiteit van die Kerk van Christus, net so min doen die inheemse Kerk en eiesoortige kerkvorming in Suid-Afrika daaraan te kort.

(b) Die beswaar dat te weinig eskatologies gedink word, stem tot nadenke. Maar die feit is dat die kerk hom nie moet verloor in die eskatologie nie dog, sonder om 'n rasse-obsessie te ontwikkel, rekening moet hou met die milieu waarin dit te staan kom en sc doende pluriform sal wees kragtens die volkere-differensiasie.

(c) „Apartheid" kan nie so ligtelik as immoreel beskou word nie omdat die historiese en huidige situasie bewys dat dit verbonde is aan voogdyskap en die behoud van die kultuurwaarde en beskawingspeil. Die posisie van die individu moet nie sonder meer ten koste van ander waardes gestel word nie. Weliswaar kom voogdyskap tot 'n einde, soos dit altyd met opheffing die geval is wanneer die mindere die hoër peil bereik of selfstandigheid beoefen.

Dat die individu juis 'n roeping het tot die bevordering van eiesoortige kerkvorming is baie duidelik. Dit kan selfs as dislojaal teen die „eie" beskou word wanneer hy nie bevrediging vind in die inheemse kerk nie en dit by die „vreemde" vorm soek.

(d) Die strewe om die behoud van die beskawingspeil is nie daarop bereken om die voortbestaan van die kerk van die staat of die kultuur afhanklik te maak nie. Die situasie in Suid-Afrika verg egter dat die peil van die Westerse beskawing gehandhaaf moet word anders beteken dit degenerasie. Die inheemse kultuur is nie op so 'n peil dat dit bevrugtend en verrykend op die Westerse kultuur kan inwerk nie; vandaar die stryd om die behoud van die eie: biologies, maatskaplik, kultureel, ens.

Die Westerse kultuur moet egter die inheemse verryk en verhef. Daarbenewens moet die krag van die evangelie die deur en deur heidense maatskaplike kulturele lewe ten goede beinvloed. Hoe kan dit gebeur as die hoëre in die laere, die christelike deur die heidense verswelg word?

(e) Die begrip „multi-racial indigenous Church" is 'n contradictio in terminis omdat „indigenous" behels dat die kerk moet aanpas by bepaalde kulturele sfeer, 'n volksaard, volksgewoontes, ens. Veelrassigheid is sonder 'n bepaalde karakteristiek, 'n bont en kleurlose sameflansing van meer as een volkseie sonder 'n bepaalde identiteit. 'n Veelrassige kerk kan eers eiesoortig wees as die veelrassigheid tot een karaktertrek ontwikkel het. Derhalwe impliseer veelrassigheid en 'n veelrassige kerk die nivellering van grense. Kultuur-beinvloeding as sodanig is geen vreemde en verkeerde saak nie, maar as rassevermenging daarmee gepaard gaan, dan beteken dit in Suid-Afrika 'n verswelging van die hoëre deur die laere kultuur. 'n Veelrassige „inheemse" kerk sal dus in Suid-Afrika uiteindelik in 'n kulturele milieu van 'n laer gehalte te staan kom. En is dit te verantwoord dat daardie duur prys betaal word? En sou by 'n veelrassige kerk gehoop word dat daar nie in 'n verswakte kulturele milieu te staan gekom sal word nie, dan is die onuitgesproke veronderstelling tog dat diegene wat op 'n laer kultuurstandaard is, dit hoëre sal oorneem, dus sal verwesters.

En juis dit sal tydelik bevrediging bied maar die toets van die tyd

nie weerstaan nie, soos die jongste geskiedenis van Afrika en Asië leer. Daar kom die onafwendbare dag dat na die volkseie teruggegryp word!

4. Hieruit is dit nou baie duidelik dat nadat tussen rassediskriminasie en 'n kleurskeidslyn op kerklike gebied en missiologies-verantwoorde eiesoortige kerkvorming onderskei is, lg. die enige weg is wat uit die groot verwarring kan lei.

Aan die een kant is daar diegene wat die kleurskeidslyn en eiesoortige kerkvorming verwerp met die argumente dat dit in botsing kom met die eenheid van die kerk. In hierdie denke beklee differensiasie 'n ondergeskikte plek. Volksaard en Volke is argafstiese begrippe.(141)

Aan die ander kant is daar die denke waarvolgens 'n kleurskeidslyn en eiesoortige kerkvorming verdedig word deur „apartheid" met eiesoortige kerkvorming te regverdig. Daarmee word die besondere betekenis van die kleurskeidslyn in Suid-Afrika te absoluut gesien, in oorywer nie van eiesoortige kerkvorming onderskei nie,(142) en nie altyd helder besef dat eiesoortige kerkvorming 'n missiologiese begrip is wat burgerreg in die missiologiese denke en missionêre praktyk gevind het nie terwyl die kleurskeidslyn in Suid-Afrika van toepassing gemaak is volgens eie besondere historiese agtergrond, kultuur-kontaksituasie en rasseverhouding.

Die laaste vraag wat oorbly vir hierdie studie is dit: het die situasie in Suid-Afrika so verskuif dat die tyd onherroeplik verby is om te dink oor 'n eiesoortige kerk? Het die veelrassige gemeenskap en verwestering sodanig ontwikkel dat daar nie meer 'n Bantoe-eie en volksaard bestaan nie? So ja, dan is die missiologiese begrip: „eiesoortige kerkvorming" ook op Suid-Afrika van toepassing ondanks die veelrassige gemeenskap.

So nee, dan is eiesoortige kerkvorming in Suid-Afrika 'n anachronisme.

---

(141) Denkers soos B.B. Keet, B. Marais, e.a. aanvaar wel dat daar differensiasie is maar sien nie die missiologiese betekenis daarvan in nie en deurdink nie die pluriformiteit van die kerk nie omdat hulle die hele rasseverhoudingsvraagstuk en die kleurvraagstuk eensydig t.o.v. die eenheid van die kerk beklemtoon. Hulle besef nie dat as rassediskriminasie verdwyn, dit nie die einde van eiesoortige kerkvorming sal wees nie.

(142) So doen A.B. du Preez bv. waar hy kerklike „apartheid" in S.A. wil verdedig met die argument dat kerke in Holland, Duitsland en Frankryk op nasionale basis en volgens taakverskille georganiseer word. Genoemde verskille geld as argument vir eiesoortige ontwikkeling maar bied geen antwoord op die vraag waarom in Suid-Afrika 'n kleurskeidslyn op kerklike gebied bestaan nie soos bv. dat die gelowiges van 'n ander ras nie toegang tot 'n erediens het nie. A.B. du Preez, a.w. bls. 110 vv. A.S. Geyser a.w. bls. 15.

EIESOORTIGE KERKVORMING 'N ANACHRONISME IN SUID-AFRIKA?

Afrika is as sendingveld in een opsig uniek: Dit het na verhouding 'n groot aantal Christene vergeleke met die Nabye, Midde en Verre Ooste.(1) Dit is ook merkwaardig dat die Christendom vinniger uitgebrei het as op enige sendingveld ter wêreld en „it has been accompanied by faster and greater social, cultural and economic changes than any people of comparable mass has ever undergone".(2)

Die feit dat Suid-Afrika 'n „microcosm, a world in miniature" is ten gevolge waarvan hierdie 'n land is waar „Europeans, Asians and Africans meet and live uneasily together",(3) verander nie die wese van die probleem van eiesoortige kerkvorming nie, maar maak dit net soveel ingewikkelder. Derhalwe kan slegs 'n nugtere en onbevooroordeelde siening van die Suid-Afrikaanse situasie rigtinggewend wees.

Die saak waarmee die hele inhoud van hierdie hoofstuk in verband staan, is: wat is die verhouding van Kerk tot beskawing? Het die jong Bantoekerk in Suid-Afrika sover gekom dat dit in die eerste plek kerk en in die tweede plek eiesoortige kerk is? In die lig hiervan sal die verdwyning van die primitiwiteit van die Bantoe onbeduidend wees as die Bantoe die Westerse beskawing vind, maar die Evangelie verloor.(4) Gedurende die afgelope halfeeu het die Christendom nie net 'n nuwe godsdiens gebring nie, maar dit was ook „the gateway to the West" waardeur die Bantoe getree en die westerse kulturele prestasies en „ruling power" ontmoet het.(5) Daaruit het die huidige posisie reeds ontwikkel dat „it is possible for some individuals to pass from a primitive paganism to sophisticated paganism without becoming christian en route".(6) Die jong kerk sal hom dus rekenskap moet gee, nie net van sy suiwerheid nie, maar ook van sy verhouding tot sy veranderende kulturele milieu. Hierby kom eiesoortige kerk-

(1) Vgl. E. Ross, Artikel in C.T. Leber, World Faith in Action, New York 1951 bls. 120.

(2) Idem.

(3) E.H. Brookes, South Africa in a Changing World, Cape Town 1953 bls. 14.

(4) R. Oliver, The Missionary Factor in East Africa, bls. 17.

(5) Idem.

(6) Max Warren, The Christian Mission, London 1951 bls. 28.

vorming te pas want, ofskoon die krag van die Woord van God groter is as die gewaad van die kerk en ook nie deur die eiesoortigheid daarvan bepaal word nie, is die feit: „das Evangelium steht, nirgendwo, weder in Europa noch in Afrika in einem luftleeren Raum".(7) En dan moet gekonstateer word dat dit onmiskenbaar is dat „noch zuviel von dem weiszen Gewand in Afrika zu sehen ist.... Noch ist das Leitbild der alten Kirche stark. Noch felt die eigene theologische Arbeit, die das Gewand des Afrikanischen Christentums vermag".(8) Ten opsigte van eiesoortige kerkvorming het die jong kerk dus nog 'n groot agterstand.

Weliswaar word die belangrikheid van eiesoortige ontwikkeling besef en bespreek deur die sendingleiers van die ou en die jong kerk en word in die missiologiese denke die begrip „inheemse kerk" gebruik.(9) Maar tot werklike eiesoortige kerkvorming is nog nie gekom nie. In die Anglikaanse kerk is die posisie soos volg: „there is as yet, indeed, no genuinely indigenous expression of Christian worship in Africa which can claim to be an adaptation of Anglican forms to the genius of the African. This is the Achilles heel of the Anglican Church in Africa".(10)

1. DIE OORSAKE VAN DIE AGTERSTAND IN EIESOORTIGE KERKVORMING

Daar kan 'n aantal oorsake en faktore t.o.v. die Suid-Afrikaanse situasie aangedui word wat van besondere betekenis is vir hierdie merkwaardige agterstand.

Die eerste en vernaamste is dat eiesoortige kerkvorming met rassehaat en rassegevoelens geassosieer word. Dit is tyd dat in Suid-Afrika besef word dat die begrippe „eiesoortige kerkvorming" en „apartheid" nie identies is nie, dat eiesoortige kerkvorming nie noodwendig op rassehaat gegrond en daaruit afkomstig is nie, en dat aparte kerkvorming en „apartheid" nie noodwendig tot eiesoortige kerkvorming gekom het nie. So handel E.J. Bingle bv. op die Willingen-Konferensie oor die „supra-Racial" karakter van die kerk deur daarna te verwys dat die jong kerk in Afrika grootliks 'n Westerse gedaante het - „and African seems content that they should be so"

(7) G. Brennecke, Brüder im Schatten bls. 331.

(8) Idem, Vgl. Pastor Berlin, Die Einwurzelung des Christentums in Süd Afrika bls. 51.

(9) W.J. van der Merwe, a.w. bls. 223.

(10) Max Warren, Revival, an Enquiry, London 1954 bls. 108.

en dat daar groot gebiede in Suid-Afrika is „where for the Church to be indigenous in the sense of African is to turn it into a racial thing in a society becoming increasingly multi-racial in its composition".(11) Die teenstelling tussen blank en nie-blank en die ekklesiologiese probleme hieraan verbonde word in so 'n mate oorbeklemtoon dat terwille van die ideaal van 'n veelrassige kerk „supra-national and supra-racial" in sy wese, eiesoortige kerkvorming as „racialism" bestempel en as 'n onmoontlikheid beskou word. Knak beweer tereg dat die spanning tussen blank en nie-blank, die kleurgevoel dus, een van die oorsake is van die „Unsicherheiten" und Unklarheiten, von denen die junge Afrikanische Christenheit bedrängt wird".(12) Prakties kom dit daarop neer dat die jong kerk in Indië en Japan en elders eiesoortig kan en moet ontwikkel. Maar omdat Suid-Afrika 'n veelrassige gemeenskap het, mag die kerk hier nie eiesoortig ontwikkel nie. Dan is dit „racialism"! Derhalwe word apartheid op so 'n manier met eiesoortige kerkvorming geassosieer dat lg. met e.g. in verdenking geplaas word,(13) en aan praktiese eiesoortige kerkvorming niks gedoen word nie.

Die tweede fout wat gemaak word is dat sonder meer aangeneem word dat die Bantoe bereid en gretig is om sy volksaard en volkseie in te boet in die veelrassige gemeenskap. Ook word sonder meer aanvaar dat die Westerse vorm bevredigend is vir die Bantoesiel en dat daar nie 'n behoefte is aan werklike Bantoevorme nie. Ook is eiesoortigheid as „something dubious which the sects claim to recapture"(14) beskou, dus iets minderwaardigs en onbelangriks. Vandaar dat geen ernstige poging aangewend is om die waarde van die Bantoeheidendom te bestudeer met die oog op die behoud van die kulturele waardes wat nie spesifiek religieus is nie en derhalwe kan bydra tot eiesoortige kerkvorming. 'n Treffende bewys hiervan is bv. dit: deur die kerk „wird auch der letzte Zusammenhang des Einzelnen mit seinen Stammesleuten und seine Zugehörigkeit zu seiner Sippe fast vollständig ignoriert".(15) Daar word dus sonder meer aanvaar dat die sending daarmee kan volstaan dat die Bantoe-individu uit sy verband losgeslaan is deur die Westerse

---

(11) Verwysing deur N. Goodall, Mission under the Cross bls. 170.

(12) S. Knak, Zwischen Nil und Tafelbai bls. VI.

(13) Brennecke wil dat vooraf „eine grundsätzliche Apartheid in aller Schärfe abzulehren ist" waarna eiesoortige kerkvorming oorweging kan geniet, a.w. bls. 326.

(14) N. Goodall a.w. bls. 170.

(15) W. Trott, Brauchtum und Sipperwesen der Basotho und der Aufbau der Kirche. N.A.M.Z. 1937 bls. 307.

beskawing en van harte bereid is om hom te voeg in 'n kerk wat volgens Westerse model ingerig is. Faktore soos „the death of trained and capable leaders, the inevitable result of very rapid growth, a widely dispersed membership living chiefly in scattered village communities, a preliterate culture and almost innumerable languages"(16) het ook hiertoe meegewerk maar is tog van ondergeskikte betekenis.

'n Derde rede is dat die kerk en Christendom in Afrika en in Suid-Afrika „has not so far effectively met the challenge of the cities".(17) Die toeloop van die Bantoe na die stede vind op groot skaal plaas waar hulle op baie ingrypender wyse as die plattelandse Bantoe aan die invloed van die Westerse beskawing onderhewig is. Die kerk het hom nog nie deeglik rekenskap gegee van die wese en omvang van die verstedeliking van die Bantoe nie en besef nie wat die oorgangstadium, d.w.s. wat die omvang van die krisis wat die stedelike Bantoe deurleef, inhou nie, en aanvaar dat 'n eiesoortige kerk vir die Bantoe in Suid-Afrika op hierdie stadium 'n anachronisme is. Uit hierdie oorwegings is dit dan noodsaaklik dat vasgestel sal word:

(a) het die Bantoe in Suid-Afrika in so 'n mate verwesters geword dat daar slegs argaïstiese materiaal beskikbaar is en westerse kerkvorming die aangewese toekomsbeleid is, of

(b) het daar soveel van die Bantoe se volksaard oorgebly dat daar inderdaad nog van eiesoortige kerkvorming sprake is.

11. DIE BETEKENIS VAN DIE VERWESTERING VAN DIE BANTOE IN SUID-AFRIKA VIR KERKVORMING

'n Omvattende en deurtastende studie oor hierdie aspek van die rasse-vraagstuk in Suid-Afrika bestaan helaas nie.(18) Hieronder verwys ons dus slegs oorsigtelik na enkele aspekte van die verwestersing van die Bantoe-volksaard.

---

(16) G.W. Carpenter, artikel in C. Grove Haines, Africa Today, Washington, 1955 bls. 108.

(17) Idem bls. 109.

(18) E.F. Potgieter, Kontak in Suidelike Afrika. Tydskrif vir Rasseaangeleenthede, Jan. 1956 bls. 56. Nog 'n bewys dat die kerk nie weet waarmee hy te doen het as van eiesoortige kerkvorming gepraat word nie! 'n Ondersoek moet gedoen word na die uitwerking en invloed van kulturele- en omgewingsinvloed; kulturele erfenis, voeding (selfs voorgeboortelik) tropiese siektes, ens. S. Biesheuvel, The Attitudes of Africans, Artikel in Prudence Truth, Africa in Transition, London 1958 bls. 37.

A. DIE STRUKTUUR VAN DIE BANTOE-LEWE

1. Die Ekonomiese lewe: Die landboubedryf is een van die belangrikste bestaansvorme van Bantoesamelewings.(19) Hierin speel die vrou wat met die skoffelpik te werk gaan die prominente rol. Elke gesin het 'n stukkie bewerkbare grond deur die kaptein aan hulle toegesê, hoewel hulle nie individuele besitreg daarop het nie, aangesien dit aan die stam as sodanig behoort.(20) Die akkerbou gaan gepaard met allerlei rituele handelinge bv. die dokter van saad, middele wat aangewend word om die oeste te verseker, en bv. die sg. Fees van die eerste Vrugte. Beeste is van die grootste belang, nie net vir hulle ekonomiese waarde nie, maar veral om hulle rituele betekenis.(21)

2. Die huisgesin was die basiese eenheid van die Bantoesamelewing. Die gesinshoof, sy vrouens, sy seuns en hulle vrouens en kinders en ander verwante is 'n „local territorial unit".(22) Dit is 'n egte patriargale groep waar 'n streng groepsolidariteit bestaan en individuele gevoelens van ondergeskikte betekenis is.

3. Die Kaptein word beskou as die vader van die stam, en het volle beheer en regeermag oor die stamgenote. Hy is en deur „reciprocal rights and duties, economic, political, legal religious" aan die stam verbonde.(23)

4. Godsdiens vorm die kern en uitgangspunt van die maatskaplike lewe. Die godsdiens bestaan uit drieërlei mementе:

   (a) die geloof in een Hoogste Wese;

   (b) die geloof in voorvaderlike geeste;

   (c) magisme.

   Ook beklee Priesterskap 'n belangrike plek: die vader is die priester vir sy huis, die kaptein vir die stam en die voorvaderlike geeste wat invloed uitoefen op die hele stamlewe.

---

(19) J.P. Bruwer, Die Bantoe van Suid-Afrika.

(20) Idem.

(21) A.W. Hoernle en Ellen Hellmann, The Analysis of Social Change and its bearing on Education; S.A. Institute for Race Relations 1952 Dokument R.98/52/T.B. bls. 2.

(22) Idem bls. 2.

(23) Samevatting van die Tomlinson Verslag, Staatsdrukker, Pretoria bls. 3.

Dit alles maak deel uit van die kulturele lewe van die Bantoe.

Die vraag ontstaan dadelik: Bestaan hierdie stamgebruike nog? In hoeverre bestaan dit nog in die stedelike gebiede onder die ontstamde Bantoes? Uit die skraal gegewens tot ons beskikking kan ons slegs enkele hieromtrent bepaal.

B. Die strukturele revolusie van die Bantoe

1. Die ekonomiese lewe van die Bantoe is veral gedurende die afgelope half-eeu grondig gewysig omdat die stelsel van trek-arbeid duisende mans uit die oorbevolkte Bantoegebiede na die stedelike gebiede laat verhuis het. In die Bantoegebiede(24) gaan die landbou op die eeue-oue wyse voort en het die beeste hulle rituele waarde behou. Die man-trekarbeider verdien egter geld in die stad vanwaar hy van tyd tot tyd by sy gesin gaan besoek aflê. Ook is baie vrouens permanent in die stedelike gebiede gevestig. Die verstedeliking het in so 'n mate plaasgevind dat ongeveer 40% van die Suid-Afrikaanse Bantoes in die Bantoegebiede woonagtig is.

2. Dit het die uitwerking op die gesinslewe dat in sekere gevalle die vader maandelank van die huis afwesig is met al die probleme wat daaruit spruit - veral buite-egtelike verkeer;(25) en in die ander gevalle bestaan die stedelike huisgesin „not of an extended kin group but of the elementary family of father, mother and children"(26) buite die groepsolidariteit.

3. Hoewel die kaptein aan die Regering verantwoording verskuldig is, beklee hy nog steeds baie groot mag.(27) Hy kom egter nou te staan in die „centre of conflicting forces. The conservative elements expect him to preserve the old order, while the more advanced section conside. him an obstacle to progress and challenge the very basis of hereditary authority".(28)

---

(24) Idem bls. 3 v.v.

(25) W.A. Visser't Hooft bevind t.o.v. die stede: „one of the most serious problems in South Africa has become that of the lowering, sometimes the collapse of moral standards among the Bantus". Visit to S.A. Churches bls. 8.

(26) Hoernle en Hellmann a.w. bls. 4.

(27) Hoernle en Hellmann beweer: „Chieftainship has become an anachronistic survival" bls. 4. Dit is slegs gedeeltelik korrek aangesien die kaptein volgens die Bantoe-opvatting die enigste natuurlike heerser is.

(28) Idem bls. 4.

4. Wat die animisme betref, het die westerse beskawing nie net in Suid-Afrika nie, maar in die hele wêreld 'n „disintegrating influence".(29)

Daar bestaan die ooreenstemmende bevinding dat „there has been a decrease in ancestor worships among pagan Africans in urban areas" om die volgende voor die hand liggende redes: „ancestor worship on a large scale requires the presence of all the living relatives, and this is not possible in a city. To a certain extent ancestor worship is also connected with the ancestral graves and these are often far removed from the city".(30)

Insgelyks word die geloof in 'n Hoogste Wese nie versterk deur die verstedeliking van die Bantoe nie omdat gebeurtenisse soos droogte, oorlog,ens., nou in die stad nie meer as afkomstig van so 'n Hoogste Wese beskou word nie.(31)

C. Die Nuwe Orde vir die Bantoe

Wat hieronder gesê word, word meer m.b.t. die stedelike Bantoe bedoel ofskoon die nuwe orde waaronder die Bantoe leef in toenemende mate diegene in die naturellegebiede raak.

Die Bantoe besef dat „the only way to deal with this cultural invasion, is to master its techniques and so to acquire for themselves its values and its power".(32) Derhalwe voel die jong Bantoe wat hom hierin interesseer dat hy graag in die stad wil wees: „the future is there, where the new culture is most strongly in evidence".(33)

1. Die ontwrigting van die natuurorde. Die Bantoe-mynwerker „meets Western culture in one of its crudest forms." Hy hanteer bepaalde gereedskap waarmee hy tonnels grawe en rotse verpoeier. Maar volgens sy vroeëre stammentaliteit verbreek hy natuurorde. Die eensydigheid hieraan is dat hy net met die negatiewe sy van die westerse beskawing te doen het. Roekeloos is hy nou besig met verbrokkelings-

(29) E.D. Soper, The Philosophy of the Christian World Mission, New York 1943 bls. 163.

(30) W.J. van der Merwe, Primitive African Religion, The London Quarterly and Holborn Review, January 1958 bls. 27, 28.

(31) Idem bls. 28, Dinamisme neem egter toe, soos straks sal blyk.

(32) G.W. Carpenter, Church and State in Africa Today, Brussel 1953 bls. 520.

(33) Idem.

werk wat vroeër vir hóm 'n lewensgevaarlike spel met die geeste sou wees. Maar hy leer om nie bang en bygelowig te wees nie en om die westerse tegniek te bemeester. Meganies het hy dus aangepas. Maar geestelik? In die nuwe orde is hy 'n vrye individu: „family sanctions are left behind, nor has his spirit world followed him to the mines. His spirits and the taboos connected with them no longer dominate him", nou is hy in die posisie „where he can defy all taboos of food, ceremonies, purifications, sex relations, ancestral sacrifices - and nothing happens to overwhelm him in disaster".(34) Hy is nie meer van die stam afhanklik en daardeur gebonde. nie: „he finds he can take care of himself. On his return to his village there is an obvious lessening of respect towards his elders. He has been out in the great world, seen many wonders, lived an independent, individualistic life and broken the bonds of communalism and family discipline".(35) Die Bantoe word dus 'n „individualized unit, a man who belongs nowhere".(36) Die nuutgevonde individualisme skep „a sense of bitterness in some, of inferiority in many and of weakness in all".(37)

3. In hierdie stadium breek hy dus met sy volkseiesoortige en volg die blanke wat vir hom 'n „chef" is, slaafs na. Die blanke en Westerse vorme is normatief want „zoals men zijn eigen 'chef' wil zijn, is het ideaal geworden de Blanke gelijk te zijn".(38)

4. Die kerk is in hierdie geestelike verbrokkeling 'n behoudende faktor. Vroeër was die sendeling 'n „advance agent of civilization" wat die elementêre beginsels van reinheid, netheid, diensbetoning ter verbetering van hulle maatskaplike toestande gepredik en toegepas het.(39) Die sending het dus aanvanklik bygedra tot die desintegrasie van die stamlewe.(40)

---

(34) J.M. Davis, Modern Industry and the African, London 1933 bls. 290.

(35) Idem.

(36) A.M. Chirgwin, Under Fire bls. 100.

(37) J.M. Davis, New Buildings on Old Foundations bls. 4.

(38) P.J. Idenburg, a.w. bls. 84; H.W. Gensichen, Kirche und volk in der Mission bls. 47.

(39) T.J. Jones, Education in East Africa, New York 1924 bls. XV.

(40) N. Goodall, Missions under the Cross bls. 171.

Sedertdien het die posisie geheel en al verander. Die kerk is nou die enige organisasie „die deze ontbinding ten minste nog enigsins kan tegenstaan of in goede banen leiden".(41) Die behoudende krag van die kerk in hierdie toestand van ontstamming is geleë in

(a) eiesoortige kerkvorming omdat hy daarin iets terugvind van wat verlore gegaan het (ofskoon hy op daardie stadium waarskynlik nie daarvoor waardering sal hê nie) en

(b) die kerk as gemeenskap van die heiliges waar hy opnuut tot 'n liggaam behoort.

5. Die stedelike Bantoeleefwyse word geplaas binne die raamwerk van 'n puur-Westerse leefwyse. Hy maak kennis met die Westerse argitektuur en boumetodes, vinnige stedelike vervoer d.m.v. treine en busse, sportsoorte soos voetbal en boks, bioskoop, skoonheidskoninginne ens.(42) Gaandeweg is dus 'n nuwe maatskaplike orde besig om gestalte te vind, 'n orde waarvolgens die ontstamde Bantoe tussen twee wêrelde lewe, die oue wat nou vir hom onbevredigend is in die lig van wat hy by die Weste geleer het, en die nuwe waarvan hy net maar 'n voorsmaak het en sy eie navolging daarvan 'n karikatuur is. Hy plak die portrette van blanke prikkelpoppe aan sy kamermuur, en kopieer in elke moontlike opsig die lewenswyse van die blankes. Kenmerkend van hierdie nuwe orde is die ontwikkeling van die Bantoe-„elite". Dit is die ontwikkelde en meer gegoede Bantoe uit wie se geledere die aspirant politici afkomstig is.(43)

Uit bogenoemde blyk nou dat die proses van ontstamming en verwestersing ver gevorder het. Baie Bantoes lewe in 'n „completely European style. For them there is no longer anything which is mysterious or unattainable",(44)

D. „Bantu Culture cannot Survive"

Bg. opskrif is afkomstig uit die studiestuk van Hoernle en Hellmann.(45) Hiervolgens word gesê dat „the traditional Bantu economic organization and the traditional Bantu magico-religious system must be entirely

(41) S.C. Graaf van Randwijk a.w. bls. 11.

(42) Anthony Sampson, Drum, London 1956 bls. 117, 118.

(43) P.J. Idenburg a.w. bls. 93.

(44) R. Oliver, a.w. bls. 19.

(45) S.A. Institute of Race Relations 1952 RR 98/52/9B.

replaced, and that this demands a corresponding change in attitude and values".(46) Voorts word daarna verwys dat die Bantoe regeringsvorm en regstelsel oortollig geraak het en dat die gesins- en familieband uiteengeskeur is. Kerk, skool en hospitaal het gesamentlik hiertoe bygedra. Ook word aangetoon hoe dat die lobola-gewoonte wel tiswaar „tenacious ability to survive" getoon het maar dat dit nie meer 'n saak van die hele stam is nie, maar tussen die bruidegom en die ouers van die bruid. Ook het dit geheel en al 'n „commercial transaction" geword.(47) 'n Verdere gewoonte wat die verwestersing oorleef het is die Bantoe-besnydenis wat nou dikwels in die hospitaal verrig word. Dit is opvallend dat „the prohibition on visits from female relations and friends during the post-operative period shows the continuity of traditional Bantu beliefs concerning this rite".(48)

Die gevolgtrekking by hierdie standpunt is dat „Bantu culture cannot survive". Die Bantoekultuur kan nie die grondslag vorm van toekomstige Bantoeinstellings wat onderskei van en anders as die Westerse installings sal wees nie. Die veranderinge wat deur die Westerse beskawing gekom het, „far outweigh the survivals of traditional Bantu culture. The whole material basis of life has been revolutionized: clothing, furniture, housing are completely westernized". Die strewe van die Bantoe is dan ook om te verwesters: „it is not only the tools of Western civilization that they desire, but also its spirit".(49) Dit beteken egter nie, volgens hierdie denke, dat daar geen spoor van die Bantoe kultuur sal oorbly nie want „it will modify South-African culture, which is itself a variety of Western culture".(50) Net soos die Engels- en Afrikaanssprekendes in Suid-Afrika elk 'n eie „sub-culture" ontwikkel het, sal die Bantoe „certain distinctive characteristics which will mark off their way of life from that of the other groups", ontwikkel.

D.w.s. die basiese ekonomiese, politieke, juridiese, godsdienstige en familie struktuur sal „essentially alike" wees, „but there will be peripheral differences, a different nuance in the way of life of the different groups". Dit sal die produk wees van die „total assimilation of the knowledge, techniques, standards and values of Western culture by the Bantu".(51)

---

(46) Idem bls. 6.
(47) Idem bls. 7.
(48) Idem.
(49) Idem bls. 8.
(50) Idem bls. 8.
(51) Idem bls. 8.

E. Die Herwaardeerde Bantoe-Volkseie aangepas by die Westerse-wêreld.

Bg. standpunt dat die Bantoe volksaard en kultuur nie die aanslag van die Westerse beskawing sal oorleef nie en sal versmelt tot 'n nuansering van die Westerse geesteswêreld is 'n onreaslistiese utopie. In die algemeen kan beweer word dat „the African has proved that he can withstand the shock of Western civilization" en „he possesses a toughness of fibre, an adaptibility to new conditions, a joyousness in life that the shock of Western culture has not broken".(52)

Dat die Bantoe-volksaard nie kwyn of verdwyn het nie, is geen vreemde verskynsel nie maar vind sy verklarings daarin dat dit eie is aan die situasies waar die Weste en Asië en Afrika ontmoet het, waar die stadium van slaafse navolging van die Weste en aanpassing by die nuwe waardes uiteindelik gevolg word deur die teruggruping na die volkseie. Die tydperk van slaafse navolging van westerse vorme in Suid-Afrika is dus tydelik en verbygaande van aard.

In die Oosterse lande het liefde vir trots op die volkseie in die plek van slaafse verwestering gekom. In Afrika word tans die ondubbelsinninge voortekens van die herstelde gesteldheid op die eie waardes bemerk.(53) Die terugkeer na die volkseie is veral in die volgende opsigte merkbaar:

1. Herstelde vorme van die primitiewe godsdiens. Die fout van westerse denkers oor die akkulturasie van die Bantoe was dat die nawerking van sy „Lebensganzheit" onderskat is.(54) Besef word dat die kontaksituasie nie langs die weg van ewolusie tot volkome opname in die Westerse kultuur en die ontbinding van die primitiewe godsdiens gelei het nie, maar „vielmehr werden Stücke der alten Religion oft gerade von Trägern des Neuen betont und nehmen- damit in ihrer Bedeutung zu".(55) Menige Christen kan nog nie die geestelike krisis in tye van onheil en ongeluk weerstaan nie. Daar is min wat nie onder daardie druk van omstandighede teruggryp na die „direct,

(52) J.M. Davis e.a. Modern Industry and the African, London 1933 bls. 2.

(53) Die sterk drang in Ghana na die behoud van eie sedes (bv. die Volksdrag) is afdoende bewys hiervoor. W. Holsten, Söhne und Väter bls. 222.

(54) Jan Hermelink, Kirche und Mission im Heutigen Afrika, Luthersche Rundschau 4 Feb. 1959 bls. 414.

(55) Idem bls. 415.

simple and seemingly plausible prescriptions of their ancestral faith" nie, dikwels „by asking a pagan relative to apply the pagan remedy on his behalf".(56) Dit hou daarmee verband dat die tegnologie en teologie soos deur die Westerse wêreld oorgedra nog nie tot die dieperliggende kwaal van magisme deurgedring het nie.(57)

Dit is opvallend hoe die dinamisme nie net die spanningsvolle stadslewe oorleef het nie maar selfs floreer,(58) veral onder die ontwikkelde Bantoe. Die posisie is dat „a very large percentage of African Christians in all denominations have not been freed from a belief in and fear for magic".(59) Daarbenewens is dit opmerklik hoe in Afrika teruggekeer word tot 'n herformulering van die geloof in voorvaderlike geeste. Dit blyk dat die jong „kerk" in Afrika die afwysing van die voorvaderlike vereering en die „libation" (60) gemotiveer wil hê, en aandring op die behoud van sekere karakteristieke in die stamlewe „which should be cherished in the christian community"(61) 'n Interessante praktyk is dié dat christene dikwels aan sterwendes drinkwater gee ooreenkomstig die ou heidense geloof dat die sterwende dors word as hy die heuwel na die geesteswêreld bestyg.(62)

2. Behoud van maatskaplike kulturele waardes. Herskovits beweer: „there is no such thing as a cultural vacuum" omdat „any innovation, whether taken over voluntary or imposed by forces will in some manner and to some degree be reconciled with the pre-existing cultural mass".(63) Dit is van groot belang dat die Weste sal besef dat die inheemse kultuur nie verswelg moet word nie. Of die Bantoe die Westerse beskawing ontmoet in Engelse of Franse of watter Europese vorm: die hoofsaak is „that he should not lose his own cultural tradition in becoming acquainted with that of the outer world".(64) Die Bantoe volkseie het ook nie opgegaan in die westerse kulturele sfeer nie. Inteendeel, die talle konferensies wat in Ghana gehou is oor die tema

(56) J.F. Holleman, Town and Tribe Artikel in Prudence Smith, Africa in Transition, London 1958 bls. 67 (T.o.v. Rhodesië gesê).
(57) Max Marwick skryf in Prudence Smith a.w. : „the effect of contact with Western influence is not decrease but an increase in the African's pre-occupation with beliefs in magic, witchcraft and sorcery bls. 106. Ook by die stedelike Bantoe.
(58) W.J. van der Merwe a.w. bls. 28.
(59) Idem bls. 29.
(60) Die Kommunikasiemiddel met die voorouers.
(61) The Church in Changing Africa bls. 28 v.v. Vgl. Verder Holsten, Söhne und Väter bls. 234 v.v.
(62) Holsten a.w. bls. 223.
(63) Melville J. Herskovits, Artikel in C. Grove Haines Africa Today bls. 40.
(64) G.W. Carpenter, Church and State in Africa today bls. 538.

„Christentum und Afrikanische Kultur" is 'n poging om „die kirchliche Veranwortung im Blick auf das Afrikanische Erbe zu formulieren".(65)

Dit is merkwaardig hoe die stedelike Bantoe sy maatskaplike orde behou en aanpas by die veranderde lewenswyse. By gebrek aan feitemateriaal hieroor verwys ons slegs na die stedelike lobola - (hierbo is reeds daarna verwys in die paragraaf oor die desintegrasie van die stamlewe). In die stamgebiede is persoonlike verantwoordelikheid vir geruime tyd reeds aan die lobola verbind. Dit het waarskynlik parallel met die invoering van kontant-elemente by die huwelikstransaksie gekom.(66) Tog het dit nie los van die tradisionele familie-verband bestaan nie.

In die stedelike gebiede waar hoofsaaklik 'n kontant-lobola bestaan waar dit „die uitsluitlike belang van die bruidegom dreig te word (en dit dikwels reeds is) het die verantwoordelikheid van sy familie in hierdie verband 'n fiksie, en in verband met die huwelikskontrak net 'n formaliteit, geword".(67)

Die lobola moet dus in die stedelike gebiede as 'n saak tussen indivudue, en nie soos vroeër tussen verwante groepenie, beskou word. Nou is die merkwaardige dat die lobola in die stedelike gebiede nie net in toenemende mate voorkom nie, maar met groot sukses oorgeplant is op stam-vreemde (westerse) instellings soos die kerklike en burgerlike huwelik.(68)

Die lobola het dus sy tradisionele betekenis verloor maar die vorm daarvan het behoue gebly. 'n Nuwe aspek van die lobola is dat die vrouens self, ook die ontwikkeldes, daarop aandring dat lobola vir hulle betaal moet word „al is dit maar net om te bewys dat die man vir hulle omgee en dat hy bereid is om offers te bring vir hulle ontwil".(69) Die stedelike lobola het tans nie soseer 'n regs- of ekonomiese funksie nie as 'n sosiale en sielkundige soos ook blyk uit die trouparty wat met die huwelik gepaard gaan sodat die lobola dan veral die gedagte van fatsoenlikheid uitdruk.

---

(65) Jan Hermelink a.w. bls. 416.

(66) J.F..Holleman, Die Bantoehuwelik op die kruispad, Tydskrif vir Rasseaangeleenthede, Stellenbosch Jan. 1960 bls. 106.

(67) Idem.

(68) Idem bls. 107.

(69) Idem.

Nog merkwaardiger en 'n meerdere bewys daarvan dat hierdie inheemse instelling behoue gebly het, is die feit dat 'n aansienlike aantal werkende vrouens self bydra tot hulle lobola. Die motief hiertoe is dat sy haar verhoogde status volgens Bantoebegrippe op 'n fatsoenlike manier wil verkry, haar erkende verpligting jeens haar familie wil vervul en om haar onafhanklikheid as getroude vrou en moeder te beklemtoon ingeval haar man sou teleurstel.(70)

Hiermee is kennelik die tradisionele vorm behou, aangepas aan die individualistiese samelewing waarin die Bantoe hom vandag oorgeplaas bevind.

3. 'n Uiters belangrike blyk van die herwaardering van die eie waardes - miskien vir Suid-Afrika die belangrikste! - is die opkomende nasionalisme van die Bantoe. Die stam is nie meer die Lebensraum van die Bantoe nie, want „heute wird nach der Nation gefragt".(71) Asië het geleer dat nasionalisme en trots op die volkseie parallel gaan. In Afrika sal dit nie anders wees nie.

Ons gevolgtrekking kan soos volg saamgevat word.

1. Soos elders in die wêreld, het die kultureel laer staande Bantoe 'n tydperk belewe waarin hy gediend was met westerse vorme. Sy lewenswyse was 'n slaafse navolging van die blanke. In hierdie tyd is hy ook gediend met Europese kerkvorme. T.o.v. drag, liturgiese-vorme, ens., is daar selfs verset teen die behoud of gebruikmaking van die tipiese volksaard as behorende tot die sektes.
2. Oor die algemeen genome verkeer die Bantoe vandag in die oorgangsstadium na die tydperk waarin die Westerse tegniek en kulturele prestasies bemeester word. In die Bantoegebiede geld dit beslis in mindere mate. Maar die stedelike Bantoe is besig om as Bantoe sy voet te vind. Bewyse hiervoor is die behoud van die volksaard, die „exceptionally strong emphasis on tribal values.(72) In hierdie stadium begin die kerk sy weg vind na eiesoortige kerkvorming.

---

(70) Idem blse. 108, 109.

(71) Jan Hermelink a.w. bls. 423.

(72) Vgl. B. Sundkler, The Christian Ministry in Africa, London 1960 bls. 111.

3. Dit kan verwag word dat geleidelik oorgegaan sal word tot die derde stadium waar die volle opbloei van Bantoe volksaard, aangepas by die norme en prestasies van die Weste die selfrespek van die Bantoe vir sy eie geesteserfgoed sal uitdruk. Dan sal eiesoortige kerkvorming 'n uiters aktuele aspek van kerkvorming wees.

III. DIE ONAFGEHANDELDE TAAK

Daar kan met goeie reg beweer word dat van eiesoortige kerkvorming in Suid-Afrika nog baie min tereggekom het. Trouens daar word nog nie duidelik besef nie dat „the new wine of alien life requires new bottles or it will burst the old containers".(73) Dit is volkome begryplik omdat wat die sendende kerk betref die aktualiteit hiervan klaarblyklik nog nie besef is nie. Westerse beskawing en die christelike godsdiens is geïdentifiseer met die gevolg dat die begrippe „westerling wees" voorwaarde en norm vir „christen-wees" geword het. Op hierdie wyse is die jong christene verwar, tussen twee wêrelde ingestoot en eiesoortige kerkvorming vertraag.(74)

Die jong kerk self het ewe-eens nie hierdie taak opgenoem nie omdat by die Bantoe 'n buitegewone teësin aanwesig is „to consider the possibility that the African student may require something different from what is supplied to his European brother".(75)

Ondanks die bloeiende-nasionalisme „Africans seem still to be strongly held by the idea that anything African must necessarily be inferior". Gevolglik ontwikkel by die Bantoe die suspisie „that this is in some way a plan to put Africa off with something inferior and second rate".(76) In die lig hiervan moet die teësin vir 'n eiesoortige Bantoekerk besien word.

Aan die ander kant is dit ook waar dat die algemene dieperliggende motief die afwysing van 'n kerk volgens Europese model is(77) en die drang na die daarstelling van 'n eiesoortige kerk.

---

(73) J.M. Davis e.a., Modern Industry and the African bls. 359.

(74) Idem blse. 359, 360.

(75) I.M.C. Survey of the Training of the Ministry in Africa Part 1 London 1950 bls. 22.

(76) Idem bls. 22.

(77) W. Keller, The Younger Christian in their struggle to become indigenous.

1. Die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming in Suid-Afrika.

In die lig van die bevindinge van hierdie studie is die noodsaaklikheid van 'n eiesoortige jong kerk - nie terwille van die esse nie maar terwille van die bene esse daarvan - in die volgende geleë.

(a) Die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming kan missiologies gesproke nie betwis word sonder daarmee die eie karakter van die jong kerk te misken en eenvormigheid te eis nie. Solank daar 'n volksaard en eie is, sal die behoefte aan eiesoortige kerkvorming bly. So is missiologies gesien, die noodsaaklikheid van eiesoortige kerkvorming, ook t.o.v. die Bantoekerk, onbetwisbaar. Dit is wensdenkery om te dink en te verwag dat die Bantoe sy volksaard sal prysgee en so sal verwesters dat die behoefte aan 'n eiesoortige kerk wat nie vir die Bantoe vreemd is nie, sal verval.

(b) Hierdie behoefte word in Suid-Afrika veral verskerp deur die feit dat die voortswiepende Bantoenasionalisme, dikwels in die gees van „anti-foreign" - wees optree.(78) Dit sal jammer wees as die jong kerk in Suid-Afrika, teen die tyd wanneer die nasionalisme die jong kerk sy vreemdheid verwyt, en dit om daardie rede teen die kerk hou, nog nie self eiesoortig geword het nie. As die nasionalisme die jong kerk tot orde sal wil roep vanweë die vreemdheid daarvan, sal dit 'n aanklag teen die missiologiese denke oor en die realisering van 'n eiesoortige jong kerk wees. Eiesoortige ontwikkeling moet die spontane drang van die jong kerk self wees en nie die vrug van die inspirasie van nasionalisme nie.

As die jong kerk uit eie behoefte eiesoortig ontwikkel, sal dit des te beter instaat wees om invloed uit te oefen in die Bantoe se volkslewe.(79)

(c) Eiesoortige kerkvorming is ook met die oog op die eindelose separatistiese verbrokkeling van groot betekenis. So 'n inheemse kerk „will be better able to minister to its own people and keep them in the Truth".(80)

---

(78) P.C. Pederson, Mission in South Africa, Augsburg, 1957 bls. 44.

(79) Idem.

(80) Idem.

2. Faktore wat by eiesoortige kerkvorming in aanmerking geneem sal moet word.

Die toekomstaak van eiesoortige kerkvorming mag nie op 'n lukraak wyse onderneem word nie. Slegs deeglike prinsipiële besinning oor hierdie probleem kan lei tot skriftuurlik verantwoorde kerkformasie.

(a) Dit moet aanvaar word dat die jong kerk voorasnog met groot probleme te worstel het wat bepaald verlammend sal inwerk op eiesoortige kerkvorming. Hiermee bedoel ons faktore soos die oorwegende groot aantal vroue-lidmate van die kerk omdat vroue die oorwig in die kerke van die Bantoegebiede het en die mans in die stedelike gebiede nie permanente inwoners is nie, die armoede van die Bantoekerk[81] ens. Dit moet egter nie tot die ontmoediging van die jong kerk dien nie, maar juis tot aanmoediging. Die hoofklem val tans nog vir die jong kerk daarop om Kerk te wees en te bly sodat eiesoortige kerkvorming nog grotendeels buite sy blikruimte lê.

(b) By toekomstige eiesoortige kerkvorming is die opleiding en werk van die inheemse leerkragte van die allergrootste belang.[82] Dit is net tot die nadeel van die jong kerk wanneer swak-toegeruste inheemse leiers leiding neem. In die meeste kerke beklee die inheemse predikant 'n sleutelposisie: „he can exert immense influence; he can give new stimulus and guidance when needed - and he can allow the christian community to grow sterile and introvert".[83] Insgelyks sal eiesoortige of vreemdsoortige kerkvorming baie afhang van die invloed van die inheemse predikant.

(c) Dit staan in noue verband met die selfstandigheid van die jong kerk. Die jong kerk en sy leiers het veelal „a feeling of white supremacy within the Church".[84] In die verlede is bepaald gefouteer deur nie te aanvaar dat „the natives are as yet quite ready to take over the responsibility" nie.[85] Die jong kerk sal moet leer om sy selfstandigheid te beoefen. Dit was heel natuurlik dat die Bantoe-

---

(81) Vgl. A.M. Chirgwin, An African Pilgrimage, London 1932 bls. 60.

(82) Die werk van B. Sundkler, The Christian Ministry in Africa, London 1960 is in hierdie verband uiters waardevol.

(83) I.M.C. Survey of the Training of the Ministry 1 bls. 33.

(84) Idem bls. 32.

(85) W.M. Eiselen, Christianity and the religious life of the Bantu bls. 75.

Christene „should resent their own part of the Church being under white control".(86) As daar iets van eiesoortige beskouing tereg wil kom, moet die jong kerk geleentheid hê om dit te beproef. As die jong kerk in Suid-Afrika nie self tot eiesoortige kerkvorming kom nie is alles dienaangaande nutteloos praatwerk.

(d) Behalwe die spesifiek eiesoortige kerkvorme, bv. van liturgiese aard, waarop ons nie nou terugkom nie, is dit die taak van die jong kerk om 'n „environment in which a fully personal life will be possible"(87) te skep. Die gemeentes is gefsoleerde kolle te midde van die heidendom.

Eiesoortige kerkvorming sal nie vol opbloei voor en aleer d.m.v die inbesitname van heidense maatskaplik- kulturele praktyke 'n christelike maatskappy tot stand gekom het nie.(88) Tans lê die kerk in die Bantoegebiede verskuil agter die mure van die sendingstasie en in die stad vervaag die invloed daarvan in die betowering van die westerse beskawing. Die Bantoelewe is grootliks beïnvloed deur die westerse beskawing. Maar die heidendom is nog oorheersend. Veral in die Bantoegebiede word die lewe op verre na nie beheers deur die beginsels van die Christendom nie. Dit is 'n Westerse heidendom.

(e) Ten laaste moet die allerbelangrikste van alles wat met die probleem van eiesoortige kerkvorming in verband staan, genoem word, nl. dat dit om ware <u>kerkvorming</u> moet gaan.(89) Eiesoortige „kerkvorming", by kerke waar die aandrang om die werk van die Heilige Gees tot bekering, en die begrippe sonde en Verlossing vervang word, dra die dood in sig om.

Hiermee staan ons nou aan die einde van hierdie ondersoek - 'n „vluchtige tocht" deur en 'n „globale verkenning"(90) van die probleem - waarmee bedoel was om 'n <u>oorsig</u> oor enkele aspekte van die probleem van eiesoortige kerkvorming te bied.

---

(86) E.H. Brookes, The Colour Problems of S.A. blê. 161.

(87) P.K. Orcherd, Tomorrows Men in Africa, London 1948 bls. 15.

(88) Vgl. G.W. Carpenter, Church and State in Africa today bls. 538.

(89) Die klag word gelê dat baie van die Bantoe-intelligensia die produk is van die „modern unbelief that prevails in the so-called missionary Institutions, the Theological Colleges and the Universities" Principal Acts of General Assembly, 1947, Free Church of Scotland, Foreign Missions Report bls. 305.

(90) Met erkenning aan J. Blauw a.w. bls. 160.

Eiesoortige kerkvorming hou beslis die gevaar in om die kerk in die vaarwaters van sinkretisme in te suig. Tog kan eiesoortige kerkvorming waar die kerk prinsipieel suiwer gefundeer word, vir die welsyn van die kerk baie beteken.

Die jong kerk van die tweede helfte van die twintigste eeu wil nie gefsoleer staan nie. Tog wil dit ook nie volstaan met die aan hulle oorgelewerde vorme nie. As dan die jong kerk in Suid-Afrika ook eiesoortig wil wees, waarom nie?

CHARACTERISTICAL CHURCH FORMATION AS MISSIONOLOGICAL PROBLEM WITH SPECIAL REFERENCE TO SOUTH AFRICA

SECTION A.

1. THE FOUNDING OF THE CONCEPT: CHARACTERISTICAL CHURCH FORMATION

1. Introduction and orientation

In this problem we primarily have to deal with the Church. In the New Testament, Church means in the local or universal sense of the word, the Body of Christ ... Characteristics has nothing to do with the "esse" of the Church, but with the "bene esse"

2. The "Volkskirche" as characteristical Church

The conversionist zeal of Von Zinzendorf ignored, world-escaping, the environment of the mission object on the one hand, and on the other hand it realised the diversity thereof.

The policy of culture propoganda was replaced by the idea of the "Volkskirche". This was especially built out by G. Warneck. According to this, the Church should turn itself to the people. B. Gutmann, S. Knak, H. Frick and C. Keyser regarded the "volkische" elements constitutive for Church formation and therefore the nation was also looked upon as part of the "bodenständige" Church.

The turn of the tide in the German missionary science came with W. Freytag and K. Hartenstein because they differentiated between Church and Nation, founded church formation according to the Bible and consequently saw characteristical church formation in proper perspective.

3. Native and Indigenous Church in the Anglo American Missionology up to the end of the fourth decade of the twentieth Century.

Henry Venn and Rufus Anderson founded the characteristical young Church as selfsupporting, selfgoverning and selfexpanding. By regarding these as "notae" of the church, characteristical church formation was sought on the basis of these three criterea and the bond with the environment was never observed correctly.

The term "native" was eventually replaced by "indigenous". Since the Edinburgh Conference,(1910) the foreigness of the young church was disputed, but the problem of the relation towards the own cultural merits was never solved.

Although R. Allen had a more orthodox concept of the church, he also strands on the three "selfs".

4. The concept of becoming indigenous since the Madras Conference. Stronger practice of outonomy was experienced on every congress since the Jerusalem Conference. It was also realised that the church should stand in a certain relation with its surroundings.

In German quarters the concept of "Eigenständigkeit" was developed, and by virtue of this the bond with the cultural sphere was sought. The work of Hoekendijk, titled "Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap" has done much to obliterate the concept of "Volkskerk".

11. THE RELATION TOWARDS THE NON-CHRISTIAN MILIEU

1. In connection with the Non-Christian religion there are two extreme points of view. According to the relativism the young church may adopt certain heathen attitudes of mind; on the other hand we have Barth's point of view, namely, that there can be no affiliation with the heathen whatsoever.

The correct point of view is though, that a General Revelation certainly does exist, but it is being custed by him, who then retains only a heathen knowledge of his god. That is why making use of the heathen's religion is not identical to characteristical church formation, but to syncretism.

2. Some separatistic movements have their birth due to the colour bar but mainly it is ascribable to poor mission work and must be regarded as a contra-acculturation phenomenon. One often observes their strong urge towards characteristical forms.

3. When the characteristical formation of the church is being regarded oicologically, one must take into account the westernisation of the mission field of Africa and Asia.

Although certain cultural forms were based on heathen religion, it nevertheless lost the religious contents. Taking this into consideration, the non-religious sphere provides the material for characteristical church formation. The Pietism, Barthianism, supporters of the "Great Society" etc., misjudged the worthiness of the milieu, thus running the risk of establishing a foreign church. According to the Christian point of view the social-cultural forms must be taken into possession (that is why the term "possessio" is preferable to "accommodation"). This prepares the way for using cultural forms in connection with church formation.

III. THE REALISATION OF CHARACTERISTICAL CHURCH FORMATION

1. The indigenous language is indispensable for characteristical church formation.

2. The young church has the right and privilege to elaborate the articles of confession according to an indigenous way of expression. In addition, it will help the church in its struggle if it can formulate its own articles of confession in connection with the topical problems of the time.

   The articles of confession of the missionary church in relation to the church is the spiritual heritage of the young church.

3. Hierarchy is not an indifferent characteristical form, but should be based on the Bible.

4. Lithurgical there are much scope for characteristical forms, but then according to the general lithurgical principles.

5. The possessio of customs and forms, for instance the lobola, initiation, etc., must seriously be considered.

IV. ECCLESIOLOGICAL ASPECTS OF CHARACTERISTICAL CHURCH FORMATION

Here one has to deal with church formation. The church must be founded Trinitarial, Christological and eschatological. The relation between characteristical church formation and the church conception is as follows:

1. The divinity of the church. The church is sui generis, divine in Christ. Characteristics should never injure the divinity thereof.

2. Apostolicity of the church means two things; the church should be kept on the pure foundation of the Apostles and Prophets, and it should live up to its mission in the world. The Apostolate theology over-accentuates the task of the church at the risk of the church itself. (Kraemer, Hoekendijk, Van Ruler). The apostolic peremptoriness of the church stresses the church, and being not at all vague, it takes the concrete milieu into account.

3. The unity of the church is founded genuinely in Christ, but is in the first place a spiritual unity. The unity of the church and of the true believers never demand only one ecclesiastical institute. Thus the unity is never destroyed by the diversity, but rather enriched.

4. The Catholicity tells something more about the unity, namely that the church is universally directed. The universal church is the church that embraces all nations and peoples (Ps. 87). But this also does not cancel the diversity. Despite the catholicity of the church, there still exists the distinction between man and woman, slave and free man, etc. The distinctions should not be such that unity is impossible, and unity should not be such that diversity is impossible.

5. The pluriformality of the church. The Bible puts the particular, next to the universal. Israel is not only the salvational-historic people of God, but also a nation like every other nation. Nation characteristics are mentioned in the Bible. Jesus Christ vindicates both the universality and the diversity. He possesses nation love Himself. Mankind is a unity, created out of the same blood, but still there exists differentiation between nations (Acts 17 : 26). According to this and by virtue of the language diversity the pluriformality of the church may be regarded as the result of characteristical church formation : Eph. 3:80.

SECTION B - HISTORICAL.

I. After merely sporadic mission work had been done for a century and a half since the establishment of the coaling station, and no mission policy had been followed during that time, foreign missionary societies and the South African Missionary Society started organising a congregation under the heathens. Although it was not characteristical church formation, it was nevertheless separate church formation.

II. At the middle of the 19th century the Dutch Reformed Church had to choose between two things:

continued assimilation of the baptised heathens in the existing church or a separate church (in the footsteps of the missionary societies). The second one was adopted but not without colour feelings playing a big part.

III. Characteristical church formation was the eventual alternative to a multiracial church. The missionaries of the London Missionary Society played a big part in the establishment of the strong colour feeling of the inland farmers and their policy of "no equal rights". Still, the church and government did not administer a negative colour bar in connection with the inland population. On the one hand the positive intent was the preservation of the own identity and on the other hand the uplifting of the cultural undeveloped heathen. In this way the spiritual material was retained and provided with a christian character: the possibility therefore, for characteristical church formation.

IV. Although the native in South Africa and particularly those in urban areas have obviously to a great extent been westernised, there are nevertheless indications that the national character of the Bantu is not destroyed. A characteristical church among the natives is therefore not an anachronism.

B R O N N E L Y S.

Die onderstaande literatuur is saaklik ingedeel ofskoon verwysings en gebruik nie streng tot die respektiewelike inhoud van afdelings A of B beperk kan word nie.

I. PRINSIPIËLE GEDEELTE:

Aalders, G.J.D.:

Paulus en de Antieke Cultuurwereld, Kampen, 1951.

Adeney, D.H.:

The Unchanging Commission, Chicago, 1956.

Addison, J.T.:

The Changing Attitude Towards Non-Christian Religious, I.R.M. Jan., 1938.

Allen, R.:

Missionary Methods St. Paul's or Ours, World Dominion Press London 1913. The Use of the term Indigenous Churches, I.R.M. April 1927.
S.J.W. Clark, The Man who saw the Truth about Foreign Missions, London 1937.
The Spontaneous Expansion of the Church, World Dominion Press London 1949.

Althanus, P. e.a.:

Die Weltreligionen und das Christentum, München 1928.
Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Christentum, N.A.M.Z. 193

Anderson, W.:

Towards a Theology of Missions, London, 1956.

Anderson, R.:

The Hawaiian Islands, Their Progress and Condition under Missionary Labors, Boston 1864.

Foreign Missions Their Relations and Claims, Boston 1874.

Appasamy, A.J:

An Indian Interpretation of Christianity, Madras 1924.

Christianity as Bhakti Marga, Madras 1926.

Christ in the Indian Church, Madras 1935.

The Gospel and India's Heritage, New York 1942.

Christian Theology in India, I.R.M. April 1949.

Christological Reconstruction and Ramanuja's Philosophy I.R.M. April 1952.

Asirvatham, E:

Christianity in the Indian Crucible, Calcutta 1955.

Azariah, V.S.:

Self Support: False or True, I.R.M. Julie 1938.

Vom Sinn des Opfers mit einem Lebenslied Azariahs von Stephen Neill. vertaal deur L. Quiring, Stuttgart 1957

Axenfeld, Karl:

Der Kampf des Christentums um Afrika wider Heidentum und Islam, Berlin 1910.

Badenhorst, F.G.:

Die Rassevraagstuk, Amsterdam, 1934.

Barth, C:

Das Alte Testament und die Junge Kirchen, E.M.M. 1957.

Barth, Karl:

Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, Zwischen den Zeiten 10e Jaargang 1932.

Bavinck, J.H:

Enkele historische beschouwingen over de verhouding die het Christendom in de loop der eeuwen heeft ingenomen tegenover de cultuur en -woord, uitingen der verschillende volken. De Opwekker - 1931.

Het Probleem der Anknüpfung bij de Evangelieverkondiging, Vox Theologica Maart 1940, 11 e Jaargang No. 4.

Onze Kerk Zendingskerk, Kampen 1948 Zending in een Wereld in Nood,Wageningen 1948.
Religieus Besef en Christelijk Geloof, Kampen 1949.

Inleiding in de Zendingswetenschap, Kampen 1954.

Het Rassenvraagstuk, Probleem van Wereldformaat, Kampen 1956.

Het Problem van de Pseude-religie en die Algemene Openbaring (Overdruk uit het orgaan van die Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland.

Bavinck, H.:

Gereformeerde Dogmatiek,Kampen 1928 v.v.

Bergema, H.:

De Christelijke Boodschap in een niet-christelijke wereld, De Reformatie (1939) Jaargang 19 No. 22,26 - 28-31.

Universaliteit in eigen Kring in de Missiologie, Kampen 1956.
e.a. Pioniers van het Nieuwe Azië, Franeker 1959.

Berkouwer, G.C.
Toonvliet, G. e.a.

Het Dogma der Kerk. Groningen 1949.

Berkouwer, G.C.:

De Algemene Openbaring, Kampen 1951.

Beyerhaus, P.:

Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem Wupperthal - Barmen 1956.

Blauw, J.:

Goden en Mensen. Plaats en betekenis van de Heidenen in de Heilige Schrift. Groningen 1950.

Pouw Boen-Giok,:

De Kerkrechtelijke Positie van een Etnisch bepaalde Kerk in een ander etnisch bepaald Milieu, Utrecht 1952.

Brennecke, G:

Kirche und Mission zur Rassenfrage in SüdAfrika, D.E.W.J. 1952.
Brüder im Schatten, Berlin 1954.
Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission. D.E.M.J. 1954.

Brouwer, K.J.:

Zending in een gistende Wereld, Amsterdam 1951.

Brunner, E.:

Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen, Basel 1931.

Burckhardt, G.F.:

Die Evangelische Mission unter den Völkerstämmen Südafrikas, Leibzig 1877.

Buss, E.:

Die Mission einst und Jetzt,Frankfurt 1883.

Callaway, Godfrey,:

The Fellowship of the Veld, London 1926.

Carpenter, George, W.:

Church and State in Africa, Today, herdruk uit„Civilizations" Kwartaalblad van die International Institute of Differing Civilizations,Brussel 1953.

Carver, W.O.:

The Bible a Missionary Message, London 1921.

W.W. Cash:

The Missionary Church,London 1939.

Chirgwin, A.M.

An African Pilgrimage, Glimpses of a Church in the Making, Londo
The Younger Churches,London 1944.
Under Fire, The Christian Church in a hostile world, London 1941.
The Relationship of the older and the Younger Churches W.D. 1948.
The Decisive Decade, London 1949.

Clark, E.T. :

Non-Theological Factors in Religious Diversity, Ec. Review 1950/51.

Clark, S.J.W.:

The Indigenous Church, London 1924.
Indigenous Fruits, W D 1938.

Clington, D.C.:

The South African Melting Pot, a Vindication of Missionary Policy 1799-1836, London 1937.

Coetsee, D.C.:

Inboorling Separatistekerke in Afrika, Koers Potchefstroom Augustus 1959 XXVII No. 2.

Cronje, J.M.:

Die Selfstandigheid van die Bantoekerk. Ongepubliseer, Bloemfontein 1959.
Bantoe Nasionalisme as vraagstuk vir die Sending, Op die Horison, September 1959.

Cumaraswamy, A.C.:

The Indian Christian Church and the Spirit of Nationality, I.R.M. Jan. 1924.

Dagadu, P.K.:

Afrika stelt vragen aan de Wereld van het Westen, Wending Jaargang 9.

Dambaar, W.E.:

De Ontwikkeling van de belijdenis in de Jonge Kerken.N.T.T. Aug. 1948 Jaargang 2.
De Jonge Kerken en de Kerkgeschiedenis, Groningen 1953.

Davis, J. Merle. e.a.

Modern Industry and the African, London 1933.

Davis, J. Merle:

Mission Finance Policies and the Younger Churches, Bangalore, India 1
The Economic and Social Environment of the Younger Churches. London 1939. Opgeneem in Tambaram Rapport Vol. V.
New Buildings on Old Foundations, New York 1947.

Du Bres, P.H.:

De Zendingstaak der Hervormde Kerk, Oegstgeest 1947.

De Jong, P.Y.:

Obeying the Great Commission, Michigan 1959.

Davadutt. V.E.:

What is an Indigenous Theology Ec. Review 1949/50.

Devanandan, P.D.:

Whither Theology in Christian India? I.R.M. April 1944.
The Christian Message in Relation to the Cultural Heritage of India. Review 1949/50.
The Christian Attitude and approach to Non-Christian Religions. I.R.M April 1952.
The Gospel and Renanscent Hinduism, London 1959.

De Klerk, P.J.S.:

Gereformeerde Simboliek, Potchefstroom 1954.
Sending en Kultuur, Hervormde Teologiese Studies, Pretoria November 19.

Dewick, E.C.:

The Christian Attitude to other Religions. Hulsen Lectures 1949. Cambridge 1953.
Comparative Religion Today,
The London Quarterly and Holborn Review Jan. 1958.

Dijk, K.:

De Kerk, in De Herout Jan. 1936.
Van Eeuwigheid Verkoren, Delft 1952.

Dilger, W.:

Das Ringen mit der Landessprache in der indischen Missionarbeit, Basel 1903.

Dillistone, F.W.:

Christianity and Symbolism, London 1955.
Christianity and Communication, London 1956.

Dougall, J.W.C.:

African Separatist Churches I.R.M. bls. 257 v.v. 1956.

Dürr, J.:

Sendende und Werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks.

Basel 1947.
Die Absolutheidsanspruch der Christlichen Botschaft und die Forderung Religiöser Toleranz, E.M.M. 1949.

Du Plessis, H.:

Die Missiologie as 'n Teologiese Wetenskap ,Potchefstroom 1960.

Du Preez, A.B.:

Die Skriftuurlike Grondslag vir Rasseverhoudinge, Pretoria 1955.

Eiesoortige Ontwikkeling tot Volksdiens, Kaapstad 1959.

Du Toit, J.D.:
Du Toit, S. :

Die Afrikaanse Rassebeleid en die Skrif, Potchefstroom 1955.

Du Toit, S:

Die Heilige Skrif en Rasseverhoudinge, Potchefstroom 1959.

Ekvall, R.E.:

The Indigenous Church Ideal, W.D. April 1939.

Elfers, August:

Wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen im Rassenproblem SüdAfri- DEWJ 1952.

Elert, N.O.:

Morphologie des Luthertums 2 Bande,München 1931/32.

Farmer, H.H.

Revelation and Reason, London 1954.

Farquhar, J.N.:

The Relation of Christianity to Hinduism, I.R.M. July 1914.

Modern Religious Movements in India. New York 1915.

The Crown of Hinduism,London 1930.

Forman, C.W.:

A Faith for the Nations, Philadelphia 1958.

Foster, John.:

Then and Now. The Historic Church and the Younger Churches, London 1945

Fraser, Donald:

The New Africa, London 1927.

Freytag, W.:

Kirche und Volk in der Missionserfahrung der Gegenwart D.E.H.J. Jahrbuch 1936.

Das Werden einer Bodenständigen Kirche auf dem Missionsfeld. D E H J 1938.

Die Junge Christenheit im Umbruch des Ostens, Berlin 1938.

Das Problem der zweiten Generation in der Jungen Kirche,E.M.Z. 1940.

Missionary Thinking in Germanyin Recent Years, I.R.M. 1946.

Der Grosze Auftrag, Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby Konferenz des I.M.R., Stuttgart 1948.

Mission und Unity, Review 1951/52

Freytag, W.:

Mission and Unity, Ec. Review 1951/52.

Mission zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1952.

Was soll man zu Evanston sagen. E.M.Z. 1955.

Das Rätsel der Religionen und die Biblische Antwort, Wupperthal - Bar 1956

Kirchen im Neuen Asien, Eindrücke einer Studienreise, Stuttgart 1958.

Changes in the Patterns of Western Missions, I.R.M. 1958.

Frick, H.:

Nationalität und Internationlität der Christlichen Mission, Guterslö 1917.

Die Evangelische Mission, Urspruhg, Geschichte Ziel, Bonn 1922.

Vom Pietismus zum Volkskirchentum, Gutersloh 1924.

Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin 1928.

Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut. Stuttgart 1938.

Mission und fremdes Volkstum E.M.Z. 1942, 39,68.

Gairdner, W.H.T.:

„Edinburgh 1910," An account and interpretation of the World Missionar Conference, Edinburgh 1910

Gander, P.:

Vedantaphilosphie und Christusbotschaft, E.M.M. 1953.

Gascoyne-Cecil W.:

Indigenous Christianity I.R.M. 1913.

Gensichen Hans Werner:

Grunfragen der Kirchwerdung in der Mission, zum gespräch mit J.C. Hoekendijk, E.M.Z. 1951.

Kirche und Volk in der Mission, E.M.M. 1953.

Kirche und Volk in Mission und Junge Kirchen, Evangelische Welt 16 Maart 1959.

Gilhuis, J.C.:

De Zendingstaak der Kerk, Kampen 1940.
Ecclesiocentriese Aspekten van het Zendingwerk, Kampen 1955.

Goodall, N.:

The "Fundamental Principle" of the London Missionary Society, London 1945.
Missions under die Cross, London 1953.

Graaf van Rand ck, S.C.:

Medewerkers in gehoorzaamheid, Verslag van de International Zendings- raadm gehouden te Whitby (Ontario), Canada Juli 1947, Amsterdam 1948.

Graham, Carol:

Azariah of Dornakal, London 1946.

Griffith, Gwillym O.:

Racialism and World Faith. London 1942.

Grubb, Kenneth:

The Complexity of South African Problems W.D. April 1938

Grubb, V.M.:

The Chinese Indigenous Church Movement, Some of its Problems (herdruk uit World Dominion ongedateer.)

Grundemann, R.:

Die Entwicklung der Evangelische Mission 1878-1888. Leipzig 1890.

Missions Studien und Kritiken (2 Bande) Güterslöh 1894, 1898.

Unser Heimatliches Missionswesen, Leipzig, 1916.

Gunther, John:

Inside Africa, London 1955.

Gutmann, B.:

Gemeindeaufbau aus dem Evangelium, Leipzig, 1925.

Freies Menschentum aus ewigen Bindungen, Kassel 1928.

Urtümliche Bindungen und Sünde, N.A.M.Z. 1934.

Rasse und Mission, L.M.J. 1935.

Haines, G. Grove:

Africa Today, Washington 1955.

Handmann, R.:

Das Missionsziel der Erbauung einer evangelisch Lutherischen Volkski- im Tamulenlande, Leipzig (Ongedateer).

Der Kampf der Geister in Indien, Heilbron 1889.

Harms, H.H.:

Bekenntnis und Kirchengeneinheit bei den Jungen Kirchen, Berlin 1952.

Hartenstein, Karl:

Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen. München 1928.

Die Absolutheitsaüspruch des Christentums und die Mission, E.M.M. 192?

Die Mission als theologische Problem, Berlin 1933.

Das Evangelium in den Volksordnungen Afrikas, D.E.H.J. 1935.

Die Mission und die kulturelle Frage: Anpassung oder Umbruch, E.M.M.19

Die Kirche und die Religionen, E.M.Z. 1940.

Mission und Esgatology, E.M.Z. 1950.

Zur Neubesinnung über das Wesen der Mission, D.E.W.J. 1951.

Haynes, G.E.:

Africa, Continent of the Future, New York 1950.

Hebart, S.:

Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche Ihrem Amt und Regiment, Neuendet- san 1934.

Heiler, Fr.:

De Openbaring in de Godsdiensten van Britsch Indië en de Christusverkondiging (vertaling) Amsterdam 1931.

Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen. Basel 1950.

Hermelink, J. und Margull H.J.:

Basileia, W Freytag zum 60 Geburtstag,Stuttgart 1959

Hermelink, Jan:

Kirche und Mission im heutigen Afrika Luthersche Rundschau 4 Feb.

Heyns, W.:

Liturgiek, Michigan 1903.

Hocking, W.E.:

Living Religions and a World Faith,New York 1940.

The Coming World Civilization, New York 1956.

Hodgkin, T.:

Nationalism in Colonial Africa. F. Muller,London 1956.

Hoekendijk. J.C.:

Junge Kirche als Dienende Kirche,E.M.Z. 1939 H4.

Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap, Utrecht 1948.

Mission in der Krise, E.M.Z. 1949.

Profeten en Kerken in Zuid-Afrika De Heerbaan Mei 1949.

Deelgenoten in Verantwoordelijkheid,Amsterdam 1940.

The Church in Missionary Thinking, I.R.M. Julie 1952.

Hogg, A.G.:

The Christian Message to the Hindu, London 1947.

Hogg, W.R.:

Ecumenical Foundations, New York 1952.

Holsten, W.:

Söhne und Väter, Junge Kirche für und wider das Vater Erbe, Evangelische Theologie Mei 1959.

Das Kerugma und der Mensch, München 1953.

Hornig, E.:

Das Weg der Weltchristenheit,Stuttgart 1958.

Hutten, K.:

Die Bhatakreligion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament,Stuttgart 1930.

Idenburg, P.J.:

Tropische Afrika op een keerpunt Wending ~~Afrika~~ Jaargang 12.

Illogu, Edmund:

The problem of indiginization in Nigoria, I.R.M. 1960.

I.M.C.:

Witness of a Revolutionary Church, Statements issued by the Committee of the International Missionary Council at Whitby, New York 1947.

The Christian Prospect in Eastern Asia. Papers and Minutes of the Eastern Asia Conference Bangkok 1949, New York 1950.

Survey of the Training of the Ministry in Africa, London (Prt I) 1950 1954 Part III 1954.

The Church in Changing Africa. New York 1958.

Edinburgh Report

Jerusalem Conference

Madras Series

Jacob, S:

Das Problem der Anknüpfung Für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratuur der Nachkriegszeit,. Guterslöh,

Johanssen, E.:

Ruanda, Kleine Anfänge - Grosse Aufgaben der evangalischen Mission im Zwischen sen gebiet Deutsch OstAfrikas, Bielefeld 1912.

Heraus der Isolierung! N.A.M.Z. 1930.

Das Evangelium in Seiner Auseinander - setzung mit Afrikanischem Volkstum, E.M.M. 1933.

Jones, T.J.:

Education in East Africa, New York e.a. 1924.

Junod, H.P.:

Anthropology and Missionary Education, I.R.M. April 1935.

Kähler, Martin:

Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit. A.M.Z. 1893.

Kamfer, P.P.A.:

Die Volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann, Amsterdam 1955

Keith, Sir Arthur:

Etnos, or the Problem of Race Considered from a new point of View, London 1931.

Keysser, C.:

Mission und Volkserziehung A.M.Z. Beiblatt 1913.

Der Missionar und die Volksseele E.M.M. 1922.

Von der Bedeutung der missionarischen Führerschaft A.M.Z. 1923

Die Anutu im Papualande, Kassel 1929.

Persönliches und Kollektivisches Christentum, N.A.M.Z. 1932.

Mission und die Völkische Frage. E.M.M. 1933.

Keysser, C.:

Die Bedeutung der Verantwortlichkeit in der Neuguinea Mission N.A.M.Z. - 1934.

Fünfzig Jahre Mission unter den Papua E.M.M. 1936.

Wie Wird Volk durch Mission, N.A.M. . 1939.

Die Papua und das Wort E.M.Z. 1943.

Keller, Carl:

The Vedanta Philosophy and the Message of Christ I.R.M. Okt. 1953.

Die Rolle der Denominationellen Unterschieden bei der Ausbildung einess Einheimischen Pfarrerstandes E.M.M. 1952.

Keller, W.:

The Younger Churches in their struggle to become indigenous London, New York 1938.

Kellerhals, E.:

Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld, Basel, 1940.

Knak, S.:

Unsere Aufgabe N.A.M.Z. 1924 65,99.

Zum Kirchenproblem auf dem Missionsfelde, N.A.M.Z. 1928 110.

Civilization.Volkstum, Lutherse Mission 1930 225)

Stehen wir in einer Krise des Deutschen Missionslebens, N.A.M.Z. 1931

Zwischen Nil und Tafelbai, Berlin 1931.

Bantuvolkstum, Evangelium., Pietismus E.M.M. 1932.

Glaube und Volkstum, Jahrbuch ausland Deutschtum und Evangelische Kir 1932.

In welchen Umfang sollen unsere Missionskirchen völkisch bestimmt sein N.A.M.Z 1934.

Das Problem der Kirchwerdung im Fernen Osten N.A.M.Z. 1937.

Erfahrungen und Grundgedanken der deutschen evangelischen Mission, Berlin 1938.

Knight, W.:

Memoir of Henry Venn, Prebendary of St. Pauls and honorary Secretary of the Church Missionary Society, London 1882.

Korff, F.W.A.:

Het Christelijk Geloof en de Niet-Christelike Godsdiensten Amsterdam, 1946.

Kraemer, H.:

De Zending en hare arbeiders ten opzichte van de Inheemsche Cultuur, De Opwekker 1931.

Waarom Zending Juist NU, S'Gravenhage 1936.

De ontmoeting van het Christendom en de Wereldgodsdiensten S'Gravenh 1936.

De Wortelen van.het Synkretisme, S!Gravenhage 1937.

Kerk en Zending, S'Gravenhage 1938.

Van Godsdiensten en Menschen, Reisindrukken van een Tambaramganger, Nijkerk 1940

Kraemer, H:

De Theologische vooronderstellin in de Zending, Vox Theologica Jaargang 11 No. 4, Maart 1940.

De Kerk in Beweging S'Gravenhage 1947.

Mission und Nationalismus, E.M.M. 1948.

Syncretism as Religious and Missionary Problem I.R.M. July, 1954.

Religion and the Christian Faith, London 1956.

From Missionfeld to Independent Church, Den Haag 1958.

The Christian Message in a non-Christian World, London 1956.

Kriel, D.J.:

Die Sending en die Ontwakende Bantoe-nasionalisme, Op die Horison Junie 1955.

Krige, W.A.:

Die probleem van Eiesoortige Kerkvorming by Christian Keysser, Franeker 1954.

Krijger, P.:

De Zending en die Godsdienst der heidenen, De Macedosiër 1932

Kruyt, A.C.:

De Inlander en de Zending Amsterdam 1907.

Zending en Volkskracht, S'Gravenhage CA 1936.

Kruyt, E.F.:

Liturgiek, Groningen 1901.

Krüger, B.:

Das Volk Gottes und die Verschiedenheit der Völker in der Heiligen Schrift E.M.M. 1948.

Köberle, Adolf:

Die Neubesinnung auf den Missionsgedanken in der Theologie der Gegenwart, Leipzig, e.a. 1931.

Kübler, Otto:

Mission und Theologie, Leipzig 1929.

Kuyper, A.:

Eenvormigheid de Vloek van het moderne Leven, Amstersam 1869.

Uit Het Woord I, Amsterdam

Dictaten Dogmatiek, Kampen (College Dictaat van een der ~~Standerton~~ STUDENTEN)

Latourette, K.S.:

A Suggestion toward a Reorientation of Mission Policy I.R.M. Julie 1934.

Latourette, K.S.:

Indigenous Christianity in the light of History I.R.M. Okt. 1940.

Latourette Kenneth Scott & Hogg, W.R.: Tomorrow is Here, New York, 1948.

Lamott, W.C.:

Revolution in Missions, New York, 1954.

Lash, William.:

Reflections on Indigenization, National Christian Review December 1955.

Leber, C.T.:

World Faith in Action. The Unified Missionary Enterprise of Protestant Christianity, New York 1951.

Lehman, Arno:

Die Kunst der Jungen Kirchen, Berlin 1955.

Levai, Blaise.: (saamsteller)

Revolution in Missions, Vellore South India 1957.

Lindsall, H.:

A Christian Philosophy of Missions, Illinois 1949.

Locher, G.W.:

Culturele antropologie en oecumene, De Heerbaan 10e Jaargang No. 5.

MacDonald, D.E.:

Aspects of Islam, New York 1911.

Mackay, P.J.:

Die Verwirklichung des Aspostolats der Kirchen Heute, E.M.M. 1954.

Manikan, R.B.:

The Uncompromising Elements in Christianity I.C.M. Maart 1941.

Christianity and the Asian Revolutions. Diocesan Press, Madras 1954

Mason, Philip.:

An Essay on Racial Tension, London & New York 1954.

Christianity and Race, London 1956.

Mathews, Basil:

Clash of Colour, New York 1924.

McGraven, D.A.:

The Bridges of God, London 1957.

McLeish, Alexander.:

Objective and Method in Christian Expansion, World Dominion Press London, ongedateer.

McLeisch, Alexander,:

Jesus Christ and World Evangelization,London 1934.

McNairn, A. Stuart.:

The Native Church - Exotic or Indigenous W.D. July 1934.

Marqull, H.J.:

Theologie der Missionarische Verkündigung (Evangelisation als Oekumenisches Problem, Stuttgart, 1959.

Meinhof, G.:

Die geistige Befähgung des Afrikanders, Bremen 1912.

Religionen der Schriftlosen Völker, Afrikas Tübingen 1913.

Afrikanische Bibelubersetzungen Basal 1926.

Melching, W.:

Gekleurd en Blank, Arnhem 1931.

Meyer, H.:

Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen, Guterlöh 1953.

Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission D.E.W.J. 1954.

Micklem, N.:

Religion, London 1948.

Moses, D.G.:

Religious Truth and the Relation between Religious,Mysore City 1950.

Christianity and the non-christian Religions I.R.M. April 1954.

Mott, John R.:

The Decisive Hour of Christian Missions, New York 1910.

Evangelism for the World Today, New York 1938.

Mirbt, C.:

The Extent and Characteristics of German Missions Edinburgh Report II (1910) bls. 206.

Müller, Karl.:

Zinzendorfs Bedeutung fur die evangelische Heidenmission D.E.H.J. 1932.

Muller, Max.:

Heritage of India (Susil Gupta Ltd. c.a. 1892).

Müller, Th.:

Um die Selbständigkeit der Eingeborenenkirchen E.M.Z. 1940.

Neill, Stephen.:

The Unfinished Task, London 1958.

Neill, Stephen:

Creative Tension (The Duff Lecturers 1958), London 1959.

Nelson, J.R.:

Many Images of the One Church, Ec. Review 1956/57.

One Lord, One Church, London 1958.

Nielson, Peter.:

The Colour Bar, Cape Town 1937.

Nielson, E.W.:

Die Junge Kirche in ihrer Missionarischen Begegnung mit der Welt E.M.M. 1957.

Nevius, J.L.:

The Planting and Development of Missionary Churches, Philadelphia 1958.

Leslie, Newbigin:

The Reunion of the Church, 1947

Niles, D.T.:

Our Search for Unity, Ec. Review 1950/51

Reading the Bible Today, London 1956.

Living with the Gospel, London 1957.

Nightingale, E.J.:

The Church in a Multi Racial Society W.D. Nov. 1952.

Noble, W.J.:

The Black Trek, London 1931.

Nortier, C.W.:

Van Zendingsarbeid tot Zelfstandige Kerk, Hoenderloo 1939.

De Belijdenis der Jonge Kerken, S'Gravenhage 1941.

Een Indonesische Kerk in Opbouw, Hoenderloo 1942

Oehler, W.:

Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission (2 bande), Baden 1949, 1951.

Oldham, J.H. and Gibson B.D.:

The Remaking of Man in Africa, London 1931.

Oldham, J.H.:

Christianity and the Race Problem, London 1924.

Olivier, R.:

The Missionary Factor in East Africa, London 1952.

How Christian is Africa, London 1956.

Oosthuizen, G.C.:

Theological Discussions and Confessional Devèlopments in the Churches of Asia and Africa, Freneker 1958.

Orchard, R.K.:

To-Morrow's Men in Africa, London 1948.

The Ghana Assembly of the I.M.C., London 1958.

Out of Every Nation, London 1959.

Otto, R.:

Das Heilige, Breslau 1922 (1e uitgawe 1917)

Oussoren , A.H.:

William Carey, Especially his Missionary Principles, Leiden 1945.

Parrinder, G.:

Religion in an African City, London 1953.

Paton, William.:

The Indigenous Church I.R.M. Jan 1927.

Paul, Pastor:

Die Mission als Erzieherin der Eingeborenen in unseren Kolonien, Bremem 1904.

Paul, R.D.:

The Cross over India, London 1952.

The first Decade An Account of the Church of South India, Madras 1958.

Phillips, G.E.:

The Gospel in the World, London 1947.

Pitt-Rivers, G.H. Lane-Fox:

The Clash of Culture and the Contact of Races, London 1927.

Platt, C.H.C.:

Evangelistik in Zöcklers Handbuch der Theologischen Wissenschaft Nordlingen 1885.

Drei neue Missionsfragen (Deel III Die Weltverkehr und die Kirche) Berlin 1868.

Polman, A.D.R.:

Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis Deel I Franeker ongedateer)

Pol, D.:

Gysbertus Voetuis' Tractaat over de Planting en de Planters van Kerk en vertaald Groningen 1910.

Pos, A.:

Oosterse Theologie De Heerbaan July/Aug. 1955.

Het Licht van Tambaram (ongedateer) Kampen.

Price , F.:

Christianity and Race Relations, London 1954.

Radharishnan, S.:

Eastern Religions and Western Thought, Oxford 1939.

Rawlinson, G.:

The Origin of Nations, London 1875.

Raaflaub, F.:

Christentum und Afrikanische Kultur E.M.M. 1956.

Raubenheimer, O.S.H.:

Die Skrif en die Rassevraagstuk (Eksegeties Dogmaties) (Ongepubliseer) Stellenbosch 1949.

Richter, J.:

Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt, Gutersloh 1906.

Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824-1924, Berlin 1924.

Das Kirchenproblem in der heutigen Mission, Stuttgart 1928.

Zum Kirchenproblem auf dem Missionfelde N.A.M.Z. 1928.

Missions and Modern Thought W.D. Jan. April 1934.

Junge Kirchen auf dem Wege nach Hengtschau, Gütersloh 1936.

Evangelische Missionskunde II dele Leipzig 1927.

Ritchie, A.D.:

Civilization Science and Religion, London 1945.

Richter, M.:

Dialektische Theologie und Mission, N.A.M.Z. 1928.

Des Missionsgedanke im Evangelischen Deutschland des 18 Jahrhunderts Leipzig 1928.

Social Gospel, Reich und Mission in Amerika, N.A.M.Z. 1929.

Ritchie, J.:

Weltmission und Theologische Arbeit, Guterslöh 1913.

Characteristics of the Indigenous Church in Peru W D April 1931.

Indigenous Fruits W D Jan 1933.

The Indigenous Church in Peru in its Relation to Social Problems Dominion Okt 1938.

Rosenkranz, G.:

Der Nomos Chinas und das Evangelium, Leipzig 1936.

Volkswerdung unter dem Kreuz Z.M.R.W. 1938.

Fernost wohin? Heilbron 1940

Buddha und Christus im Ringen um die Seele Chinas Guterlöh 1941.

Evangelische Religionskunde, Tübingen 1951.

Rowland, H.H.:

Native Churches in Foreign Field's, New York 1925.

Rowley, H.H.:

The Missionary Message of the Old Testament, London 1944.

Rullmann. J.A.C.,

De Heidelbergse Cathechismus En de Sending, De Heerbaan Jan. Feb. 1952.

Schärer, H.:

Evangelium und Stamm in der Missionspraxis in Süd Borneo E.M.M. 1941.

Die Begrundung der Mission in der Katolischen und evangelischen Missionswissenschaft, Zürich 1944.

Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld, Basel 1946.

Schlink, Edmund.:

The Church and the Churches, Ec. Review 1948/49.

Schlunk, M.:

Die Missionsprobleme des Weltkrieges, Bremen 1915.
Das Christentum und die Rassenfrage N.A.M.Z. 1924.

Das Christentum und die Völker, Berlin 1927.

Von den Höhen des Oelberges, Bericht der Deutschen Ordnung über die Missions tätigung in Jerusalem, Stuttgart 1928.

Die Stellung der Mission zum Volkstum, N.A.M.Z. 1929.

Die Weltreligionen und das Christentum, Gütersloh 1932.

Volksgemeinschaft, Völkergemeinschaft, Glaubensgemeinschaft N.A.M.Z. 193

Einheit und Mannigfaltigkeit im der Mission N.A.M.Z. 1936.

Theologie und Mission in Deutschland in den Letzten Jahren N.A.M.Z. 193

Die Weltmission des Christentums, Hamburg 1925.

Scholten, H.:

Wachstum, gestaltende Kräfte und Lebensfragen einer Ost Afrikanischen Kirche E.M.Z. 1940.

Afrikas Weg zur Theologie, E.M.Z. 1952.

Schrieke, B.:

The Effect of Western Influence on Native Civilizations in the Malay Archipelago, Batavia 1929.

Seuffert, W.:

Kirche und Gesellschaft in China E.M.Z. 1940.

Shephard, R.H.W. and Paver B.G.:

African Contrasts, Oxford University Press 1947.

Shepherd, R.W.H.:

The Separatist Churches of South Africa I.R.M. 1947.

Where Aloes Flame, London 1948.

Shepperson, G.:

The Politics of African Church Separatist Movements in British Central Africa, Africa Vol. XXIV (1954) 3 Julie 1954.

Shepperson and J. Price:

Independent African, London 1958.

Simonds, R.D.G.P.:

Huidskleur en Menselijke-verhoudingen, Amsterdam 1958.

Simpson, Anthony.:

Drum, London 1956.

Smith, E.W.:

The Sublimation of Bantu Life and Thought, I.R.M. Jan 1922.

Smith, E.W.:

The Christian Mission in Africa, London 1924.

The Secret of the African, London 1929.

The Golden Stool, London 1930.

African Ideas of God, Edinburgh Press, London 1950.

Smith, Prudence e.a.:

Africa in Transition, London 1958.

Snyman, W.J.:

Die Gebruik van die Woord „Kerk" in die Nuwe Testament, Potchefstroom 1949.

Ekumenisiteit van die kerk by Calvyn, Die Kerkblad 28 Okto. 1959.

Soltau, T.S.:

Missions at the Crossroads The Indigenous Church, Michigan 1959.

Soper, E.D.:

The Philosophy of the Christian World Mission, New York 1943.

The Inevitable Choice, Vendanta Philosophy or Christian Gospel, New York 1957.

Speer, E.:

Missionary Principles and Practice, New York 1902.

Christianity and the Nations, New York 1910.

Of one blood, New York 1924.

The Church and Missions, New York 1926.

The Unfinished Task of Foreign Missions, New York 1926.

Spiesz, E.:

Religiöse Verirrungen unter Heidenchristen, N.A.M.Z.

Stauffer, M.:

Thinking with Africa, London 1928.

Die Selbstgestaltungskraft heiden christlicher Gemeinden, D.E.H.J. 1928.

Steyn, N.J.:

Biblical Aspects of Apartheid, Uitgegee deur skrywer.

Streckeisen, A.:

Zur Frage der Kirchenvereinigung in Züd-Indien, E.M.M. 1936.

Steward, W.:

The Church/s Message of Reconciliation, National Christian Review May 195

Straeter, B.H. and Appasamy, A.J.:

The Sadhu a Study in mysticism and Practical Religion, London 1921.

Sundkler, B.:

Bantu Prophets in South Africa, London 1948.

Church of South India: the Movement towards Union 1900-1947, London 1954.

Sundkler, B.:

The Christian Ministry in Africa, London 1960.

Swart, G.J.:

Die Vraagstuk van die Eenheid, Verskeidenheid en Verdeeldheid van die Kerk. Uitgegee deur die Skrywer 1959.

Swellengrebel, J.L.:

Kerk en Tempel op Bali S'Gravenhage 1948.

Taylor, J.V. :

The Rand as a Mission Field, I.R.M. 1926.

The Growth of the Church in Buganda, London 1958.

Process of Growth in an African Church, London 1958.

Ten Boom, W.:

Jezus Christus en de Rassen, Amsterdam 1935.

Thurnwald, R.C.:

Black and White in East Africa, The fabric of a new civilization, London 1935.

Tillich Paul:

Systematic Theology Vol. I, London 1953.

Tomkins, O.:

Um die Einheit der Kirche, München 1951.

Toynbee, A.:

An Historians Approach to Religion, London 1956.

Christianity among the Religions of the World, London 1958.

Troeltsch, E.:

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte Tübingen 1929.

Trott, W.:

Brauchtum und Sippenwesen der Basotho und der Aufbau der Kirche N .A.M.Z.193

Utterdörfer, O.:

Die Wichtigsten Missionsintruktionen Zinzendorfs, Herrnhut 1913.
Weltbetrachtung, Berlin 1929.

Van Andel, H.A.:

De Zendingsleer van Gijbertus Voetius, Kampen 1912.

Wezen en Vorm van de Kerken op het Zendingsveld, De Opwekker 1931.

Van Baal, J.:

Godsdienst en Samenleving in Nederlandsch Zuid Guinea, Amsterdam 1934.

Van Beusekom, H.G.:

Rassenvraagstukken, Stemmen des Tijds 18e Jaargang Zeist 1929.

Van den Berg, J.:

Constrained by Jesus Love, Kampen 1956.

Van Leeuw; G:

Liturgiek, Nijkerk 1946.

Van der Linde, S. :

Zending naar Gereformeerde Beginsel Huizen 1946.

Van der Walt, I.J.:

Die Pluraliteit van die Kerk, Potchefstroom 1957 (ongepubliseer)

Van der Walt, S.J. :

Die Godsopenbaring in die Teologie van Karl Barth, Stellenbosch 1941.

Van Dusen, H.P.:

World Christianity, Yesterday Today and Tomorrow New York 1947.

Van Heerden, C.I.:

Die spontane Uitbreiding van die Kerk by Roland Allen Kampen

Van Nes, H.M.:

Vijftig Jaren van Zending "Oegstgeest" 1897-1947 Den Haag. 1947.

Van'tHof, I.P.C.:

Het Zendingsbegrip van Karl, Barth Hoendordos 1946.

Verkuyl, J.:

Zijn alle Godsdiensten Gelyk? Baarn 1953.

Van Zwigchem, L:

Het Missionair Karakter van de Christelijke Gemeente, Kampen 1953.

Vicedom, G.F.:

Die Missionsgedanken Löhes in ihrer Auswirkung auf die Neuguineamission 1950 E.M.Z.

Die Liturgie der jungen Kirche E.M.Z. 1951.

Missio Dei, EinFührung in eine Theologie der Mission München 1958.

Visser'tHooft W.A. and Oldham, J.H.:

The Church and its Function in Society, London 1937.

Visser'tHooft, W.A.:

Asian Churches, Ex Review 1949/50

Enkele Aspecten van de Zuid Afrikaansche situatie Wending Jaargang 7.

Visit to the South African Churches
A Report to the central Committee of the World Council of Churches on visit to the South African Churches in April and May 1952.

The Ecumenical Movement and the Racial Problem Paris 1954.

Die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes, Stuttgart 1956.

Vlijm, J.M.:

Het Religie-begrip van Karl Barth S'Gravenhage (Ongedateer).

Wang, Chengting T.:

The Importance of making christianity Indigenous I.R.M. Jan. 1916.

Warneck, G.:

Der Missionsbefehl als Missionsinstruktion A.M.Z. 1874.

Das Biblische Altestenamt.A.M.Z. 1876.

Die Apostolische und die Moderne Mission, Eine Apologetische Parallele Gütersloh 1876.

Warneck, G.:

Eine Missions Kirchen Ordnung, A.M.Z. 1882.

Die Apostolische und die Moderne Mission A.M.Z. 1882.

Zur Apologelischen Bedeutung der Heidenmission A.M.Z. 1883.

Die Aufgabe der Heidenmission und ihre Trübungen in der Gegenwart A.M.Z. 1891.

Die Moderene Weltevangelisationstheorie A.M.Z. 1897.

Die Christliche Mission und die überseeische Politiek,Berlin 1901.

Evangelische Missionslehre 6 Dele 1902.v.v.

Abrisz einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation an auf die Gegenwart,Berlin 1905.

Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule,Berlin 1907.

Warneck, J.:

Die Lebenskräfte des Evangeliums, Berlin 1906.

Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, Berlin 1922.

50 Jahre Batakmission im Sumatra, Berlin 1922.

Die Volkskirchen auf Sumatra und Nias, Gutersloh 1927.

Die Neue Verfassung der Batakkirche N.A.M.Z. 1930.

Die Betakmission im Spiegel der korinthischen Gemeinde N.A.M.Z. 1932.

Der Zusammenhang der Batakkirche mit dem geistigen Hintergrund in Nie derlandisch Indien D.E.H.J. 1932.

Mission und Volkstum N.A.M.Z. 1934.

Das Wunder der Gemeinde Jesu in dieser Welt, Wupperthal 1947.

Warnshuis, A.L. Strong , E.:

Partners in the Expanding Church, New York 1935.

Warren, M.:

The Calling of God, London 1945.

The Christian Mission , London 1951.

Revival, An Enquiry, London 1954.

The Christian Imperative, London 1955.

Warren, M:

Partnership, The Study of an Idea, London 1956.

Webb, M:

Multi-racial Church in a Multi-racial Society Ecumenical Review 1953/54.

Weber, M.:

Afrikanische Christen Ubernehmen die Verantwortung für die junge Gemeind E.M.Z. 1941.

Webster, Douglas:

What Is this Church of South India? London 1954.

Westermann, D.:

The Place and Function of the Vernacular in African Education I.R.M. 19

Wissing, J.C.:

De Kerk aan het Werk in Oxford en Edinburgh S'Gravenhage 1939.

Witte, J.:

Das Ringen der Weltreligionen um die Seele der Menschheit, Berlin 1922.

Würz, F.:

Das Nationale und das Übernationale in der Mission Jahrbüch Für Mission 1918.

Zahn, M.:

Selbständige Kirche, das Ziel evangelischen Missionsarbeit,A.M.Z. 1890.

Die Muttersprache in der Mission,A.M.Z. 1895.

Die evangelische Heidenpredigt,A.M.Z. 1895

Nationalität und Internationalität in der Mission,A.M.Z.1896.

1. ARIGIVALE BRONNE

K.K.A. - KAAPSE KERKARGIEF

Acta Synode Ne. Geref. Kerk, Kaapland		1824 - 1900
Notule Ring van Kaapstad		1826 - 1877
" "	Swellendam	1836 - 1877
" "	Graaff Reinet	1841 - 1879
" "	Tulbagh	1846 - 1878
" "	Albanie	1844 - 1878
" "	Paarl	1881 - 1882
" "	Beaufort Wes	1860 - 1879
" "	George	1859 - 1877
" "	Burgersdorp	1875 - 1879
Notule Algemene Sendingkommissie		1859 - 1903
(Sien verdere verwysings op Bls. 582)		
Inkomende Briewe, George		55/2/48/1
Algemene Sendingkommissie		S/52/48/2
Kerkraadsnotule Beaufort Wes		1820 - 1864
" Balfour		1834 - 1847
Briewe aan die Actuarius Sinode	tot	1837

KAAPSE STAATSARGIEF

Notulen van Commisaris Generaal J.A. de Mist, 1803, 1804, 1805 - B.R./108 - 113

Brieven van Goeverneur Janssens op Zijne Landreize, 1803 - B.R./93.

Inkomende en afschriften t.o.v. Inkomende Briewe van J.W. Janssens, 1803 - 1805 B.R./137

Brieven van Com. de Mist 1802 B.R./104
" " " " aan het Bataafsche Governement B.R./105

Colonial Office (Kerklike Dokumente)
C.O. 1,500
C.O. 1,2,5,6,10,11, - 14,15,21,22,28,33,37,46

(Argief Londonse Missionary Society.)

Korrespondensie 26 Julie 1797 - 1849
B - (Box) F (Folder) J (Jacket) Boxes 1 -24.

Van der Kemp Papers.

GEPUBLISEERDE DOKUMENTE

Bird John,: The Annals of Natal 1495 - 1845 - 2 dele - Pietermaritzburg 1888.

Dreyer, A: Die Kaapse Kerk en die Groot Trek, Kaapstad 1929.

Engelbrecht, S.P: Paul Krugers Amptelike Briewe 1851-1877, Pretoria 1925.

Goldman, Beredeneerde Inventarissen van de Oudste Argiefgroepen der Z.A. Republiek, Pretoria 1927.

Jeppe, F en J.G. Kotze, De Locale Wetten der Z.A. Republiek, Pretoria 1887.

Kaupe Plakkaatboek, Dele 1 - V1 - Kaapstad.

Pretorius, H.S en Kruger D.W: Voortrekker Argiefstukke 1829-1849 Pretoria, 1937.

ONGEPUBLISEERDE VERHANDELINGE

Engelbrecht, I.Z: Apartheid in Skoolopvoeding in Suid-Afrika 1652 - 1956, Potchefstroom, 1959.

Haasbroek, D.J.P: Die Ontstaan van die nie-blanke stemreg en die verskansing daarvan in die Suid-Afrika wet van 1909 Stellenbosch 1948.

Kritzinger, J.H: Die Suid-Afrikaanse Sendinggenootskap, Stellenbosch 1950.

Lazarus, Z.J: Die Stigting en vroeë Jare van die S.A. Sendinggenootskappe, Stellenbosch 1948

Schreuder, J.D: Die Opvoedkundige Bedrywigheid van die Morawiese Broederkerk onder die Kleurlinge in Suid-Afrika, Potchefstroom.

---

11. HISTORIESE GEDEELTE

ANONIEM

Geschiedverhaal van Genadendal, Kaapstad 1893.

Gnadenthal, Die erste Evangelische Mission Station in Afrika, Schneider 1892.

Het Zendingwerk der Nederduitsch Gereformeerde Kerk in Zuid-Afrika, Kaapstad 1890.

ANDER LITERATUUR:

Abrahams: The Conflict of Culture in Africa, Race Relations Journal Johannesburg Vol. XX11 No: 1 1955.

Agar-Hamilton:

The Native Policy of the Voortrekkers Maskew Miller Cape Town 1928.

The Road to the North, London 1937.

Algemene Sendingkommissie Het Zendingwerk der Nederduitsch Gereformeerde Kerk in Zuid Afrika, Kaapstad 1890.

Arbousset,T. and Danmas F:

Narrative of an exploratory tour to the North End of the Colony of the Cape of Good Hope, Cape Town 1846.

Backhouse, James:

A Narrative of a visit to the Mauritius and South Africa, London 1844.

Barnard, Lady Anne:

South Africa a Century ago, London 1908.

Barrow, John:

Travels into the Interior of Southern Africa, Glasgow 1819.

Bascom W.R. and M.J. Herskovits:

Continuity and Change in African Cultures, Chicago 1959.

Baudert, S:

Unsere Farbigenkirche in Süd Afrika, N.A.M.Z. 1937 (Hernnhut).

Bavinck, J.H:

Het Razzenvraagstuk in Zuid Afrika (Antirevolutionaire Staatkunde) Kok Kampen 1954.

Beckler, T.L:

De Zending der Broedergemeente, haar ontstaan haar tegenwoordige toestand, haar Eigenaardigheid, Zeist 1912.

Berry, L.L:

A century of Missions of the African Methodist Episcopal Church 1840-1940 New York 1942.

Beyers, Coenraad:

Die Kaapse Patriotte 1779-1791 Kaapstad en Johannesburg.

Biesheuvel, S:

Mind, Manners and Morals; Race Relations Journal, Johannesburg Vol XXII No: 3, 1955.

The Influence of Social Circumstances on the attitudes of Educated Africans, S.A. Journal of Science, Vol 53 No. 12.

Tropical Africa's Response to Civilization, The Listener Vol IV No: 1411

Blommaert, W:

Het invoeren van Slawerny aan de Kaap Arg. Jaarb. Jaargang 1 Deel 1.

Bond, John:

The Barrier of African Mysticism, Optima Vol. 8 No: 1.

Bosman, D.B en Thom, H.B: Dagregister gehouden by den Oppercoopman Jan Anthonisz Van Riebeeck Deel 1, Kaapstad 1952.

Boyce, W.B:

Notes on South African Affairs from 1834-1838, Grahamstown 1838.

Breedt, J.M.N:

Gedenkboek by die Inwyding N.G. Sendingkerkgebou Wellington 1941, Paarl Drukkers.

Brookes, Edgar H:

The Colour Problem of South Africa, Lovedale (ongedateer)

The History of the Native Policy in South Africa, Pretoria 1927.

South Africa in a changing world, Cape Town 1953.

Race Relations and the Christian Church in South Africa,,Mei 1955

Brown, Geo:

Personal Adventure in South Africa, London 1855.

Brownlee, C:

Reminisances of Kaffir Life and History, Lovedale S.A. 1896.

Botha, C. Graham:

Social Life in the Cape Colony in the 18th Century Juta and Co., Cape Town - Johannesburg.

Bourne, H.R:

Blacks and Whites in South Africa, London 1900.

Bruwer, J:

Die Bantoe van Suid-Afrika, Johannesburg 1956.

Buell, R.L:

The Native Problem in Africa, MacMillan, New York 1928.

Burchell, J.W:

Travels in the Interior of Southern Africa, Batchworth, London.

Buskes, J.J:

Zuid-Afrika's Apartheidsbeleid: Onaanvaardbaar, Den Haag, 1955.

Caldecott, T:

The Government and Civilization of the Native Races of South Africa Solomon and Co, Cape Town 1884.

Calderwood, H:

Caffres and Caffre Missions, London 1858.

Campbell, John:

Travels in South Africa undertaken at the Request of the Missionary Society London 1815.

Travels in South Africa, Narrative of a Second Journey in the Interior London 1822.

Campbell, R.J:

Livingstone, London 1929.

Carlyle, J.E:

South Africa and its Mission Fields, London 1878.

Chalmers, John A:

Tiyo Soga Edinburgh 1877.

Cloete, H:

The History of the Great Boer Trek, London 1899.

Coetzee, J. Chr. e.a:

Onderwys in Suid-Afrika 1652-1956, Pretoria 1958.

Colenbrander, H.T:

De Afkomst der Boeren, Uitgawe Algemene Nederlandsch Verbond

Colenso, Bishop J.W:

Ten Weeks in Natal a Journal of a First Tour of Visitation Cambridge 1855.

Cory, G.E:

The Rise of South Africa Longmans, London Deel 111 1919; Deel 11 1913; Deel 1 1910.

Cotton, C.A:

The Race Problem in South Africa, London 1926.

Cranz, David:

The Ancient and modern History of the Brethern Hernnhut 1771 (Engelse Vertaling)

Cruse H.P:

Die Opheffing van die Kleurlingbevolking, Stellenbosch 1947.

De Klerk, P.J.S:

Kerk en Sending in S.A. Amsterdam 1923.

De Vooght, M:

(Weduwee Stucki) Reis Naar en Verblijf aan de Kaap en te Natal, gedurende het jaar 1846 en 1847 Kampen 1849.

De Wet, Joh.:

Beknopte Geschiedenis van de Nederduitsch Hervormde Kerk aan delKaap 1652-1804, Kaapstad 1888.

Dreyer, A:

Geschiedenis van de Gemeente Swellendam, En Snashall, Kaapstad 1899.

Historisch Album van de Nederduitsche Gereformeerde Kerk in Zuid Afrika, Kaapstad 1912.

Dominicus, F.C:

Het Huiselik en Maatschappelik Leven van de Zuid Afrikaner in de eerste helft der 18e Eeu, S. Gravenhage 1919.

Dreyer, A:

Kruisgesante in ZuidAfrika, Kaapstad 1927.

Die Kaapse Kerk en dié Groot Trek, Kaapstad 1919.

Gedenkboek van die Ned. Geref. Sendinggemeente, Wynberg, 1881-1931, Kaapstad 1931.

Die Voortrekkers en hul kerk, Nas. Pers Bpk. 1932

Boustowwe vir die Geschiedenis van die N.G. Kerke in S.A. Deel 111 (1804-1836) Kaapstad 1936.

Du Plessis, J:

A History of Christian Missions in S.A. London, New York ens. 1911.

Het Leven van Andrew Murray, Kaapstad 1920.

Dutch Reformed Conference of Church Leaders; Christian Principles in Multi-Racial Africa, Pretoria 1953.

Du Toit, A.E:

The Cape Frontier, A Study of Native Policy with special reference to the Years 1847-1866 Deel 1.

Eiselen, W.M:

Christianity and the Religious Life of the Bantu, in Deel 1, Western Civilization and the Natives of South Africa,London 1934.

Engelbrecht, S.P:

Kaapse Predikante van die 18e eeu, Pretoria 1952.

Evans, Maurice, S:

Black and White in South East Africa, London 1916.

Farmer, E:

The Transvaal as a Mission Field, London 1900.

Faure, A:

Redevoering by het Tweede Eeufeest ter herinnering aan de vestiging der Christelijke kerk in Zuid Afrika, Kaapstad 1852.

Flint, W. and Gilchrist, J.D.F:

Science in South Africa, Section VIII Education and historical data, Cape Town 1905.

Fouche, Leo:

Het Dagboek van Adam Tas 1705, 1706, London 1914.

Franken, JL.M:

Piet Retief se lewe in die Kolonie, Kaapstad 1949.

Fraxer D:

The New Africa, London 1927.

Freeman, J.J:

A Tour in South Africa, London 1851.

Gedat, A.G:

Wat Groet er uit Afrika (Uit Duitse Vertaling) Franeken 1952.

Geyer, A.L:

Die Stellenbosche Gemeente in die 18e eeu, Annale v.d. Universiteit van Stellenbosch Jaargang IV, Reeks B. Afl. 1, Kaapstad 1926.

Gerdener, G.B.A:

Die Binnelandse Sending Populair Wetenskaplike Leesboek Deel II 1919.

Ons Kerk in die Transgariep, Geskiedenis van die N.G. Kerke in Natal, Vrystaat en Transvaal, Kaapstad 1934.

Two Centuries of Grace, Stellenbosch 1937.

Recent Developments in the South African Mission Field, Cape Town 1958.

Reguit Koers Gehou, Kaapstad 1951.

Geysser, A.S:

Christelike Godsdiens en Eiesoortige Volksdiens, Hervormde Teologiese Studies, April 1960.

Goodall, N:

History of the London Missionary Society 1895 - 1945 Oxford 1954.

Bishop, Gray:

Journal of the Bishop's Visitation Tour in 1850, London 1852.

Journal of the Bishop's Visitation Tour through the Cape Colony in 1848, London 1849.

Gray, Charles:

Life of Robert Gray, Bishop of Cape Town, London 1876 (2 dele)

Gray, M.W.T:

Stories of the Early American Missionaries in South Africa. (Uitgewer of datum nie vermeld nie)

Greyvenstein, J.H:

Die Selfstandigwording van die N.G. Sendingkerk in Suid-Afrika volgens die ideaal van Christelike sending, op die Horison, Maart 1955.

Groves, C.P:

The Planting of Christianity in Africa Vol.1,11 & 111, London 1954-55.

Gundert, A:

Die Evangelische Mission ihre Länder Völker und Arbeiten, Stuttgart 1894.

Hanekom, T.N:

Die Liberale Rigting, Stellenbosch, 1951.

Kerk en Volk, N.G. Kerk Uitgewers.

Helperus Ritzema Van Lier, Kaapstad, 1959.

Hellman, Ellen:

Handboek on Race Relations in South Africa, Oxford 1949.

Culture Contacts and Social Change, Race Relations Vol. XV Nos. 1 & 2, 1948.

Herskovits, M.J:

Acculturation, New York, 1938.

Hewitt, J.A:

Sketches of English Church History in South Africa 1795-1848, Cape Town 1887.

Hoernle, A.W. en Ellen Hellman:

The Analysis of Social Change and its bearing on Education, S.A. Institute of Race Relations - R.R.98/52/T.B.

Hoernle, R.F.A:

South African Native Policy and the Liberal Spirit, University Cape Town 1939.

Race and Reason, Johannesburg 1945.

Hofmeyer, J.H e.a:

The Dutch Reformed Church and the Boers, London (Jare 1899-1902)

Hofmeyer, S:

Twintig Jaren in de Zoutpansbergen, Kaapstad, 1890.

Hofstede, H.J:

Geschiedenis van den Oranje Vrystaat, S. Gravenhage 1876.

Holden, W.C:

History of Methodism and Methodist Missions in S.A., London.

The Past and Future of the Kaffir Races, London 1866.

Holleman. J.F:

Town and Tribe, The Listener, Vol. LVl No: 1435.

Die Bantoehuwelik op die Kruispad - Tydskrif vir Rasseaangeleenthede, Stellenbosch, Jan. 1960.

Holmes. John:

Historical Sketches of the Missions of the United Brethern Dublin 1818,

Huet. Ds. P:

Eene Kudde en een Herder, Kaapstad 1860.

Het Lot der Zwarten in Transvaal, Utrecht 1869.

Hutton. J.E:

History of Moravian Missions Moravian Publication Of London.

Inter-Racial Conference of Church Leaders, Gods Kingdom in Multi Racial South Africa, Johannesburg 1954.

Idenburg. P.J:

De Kaap de Goede Hoop gedurende de laatste jaren van het Nederhandsch Bewind, Leiden 1946.

Jabavu. D.D.T:

The Black Problem, Lovedale Bookstore.

Jacottet. E:

The French Mission in Basotuland I.R.M., Julie 1913.

Jeppe. Carl:

The Kaleidoscopic Transvaal, London 1906.

Johnston. Sir Harry:

A History of the Colonisation of Africa by Alien Races, Cambridge 1930.

Jooste. J.P:

Die Geskiedenis van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 1859-1959, Potchefstroom 1959.

Joubert. P.P:

Na Vyftig Jaar, Jubileum-Gedenkboek van die Ned. Geref. Sendingkerk in S.A. Paarl 1934.

Jordaan. D.J.A en Z. Lazarus:

Gedenkskrif oor die Suid-Afrikaanse Sendinggestig Kaapstad 1799-1949 Kaapstad 1949.

Kay Stephen:

Travels and Researches in Caffrara, London 1833.

Keet. B.B:

Suid Afrika Waarheen, Stellenbosch 1956.

Keet, B.B:

The Ethics of Apartheid, Johannesburg, 1957.

Kestell. J.D:

De Voortrekkers, Paarl 1893.

Kidd, Dudley:

Kafir Socialism and the dawn of Individualism, London 1908.

The Essential Kafir, London 1904.

Kircherer, J.J:

Narrative of Mission to the Hottentots 1799-1803. (Verder onvermeld)

Dagboek Gemeenzame Brieven en Overdenkingen geschreven door Mej. Catharina Allegonde Van Lier, Amsterdam 1852.

Kistner, W:

The Anti Slavery Agitation against The Transvaal Republic 1852-1868 Argief Jaarboek 15 Deel 111.

Kriel, F:

Die Lewe van Frans Lion Cachet, Pretoria.

Kriel, J.D:

Die Verhouding tussen Kerk en Staat in die Republiek van die Oranje Vrystaat (1854-1902) Argief Jaarboek 16e Jaar Deel 1.

Kotze, D.J:

Die Eerste Amerikaanse sendelinge onder die Matabeles, Argief Jaarboek, Jaargang 13 - Deel 1.

Kratzenstein:

Kurze Geschichte der Berliner Mission in Süd Ost-Afrika, Berlin 1899.

Krüger, B.R:

Die Ontstaan van die Gereformeerde Kerk in S.A. V.& R Drukkery, Pretoria 1957.

Kruijf, E.F:

Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelingsgenootschap en zijne Zendingsposten Groningen, J.B. Woltjers 1894.

Lauts, G:

De Kaapsche Landverhuizers, in S.A., Leyden 1847.

Ledderhose, K.F:

Das Büchlein von den Hottentotten und ihrem ersten Apostel Georg Schmidt, Basel 1849.

Le Vaillant, F:

Reizen in de Binnelanden van Afrika in de Jaaren 1780 tot 1785, 2 dele, Leyden, Amsterdam 1791.

New Travels into the Interior Parts of Africa 1783-1788, 3 Vls. Robinson, London 1796.

Lichtenstien, Henry:

Travels in Southern Africa in the years 1803 to 1806, London 1, 1812 1, 1815.

Lion-Cachet, F:

De Worstelstryd der Transvalers, Amsterdam 1882.

Livingstone, David:

Missionary Travels and Researches in South Africa, London 1857.

Loram, C.T:

Education of the South African Native Longmans Green, London 1917

Lovett, Richard:

History of the London Missionary Society, London 1899, 2 Volumes.

MacCrone, I.D:

Race Attitudes in S.A. 1937.

MacMillen, W.M:

Bantu, Boer and Briton, Johannesburg 1928.

The Cape Colour Question, London 1927.

Malan, Major C.H:

Rides in the Mission Field of S.A., London 1872.

Malan, J.H:

Boer en Barbaar, Potchefstroom 1913.

Die Opkoms van 'n Republiek, Boemfontein 1922.

Malherbe, E.G:

Education in South Africa 1653 - 1922, Cape Town, Johannesburg 1925.

Malinovski:

The Dynamics of Culture Change, London 1945.

Marais, B:

Colour unsolved problem of the West, Cape Town 1952.

Marais, B.J:

Die Interesse Kongres te Johannesburg, Wending, Jaargang 9.

Marais, J.I:

Geschiedenis der N.G. Kerk in Zuid-Afrika, Stellenbosch, 1919.

Marais, J.S:

Maynier and the First Boer Republic, Kaapstad.

The Cape Coloured People, Johannesburg, 1957.

Marquard, Leo and Standing, T.G:

The peoples and policies of South Africa, London 1952.

The Southern Bantu, London 1939.

Marshall, T.W.M.

Christian Missions Deel 1, London 1863.

Martin, A.D:

Doctor van der Kemp, London.

McCarter, J.M:

The Dutch Reformed Church in S.A., Edinburgh, 1869.

Mentzel, D.F:

Life at the Cape in Mid-Eighteenth Century, Cape Town 1920 (Uit Duits vertaal).

Molsbergen, E.C. Godee:

De Sticher van Hollands Zuid Afrika, Jan van Riebeeck, Amsterdam 1912.

Reizen in Zuid Afrika in de Hollandsche Tyd, 4 Dele S'Gravenhage 1916 (2) 1922, 1932.

Morees, A:

Die Nederduitse Gereformeerde Kerk in S.A. 1652 - 1873, S.A. Bybelvereniging 1937.

Muller, H.P.N:

Oude Tyden in de Oranje Vrystaat, Leiden 1907.

Muller, K.P:

Georg Schmidt, Herrnhut 1923.

Nachtigal, A:

De Oudere Zending in Zuid Afrika, de Bussy, Amsterdam 1893 - Uit Duits vertaal.

Naylor, W.S:

Daybreak in the Dark Continent, New York 1908.

Nepgen, C.C:

Die Sosiale gewete van die Afrikaanssprekende C.S.V. Boekhandel, Stellenbosch en Johannesburg 1938.

Niederberger, O:

Kirche-Mission-Rasse, Schöneck-Beckenried, 1959.

Noble, John:

Descriptive Handbook of the Cape Colony, Cape Town 1875.

Oberholster, J.A.S:

Eeufees Gedenkboek, Nederduits Gereformeerde Gemeente, Richmond K.P., Kaapstad 1943.

Oehler, W:

Geschichte der deutschen Evangelischen Mission 12 bande Balten Baden 1949,'51.

Oldham, J.H:

New Hope in Africa, London 1955.

Olland, F.H:

Bladen uit de Memoirs van Petrus Borchardus Borcherds, Kaapstad 1907.

Oosthuizen, J.C:

Die ontstaan van die Ned. Geref. Bantoekerk aan die Kaap Provinsie; Op die Horison, Maart 1955.

Paton, D.M:

Church and Race in South Africa, London, 1958.

Patterson, Sheila:

Colour and Culture in South Africa, London 1953.

Pederson, P.C:

Mission in South Africa (Studies in the beginning and development of the indigenous Lutheran Church in the Union of South Africa) Augsburg, Minneapolis 1957.

Peleman, Dom Maurus:

De Ethiopiesche Beweging in Zuid Afrika, Dender monde 1937.

Pelliser, S.H:

Jean Pierre Pelliser van Bethulie, Pretoria 1956.

Philip, John:

Memoir of Mrs. Mathilde Smith, Late of Cape Town, London 1824.

Researches in South Africa, 2 dele, London 1828.

Philip, A:

Survey of African Marriage and Family Life, Oxford University Press, London 1953.

Philips, R.E:

The Bantu are Coming, London 1930.

The Bantu in the City, Lovedale 1938.

Preller, G.S:

Dagboek van Louis Trichardt, 1836-1838.

Piet Retief, Pretoria 1912.

Andries Pretorius, Johannesburg 1937.

Potgieter, E.F:

Kontak in Suidelike Afrika, Tydskrif vir Rasseaangeleenthede Jan. 1956.

Postma, D:

De Geschiedenis der Geref. Kerk in de S. Afr. Republiek sedert 1859, Kaapstad 1870.

Rhoodie, N.J en Venter, H.J:

Die Apartheidsgedagte, Pretoria, 1959.

Richter, D.J:

Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824-1924.

Schmidt, Werner:

Der Kulturanteil des Deutschtums am Aufbau der Burenmation Pretoria 1836.

Schneider, H.G:

Gnadenthal, Herrnhut.

Schulze, Adolf:

Die Brüdermission in Wort und Bild, Herrnhut 1913.

Seaver, George:

David Livingstone, his life and Letters, Butterworth, London 1957.

Shaw, Barnabas:

Memorials of Southern Africa, London 1841.

Shaw, W:

Memoirs of Mrs. Anne Hodgson, London 1836 (re Rev. T.L. Hodgson).

A Defence of the Wesleyan Missionaries in South Africa, London 1839.

The Story of My Mission in South Eastern Africa.

Schapera, I:

Western Civilization and the Natives of South Africa Routledge, London 1934.

Smit, A.P:

Eeufeesgedenkboek, N.G. Kerk, Calvinia, 1845 - 1945. N.G. Kerkraad Malmesbury 1945.

Na Tweehonderd jaar, Die Ned. Geref. Gemeente, Swartland, Kerkraad N.G. Kerk Malmesbury 1945.

Smit, J.A. Roorda:

Het Goed Recht der Transvaalsche Boeren, Utrecht 1881.

Tabler, E.C:

The Far Interior, Kaapstad, Amsterdam 1955.

Taylor, J.P:

Christianity and the Natives of S.A., A Year Book of S.A. Missions, Lovedale 1927.

Theal, G.McCall:

Geschiedenis van Zuid Afrika, Kaapstad 1910.

History and Ethnography of South Africa before 1795 (1) London, 1916 v.v.

History of S.A. since 1795 (5 volumes) London 1915 v.v.

History of S.A. from 1873-1884, George Allen & U London, 2 dele Deel 1, 1919, Deel 11, 1919.

Progress of S.A. in the Century (19th) London & Edinburgh 1902.

Theunissen, J.P.N:

Aantekeningen eener reis door de Binnenlanden van Zuid Afrika, Kaapstad 1824.

Thom, H.B:

Die Geloftekerk e.a. Studies oor die Groot Trek, Kaapstad 1949.

Thompson A.C:

Moravian Missions, Twelve Lectures, New York 1895.

Van Boetzelaar van Dubbeldam, C.W. Th.:

De Gereformeerde Kerken in Nederland en de Zending in Oost Indië, Utrecht, 1906.

Van den Heever, C.M. Pienaar P. de V:

Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner, Kaapstad, Deel 1 1945, 11 1947.

Van Lier, H.R.:

Verzameling van eenvoudige Leerreden, Versameld deur C. v.d. Leeuw, Amsterdam 1834.

Van der Merwe, J.P:

Die Kaap onder die Betaafse Republiek 1803-1806, Amsterdam 1926.

Van der Merwe, P.J:

Die Noordwaartse beweging van die Boere voor die Groot Trek, Den Haag 1937.

Die Kafferoorlog van 1793, Kaapstad 1940.

Van der Merwe, W.J:

The Development of Missionary Attitudes in the Dutch Reformed Church in S.A., Kaapstad 1936.

Primitive African Religion, The London Quarterly and Holborn Review, January 1958.

Van der Vyver, G.C.P:

Professor Dirk Postma, Potchefstroom 1958.

Van der Walt, A.J.H:

Die Ausdehnung der Kolonie am Kap der Guten Hoffnung 1700-1779 Berlin, 1928.

Van Heerde, G.L:

Twee Eeue van Sendingwerk, Kaapstad 1951.

Van Oordt, J.F:

Paul Kruger en de Opkomst der Zuid Afrikaansche Republiek, Amsterdam 1898.

Van Rooyen, T.S:

Die Verhouding Tussen die Boere, Engelse en Naturelle in die Geskiedenis van Oos Transvaal tot 1882, Argief Jaarboek 14e Jaargang, Deel 1.

Van Rooyen, T.S:

Die sendeling Alexander Merensky in die Geskiedenis van die S.A. Republiek 1859-1882, Argief Jaarboek 17e Jaar deel 11.

Visser, J.J.C:

Eeufees van die Nederduitse Gereformeerde Sendinggemeente Tulbagh, Paarl Drukpers 1945

Vos, M.C:

Merkwaardig Verhaal aangaande het leven en Lotgevallen (versorg deur J. du Plessis) Kaapstad 1911.

Walker, E:

A History of South Africa, London 1922.

Wangemann, Dr.:

Ein Reise Jahr in Süd. Afrika, Berlin 1868.

Die evangelische Missionsarbeit in Süd Afrika, Berlin 1872.

Geschichte der Berliner Missionsgesellschahft und ihrer Arbeiten in Süd Afrika, Berlin 1873.

Die Berliner Mission in Cap-Lande, Berlin 1873.

Die Berliner Mission im Bassoto Lande (Transvaal Republiek) Berlin 1877.

Wells, J:

Stewart of Lovedale, London 1908.

Werninck, J:

Ondeerzoekingen naar den toestand des christendoms in Zuid Afrika, Groningen 1817.

Wessmann, R:

The Bavenda of the Spelonken, London 1908.

Westerman, D:

Africa and Christianity, Oxford, 1937.

The African Today and Tomorrow, London 1939.

Whiteside, J:

History of the Wesleyan Methodist Church of S.A., Kaapstad 1906.

Wichman, F.A.F:

Die Wordingsgeskiedenis van die Suid-Afrikaanse Republiek 1838-1860, Argief Jaarboek 4e Jaargang, Deel 11.

Wilde, N:

Schwarz und Weisz in Süd-Afrika 1913.

Willoughby, W.C:

Race Problems in the New Africa, Oxford 1923.

Wierenga, P.A.C:

De Oudsten Boeren Republieken Graaff Reinet en Swellendam van 1775-1806, S'Gravenhage, 1921.

(Verwysings vervolg van Bls. 568)

K.K.A. - Kaapse Kerkargief.

Kerkraads Notule, Swellendam, 23 Julie 1798 - 22 Oktober 1877.

Handelinge en Bylae, N.G. Sendingkerk Sinode, 1891-1958.

N.G.S. Moderatuur Briewe, Inkomende en Uitgaande, 1892 - 1950.

" " Notule, 1926 - 1950.

N.G.S. Algemene Sinodale Kommissie Briewe, Inkomende en Uitgaande 1891-1950.

N.G.S. Sionsgesange, Inkomende Briewe, 1946 - 1953.
