



**Pastoraat
aan
die Afrika-mens**

**JOHAN BOSMAN (VDM)
B.A., B.D.**

Pastoraat aan die Afrika-mens

Johan Bosman

B.A., B.D.

Verhandeling voorgelê in die Fakulteit Teologie van die Potchefstroomse
Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys vir gedeeltelike nakoming van
die vereistes vir die graad.

Theologiae Magister

Studieleier: Prof. Dr. G.A. Lotter

Medestudieleier: Prof. Dr. P.J. Buys

Potchefstroom: 2002

OPGEDRA AAN

Stephanie

Dogter van Frans en Irene Myburgh

“MEER AS EDELSTENE”

Ons huwelik het begin op basis van die Skrifuitleg van Ps 127:1.
By die onthaal mog ek verklaar:
“Daar is baie knap vrouens, maar jy oortref hulle almal!”
(Spr 30:29 - NAV)

Vandag ?
Dit is elf jaar, vier kinders wat getuisskool word,
’n selfstandige plaaslike kerk, diep waters en hierdie studie later.

Spr 30:29 is steeds my oortuiging.
En, vrymoedig voeg ek proefondervindelik by:
“’n Knap vrou is baie werd, baie meer as edelstene”
(Spr 31:10 - NAV)

‘N WOORD VOORAF

Die studieperiode vir die huidige kwalifikasie loop met die ingee van hierdie verhandeling ten einde. Alles in ag genome, moet hierdie studieverlag beskou word as die navorser se “eerste tree” in die veld van die Praktiese Teologie: Pastoraat in verhouding tot ‘n Afrika lewens- en wêreldbeskouing. Dit is daarom gepas om my opregte dank uit te spreek aan:

1. Vader wat in die hemel is. Uit U en deur U en tot U is alle dinge. Aan U behoort die heerlijkheid tot in ewigheid! Amen. Mag hierdie stukkie mensewerk aan U eer toebrenge en mag U kinders in Afrika daarby baat vind.

2. Proff. G.A. Lotter en P.J. Buys wat opgetree het as studieleiers. U was ‘n uitstekende kombinasie! Dit was waarlik ‘n voorreg om onder u begeleiding te studeer. U het my voortdurend aangespoor om Skrifgetrouheid en wetenskaplike gehalte na te streef. Ek kan vrymoedig getuig dat ek onder u leiding ‘n groei- en vormingsperiode ondergaan het - nie net as student nie, maar ook as dosent. In besonder ‘n hartlike dank dat u steeds bereid was om my te help, selfs nadat ek in 1999 emosioneel ineengestort het en dit byna gelyk het of hierdie studieprojek skipbreuk sou ly.

3. Die raad van die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys Fakulteit Teologie. Dankie dat u met broedelike bewoënhed en pastorale ondersteuning aan my ekstra tyd beskikbaar gestel het vir die afhandeling van hierdie studie.

4. Die raad van die Vrye Gereformeerde Kerk Pretoria-Maranata wat opgetree het as sendende kerk vir die werk in Mamelodi. As verpligte onderdeel van ‘n missionêre bedienaar van die Woord onder u opsig en tug, se taakoms krywing, staan “verdere bekwaming” geformuleer. Die begeerte tot verdere studie het sonder moeite ondersteuning en aanmoediging in hierdie taakformulering gevind. Die studieresultate dien dan ook as deel van my ampsvervulling.

5. De Gereformeerde Kerken (‘vrijgemaakt’) - Noord-Nederland. Sonder u belangstelling en finansiële ondersteuning ten bate van die Evangelieverbreiding in Suid-Afrika sou hierdie projek moeilik ‘n

werklikheid kon word.

6. Die Vrye Gereformeerde Kerk Mamelodi - my eerste gemeente en my eerste sendingervaring - vandag 'n amptelik-erkende selfstandige kerk binne die verband van Vrye Gereformeerde Kerke. Die openheid, gasvryheid en aanvaarding, waarmee u my reeds agt jaar lank in u midde ontvang, het 'n noue band met Afrika moontlik gemaak asook 'n bewuswording van uitdagings en probleme by my laat ontwaak. Predikant (Ds. Mogale, 'n voormalige student), kerkraad (veral broeder Bethuel Mogashoa, wat gehelp het met die opbou van kerklike kontakte) en gemeente (veral die jeug wat gehelp het met dataversameling: Tshepo, Mpho, Jackie, Tshidi, Concelia, Martha, Petunia, asook Polina van Nellmapius) het entoesiasies hierdie studieprojek ondersteun en selfs daaraan meegewerk.

7. Mukhanyo Theological College (veral die studente). U het my oë geopen vir die nood aan ontwikkeling van die vak: Pastorale sorg en berading. By name noem ek graag Jerry Mhlanga en Célemusa Zulu, wat gesorg het vir die vertaling van die vraelys in Noord-Sotho en Zoeloe onderskeidelik.

8. Professore C.J.H. Venter en B. J. de Klerk, wat nóg tyd nóg moeite ontsien het, sodat ek tentamens kon aflê. Dankie ook vir u deelname aan my eksamen.

9. Die departement Statistiek, veral prof. Faans Steyn en sy personeel. Dankie vir hulp met die verwerking van die ingesamelde data.

10. Gerard Hagg. Dankie vir hulp met RGN-inligting.

11. Die personeel van die Teologiese en Ferdinand Postma Biblioteke, veral Mev. M. Smit vir professionele diens en hulpvaardigheid. Die personeel van Unisa en UP se biblioteke word hierby ingesluit.

12. Mev. Olivia Steyn vir haar inspanning en tyd met die taalversorging van die finale manuskrip.

13. Die kerklike gemeenskappe wat ingewillig het om deel te neem aan hierdie ondersoek:

Assembly of God, Mamelodi-Oos

Khutšo Evangelies Lutherse Parogie, Mamelodi-Oos

Gereformeerde Kerk, Mamelodi-Oos

St Francis Anglikaanse Parogie, Mamelodi-Wes

St Peter Claver's Rooms-Katolieke Parogie, Mamelodi-Oos

True Gospel Church, Mamelodi-Oos

Vrye Gereformeerde Kerk, Mamelodi-Oos

14. Stephanie. Hierdie studie word aan jou opgedra. Hartstukke dank vir jou meelewing, ondersteuning, gesprek en aansporing. Ure der ure is aan my sy, oor my skouer en selfs met eie neus in die manuskrip en boeke en veral aan die bibliografie bestee.

15. Jolani, Franco, Lambert en Liandi. Dankie dat julle vir pappa afgestaan het aan die studeerkamer, ons speelyd en selfs vakansie opgeoffer het en aandag verbeur het, sodat pappa die "M" kon klaarmaak.

16. Naaste familie aan die kant van Stephanie en myself vir onophoudelike belangstelling, bemoediging, ondersteuning en aansporing. By name noem ek graag die volgende:

Toe ek die B.D.-skripsie opgedra het aan my ouers (Johannes en Catherina Francina Bosman) was dit vir my 'n voorreg. Na ongeveer tien jaar verloop het, is dit steeds 'n dankbare oomblik om te kan getuig van julle Christelike ouerskap. In besonder baie dankie dat julle my gehelp het om die dieptepunt van 1999 te hanteer en daarna aangespoor het om hierdie studie klaar te maak.

My skoonouers (Frans en Irene Myburgh). Onbaatsugtigheid kan in meer as een opsig met julle geassosieer word. Dankie vir die "korrektiewe" lees van die finale manuskrip, om spelfoute te help uitskakel. Pa-Frans, in besonder dankie vir die skets van 7.4 om die psigo-sosiokulturele verdiskonteringsbenadering visueel voor te stel.

Human en Adliana Bosman. Adliana, jy het Human berekend aan my afgestaan, selfs toe sy gesondheid nie na wense was nie. Ek is geen rekenaarkenner nie en steun daarom in hierdie opsig byna met 'n

blinde vertrouwe op hom. Human, jou hulp en leiding met die formatering van die dokument, asook die herbou van 'n hele aantal grafiese voorstellings was gewoon onmisbaar. Baie dankie dat jy gehelp het toe die bibliografie op 'n baie laat stadium verlore geraak het. In besonder dankie vir die rekenaarmatige visualisering van die Woordverdiskonteerde holistiese benadering (vgl. 7.5).

17. Graag wil ek ook erkenning gee aan die dagblad, *The Star* van 25 September 2002, wat die foto gepubliseer het van hoofsangoma Nokusho Bhengo - geneem deur K. Ngwenya. Die foto het gedien as 'n sprekende agtergrond vir die titelblad van hierdie studie.

OPSOMMING EN SLEUTELTERME

Pastoraat aan die Afrika-mens is 'n Magister verhandeling, wat die hipotese ondersoek en bevind het dat verdiskontering van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die pastoraat, die effektiwiteit van pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing bevorder. Die prakties-teologiese model van Heitink word as navorsingsmetode benut. Dit hou in:

Hermeneuties

1. Om met die Skrif as basis, perspektiewe op die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing' aan te toon.

Empiries

2. Om die hoofaspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing te beskryf.
3. Om te bepaal tot watter mate 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing gelowiges se denke en lewenspraktyk in Mamelodi beheers.

Strategies

4. Om te bepaal watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing relevant is vir die pastoraat.
5. Om met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing riglyne te formuleer.

In besonder toon eksegetiese oor Moses en Paulus dat lewens- en wêreldbeskouing in ag geneem behoort te word in pastorale sorg.

Johan Herman Bavinck se godsdiensfenomenologiese benadering tot religieuse besef dien, as basis om 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing te beskryf in terme van totaliteitsbeleving, normbesef, hoër mag, verlossingsbehoefte en lewensleiding. Hierby word ook aandag gegee aan ruimte as 'n beskoulike kategorie.

Empiriese navorsing by sewe kerklike gemeenskappe in Mamelodi toon dat 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing by Christene steeds 'n rol speel.

Pastoraat aan die Afrika-mens formuleer riglyne, nadat 'emic' en 'etic' bydraes oor Afrikaskap in die pastoraat ter sprake gebring is en bevorder as vertrekpunt 'n psigo-sosiokulturele verdiskonteringsbenadering, asook 'n Woordverdiskonteerde holistiese gespreksbenadering.

Sleutelwoorde: Pastoraat, J.H. Bavinck, Afrika lewens- en wêreldbeskouing, kruiskultureel, kontekstueel, Mamelodi, stedelike gebied.

ABSTRACT AND KEY WORDS

Pastoraat aan die Afrika-mens is a Masters' thesis, which explores the hypotheses and find that an African life and worldview must consciously be taken into account in pastoral care to Christians with an African life and worldview in order to improve effective care. The practical-theological model of Heitink is being used as research method. This entails the following:

Hermeneutically

1. To show from Scripture as basis some perspectives on the research concepts 'pastoral care' and 'life and worldview'.

Empirically

2. To describe the main aspects of an African life and worldview.
3. To determine the extend to which an African life and worldview still influence the thought and life of believers in Mamelodi.

Strategically

4. To determine which aspects of an African life and worldview are relevant for pastoral care.
5. To formulate guidelines for pastoral care concerning Christians who are having an African life and worldview.

Especially exegesis about Moses and Paul shows that life and worldview must be taken into consideration in pastoral care.

The religion phenomenological approach to religious consciousness by the Dutch scholar Johan Herman Bavinck serves as basis to describe an African life and worldview in terms of totality, norm, higher powers, need of salvation and life between activity and passivity. The socio-cultural category of space is added.

Empirical research among seven ecclesiastical congregations in Mamelodi points to the fact that an African life and worldview still has an effect on the lives of Christians.

Pastoraat aan die Afrika-mens give guidelines for pastoral care, after looking at some 'emic' en 'etic' contributions regarding African-ness in pastoral care. The departure of a psycho-sociocultural hermeneutic approach to African life and worldview as well as a Word-based holistic approach to the pastoral conversation is promoted.

Keywords: Pastoral Care, Johan Herman Bavinck, African Life and Worldview, Cross-cultural, Contextual, Mamelodi, Urban Situation.

INHOUDSOPGAWE

Hoofstuk 1: Inleiding	1
1.1 Probleemstelling	2
1.1.1 Oriëntasie - Kultuurverskille	2
1.1.2 Oriëntasie - Pastorale Behoefte	5
1.2 Doelstelling en Doelwitte	8
1.2.1 Doelstelling	8
1.2.2 Doelwitte	8
1.3 Sentrale Teoretiese Argument	9
1.4 Metode van Navorsing	9
1.5 Hoofstukindeling	12
1.6 Skematiese Voorstelling	13
Hoofstuk 2: Skrifperspektiewe	15
Hoofstukoorisig	16
2.1 Inleiding	17
2.2 Doel	17
2.3 Pastoraat	18
2.3.1 Inleiding	18
2.3.2 'n Woordprent	19
2.3.3 Eksegetiese Ekskurs	27
2.3.4 Kerkhistoriese Ekskurs	31
2.4 Lewens- en Wêreldbeskouing	40
2.4.1 Inleiding	40
2.4.2 Tydperke	42
2.4.3 Openbaringsgeskiedenis	45
2.4.4 Kontoere van 'n Skrifgenormeerde Paradigma	47
2.4.5 'Studiegevalle'	52
2.5 Hoofstuk Samevatting	79

Hoofstuk 3: Lewens- en wêreldbeskouing	83
Hoofstukoorsig	84
3.1 Inleiding	85
3.2 Doel	86
3.3 Lewens- en Wêreldbeskouing: Begripsverheldering	87
3.3.1 Verkenning	87
3.3.2 Kenmerke	88
3.3.3 Funksies	89
3.3.4 Soorte	94
3.3.5 Samevatting en gevolgtrekkings	97
3.4 Lewens- en Wêreldbeskouing as dimensie in die pastoraat	98
3.5 Lewens- en Wêreldbeskouing as dimensie van die kommunikasie van die Evangelie .	101
3.6 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Gereformeerde Missiologie	102
3.6.1 Inleidende opmerkings	102
3.6.2 Die Missioloog Johan Herman Bavinck en Pastoraat	103
3.6.3 Kultuur by Johan Herman Bavinck	106
3.6.4 Die begrip Lewens- en Wêreldbeskouing	107
3.6.5 Tipering van Johan Herman Bavinck se benadering	109
3.6.6 Teologiese struktuur van lewens- en wêreldbeskouing	110
3.6.7 Samevatting en gevolgtrekking oor die bydrae van Johan Herman Bavinck	112
3.7 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Kulturele Antropologie	114
3.8 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Evangeliese Missiologie	119
3.8.1 Charles Kraft	119
3.8.2 Paul G. Hiebert	121
3.8.3 Gevolgtrekking en samevatting	122
3.9 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Kruiskulturele Pastoraat	123
3.9.1 David J. Hesselgrave	123
3.9.2 David W. Augsburger	126
3.9.3 Samevatting en gevolgtrekking	130
3.10 Hoofstuk Samevatting	132

Hoofstuk 4: 'n Soeke na "African-ness"	135
Hoofstukoorsig	137
4.1 Inleiding	138
4.2 Doel	138
4.3 'Afrika': Historio-linguïsties Gesien	139
4.4 'Afrika': Etno-linguïsties Gesien	140
4.5 'Afrika': Benaderingsperspektiewe met Betrekking tot Navorsing	141
4.6 'Afrika': Teologieswysgerige Aktualiteit	144
4.6.1 Histories	144
4.6.2 Besinning	148
4.7 'Afrika': Kontoere van Lewens- en Wêreldbeskouing in Konteks	151
4.7.1 Klassifikasie	156
4.7.2 Totaliteitsbeewing - Self/ander	159
4.7.3 Hoër Mag - Kausaliteit	166
4.7.4 Lewensleiding - Tyd	173
4.7.5 Normbesef	176
4.7.6 Verlossingsbehoefte	179
4.7.7 Ruimte	181
4.8 Hoofstuk Samevatting	184
Hoofstuk 5: Mamelodi	189
Hoofstukoorsig	190
5.1 Inleiding	191
5.2 Doel	191
5.3 Oriëntasie	192
5.4 Herkoms en Ontwikkeling van Mamelodi	193
5.5 Mamelodi: 'n Stedelike Gebied	195
5.6 Metode van Ondersoek	200
5.6.1 Karakter	200
5.6.2 Steekproef	201
5.6.3 Vraelysbeskrywing	203

5.6.4	Ondersoeksessies	203
5.6.5	Data-Analise	203
5.7	Navorsingsresultate	204
5.7.1	Respons	204
5.7.2	Statistiese Verwerking	204
5.8	Mamelodi en 'African-ness'	228
5.8.1	Demografies-religieus	229
5.8.2	Christelike toewyding	229
5.8.3	Lewens- en wêreldbeskoulige kategorieë	230
5.9	Pastoraal-relevante gevolgtrekkings	233
5.10	Samevatting	234
	Hoofstuk 6: Afrika as perspektief in die pastoraat	235
	Hoofstukoorsig	236
6.1	Inleiding	237
6.2	Doel	238
6.3	Verskillende Benaderings	239
6.4	Afrika Relevantheid as Professionele Oogmerk	240
6.5	Tradisionele Sorg	241
6.6	Vereiste kernbestanddele met die oog op effektiwiteit	247
6.7	'African-ness' in pastoraat aangedui deur 'emic' outeurs	248
6.7.1	Beskoulige Identiteit	248
6.7.2	Modelle	249
6.8.	'Etic' outeurs se verstaan van 'African-ness' in die pastoraat	255
6.9	'n Geïntegreerde en evaluerende verwerking na aanleiding van 'emic' en 'etic' insette oor 'African-ness' in die pastoraat	257
6.10	Lewens- en wêreldbeskoulige implikasies met betrekking tot die pastoraat	269
6.11	Profiel van 'n Afrika pastorant	271
6.12	Tradisionele aspekte van Afrika lewens- en wêreldbeskouing in pastorale perspektief.	274
6.13	Samevatting	280

Hoofstuk 7: Riglyne	283
Hoofstukoorsig	284
7.1 Inleiding	285
7.2 Doel	286
7.3 Definisie: Afrika-toegespits	286
7.4 Vertrekpunt: Psigo-sosiokulturele verdiskontering op basis van die Skrif	287
7.5 Gespreksmodel: 'n Woordegenormeerde holistiese benadering	291
7.5.1 'n Psigo-sosiokulturele verdiskonteringsperspektief op basis van die Skrif	292
7.5.2 Triniteitsperspektief	293
7.5.3 Trialogiese perspektief	295
7.5.4 Verbondsperspektief	297
7.5.5 Eksistensialiteitsperspektief	299
7.5.6 Beskoulikheidsperspektief	301
7.5.7 Sentraliteitsperspektief	303
7.5.8 Situasionaliteitsperspektief	304
7.6 'n Praktykperspektief op die Pastorale Agogiek in Afrika	305
7.6.1 Inleiding	309
7.6.2 Data versameling en analise	309
7.6.3 Pastorale diagnose	316
7.6.4 Pastoraal-terapeutiese aanwysings	317
7.7 Samevatting	320
Hoofstuk 8: Slot	321
8.1 Terugblik	322
8.1.1 Hermeneuties	322
8.1.2 Empiries	329
8.1.3 Strategies	334
8.2 Finale Bevinding	334
8.3 Terreine vir verdere navorsing	335
Bibliografie	337

HOOFSTUK 1

HOOFSTUKOORSIG

- 1.1. Probleemstelling
 - 1.1.1 Oriëntasie - Kultuurverskille
 - 1.1.2 Oriëntasie - Pastorale Behoeft
- 1.2. Doelstelling en Doelwitte
 - 1.2.1 Doelstelling
 - 1.2.2 Doelwitte
- 1.3. Sentrale Teoretiese Argument
- 1.4. Metode van Navorsing
- 1.5. Hoofstukindeling
- 1.6. Skematiese Voorstelling

1.1 PROBLEEMSTELLING

1.1.1 Oriëntasie - Kultuurverskille

1.1.1.1 Aanleiding

Die ontstaan en uitbreiding van die Christelike Kerk in Afrika getuig van 'n kruiskulturele gebeurtenis. Kultuurverskille bring spanninge mee. Ten diepste word verskillende lewens- en wêreldbeskouinge ontbloot (vgl. Van Niekerk, 1996: 2, vgl. ook Van der Walt, 1997: i). Christene van Europa het die Evangelie in verbygegangene jare op die kontinent van Afrika verkondig soos wat hulle dit verstaan het. En hoe het hulle die Evangelie verstaan en verkondig? Meestal volgens 'n "westerse" denkparadigma, gewortel in die Aufklärung (Bosch, 1993:294 e.v.) 'n Ondervinding van Jan H. Boer (1993:3-8) illustreer die uitdaging wat kruiskulturele kontak in Afrika meebring.

Benjamin: *Pastor, I need your help for a serious problem I have.*

Pastor: *All right, Benjamin, what is it? Feel free.*

Benjamin: *Well, it's this way. After I go to bed at night and fall asleep, I start travelling to other places. I know this is bad, but I don't know what to do about it. I can't stop it.*

Pastor: *Benjamin, are you sure you are not just dreaming?*

Benjamin: *No, Pastor, I know this is for real. And it has not happened just once or twice, but many times.*

Pastor: *OK, Benjamin. Tonight I will sleep in your hut on my trekbed and I will watch to see what will happen. If you're dreaming, I'll wake you up. If you start moving, I will grab you and not let you go. Then, in the morning we will together review what actually happened.*

Benjamin: *(Benjamin turned around in disgust) Pastor, there is nothing to see or hold on to. It is my spirit that is travelling, not the body. My body will stay in bed. (With that Benjamin left)*

Vandag word steeds deur sendelinge afkomstig uit Europa sendingwerk gedoen (vgl. Almanak, 2002:24 en Gemeente-Handboek, 2002:3). Msomi (1992:1) formuleer die steeds aanwesige problematiek komend vanuit hierdie kruiskulturele ontmoeting: "... *They were challenged particularly by African cultural norms; the African was no tabula rasa. How then was the African to be*

approached?" Masamba ma Mpolo (1991:26) skryf dat dit in die verlede vir menige Afrikane beteken het, dat om lidmate te wees van die kerk, is gelyk daaraan "*of becoming a white person with a black skin*". Bosch (1993:344) wys dan ook daarop dat die kruiskulturele ervaring van sendelinge in verbygegangene jare, reeds in 1959 vir Kraemer laat voorstel het dat daar gesoek moet word na 'n nuwe teologiese paradigma.

1.1.1.2. Impak

Kurpershoek (1996:242) konstateer 'n algemene gebrek aan kennis van die *Afrika*-mens. Shorter (1991:26) wys op die bydrae van verstedeliking wat veroorsaak dat teenswoordige Afrikane hulself in 'n staat bevind wat as "*kultureel gedisorienteerde*" beskou kan word. Mazwai (vgl. Makgoba, 1999:410 e.v.), as Afrika-mens, vrees selfs dat die Afrika-mens besig is om homself te verloor. Die besorgdheid van Mazwai en andere het gelei tot 'n konferensie in April 1997 met die titel "*African Renaissance: The New Struggle*" (vgl. Makgoba, 1999:i-xii). Trouens, het hierdie konferensie faam gegee aan woorde van president Thabo Mbeki, wat op 'n keer in 1997 in 'n toespraak gesê het: "*Those who have eyes to see, let them see. The African renaissance is upon us*" (vgl. Makgoba, 1999:agterblad). "*African-ness*" word dus vandag met groot krag aktueel en selfs ver-ideologiseer.

In die lig van die sterk eksterne invloede soos kolonialisering, industrialisering, globalisering, verstedeliking, Christelike sendingwerk en Islamitiese godsdienverspreiding, kan gevra word of daar wel 'n tradisioneel *Afrika*-kultuur en -lewensvisie bestaan? Van der Walt wys op 'n konsensus onder navorsers dat dit wel die geval is (1999b:91, vgl. ook Van Rooy, 1988:144-160; 2000:440; Lartey, 1991:38; Waruta, 1995:6). Mtetwa (1996:22) wys vanuit 'n binneperspektief op die omvattendheid en selfstandigheid van tradisioneel Afrika: "*Africa had its own identity; its own spirituality and its own civilization which in no way clamoured for some special revelation and or enlightenment*". Dit ontlok die vraag: In watter mate beheers hierdie Afrika-lewensvisie die hedendaagse verstedelike Afrika-mens? Daarom het die aandrag van Kurpershoek (1996:259) betrekking, naamlik dat kennis van die Afrika-mens in sy verstedeliking verwerf moet word. 'n Ondersoek in Mamelodi - 'n stedelike gebied - kan hierin tot hulp wees.

Tydens navorsing is dit ook relevant om te vra: Wat is die Afrika lewens- en wêreldbeskouing of te wel "*the consciousness of being African in the world*"? Goba (1998:26) wil dat dit verband hou met

gemeenskaplike interafhanklikheid, manipulasie van kragte en met ritueel. Müller en Van Deventer (1998:263; vgl. ook Van Niekerk 1997:450) huldig die oortuiging dat *"the cosmological life and world-view finds its most profound expression in the household"*. Die Sotho spreuk *Motho ke motho ka batho* (Vertaal naastenby as: "Die mens is mens deur mense") gee blykbaar daaraan uitdrukking. Mtetwa (1996:24) met verwysing na Oosthuizen (1991:40-41) verklaar hierdie uitdrukking soos volg, *"In the context of traditional Africa, people are surrounded not by things, but by beings - the metaphysical world is loaded with beings ... which implies that everything is interdependent and in the end has religious value"*. Met verwysing na literatuur word hierop nader ingegaan en word dit in verband gebring met die pastoraat.

1.1.1.3 Taak

Makgoba et al. (1999:ix) wys daarop dat die definisie vir "African" drie wesentlike elemente bevat, naamlik geskiedenis, kultuur en bewussyn (consciousness): *"Africans are diverse people who are linked by African history, African culture and the consciousness of being African in the world"* (Onderstreep: JB). Hierdie studie wil die hipotese ondersoek dat verdiskontering van hierdie "bewussyn" die pastoraat kan bevorder. Pastorale effektiwiteit word bereik wanneer dit duidelik is dat die Heilige Gees die *"consciousness of being African in the world"* van 'n persoon (en samelewing) binnedring en verander. Christus word gedien as die pastorant kan bely dat dit daadwerklik die Heilige Gees is en nie iemand met sy/haar eie kultuur nie, wat binnedring en veranderinge teweeg bring. Sendelinge en ander kruiskulturele pastorale werkers in Afrika se pastorale teorie en praktyk verkeer in die gevaar om 'n "Westerse" indruk te skep, in plaas van "Christelik". Afrika het nood aan 'n eie identifiseerbare, dog spesifiek Christelike pastoraat. 'n Studie van Afrika lewens- en wêreldbeskouing is dus van kardinale belang, juis as dit blyk, dat volgens Afrika- teoloë, Westerse-teoloë maar weinig geleer het in die afgelope dertig jaar. Van Niekerk antwoord Kgatla oor die tema buite- en binneperspektiewe op Afrika-godsdiens en herinner dan aan woorde van Serote, wat steeds betrekking het (vgl. Van Niekerk, 1999:116):

*White people are white people,
They must learn to listen,
Black people are black people,
They must learn to talk.*

1.1.2 Oriëntasie - Pastorale Behoeft

1.1.2.1 Literatuur

Hesselgrave (1984) het navorsing oor kruiskulturele pastoraat as 'n internasionale behoefte aangedui. Msomi (1992:12), asook Müller en Van Deventer (1998:261) wys op die behoefte daaraan in Afrika en in besonder in Suid-Afrika. Rekenaarsoektogte (Databasis, 2000a en 2000b) by die Ferdinand Postma Biblioteek, PU vir CHO, bevestig die skaarste aan literatuur insake die tema Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die pastoraat. In die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika het tot dusver byvoorbeeld geen diepgaande studie van die hoofaspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot pastoraat in stedelike gebiede, plaasgevind nie. Algemeen gesproke dui ontwikkelinge in die afgelope tien jaar op 'n beginsituasie in Suid-Afrika.

1.1.2.2 Gebrek aan opleiding en bekwaamheid van pastorale werkers

Dit lyk, binne die Lutherse tradisie vir Msomi (1992:253) en die Gereformeerde tradisie vir Louw (1999b:73), of die dissipline van pastorale sorg in Suid-Afrika nog gewortel *moet* word in die Afrika milieu. Louw (1999b:203) meld ook dat daar leenttes bestaan rakende 'n pastorale antropologie wat kontekstueel vrugbaar is vir Afrika, want hy skryf: "*We also have to admit that many theories regarding type, temperament and trait are dealt with within a Western context and do not necessarily, for example reflect culture within an African context*". Uitgebreide en indringende studies is dus nog nodig, met die oog op relevante pastoraat aan die hedendaagse Afrika-mens.

As dosent in pastoraat sedert 1997 aan Mukhanyo Theological College (geakkrediteer by die PU vir CHO), vir studente met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing, was dit tot nog toe vir hierdie navorser 'n stryd om leerstof voor te skryf, wat werklik kontekstueel vrugbaar is. Dit is klaarblyklik nie 'n geïsoleerde geval nie. Mulemfo (1998:243, vgl. ook Malewo, 2000:48) van die Universiteit van Pretoria ervaar ook hierdie leemte. De Jong van Arkel (1995:189) se opsomming van die stand van sake is dus steeds van toepassing. Nie alleen wys hy op 'n groot tekort aan opgeleide werkers nie, maar stel dit so: "*Africa is in some form of North Atlantic captivity*". Dit is 'n erfenis uit die koloniale era, met onkritiese gebruik en toepassing van teorieë en sorg vanuit die "Weste". Daarom het sy evaluering van die teenswoordige situasie van die vak en praktyk van die pastoraat in Suid-Afrika betrekking as hy stel: "*In South Africa it is very often either not relevant or not relevant enough*".

1.1.2.3 Konfrontasie op gemeentevlak

Maluleke (1994:110) is van mening dat, hoewel die lewe in die stedelike omgewing ("township") uit 'n aanskoulike vermenging van Afrika en die Weste bestaan, dit beide in die slegste en beste betekenis, die meeste kerke onverskrokke vreemd bly in struktuur, kerkregering, aanbidding en pastorale styl: "*It has been said many times that the church is poorly adapted to an urban environment*" (1994:100). Heidense invloede word ook nie teengehou nie. Afrika lewens- en wêreldbeskouing vorm 'n geïntegreerde geheel, wat sin gee aan alle verhoudinge waarin die individu en kerklike gemeenskap staan met die oog op 'n belewing van "*fullness of being human*" (Müller en Van Deventer, 1998:263). Gebeurtenisse wat in die media aandag geniet, bevestig hierdie gedagte. Daaglik word die pastoraat aan die Afrika-mens met "African-ness" gekonfronteer. En hoe lyk dit op gemeentevlak? Camagu Nkuhlu (2000:158) hanteer, byvoorbeeld, die tema "*Witchcraft versus technology*" in die maandblad *True Love* en skryf: "*Tradition trashes technology ... I don't know about you, but I would sooner analyze my dreams, or visit a sangoma than rely on scientific probability theories*". Selfs die hoogs ontwikkelde omgewing van TV, verhoed byvoorbeeld nie vir Candy en Hlomla Dandala om aan *Pace* te sê: "*Although we have different cultures, we both come from stable family backgrounds and are traditionalists*" (vgl. Mvimbi, 2001:13). In Oktober 2000 vertel die maandblad *True Love* (vgl. Morobi, 2000:150 e.v.) van Tembeka Gamndana wat haar loopbaan in die parlement prysgegee het. Sy het opgegroeï in 'n Christelike huis. Haar vader is predikant. Geroep deur die voorouergeeste, is sy vandag "*a full-time sangoma and head of the healer's desk for the Department of Education in Mpumalanga*".

1.1.2.4 Taak

Navorsing deur die pastorale teologie insake Afrika lewens- en wêreldbeskouing is onontwykbaar. Augsburg (1986:161) is van mening dat navorsing op lewens- en wêreldbeskouing die noodsaaklike diepte gee aan pastorale sorg. Lewens- en wêreldbeskouing verteenwoordig 'n spesifieke agtergrond van kulturele tradisies, perspektiewe en normes en kan dus nie ontbreek by terapeutiese intervensie nie. Wat is die stand van sake in die navorsing? Is die vreemdheid van die pastoraat waarna Maluleke en De Jong van Arkel verwys, deurbreek? Het die pastoraat genoegsame relevantheid bereik en daarby spesifiek Christelik gebly? Louw se uitspraak van 1999, met verwysing na wat in die toekoms sal moet gebeur, kommunikeer erkenning en toewysing aan die standpunte van, byvoorbeeld, De Jong van Arkel, Maluleke, asook Kgatla. "African consciousness" kom dus nog nie genoeg in die

pastoraat aan die bot nie. Louw skryf op 'n ander plek (1997:392) dat "*pastoral care becomes African when it reflects the philosophy or life view of the African culture. An African version of pastoral care therefore means the gospel enfleshed and embodied in cultural terms and contextual and existential life issues*". Die vraag is: Hoe hou hierdie "African-ness" verband met die Skrif? Is "gospel enfleshed" nog werklik "gospel" of lyk dit meer op 'n "own civilization which in no way clamoured for some special revelation and/or enlightenment" (Mtetwa)? Sluit dit byvoorbeeld in "*a world which is manipulated by other forces, e.g., witchcraft*"? Hoe moet dit deur die pastoraat teoreties verwerk en prakties aan die orde gestel word? Skrifperspektiewe ontbreek in studies soos die van Msoni en kom beperk voor by Müller en Van Deventer. Hierdie studie wil Skrifperspektiewe navorsers wat die pastoraal-relevante aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing belig.

1.1.2.5 Afgebakende Probleemformulering

Afrika-teologiese navorsers betreur die feit dat "African-ness" (nog steeds) nie genoegsaam verdiskonteer word deur westerse teologiese navorsers in Afrika nie, of deur die beoefening van die konkrete pastoraat in Afrika nie. Trouens, daar bestaan selfs twyfel oor die standaard en karakter van opleiding, met die oog op bekwaammaking van pastorale beraders vir 'n relevante pastoraat ten bate van die Afrika konteks. Wat is die "African-ness", wat gemis word? Daar is steeds 'n leemte in die kulturele identiteit van die pastoraat. 'n Studie van Afrika lewens- en wêreldbeskouing, kan moontlik die leemte help opklaar.

Pastoraat het egter nie alleen 'n kulturele identiteit nie, maar ook 'n spesifiek normatiewe identiteit. Skrifperspektiewe is nodig met die oog op lewens- en wêreldbeskouing. Deur die bevindinge tot riglyne vir pastoraat aan die Afrika-mens te verwerk, kan die groot nood wat bestaan aangespreek word, hoewel nie op 'n uitputtende en deurtastende wyse nie. Die grense en beperkinge van hierdie studie maak dit verstaanbaar.

Oorkoepelend kan die probleemstelling van hierdie studie geformuleer word as die soeke na riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.

Die volgende navorsingsvrae word aan die hand van Heitink se prakties-teologiese model (vgl. 1.4) aan die orde gestel:

Hermeneuties

1. Watter perspektief bied die Skrif as basis op die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing'?

Empiries

2. Hoe lyk 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in sy hoofaspekte?
3. Tot watter mate beheers 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing gelowiges se denke en lewenspraktyk in Mamelodi?

Strategies

4. Watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat?
5. Watter riglyne kan geformuleer word met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing?

1.2. DOELSTELLING EN DOELWITTE

1.2.1 Doelstelling

Hoofdoel van hierdie studie (Oorkoepelend geformuleer):

Die formulering van riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in stedelike gebiede soos Mamelodi.

1.2.2 Doelwitte

Vanuit die hoofdoel het hierdie studie die volgende doelwitte:

Hermeneuties

1. Om met die Skrif as basis, perspektiewe op die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing' aan te toon.

Empiries

2. Om die hoofaspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing te beskryf
3. Om te bepaal tot watter mate 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing gelowiges se denke en lewenspraktyk in Mamelodi beheers.

Strategies

4. Om te bepaal watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing relevant is vir die pastoraat.
5. Om met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing riglyne te formuleer.

1.3 SENTRALE TEORETIESE ARGUMENT

Verdiskontering van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die pastoraat, bevorder die effektiwiteit van pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.

1.4 METODE VAN NAVORSING

Hierdie ondersoek benut 'n integratiewe prakties-teologiese benadering (vgl. Heitink, 1993:159-166, 174-230) vanuit 'n epistemologiese basis, wat Poythress (vgl. 2001:43-54) "symphonic theology" noem. Daarmee word die geldigheid van 'n multi-perspektiewe (hermeneutiese) benadering in die teologie erken (vgl. in hierdie verband ook Frame, 1987:73-75, 89 e.v., 162 e.v., 235)

Hierdie studie beoog om hermeneutiese, empiriese en strategiese perspektiewe te integreer, terwyl die verbetering van die geloofspraktyk, waar God in sy Woord kom tot Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing, in gedagte gehou word.

Die benadering tot navorsing is dus hermeneuties (vgl. Heitink, 1993:106, 114 e.v.), waarin teoreties die begrippe 'begryp', 'verklaar' en 'verander' sentraal staan. Hierdie begrippe kan soos volg verduidelik word:

'Begryp' dui op die hermeneutiese interpretasieteorie toegepas op die verstaan van handeling (Heitink, 1993:160). Die 'wie doen wat' word verbind aan 'waarom' en 'waaroor' (Heitink, 1993:174). Daarin word die grondslag gelê vir die basisteorie van hierdie navorsing. Die hermeneutiese perspektief word ontwikkel deur literatuurstudie by wyse van analise en interpretasie (met behulp van rekenaarmatige soektogte) en eksegetiese volgens erkende metodes (vgl. Coetzee et al., 1980:12-26; Van Bruggen, 1991; Lotter, 1993:11). Vanuit die Skrif as basis word die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing' belig. Die hermeneutiese perspektief sluit ook in 'n metateoretiese ondersoek na die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing', wat as begrip self, geen Bybelse begrip is nie.

'Verklaar' verwys na die empiriese benadering binne die menswetenskappe (Heitink, 1993:160). Die 'wie doen wat' word verbind met 'waar' en 'wanneer' (Heitink, 1993:212). 'Lewens- en wêreldbeskouing' word daarom verbind met die kontekstuele term 'Afrika'. 'Afrika' word tweërlei aan die orde gestel, by wyse van literatuurstudie, asook met behulp van vraelyste (kwantitatiewe ondersoek), om vas te stel in watter mate 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing gelowiges in Mamelodi se denke en lewenspraktyk beheers. Die teologiese kategorieë (vyf "magneetpunte") van Johan Herman Bavinck, wat hy teen 'n Oosters-Asiatiese agtergrond ontwikkel het, dien as uitgangspunt (vgl. Hoofstuk 3). Dit is basies en omvattend genoeg. Daarby kwalifiseer Bavinck se model teologies, wysgerig asook psigo-antropologies as 'n werkbare metode. Lewens- en wêreldbeskoulike kernpunte wat vir die pastoraat as relevant geïdentifiseer is en wat sowel met 'Afrika' belig word aan die hand van literatuurstudie en vraelyste in Mamelodi is die volgende:

1. Totaliteitsbeleving - Klassifikasie en Self/Ander
2. Normbesef
3. Hoër Mag - Kausaliteit
4. Verlossingsbehoefte
5. Lewensleiding - Tyd
6. Ruimte

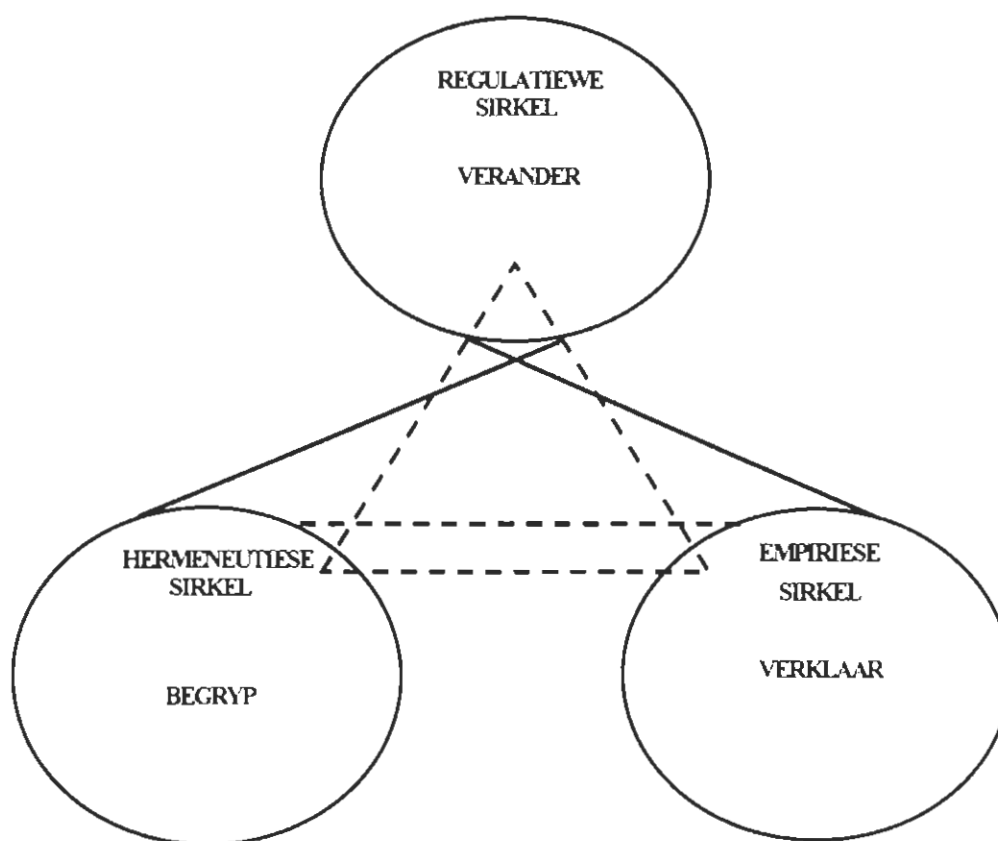
'Verander' is 'n perspektief van 'n ander orde as die vorige twee. Die 'wie doen wat' word verbind met die 'hoe' en die 'waartoe' (Heitink, 1993:195). In werklikheid word teruggegryp op die

dinamiek van 'begryp' en 'verklaar' (Heitink, 1993:161). Strategies word perspektief ontwikkel, deur met behulp van terugkoppeling na die hermeneutiese en empiriese perspektiewe te kyk, na 'pastoraat' in 'Afrika' of te wel "Pastoraat aan die Afrika-mens". Op hierdie punt word die Skrif ter sprake gebring, wat pastoraal-relevante aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing belig.

Riglyne word geformuleer met die oog op praktykveranderinge. Hierdie praktyk-teoretiese voorstelle groei as't ware vanuit die hermeneutiese en empiriese perspektiewe, asook in kritiese gesprek met wat aangebied word as 'n "Afrika-relevante" pastorale benadering.

Die model van Heitink word grafies voorgestel as drie sirkels (duidend op die drie sirkulêre prosesse), wat onderling in 'n driehoeksverhouding interaktief op mekaar betrek is. As basis dien die bipolêre spanningsverhouding tussen teorie en praxis.

HEITINK SE PRAKTIES-TEOLOGIESE MODEL



1.5 HOOFSTUKINDELING

HOOFSUK 1: Inleiding

HOOFSUK 2: Skrifperspektiewe: Hermeneutiese Sirkel

HOOFSUK 3: Lewens- en Wêreldbeskouing: Hermeneutiese Sirkel

HOOFSUK 4: "n Soeke na "African-ness": Empiriese Sirkel

HOOFSUK 5: Mamelodi: Empiriese Sirkel

HOOFSUK 6: Afrika as perspektief in die pastoraat: Strategiese Sirkel

HOOFSUK 7: Riglyne vir pastoraat aan die Afrika-mens: Strategiese Sirkel

HOOFSUK 8: Slot: Samevatting en Opsomming

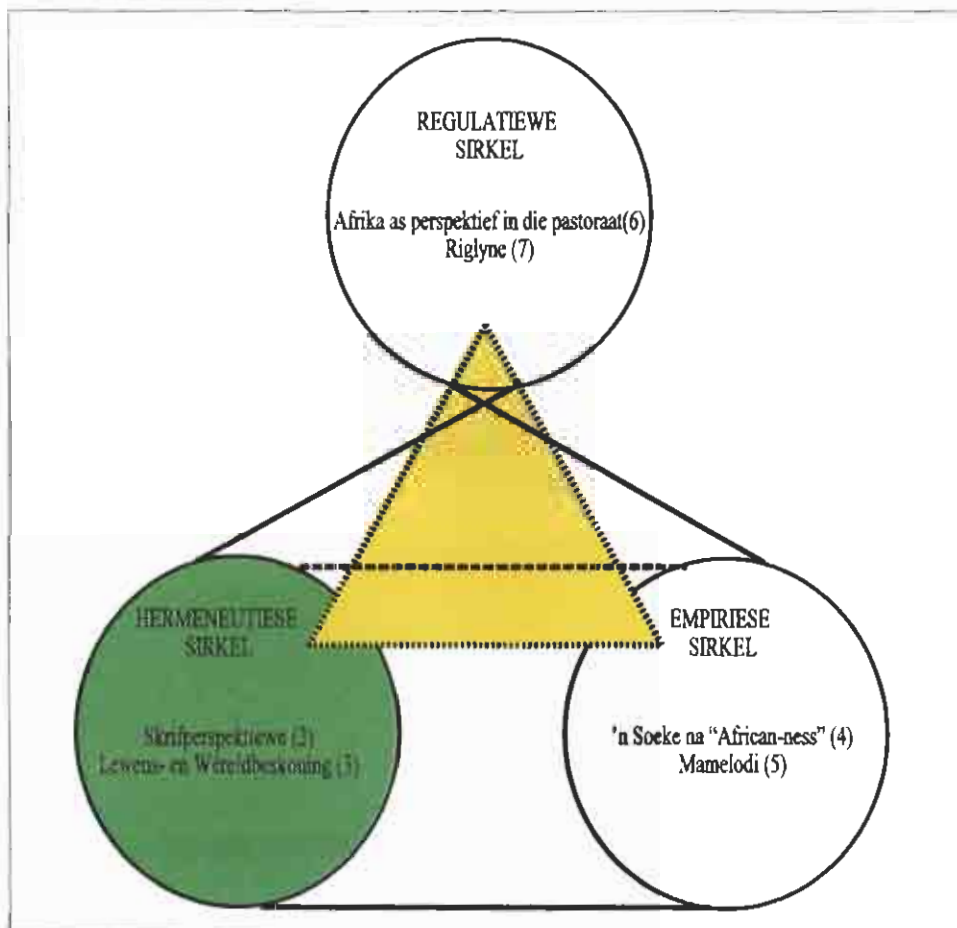
1.6 SKEMATIESE VOORSTELLING

KORRELASIE TUSSEN PUNT 1, 2 EN 4		
PROBLEEM (1)	DOEL (2)	NAVORSINGSMETODE (4)
HERMENEUTIES		
Watter perspektiewe bied die Skrif op die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing'?	Toon Skrifperspektiewe aan i.v.m. die navorsingsbegrippe 'pastoraat' en 'lewens- en wêreldbeskouing'.	Literatuurstudie met behulp van rekenaarmatige soektogte en eksegetiese volgens erkende eksegetiese metodes.
EMPIRIES		
Hoe lyk 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in sy hoofaspekte?	Beskryf 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in sy hoofaspekte.	Literatuurstudie met behulp van rekenaarmatige soektogte.
In watter mate beheers 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi?	Stel vas in watter mate Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi deur 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing beheers word.	Empiriese navorsing onder Christene in Mamelodi d.m.v. vraelyste en statistiese ontleding.
STRATEGIES		
Watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat?	Bepaal watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat.	Terugkoppeling na die hermeneutiese en empiriese sirkels, asook literatuurstudie met behulp van rekenaarmatige soektogte.
Watter riglyne kan aangewys word, met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing?	Wys riglyne aan, met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.	Formuleer riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing deur terug te koppel na hermeneutiese en empiriese perspektiewe.

HOOFSTUK 2

BESPREKINGSOORSIG

Inleiding (1)



Slot: Samevatting en Opsomming (8)

HOOFSTUKOORSIG

2.1 Inleiding

2.2 Doel

2.3 Pastoraat

2.3.1 Inleiding

2.3.2 'n Woordprent

2.3.3 Eksegetiese Ekskurs

2.3.4 Kerkhistoriese Ekskurs

2.4 Lewens- en Wêreldbeskouing

2.4.1 Inleiding

2.4.2 Tydperke

2.4.3 Openbaringsgeskiedenis

2.4.4 Kontoere van 'n Skrifgenormeerde Paradigma

2.4.5 'Studiegevalle'

2.5 Samevatting

2.1 INLEIDING

Volgens die prakties-teologiese model van Heitink (1993:161) begin hierdie studie deur te werk in die hermeneutiese (teoriese) sirkel en daarmee by die proses van 'begryp'. So word die grondslag gelê van hierdie navorsing: Die basisteorie. Wat is 'n basisteorie? Teorie bedoel bespreking, besinning en beplanning van waarhede wat vir die praktyk van belang is (Heyns, 1991:35). 'n Basisteorie beskryf sistematies vanuit die Skrifopenbaring die wese en doel van dit waarmee 'n mens prakties-teologies besig is (vgl. Venter, 1993:247; 1995:198 e.v.; 1996:25-27). So word die teologiese uitgangspunt en perspektief (paradigma) waarmee die prakties-teologiese taak verrig word, onder woorde gebring (Louw, 1999a:28 e.v.).

In terme van Heitink se model word daar in hierdie hoofstuk aan twee interpretatiewe ('begryp') vrae aandag gegee. Ten eerste is daar die vraag: Wie doen wat? Van hieruit word aandag bestee aan die tweede (hoewel die eerste perspektiewe) vraag: Waarom/waaroor? (Heitink, 1993:156). Die 'wie doen wat' word dus verbind aan 'waarom' en 'waaroor' (Heitink, 1993:174).

2.2 DOEL

Die navorsingsbegrippe 'pastoraat' - ('wie doen wat') en 'lewens- en wêreldbeskouing' ('waarom/waaroor') moet vir die doeleindes van hierdie studie teoreties blootgelê word. Die tema van die studie is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied*. Pastoraat staan dus in verhouding tot lewens- en wêreldbeskouing binne die konteks van hierdie studie. Beide hierdie begrippe vereis daarom 'n hermeneutiese (Normatief - Skriftuurlike) basis wil die riglyne wat aan die einde van hierdie studieverlag beoog word, as teologies-geldig kwalifiseer. Die perspektiewe wat basisteories hieruit ontstaan sal nuttig wees vir kritiese gesprek met outeurs wat 'n Afrika-relevante benadering in die pastoraat voorstaan. Eerste word gekyk na 'pastoraat' en daarna word 'lewens- en wêreldbeskouing' aan die orde gestel.

2.3 PASTORAAT

2.3.1 Inleiding

'n Mens kan sê: Herderlike sorg het millennia oue regte of te wel regte van oudsher (Heitink, 1998:14). Die tegniese term uit die Latynse taal wat daaraan uitdrukking gee is *cura animarum* (Letterlik: 'Sorg/genesing/herstel van die siel'), wat vertaal word as *seelsorge* (Duits) of *pastoral care* (Engels) en gebruik word in die sin van liefdevolle aandag deur ampsdraers aan individuele kerkklidmate (vgl. Heitink, 1998:14). Gebruik van die woordprent (metafoor) 'herder-kudde' word vandag op verskillende maniere waardeur (vgl. Heitink, 1998:28 e.v.; Louw, 1999a:27; Van der Meulen, 1999:17 e.v.). Die kern van die saak betref wel die mens *vóór* God en God se konkrete bemoeienis *mét* die spesifieke of te wel individuele huis op 'n baie persoonlike manier (vgl. Hand. 20:17-20). Skrif-eksegeties word die taak van 'herderskap' in die Nuwe Testamentiese kerk verbind met die amp van ouderling, waarby predikante ingereken moet word (vgl. Venter, 1986:5 e.v.; Van Bruggen, 1987:78-107).

Opsigters (vgl. Van Bruggen, 1987:97 e.v. vir hierdie spreekwyse) ontvang opdrag om uit te gaan na die herder-eienaar se kudde (skape). Die woord 'herder' kan ook weergegee word met 'versorger'. Dit maak nie saak waar die skape is nie. Party is nog nie by die kudde nie. Ander het weggedwaal. Nog ander kort gebalanseerde voeding. Sommige het seergekry. Weer ander is siek. Die opdrag lui: Vind hulle! Waar? Daar waar hulle is, ongeag die omstandighede. En dan? Versorg hulle! "Pas My skape op ... en ... laat hulle wei". Volgens Reformatoriese insig beteken dit "om die Woord van God deur te gee" te midde van watter omstandighede ook al (vgl. Bucer - 1538/1991:62).

In kort kan 'herderlike' werk in die kerk dus saamgevat word deur te stel dat Kerklike dienaars (ouderlinge en predikante) alles moet doen wat God in Christus Jesus as 'Herder' aan sy 'skape' toegesê het (vgl. Bucer - 1538/1991:62-64).

Dit betref 'skape' in hulle verskeidenheid, m.a.w. mense wat verlore, verdrewe, gewond en gebroke, asook siek is. Goldsworthy (1998:36) stel dit daarom tereg: "Pastoral theology occupies itself with the way the word of God touches people where they are and in whatever condition". Die studie van Buys (1989; let veral op 251-260) toon boonop, eksegeties, oortuigend aan dat gemeenteopbou en

gemeenteuitbou of te wel “kwalitatiewe en kwantitatiewe opbou” hand in hand moet funksioneer: “Die konsoliderende aspek en die uitbreidingsaspek van gemeenteopbou is so intiem inmekaarverweef en op mekaar afgestem dat dit nie van mekaar geskei kan word nie” (1989:52, vgl. ook p. 58). Die Evangelie vorm self die verbindingskakel en kontinuïteitsbeginsel (1989:73, 80 e.v., 95, 118, 137, 154 e.v., 173). Aan die eenkant geld dat pastoraat ‘n sendingdimensie moet vertoon (vgl. 1989:135 e.v., 164, 170 e.v., 189, 221-225), aan die ander kant geld dat sending ‘n pastorale dimensie moet vertoon (vgl. 1989:130, 226 e.v.).

2.3.2 ‘n Woordprent

Teenswoordig (Louw, 1999a:61) word die woord ‘herder’ ‘n metafoor (woordprent) genoem met die oog op dit wat teologies omskryf word as ‘pastoraat’ of te wel ‘pastorale sorg’. Louw (1999a:59) is van mening dat dit moeilik is om die volle lig van die Skrif oor die prakties-teologiese aktiwiteit ‘sorg’, onder woorde te bring met ‘n enkele formule. Daarom word i.v.m. pastoraat gebruik gemaak van die konsep ‘metafoor’ of te wel ‘beeld’. Louw (1999a:59-78) behandel behalwe die herdermetafoor ook nog ‘dienskneg’ as metafoor, asook ‘paraklese’ (Troos) en ‘wysheid’.

Wat is ‘n ‘metafoor’?

Heystek (2000:42) vra insake sy prakties-teologiese ondersoek tereg: Wat is ‘n metafoor? Skrywers verskil blykbaar nie werklik oor wat ‘n metafoor presies is nie (Heystek, 2000:42). Distilleer ‘n mens die insigte waarna Heystek (2000:43) verwys, dan lyk die antwoord min of meer soos volg:

Metafoor is ‘n manier van taalgebruik wat tot nuwe insig wil lei. In verband gebring met die teologie: Menslike taal as verwysingsraamwerk word as ‘t ware gerek om tot ‘n (nuwe) teologiese insig (verwysingsraamwerk) te kom in verband met God.

Waaroor handel die ‘pastor’ metafoor?

‘Pastoraat’ is afgelei van die Latynse woord ‘pastor’, wat ‘herder’ beteken (van der Meulen, 1999:17). Die term ‘pastoraat’ word in aansluiting by die Bybelse herdermotief gebruik (vgl. Waruta, 1995:4 e.v.; Louw, 1999a:60 e.v.). Trimp (1978:97) wys daarop dat die kerk “het herdersbedrijf” veral uit die Ou Testament ken. Die herdermotief speel sowel in die Ou as in die Nuwe Testament ‘n belangrike rol (vgl. Van der Meulen, 1999:18)

Esegiël 34 gekombineer met Johannes 10 staan uit as die “magna carta” van amptelike sorg (Trimp, 1978:98). Jesus word beskou as die *Pastor Bonus* (‘Goeie Herder’ - Joh 10:11) (Heitink, 1998:29; Van der Meulen, 1999:20). Van der Schyff (1998:14-20) ontwikkel na aanleiding van hierdie twee hoofstukke selfs, wat hy noem “basisteoretiese perspektiewe op herderlike bediening”. Sodanige werk hoef hier nie oorgedoen te word nie. God se besondere - allesomvattende sorg staan sentraal: “Die doel van herderlike bediening is om God as Opperherder deur die bediening van sy Woord in die konkrete werklikheid van die mens te bedien” (Van der Schyff, 1998:19). Dit omvat onder andere sekuriteit - ontferming (Ps 121:4; Matt 9:36; 1 Pet 2:24, 25), troos - bemoediging (Jes 40:1; Fil 2:1) en hulp - redding (Ps 72; Eseg 34:20-23; Joh 10:11). So stel ook Heystek (1998:15): “In herderlike bediening moet God se sorgende omgang met die mens in nood aan die orde kom”. Die *principium individuationis* staan in hierdie begrip sentraal.

Hierdie Bybelse wortels vorm ‘n skrilte kontras met die misbruik van die herdermotief waarvan die geskiedenis en teenswoordige tyd verhaal (van der Meulen, 1999:18; vgl. ook Campbell, 1989:23 en Heitink 1998:28). Misvatting hou in hoofsaak verband met ‘n beeld van die herder as ‘totalitêr’, ‘hiërargies’, ‘paternalisties’, selfs ‘terroristies’ - ‘n soort ‘top-down’ figuur, terwyl skaap of te wel kudde ‘passiwiteit’, ‘domheid’ en ‘gedweë volgsaamheid’ oproep. Is dit die leer van die Skrif in verband met hierdie begrip? Heitink (1998:28) antwoord tereg: “Dit kom echter niet overeen met de bijbelse wortels van deze metafoor”.

Metafores verwys רֹעֵה (*rō'eh*) in die Hebraëuse grondteks en ποιμήν (*poimēn*) in die Griekse grondteks na menslike leiers en na God (Jonker, 1997:1141 e.v.; Wallis, 1993:571-575; Beyreuther, 1986:564 e.v.; Soggin, 1984:793 e.v.; White, 1980:852 e.v.; Bauer, 1978:844 e.v.; Jeremias, 1969:487 e.v.). Die Bybel vergoddelik egter nooit die menslike leier nie. Trouens, word die koning in Israel nooit betitel as ‘herder’ nie. Israel ken slegs vir Jahwe as ‘herder’. Alle menslike (politieke en religieuse) leiers staan in die herderlike diens van Jahwe as enigste herder van Israel. In die Nuwe Testament (1 Pet 5:4; Heb 13:20) heet Christus Jesus die ‘Opperherder’.

Wat is ‘pastoraat’?

Trimp (1978:97) stel: Poimeniek rig sig op die individueel toegespitste sorg vir die lede van Christus se gemeente. So ‘n formulering, hoewel kernagtig is gebrekkig en vertoon leemtes. Trimp wat

origens sterk profileer as iemand wat die verbond ernstig wil neem, werk nie die implikasies van die verbond uit in die rigting van die pastoraat nie, veral insake die kollektiwiteitsaspek, hoewel hy op dieselfde plek (1978:97) 'n dwarsverband lê met die erediens as kollektiewe gebeurtenis. Velema wys tereg daarop dat die kollektiwiteitsaspek in die laaste aantal jare in die pastoraat op die agtergrond geraak het (vgl. in dié verband ook Buys, 1984:22-26, 71-83 oor die kollektiewe aard van die verbond in die Ou en Nuwe Testament):

Dat wil zeggen dat de pastor het schaap bij de Herder en bij de kudde wil brengen en houden. Pastoraat heeft twee spitsen, het raakt het schaap in relatie tot de Herder en tot de kudde ... De herderlijke zorg richt zich op het schaap als schaapje van de Herder en van de kudde. Alles wat in die relatie meedoet, valt onder de pastorale zorg ... Dus in zijn leven in de wereld en in zijn persoonlijke relatie tot God ... Men kan ze niet van elkaar losmaken. Het pastoraat raakt het mens-God zijn, in volle breedte en diepte, en in de lengte en hoogte (Velema, 1999:19-21).

Heitink (1998:127) wys ook nog op vier operatiewe werkinge van pastoraat, nl. heling, bystand, begeleiding en versoening. Nie slegs die enkeling nie, maar ook klein groepe gerig op persoonlike omstandighede word teenswoordig ingesluit by die *principium individuationis* (vgl. van der Meulen, 1999:85-88; Van Pelt, 1999:311 e.v.). Die geestelike of spirituele versorging van die totale mens in beide sy psigo-fisiese en psigo-sosiale dimensies staan sentraal, saamgetrek in wat genoem kan word *menslike lewe soos wat dit gerig is op God en die dinamiese verhouding met, asook die totale afhanklikheid van God* (Louw, 1999:36). Hier is dus nie sprake van 'n gerigtheid bloot op die innerlike, psigiese lewe van die mens nie. 'n Eiesoortige versorging blyk duidelik.

Reformatories (Benoit, s.a.:152) gesien word pastoraat gedien deur die "persoonlike gesprek" i.p.v. die biege. Daarby word aandag geskenk aan " vertroosting", vanweë gewetensvrae wat kwelling veroorsaak. Basies word tweërlei doeleindes nagestreef (Benoit, s.a.:152-155): Teregwysing van diegene wat van die gemeenskap met God (in Christus: deur die viering van die nagmaal sigbaar tot uitdrukking gebring) 'n bespotting maak, asook opheffing van alle besware van diegene wat nie met God gemeenskap wil hou nie of hulle aan gemeenskap met Hom onttrek. Teologies-konfessioneel (Heidelbergse Kategismus Sondag 31) gesproke kom 'n mens tereg by die hantering van "die sleutels

van die koninkryk van die hemel” (vgl. Trimp, 1981:44-63).

Op basis van die Skrif as normprinsipe wys Venter (1988:29-38) op die belangrikste riglyne vir gesprek uit die Nuwe Testament, naamlik:

- ▶ Woordbediening, met as kerninhoud die versoening, moet die sentrale moment wees.
- ▶ Die Heilige Gees beklee die beslissende plek.
- ▶ Individualiserende gerigtheid geld vir gesprek en gebed.
- ▶ Deurgaans funksioneer 'n intiem persoonlike pastorale verhouding.
- ▶ Die totale mens moet in die fokus wees.
- ▶ Die gemeenskapsgedagte in terme van die amp van die gelowige is imperatief.
- ▶ Gesprek word gegrond in amptelike diens en Woordgesag.

Herderlike sorg is ontdekking dat Jesus nie alleen die 'waarheid' is nie, maar ook die 'weg' en die 'lewe' (Benoit, s.a.:198). Dus, is hier van iets anders sprake as 'terapie' in die sin van hulp tot selfverstaan en aanvaarding, met ontsluiting van innerlike potensiaal om die menslike eksistensie suksesvol te kan hanteer. Die goddelose mens staan in die branding en nie die radelose mens nie (vgl. Trimp, 1981:28). Twee hoofstrome/denkskole het in die loop van die twintigste eeu aan die lig getree insake die beoefening van die pastoraat. Die kerugmatiese stroming is daarop gerig om God komende deur sy Woord, sy regmatige plek te gee in die pastorale gesprek. Die terapeutiese of te wel 'participerende' stroming het ten doel om die mens, asook die gespreksmatige aard van pastoraat ten volle ernstig te neem tydens die pastorale gesprek.

Van Pelt (1999:7) wys daarop dat talle pogings bestaan om die polêre teenstelling tussen die sogenaamde 'kerugmatiese' en 'participerende' (terapeutiese) pastoraat te oorwin. Voorbeelde is te vinde by J. Firet, W. Zijlstra, R. Ries, G. Heitink, J.J. Rebel, D.S. Browning, D. Rössler, W. Jentsch, R. Bons-Storm, C.H. Lindijer, E.S. Klein-Kranenburg. Pastoraat as verkondiging is kenmerkend van Thurneyesen en Tacke. Deelnemende (Terapeutiese) pastoraat is bevorder deur Hiltner en Clinebell, terwyl die nuweling nl. pastoraat as ontmoeting (hermeneutiese vertolking) weer onderskryf en ontwikkel is deur Firet en Heitink (vgl. Van Pelt, 1999:280 e.v.).

In hierdie studie word veral aangesluit by Klein-Kranenburg (1990) se dialoogse perspektief: Pastoraat as dialoog, asook Van Pelt (1999) se verbondsperspektief: Pastoraat as verbondsbediening.

Klein-Kranenburg maak duidelik dat pastoraat as dialoog plek moet maak vir 'n teologiese uitgangspunt waarin pastoraat verstaan word as dialoog (vgl. 1990:10, 36 e.v., 136-160, 209-244):

Theologisch gesproken moet men met de mogelijkheid rekenen dat een dialoog door de Heer gemaakt word tot een 'dialoog' ... Het proprium van de pastorale ontmoeting ligt in haar dialoogkarakter: er spreken er geen twee maar drie! (Klein-Kranenburg, 1990:38).

Op hierdie punt deurkruis missiologie en pastoraat (vgl. Klein-Kranenburg, 1990:37 e.v.). 'n Pastorale sendeling beoog om die gesprek en diegene daarby betrokke te laat funksioneer binne die dialoog wat God het met sondaarmense - sy geskape arbeid - die kroon van sy skepping, insake bestaansredding. Pastoraat vind dus plaas onder 'n "oop hemel" (vgl. Openb 19:11; Klein-Kranenburg, 1990:41) en wel spesifiek op so 'n wyse dat "het unieke van ieder mens zuiver bewaard en gerespekteerd dient te worden" (Klein-Kranenburg, 1990:46). Dialoog stel nie net God as DERDE in die pastorale gesprek aan die orde nie, maar op voetspoor van Heitink (vgl. 1992:233 e.v.) ook die humaniteit van die mens (vgl. Klein-Kranenburg, 1990:49) en wel met inagneming van die pluriformiteit van geloofsbeleving. Egte gesprek, gesprek in die diepte word slegs verkry wanneer aan die humaniteitsvoorwaarde voldoen word:

Het respecteren van de eigenheid van iemands geloofsbeleving is echter voorwaarde voor een wezenlijke ontmoeting: 'de pluriformiteit in geloofsbeleving, in zingeving, levensbeschoonwing en waardenoriëntatie, dwingt pastores aansluiting te zoeken bij wat de ander werkelijk ervaart in plaats van een nitgaan van wat hij naar onze mening zou moeten ervaren' (Klein-Kranenburg, 1990:49).

Figurering van "die gesonde leer" in pastoraat, dien nie as dogmatistiese beoordelingskriterium nie, maar as "insprekingspunt" met die oog op menslike waarheidsworsteling, vanuit 'n erkenning wat voluit daaraan vashou dat "de mens mag er met zijn vragen en aanvechtingen helemaal zijn, en zo,

als werklik mens mag en kan hij de waarheid Gods ontmoeten" (Klein-Kranenburg, 1990:50).

Met verwysing na Berkelbach van der Sprenkel (1882-1967), wys Klein-Kranenburg (1990:79) daarop dat dialoog word tot trialoog as pastor en pastorant saam optrek in die gesprek totdat beide pastor en pastorant staan voor die aangesig van God: Gesprek is pelgrimstog. Middelpunt van hierdie "saam optrek" is die werklike band wat die Here met die pastorant het, omdat Hy dit gewil het. Drie inmeekaargelegde sirkels bied perspektief op hierdie "pelgrimstog" tydens gesprek. Die buitenste sirkel stel die kennismaking voor: Die pastorant word ontmoet met sy/haar leefwêreld. Self tree die pastorant in ontmoeting met die vermoede dat lewensverandering in die weer is. Persoonlike geskiedenis en oortuiging aangaande die wêreld kan anders ná die gesprek lyk, as wat dit daar te vore uitgesien het.

Metafories staan die pastor naas die pastorant op "die drumpel van God se huis" en kyk saam met die pastorant op sy/haar lewensweg vanaf hierdie punt. Die pastor en pastorant is onlosmaaklik verbonde aan die kerk. 'n Volgende sirkel meer na die sentrum verteenwoordig die gemeente van Christus. En reg in die sentrum is die verhouding tot God geleë. Het die gesprek gevorder tot in die sentrum, by die hartklop van pastorale gesprekvoering, dan is die trialogiese verhouding en aard van die pastorale gesprek geoperasionaliseer. Die Here is teenwoordig. Dialoog is trialoog. Gesprek vind plaas vóór die aangesig van God. Alle maskers is af. Totale selfonthulling vind onbeskaamd plaas: hoop, vrees, klag en opstand. Dit is die moment waartydens die pastor moet waak teen enige vorm van inhoudlose woorde, asook woorde wat veroordeel. Die gesprek sluit die geheim van die unieke verhouding oop wat God onderhou met elke individuele mens, maar kan self nie tot midde in hierdie verhouding inbeweeg nie. Die pastor funksioneer as wegbereider van die verhouding God en kind van God ('n mens kan ook sê verbondsgenoot). Trialoog, indien suksesvol, word op hierdie moment dialoog tussen God en pastorant: God self spreek tot die hart van die pastorant. Hierdie dialoog hou aan, selfs al het die dialoog/trialoog met die pastor opgehou.

Van Pelt (1999:284-288) weer ontgin 'verbond' as *proprium* vir die pastoraat. Pastoraat hou verband met verbondsherstel (vgl. Van Pelt, 1999:285 e.v.). Pastoraat as Verbondsbediening "ziet zich geroepen om de verbondsrelatie tussen God en mens helder te maken en zet zich ervoor in dat die verbondsrelatie in alle opzichten tot zijn doel komt" (Van Pelt, 1999:285). Lojaliteit staan sowel in

verband met God as met die geskape mens. Verbonds*omgang* staan sentraal (Van Pelt, 1999:303).

Hier is dus sprake van 'n veelkleurige en lewend-dinamiese verhouding, 'n liefdevolle betrekking tussen God en mens waarin alles deur genade gerig word op die eer van God en die heil vir mense. So gesien staan pastoraat in verband daarmee om mense in opdrag van God, namens God en in afhanklikheid van Sy Gees in aanraking te bring met die verbondstrou van God, wat konkreet word in die bediening van die Woord van die versoening. Gewortel in hierdie Woord kan Christene se lewenshouding omskryf word as 'n lewenspraktyk wat nuutgemaak is en nuutgemaak word, deur die omgang met God wat drie-enig is (vgl. Van Pelt, 1999:287).

'Verbond' is 'n verhouding tussen God en mens wat reeds met die skepping in aanvang geneem het. "Pastoraat hoef dus geen verbondsrelatie tussen God en mens tot stand te brengen, maar mag van die verbondsrelatie uitgaan" (Van Pelt, 1999:284). Die empiriese werklikheid is daarom ook meer as 'n neutrale landingsplek vir die Woord van God of te wel 'n willekeurige ontmoetingsplek van God en mens. Die empiriese werklikheid staan nie los van God nie en vanweë die sonde is dit ook nie meer 'n volmaakte weerspieëling van die wil en die werk van God nie. 'n Skeppingsperspektief binne die verbond raak ook aspekte aan soos 'verantwoordelikheid', die mens voor en na die sondeval, God se bewuste keuse om die mens te maak en Christus se heil in die weg van die verbondsgeskiedenis.

Pastoraat as verbondsbediening weerhou die pastor daarvan om as medium of intermedium op te tree, hoewel daar sprake is van 'n 'teenoor', sowel as 'n 'naas' aspek van die pastor in die pastorale gesprek (vgl. Van Pelt, 1999:304). 'Teenoor' staan direk in verband met 'Die Woord van God' en die ampskarakter van die pastor - in diensneming om die Woord te bring: "Daarin ligt enerzijds de erkenning van de onmacht van de pastor om de ander tot heil te zijn en anderzijds komt erin uit de erkenning dat het in het pastoraat niet slechts gaat om de relatie tussen mensen onderling, maar eerst en vooral om de relatie met God". Verbondsbediening is nie op te neem as "diens aan die verbond" nie, maar "bediening van die verbond". Derhalwe mag die pastoraat nie 'n vryblywende gebeurtenis wees nie. Daaraan lê ten grondslag deurslaggewende aspekte soos roeping, toerusting en sending van die pastor deur God.

Pastoraat as verbondsbediening bring die verhouding gemeente en pastoraat onontwykbaar in beeld

(vgl. Van Pelt, 1999:311-314). Die pastorant is nie 'n vryblywende individu of enkeling nie. Die pastorale verhouding is ingebed en figureer as werklikheid met 'n verbondsdimensie. Hetsy in verbondsveragting of in verbondsgehoorsaamheid, moet die pastorant beskou word te midde van verhoudinge. Enkeling en gemeenskap is nie 'n Bybelse teenstelling nie. Verbond open die oog vir die verhouding God en mens, waar sowel die persoonlike as die gemeenskaplike kant ter sprake is.

Een kerklike gemeenskap bestaan uit mense en vroue met aansienlike verskille in leeftyd, agtergrond, opleiding, maatskaplike en finansiële posisie, lewenshouding, ervaring, spiritualiteit, gesondheidstoestand (ligamelijk en psigies) en ander lewensomstandighede. Voor het pastoraat sijn al deze mense te benaderen vanuit het gemeenskaplike gesigtpunt van die veelkleurige verbondsverhouding tussen God en mens (Van Pelt, 1999:312).

Gevolgtrekking en definiering van eie posisie:

Pastoraat as gespreksmatige Woordbediening beteken dat God homself van pastorale gawes bedien, met die oog op Sy verbondsverhouding, om God vanuit die Bybel, as skriftelike neerslag van God se openbaringshistoriese verbondsomgang met sy volk, vir individue en/of kleingroepe teologies sentraal te stel, sodat pastore hulle geloofs- en lewensvrae vanuit die sentraliteit van God in die heilshistoriese weg van Sy verbondsomgang kan verstaan en beleef ter ontwikkeling van geloofsvolwassenheid.

Kort saamgevat: Herderlike sorg is derhalwe 'n teologies gespreksmatige bediening van God se volle Woord aan die volle verbondsmens vóór God midde persoonlike omstandighede.

Wie word 'pastoraal' versorg?

Tot sover is verwys na terme soos 'pastor' en 'pastoraat'. In dieselfde lyn is dit aan te beveel om weg te beweeg van die gelade (generiese) term 'counselor', as ontvanger van wat teologies- 'pastoraal' plaavind, nl 'pastorale' optrede of te wel die prakties-teologiese handeling van 'pastoraat' en 'pastorale sorg', 'pastorale berading' tydens 'n 'pastorale gesprek'. Die herdermotief kan vir

duidelikheidsdoeleindes ook deurwerk tot die ontvanger. Die term 'pastorant' is daarvoor uitnemend geskik. As sodanig bedoel 'pastorant' nie soseer kerklidmaat nie, maar die (*verbonds-*)mens vóór die aangesig van God Drie-enig (vergelyk Van Pelt oor skepping en verbond). Verder kan die term 'pastorante-groep' diens doen om ook die pastoraat-ontvangende-mens midde sy persoonlik-kollektiewe dimensies in gemeente en sosiale betrekkinge aan die orde te stel. Die pastorantegroep is dan daardie klein groep, byvoorbeeld, 'n egpaar, huisgesin of verteenwoordigers van 'n familiegroep of vriendekring, wat intiem betrokke is by 'n pastorant.

2.3.3 Eksegetiese Ekskurs: Die Missiologiese Dimensie in Pastoraat

Jakob (Gen 48:15; vgl. ook Gen 49:24 - hoewel tekskrities onseker) is die eerste (vgl. Westermann, 1982:214) wat van God sê, Hy is: **הָאֱלֹהִים הִרְעָה** Die God wat my geherder het). Hierdie vroeë verbandlegging met God as **רֹעֵה** (herder) staan opvallend genoeg in die teken van persoonlike betrekking nl "אֲתִי - my" (vgl. ook later Dawid in Ps 23). Jeremias (1969:487) maak die gevolgtrekking dat die toepassing van die herderbeeld op Jahwe "is embedded in the living piety of Israel". Die band tussen God en Jakob as enkel-gelowige word dus hier aangedui.

Jakob spreek van God as "my herder" (God wat my, my lewe lank "ge-herder" het, vgl. Hamilton, 1995:637). In die direkte konteks verbind Jakob se uitspraak hom met die verbondsgeskiedenis - **אֲבֹתִי**), asook met God se heilontplooiing op aarde. Wat laasgenoemde betref wys Von Rad (1981:193 e.v.) daarop dat "die Engel" (**הַמַּלְאָךְ**, Gen. 48:16) verstaan moet word as God in menslike gedaante, 'n skadu van Jesus Christus, in wie Israel Jahwe se spesiale ondersteuning en verlossende aktiwiteit ontvang: "The 'angel of the Lord' is of course God himself as he appears on earth ..." (Von Rad, 1981:417).

Jakob wat van God sê, Hy is **הָאֱלֹהִים הִרְעָה אֲתִי** identifiseer God as dieselfde voor wie sy vaders (**אֲבֹתִי**) Abraham en Isak gewandel het. **הִרְעָה** verkry daardeur 'n verbondshistoriese strekking.

Abraham was 'n besliste beginpunt na die droewige tyd waarvan Genesis 11:1-9 die lesers verhaal. Gen 11:1-9 moet egter nie gesien word as 'n losse stuk tradisie nie. Kanonies staan Gen 1:26 e.v.

in die agtergrond, as deel van die begineskiedenis waarvan Gen 1 tot 11 vertel. Later gryp die apostel Paulus (Hand 17:26) terug op hierdie begineskiedenis, wanneer hy verklaar “ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς” (Tekskrities lewer αἵματος verskil van mening op. Teologies maak die verskil weinig tot geen verskil. Hier word die teks van Hodges en Farstad, 1985:436 nagevolg. Vgl. Kistemaker vir eksegetiese opmerking, 1992:634). Die mens (hoewel in volkereverskeidenheid) moet teologies beskou word as verhoudingswese. God is sy Maker en God het die mens geskep om in verhouding tot Hom te bestaan. Die mens mag selfs die titel aanklee “beeld van God”. *Toledot* (“die geskiedenis van”) funksioneer as ‘n soort afbakeningsformule (vgl. Gen 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27, asook 25:12; 25:19; 36:1; 36:9), wat ‘n progressiewe lyn van Godsvervreemding duidelik maak (vgl. Bosman, 2000:48 e.v.). Na aanleiding van hierdie kanoniese opbou lyk dit verantwoord om in terme van Gen 11 te praat van ‘n afgedwaalde mensdom of te wel weggedwaaldes.

Die vraag ontstaan dus; Hoe lyk dit by en met Tera in Haran, nadat verhuis is vanaf “Ur van die Galdeërs” (Gen 11:31 e.v.)? Hoe staan dit met die verhouding teenoor God? Genesis gee nie daarvoor duidelikheid nie. Slegs weet ons uit Gen 12:1-3, dat God dit nodig geag het vir “Abram”, om “weg van” sy land, “weg van” sy familie en selfs “weg van” sy vader se huis te gaan (vgl. Hamilton, 1991:369-371 oor die imperatief en die progressie in opdrag vanaf mins intieme tot mees intieme leefkring, vgl. ook Cassuto, 1984:311) in die rigting waarheen sy vader op pad was (die land Kanaän), maar nou as’t ware agter God aan - waarheen God sou wys, as “Abra - ha - m”. Daarby word verreken dat God nadruklik met Abraham verbond sluit. Dit wil selfs lyk asof dit in teenstelling tot sy familiegeskiedenis gebeur. Josua 24:15 in verband gebring met Gen 12:1-3 neem onsekerhede weg en maak die volgende beskrywing van Bavinck (s.a. 1:9, vgl. ook Beek, 1981:211 en Soggin, 1988:231 e.v., 236) eksegeties verantwoord: “Abraham leeft midden in een heidens land, aan alle kanten van zijn huis staan tempels, die aan afgoden zijn gewijd. Daar midden in dat heidense Ur der Chaldeeën, ontmoet hem het Woord”.

God van Jakob, wat ook God van Abraham is, toon hom dus **יהוה** teenoor Abraham op missiologiese wyse, indien ons Gen 1:26 e.v. in gedagte hou, asook die progressiewe Godsvervreemding wat plaasgevind het volgens Gen 1-11. God soek herderlik op wat aan hom behoort, al beteken dit te midde van verstokte heidendom. Hierdie verbondshistoriese perspektief gee al genoeg rede om met

vrymoedigheid te stel dat die band tussen pastoraat en sending verbondshistories gesien, teologies-prinsipiële grond het.

Jakob ken in sy eie lewe ook die geneigdheid tot אֱתֵּי אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר (Gen 35:2). Sy oom Laban en sy liefingsvrou Rachel se harte was verpand aan sulke 'vreemde gode' (Gen 31:19, 30). God se herderskap het dus beslis ook te make met hierdie baie belangrike aspek, nl. om aan die hart van die Herder gebind te word en verbind te bly in sy teenwoordigheid, teen die agtergrond van 'n familiegeskiedenis en te midde van 'n leefwêreld waarin vreemde gode aanspraak maak op mense se harte. Daarby is die naggebeure by die Jabbok (Gen 32:24-30), in verlengde van Jakob se gebed in Gen 32:9-11, 'n onvergeetlike keerpunt. Voortaan is hy Israel. הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה ("God wat my geherder het") in die mond van iemand wat baie rondgeswerf het en die kuddes van Laban versorg het (vgl. Gen 29:15, 27-43), is dus waarlik 'n merkwaardige uitspraak (vgl. Tidball, 1997:31).

Die kanon verhaal dat Jakob, aan die einde van sy lewe, van God sê, Hy is, הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה (vgl. Gen 48:15 asook Gen 49:24). הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה staan hier in verband met Josef. Trouens herderskap was aan Josef en sy broers nie vreemd nie (Gen 37:2). Josef is binne die konteks van die boek Genesis nou verbind met die land Egipte. Jakob bevind hom ten tye van sy uitspraak op sy laaste in Egipte. "In Egypt it is the God of the other world who is the shepherd and tends his flock. The term [shepherd, rō'eh] is applied to the gods generally" (Bauer, 1978:844; Wallis, 1993:571 e.v.). In die woorde van Jakob klink dus ook iets van die apologetiese, rigting godedom van Egipte. God is 'HERDER' te midde van ander pretensieuse 'herders', wat geen 'herders' is nie. Dus, slegs Hy wat 'HERDER' is, het Jakob en sy vaders 'ge-herder'. Daaraan moet Jakob se nageslag vashou. Nog voordat Israel in getalsterkte as volk bestaan het, groei die gewaarwording en kom die belydenis van Jakob dat God 'Herder' is (vgl. Ridderbos, 1955:203). Wie dus voortaan aan God dink, moet sy aanspraak op 'herderskap', te midde van 'n menigte pretensieuse 'herders', deeglik verreken.

Gevolgtrekking:

1. Die begrip 'herder' toegepas op God kom al baie vroeg in die openbaringsgeskiedenis voor en het 'n verbondshistoriese strekking. *Pastoraat moet die herder-metafoor dus verbondshistories hanteer.*

2. God se verbondsmatige 'herderskap' vind plaas te midde van 'n afgedwaalde mensdom of te wel 'n mensdom wat Hom nie erken en bely as God nie. *Pastoraat moet dus nie beskou word as 'n aangeleentheid wat pas ná sending- en evangelisasiewerk ter sprake kom nie. Sending- en evangelisasiewerk vertoon 'n pastorale karakter.*
3. God is 'herder' te midde van 'n persoonlike verhouding of te wel 'herder' van die enkel-gelowige. *Pastoraat in verbondsperspektief moet die persoonlike aard van herderskap verreken.*
4. God se 'herderskap' geld lewenslank. *Pastoraat moet dus alle menslike ontwikkelingstadia insluit as werkterrein.* Hierdie gevolgtrekking hou verband met Venter (1993:257) se basisteoretiese perspektiewe in verband met leeftyd fases en pastorale kommunikasie in die Nuwe Testament.
5. God is 'herder' te midde van 'n menigte ander pretensieuse 'herders' of te wel 'gode'. *Pastoraat moet daarmee rekening hou dat ander religieuse sisteme ook daarop uit is om aanhangers te versorg.*
6. Erkenning van God se 'herderskap' sluit 'n apologetiese element in, met die oog op die 'gode'. *Pastoraat dra daarom 'n bewys elenktiese karakter.*
7. *In die lig van die voorgenoemde gevolgtrekkings kan tereg by Adams (1980:97-112) aangesluit word as hy die verhouding berading en evangelisering voorstel as 'n veelkantige hoed:*

God gave Christians a many-hued hat. I do not have a bifurcated view of counseling and evangelism, and I do not think that you will find one in God's Word. So this is my first point: a system of counseling that will not allow you to do evangelism as a part of that counseling is not biblical ... Much counseling today ... is not biblical because it is not so coupled with evangelism (Adams, 1980:98, 107).

2.3.4 Kerkhistoriese Ekskurs: Die Pastorale Dimensie in Sending

Jesus, Opperherder van sy kudde (gemeente), rig die amptelike bediening van die Evangelie pertinent op alle volkere (Matt 28:19). Binne die kerke van die Reformasie: in besonder bekend as *Gereformeerde Kerke* - in die omstreke van hedendaagse Nederland, word die ampsdiens van die predikant so vroeg as 1586 (Formulier opgestel by die Synode te 's Gravenhage) uiteengesit en wel met gebruikmaking van die herdermotief (Trimp, 1978:97). Die taak van die amp - geldend vir predikante én ouderlinge - is omskryf met en afgelei van die naam "herder" (Biesterveld, 1903:288; vgl. ook Kuyper, 1911:533 e.v.):

Uit die naam self kan maklik afgelei word wat hierdie heilige amp alles behels. 'n Gewone herder tog laat die kudde wat aan hom toevertrou is, wei; hy lei, beskerm en regeer hulle. Dit is ook die werk van die geestelike herders, want God stel hulle aan oor die kudde wat Hy tot saligheid roep en wat Hy as die skape van sy weiding beskon. Die weiding waarvan hierdie skape moet lewe, is die verkondiging van die Goddelike Woord saam met die bediening van die gebede en die sakramente. Die Woord van God is ook die staf waarmee die kudde gelei en geregeer word.
(Klassieke Formulier, 1976:42)

Martin Bucer

Gereformeerde Kerklike denke is nie goed te begryp sonder die gedagtegoed van die 16de eeuse Reformatore nie. Martin Bucer (1491-1551) skryf (anno 1538) die eerste 'Pastoraal' vanaf Gereformeerde gesigspunt (vgl. Biesterveld, 1923:84). Aanvanklik het sodanige publikasies meestal as 'Pastoraal' bekend gestaan (vgl. Kuyper, 1894:525).

Gereformeerde skrywers het die teologiese vak *Poimeniek* of te wel 'Teorie van herderlike sorg' bekendgestel (vgl. Biesterveld, 1923:53). Bucer se publikasie heet *Von der wahren Seelsorge* (Gedruk te Straatsburg deur Wendel Rihel. Vir die doeleindes van hierdie studie word gebruik gemaak van die Nederlandse vertaling van Selderhuis, 1991). Sy inset vir die reformasie van die pastoraat hou in dat daar terugkeer moet word na die Skrif (vgl. Selderhuis, 1994:187). Hy publiseer hierdie boekie ongeveer dertien jaar voor sy dood. Die grondlyne van die pastoraat soos geformuleer in hierdie boekie bly in sy latere publikasies ongewysigd (Van Pelt, 1999:105) As eerste

teorie oor herderlike sorg lê dit die basis vir Gereformeerde besinning oor pastoraat en vorm die agtergrond vir verdere ontwikkeling (Tidball, 1997:189).

Hoewel Calvyn 'n ereplek in die ontstaan van gereformeerde teologiese besinning gegee word, toon historiese ondersoek egter dat Bucer en Calvyn mekaar wedersyds beïnvloed het. Dus, in die woorde van Van Pelt (1999:101): “Wie Calvijn goed wil leren verstaan, kan aan Bucer niet voorbij”.

Bucer verbind sielsorg aan die “juiste herderlike diens”. Die inhoud van sy geskrif wys dat sielsorg geen doel op sigself is nie, maar die opbou van die hele gemeente en selfs die hele koninkryk van God dien (vgl. Selderhuis, 1991:11). So rig Bucer hom dan ook tot drie groepe: 1) Owerheidspersone 2) die Christelike gemeente (Hy praat van die “herdersamp van alle gelowiges”) en 3) Ampsdraers in die gemeente belas met prediking en pastoraat (vgl. Selderhuis, 1991:12 e.v.).

Sentraal in Bucer se visie op sielsorg is die Bybel as norm en Christus as Koning en Herder in kerk en wêreld (Selderhuis, 1991:11 e.v.; vgl. ook Van Pelt 1999:103 e.v.). Die noue band tussen Woord en herderlike sorg het as oogmerk om die Bybel te laat funksioneer as norm en struktuurprinsipe vir die pastoraat (Van Pelt, 1999:103). Dieselfde leer van Christus wat in die openbaar bedien word, moet ook tuis en by elkeen afsonderlik bekendgemaak, onderwys en op aangedring word (Selderhuis, 1994:193). Wanneer Bucer skryf oor die doel van die “herdersamp” lees 'n mens die volgende:

Dit beteken, dat al Gods uitverkorenen, die de Vader aan onze Here Christus gegeven heeft, maar die nog niet in Zijn Kerk, dat is in Zijn schaapskooi, gebracht zijn, eens in die kerk en schaapskooi gebracht en zo in onze Here ingelijfd zullen worden. Vervolgens, dat zij, die al wel in Zijn kerk en gemeenschap gebracht zijn, er niet alleen in bewaard worden, maar ook zo van de zonden worden afgetrokken, en geleid en aangespoord worden tot al het goede, dat zij in Godsvrucht toenemen en opgroeien tot een volkomen mens in Christus. Bovendien, dat niemand meer in kennis of leven gebreken vertoont ... Dit alles moet alleen uitgevoerd en bereikt worden door onderwijzen, vermanen, bestraffen, vertroosten, genade bewijzen en door mensen weer met de Here en Zijn Kerk te versoenen. Nu in dit alles bestaat de hele bediening van het goddelijke Woord (vgl. Selderhuis, 1991:40).

As Bucer dit het oor die belangrikste take wat sielsorgers moet verrig dan grond hy dit eerstens in die "Herdersamp" van die Here Jesus (vgl. Selderhuis, 1991:62). Daarna verduidelik hy in aansluiting op bogenoemde dat dit beteken "dat zij hen het Woord van God moeten verschaffen", waardeur die skape van Christus, wat nog buite Sy kudde en stal rondswaai daar bygevoeg word. Diegene wat reeds deel vorm van die kudde, moet by die kudde en in die stal behou word. Sou dit gebeur dat sulkes tog weer wegswaai, dan moet hulle teruggebring word na die kudde.

Bucer (vgl. Selderhuis, 1991:125) formuleer ook 'n duidelike visie waar die sielsorg moet geskied: "niet alleen in het algemeen, in de kerk en de samenkomst ... maar ook thuis en bij ieder afzonderlijk, naar voorbeeld van Paulus". Dus, moet die Christelike leer en vermaning nie beperk word tot die kerkdiens en die preekstoel nie. Per slot van rekening is daar baie mense wat die prediking (as algemene onderrig) meer van toepassing maak op ander as persoonlik op hulself. Derhalwe is dit noodsaaklik, dat die skape van Christus tuis en dan veral afsonderlik met betrekking tot eie persoon en omstandighede onderrig, geleer en in Christus aangespoor word.

'n Mens sou kon dink dat Bucer midde-in die Rooms-Protestantse stryd sy woorde bedoel in terme van die Nederlandse Geloofsbelydenis artikel 29 met 'n gedagtegang oor "die Ware en die Valse Kerk", as hy dit het oor binne en buite die 'kudde'. Sy pastorale gerigtheid strek egter uit oor alle mense sonder onderskeid en sluit ook die "vreemde volke" in, asook hoe die owerhede kan help om hierdie volkere te wen vir die Evangelie (vgl. Selderhuis, 1991:71). Bucer kla oor die rol van owerhede en skryf: "Nu zien wij echter helaas, dat men wel bezig is om land en goed van Joden, Turken en andere heidenen in bezit te krijgen, maar dat men weinig ernst mee maakt om hun zielen voor Christus onze Here te winnen". Daarenteen is dit sy gebed (vgl. Selderhuis, 1991:72): "Moge de Here onze vorsten en overheden het verstand en de bereidheid geven, om de christenheid echt uit te breiden en op te bouwen".

Kruiskulturele Evangeliewerk is in lyn met hierdie gedagtegang nie net wenslik nie, maar verpligtend. Evangeliewerk aan die 'Jode' en die 'Turke' en alle ander 'heidene' moet kerklik beskou word as herderlike werk. Bucer (vgl. Selderhuis, 1991:73) onthef die kerk nie van enige verantwoordelikheid nie. Die kerk moet eie inisiatief hê ongeag die insette en oortuiging van die owerheid. Sy pleitrede en gebed gaan voort deur te stel dat die Enigste en Goeie Herder van die gemeente, naamlik Christus,

oral aan sy gemeentes werklik troue en ywerige oudstes sal gee en wél: “Oudsten die niets achterwege laten in het zoeken van alle mensen, die ze maar kunnen bereiken en dus ook Joden, Turken en ander ongelovigen, voorzover ze die kunnen bereiken, om zo allen die bij Christus horen ook helemaal bij Christus te brengen”.

Op Bucer en andere, se reformatoriese aandrang insake Woordbediening, is pastoraat ontwikkel as Woordbediening. Kuyper (1894:529) wys egter daarop dat nadenke en ontwikkeling van hierdie soort pastoraat, tot en met sy tyd, weinig tot ontwikkeling gekom het. In 1981 konstateer Trimp (1981:9) dat sedert die dae van Kuyper geringe vordering gemaak is. Dit is egter ‘n jammerte dat Trimp aan die grootse poging van J.E. Adams (Trimp se Amerikaanse tydgenoot), wat in daardie tyd aan die Westminster Teologiese Seminariums (VSA) doseer het, erkenning misgun. Binne die konteks van Nederland, het selfs ‘n Brillenburg Wurth weinig bruikbare resultate opgelewer (vgl. Heitink, 1992:46 e.v.). Hoewel Sielkunde aandag ontvang het, kry *Woordbedienende* pastoraat weinig hande en voete. Trimp self, kon dit ook nie regkry om op sy Amerikaanse tydgenoot (Adams) te verbeter nie. Van Pelt (1999:289) gee aanleiding om in die lig van Trimp se “eerlike selfkritiek” ‘n soort onopgeloste onbeholpenheid by gereformeerde pastors te konstateer. In besonder lyk hierdie konstatering vir ‘n mens van toepassing waar die Adams-tradisie klakkeloos aan die kant geskuif word óf waar kritiek in bedenklieke vorm gegiet word. Adams het ‘n betekenisvolle bydrae gelewer (vgl. Van Niekerk jr., 1979:17 e.v.; Combrink, 1986; Powlison, 1996, Bosman, 1998). Dit is bemoedigend om te sien dat ‘n pastorale teoloog soos Lotter (2001:317-329) in dié verband poog om die skaal weer reg te trek.

Pastoraat en Sending in Nederland

Hierdie Reformatoriese gedagtes van Bucer maak dit dus verstaanbaar dat die kerke van Reformatoriese afkoms vroeg reeds begin meedoen het aan sending. ‘Sendelinge’ is volgens sodanige gereformeerde kerklike denke - in Nederland - bestempel as missionêre bedienaars van die Woord. Sendelinge is kerklik bevestig en uitgestuur volgens die klassieke formulier.

Reeds Justus Heurnius (1587-1651) vertrek as predikant-sendeling na Java in 1623 (Praamsma, 1980:368). Voetius, “naar tijds- en rangorde een der eersten onder de Gereformeerde theologen, die ‘Zendingsleeraar’ mogen heeten” (Van Andel, 1912:16) beskou teenoor Cornelius Jansenius *Vocatio et Missio* as ‘n eenheid: “Want de verkondiging van het Evangelie aan de heidenen is een deel van den

arbeid in den dienst des Woords" (Van Andel, 1912:76, 112 -122, vgl. ook De Klerk, 1923:151). Die bediening van die Woord verbind hy dan ook met die begrip 'pastor': *Pastor est minister a Christo per ecclesiam vocatus* ("n Herder is 'n bedienaar van Christus per/vanweë kerklike roeping") (Van Andel, 1912:74), hoewel gemeentelede nie van sendingarbeid uitgesluit is nie (Van Andel, 1912:88, 110 e.v.).

Sendingarbeid neem die Heilige Skrif as werksmiddel (Van Andel, 1912:153 e.v.). Hoewel die werksame persoon(e) in status verander vanaf *auditores* ➤ *catechumeni* ➤ *competentes tot membra ecclesiae* bly God se Woord die werksmiddel (Van Andel, 1912:169 e.v.). Voetius neig in die verband egter om aansluiting te vind by Thomas Aquinas, met toevlug tot argumente uit die natuurlike rede. Heurnius en Teellinck kies egter vir die eenvoudige verkondiging van Christus sonder aanwending van skoolse betoë m.b.t. die sendingtaak (Van Andel, 1912:174). Die sendingtaak hou nie op alvorens "de geloovigen daar ter plaatse zich saamgevoegd hebben tot een kerk" (Van Andel, 1912:186). Die pastorale taak is dus van meetaf aanwesig te midde van die sendingdimensie. Op 'n stadium gaan die pastorale taak oor vanaf die sendingdimensie tot die ekklesiologiese dimensie. So kan voortaan gestel word dat herderlike sorg in Woordbediening as't ware dien as die verbindingskakel tussen 'sending' en 'kerk'.

Kerklike verval in die na-reformasie periode bring mee dat in Nederland besinning oor die roeping, opdrag en taak van 'n sendeling eers weer sterk onder die aandag kom in die negentiende eeu, toe kerklike ontwaking opgebloeit het. Hier kan gedink word aan die Nederlandse kerkgeskiedenis met ds. H.D. van Gennip (in die amp bevestig op 12 Junie 1851 te Meeuwen) wat uitgestuur is deur die Christelik Afskeie Kerk (Bouma, 1984:246). Hoewel begelei en voorberei deur ds. Helinius de Cock het Van Gennip self ook begeer om deur die kerk uitgestuur te word. Binne die latere Gereformeerde Kerke, na die vereniging van 1892, besluit die Sinode Middelburg 1896 dat alleen predikante met volwaardige opleiding uitgestuur word (Boersema, 1992:155). Die kerke wat nie meegegaan het met die vereniging van 1892 nie, bly voortbestaan as Christelik Gereformeerde Kerke en lewer die eerste "Missionaire Dienaar des Woords" uit sy geledere in die persoon van ds. A. Bikker (vgl. Drayer, 1992:177). Hy word uitgestuur deur die kerk te Hilversum, nadat hy aan die Teologiese Skool sy opleiding ontvang het. Op 3 Oktober 1927 vertrek gesin Bikker na Nederlands-Indië en vestig hulle in Mamasa. Die sendinggeskiedenis van die Gereformeerde Kerke

(‘vrijgemaakt’) getuig daarvan dat die besluit van Sinode Middelburg 1896 nie losgelaat is nie (vgl. Haak, 1994:247-275). Sending is herderlike Woordbediening! Dit kan ook gestel word dat sending kerkhistories gesien onlosmaaklik verbind is met pastorale/herderlike sorg.

Pastoraat en Sending in Suid-Afrika

Kerklik en teologies was daar in die ‘Gereformeerde’ kerklike arena nog altyd ‘n baie sterk band tussen Nederland en Suid-Afrika (Bosman, 1993:2 e.v.). Hierdie konstatering geld ook met die oog op sendingwerk.

Die eerste sendeling van die NG Kerk

Die Nederduits Gereformeerde Kerk orden sy eerste sendeling op 14 November 1826 (Crafford, 1982:37 e.v.). Leopold Marquard is in 1815 as sendeling uitgestuur na Suid-Afrika deur die Nederlandse Sendinggenootskap. In 1826 neem die NG Kerk op Marquard se versoek die werk in Clanwilliam vir kerklike rekening. Na eksaminering en ondertekening van die, toe nuut opgestelde, “Acta van Onderteekening voor Zendingen” sit Marquard sy werk met volle regte, as NG-predikant, voort. Hierdie regte behels egter volgens die geformuleerde reglement (Dreyer, 1936:281 e.v.) “bedienen der Heilige Sacramenten onder en aan de Heidenen, die tot het Christendom over gebragt en tot eene Gemeente verzameld zyn”.

Crafford (1982:38) konstateer, tereg, in die kerklike denke van destyds ‘n skeiding tussen pastoraat en apostolaat. Sendelinge se arbeid en werkkring word streng afgebaken tot die “heidene”. Hierdie konstatering van Crafford moet egter beskou word as ‘n dogmaties-ekklesiologiese perspektief. Dogmaties is dit ironies om “leden der Christelyke Kerk genoemd te kunnen worden” en tog as “Heidenen” te kwalifiseer in onderskeid van “ander Christenen”, wat nie saam aan een nagmaalstafel van die één Here en Christus mag aansit nie.

Missiologies gesien word die band tussen pastoraat en apostolaat wel gehandhaaf. Die werk van die sendeling (Dreyer, 1936:283) sluit wel in 1) oorbring vanuit die heidendom na die Christendom, 2) versameling van diesulkes tot ‘n gemeente en 3) bediening van nagmaal en doop “ooreenkomstig de Kerkformulieren”. Punte 2 en 3 veronderstel duidelik die pastorale dimensie. Verder kan opgemerk word dat hierdie werk wel verrig moes word volgens ‘n “Declaratie” (vgl.

Dreyer, 1936:283 e.v.), waarin die sendeling verklaar “dat wy de leer, welke overeenkomstig Gods Heilig Woord in de Formulieren van Eenheid der Nederlandsche Hervormde Kerk vervat is hartelyk omhelzen, belovende dezelve by ons Godsdienstig Onderwys aan en onder de Heidenen getrouwelyk te zullen volgen en leeren ...”.

GKSA en die amp van 'sendeling'

9 Julie 1858 arriveer ds. Dirk Postma in Suid-Afrika (Van der Vyver, 1958:178) op lasgewing van die Christelike Afgeskeie Kerk in Nederland - maar vir watter doel? Boersema (1992:151; Bouma, 1984:249 e.v.) skryf; “... Voor het werk onder de Kaffers in Zuid-Afrika”. Dit is egter ‘n standpunt wat betwis word. Reeds in 1958 toon die navorsing van Van der Vyver (1958:170 e.v.) in eie woorde: “Kragtens die aanloop, behandeling en finalisering van die hele aangeleentheid is die objektiewe, histories verantwoorde beeld dat die motief vir Postma se afvaardiging eerstens was hulp aan die Transvaalse Kerk en tweedens om ‘n geopende deur vir die sending te vind”. Hoewel verhinder deur omstandighede was Postma “deur en deur sendingebewus” (Jooste, 1958:164, vgl. ook De Klerk, 1923:136 e.v.). Hy formuleer wat beskou word as ‘n “sendingbeleid” (Jooste, 1958:167) op die vraag van ds J. Lion-Cachet aan die sinode van 1869: “Wat kan die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika (GKSA) doen vir die sendingsaak?”

Konkrete sending word eers in 1897 ‘n kerklike werklikheid toe Humpata - Angola gekies is as arbeidsveld (Jooste, 1958:332, vgl. ook De Klerk, 1923:139). Die sinode van 1897 keur ‘n sendingorde goed wat bepaal dat “Die persone wat die Kerk vir daardie werk gebruik moet ‘n wettige dienaar van die Woord wees” (Jooste, 1958:334). Proponent P. Biewenga word egter eers in 1903 bevestig “as predikant van die sendinggemeente” aldaar (Jooste, 1958:337).

Hiermee is die pastorale dimensie in sending soos beoefen deur die Gereformeerde Kerke, vasgestel. Die sendingorde, soos goedgekeur op die sinode van 1924, verdien nog vermelding. Dit vul selfs die arbeid op die sendingveld in deur duidelik te stel: “Die arbeid op die sendingveld sal bestaan uit: bediening van Woord en Sakramente, besoek aan krankes, uitoefening van kerklike tug, kategetiese onderrig, elementêre onderwys en verlening van mediese hulp” (vgl. Jooste, 1958:342). Hierdie bewoordinge maak die band tussen pastoraat en sending onweerlegbaar.

Dit is dus verstaanbaar dat die latere *Formulier vir die bevestiging van sendelinge* (vgl. Psalmboek, 1987:643 e.v.) praat oor “die instelling en ampswerk van herders of bedienaars van die Woord wat uitgestuur word om die evangelie aan die heidene te verkondig”. Met verwysing na Paulus as voorbeeld van herderlike werk wys die formulier (vgl. Psalmboek, 1987:645) daarop “dat hy in die openbaar en in die huise onderrig gegee het”.

VGKSA en die amp van 'sendeling'

In konflik met en naas die GKSA, vanweë 'n Nederlands-kerklike kwessie, ontstaan in 1957 op Suid-Afrikaanse bodem “Die Vrye Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika” (VGKSA). Meer as veertig jaar lank egter, funksioneer die VGKSA as 'n soort Nederlandse buitepos (met net drie kerke, bestaande uit immigrante wat vir 'n groot aantal jare selfs Nederlands as amptelike kerktaal behou het) van die Gereformeerde Kerke ('vrijgemaakt') te Nederland (Bijzet et al., 1991:1-6). Hoewel ondertussen (twee) kerke van inheemse oorsprong daarvan deel geword het, weerspieël formuliere en standpunte (in Afrikaans vertaalde vorm) hoofsaaklik dié van die Nederlandse susterkerke.

Die *Formulier Voor De Bevestiging Van Missionaire Dienaren Des Woords* (vgl. Gereformeerde Kerkboek, 1985:546 e.v.) van die Gereformeerde Kerke ('vrijgemaakt') in Nederland, maak ook gebruik van die herdermotief. Bevestiging as missionêre bedienaar van die Woord word gegrond op “wat de Heilige Schrift leert over het ambt. van dienaren des Woords”. God “roept zijn schapen niet alleen uit Israël, maar uit alle volken en leidt hen naar zijn stal, zodat het zal worden één kudde, één Herder ... De Heilige Geest heeft van de tijd van de apostelen af de gemeente opgedragen bepaalde mannen, die God hiertoe geroepen heeft, af te sonderen tot dit werk”.

Wanneer die formulier uitwy oor die taakstelling van die sendeling, word die pastorale aspek van die missionêre amp verreken (vgl. punt 2). Diegene wat dissipels van Christus geword het, moet die doop ontvang en alles leer onderhou wat Christus sy gemeente beveel het. In die midde van die vergadering van gelowiges moet die nagmaal bedien word. Diegene wat sonde doen moet vermaan word en waar nodig die sakramente ontsê word. (Punt 1 betrek die oproep tot versoening met Christus en punt 3 die aanstel van ouderlinge en diakens.).

Gevolgtrekking

1. In die lig van hierdie ekskurs kan gestel word dat die verhouding pastoraat en sending reformatories gesien, bymekaar hoort. Kruiskulturele Evangeliewerk is reformatories gesproke nie net wenslik nie, maar verpligtend. Kerklik moet dit beskou word as herderlike werk.
2. Dit staan sonder twyfel dat vanuit 'n histories-kerklike perspektief, Nederlands-Afrikaanse gereformeerdes 'n sterk verbintenis maak tussen sending en die amp van die bediening van die Woord. Nie iedereen word beskou as 'n 'sendeling' nie. Die begrip 'sendeling' en 'sending' word verbind en gereserveer met die oog op die amp van die bedienaar van die Woord. Kruiskulturele pastorale arbeid is dus amptelike diens.
3. Die amp van missionêre bedienaar van die Woord sluit onteenseglik 'n pertinent geformuleerde pastorale dimensie - verantwoordelikheid - in. 'n Sendeling kan (mag) kerklik gesproke nie anders nie, as om 'herderlik' op te tree teenoor diegene wat sonder Christus is.
4. Op 'n 'herderlike' wyse moet onder hulle wat sonder Christus is, diegene geroep word wat 'skape' van Christus is. Daarby word nie bedoel dat die volkere benader moet word as 'n soort klasseverdeling nie (Die roepstem van die Here gaan uit na almal), maar dat hulle wat aan die roepstem van die Herder gehoor gee, erkenning moet ontvang deur die kerk as 'skape' van die 'kudde'. Reeds hierdie missionêre stemgewing van die 'roep' van die Here (Die 'Herder') is integraal deel van die 'herderlike' taak.
5. Die Reformatories-kerklike tradisie beweeg pastoraal gesproke in lyn met die Skrif, deur evangelisering en herderskap ten nouste aan mekaar te verbind (vgl. 2.3.3 gevolgtrekkings 5-7). Wanneer ontkoppeling van hierdie verbintenis plaasvind, kan verwag word dat sending afstootlik en pastoraat sinkretisties word.

2.4 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUIING

2.4.1 Inleiding

Die Heilige Skrif het nie 'n spesifieke hoofstuk of 'n vers wat die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' bevat of verduidelik nie.

In dié verband het die missiologie (vgl. Du Plessis, 1963; Van Rooy, 1990:89-132) 'n waardevolle bydrae met betrekking tot 'Afrika' gelewer, om Skrifperspektiewe in verhouding tot lewens- en wêreldbeskouing te ontwikkel. Perspektiewe is ter sprake soos die volgende:

Vanuit 'n sterk antitetiese gerigtheid, om nie die Evangelie sinkretisties te verbaster nie, word daarop gewys dat die Evangelie nie na die mens is nie (Gal 1:11). Lewens- en wêreldbeskouing word benader vanuit "aansluitingspunte", met 'n groot versigtigheid vir wat "heidens" kan wees (vgl. Van Rooy, 1990:103). Die Bybel het nie veel respek vir religie buite die openbaring van God nie. Daarom is dit vergeefse moeite om na iets positiefs te soek in die Bantoe*religie* (vgl. Van Rooy, 1990:108 e.v.). Eerder is 'n Skrifperspektief soos dié van Jer 1:10 van pas, naamlik "om uit te ruk en om uit te gooi en te vernietig en te verwoes" en pas daarna "om te bou en te plant".

Redding staan voorop (vgl. Hand 2:40; Ps 119:120) binne 'n multi-motiefbenadering, nl. die kosmologie, die eskatologie, die kuriologie en die soteriologie as motief vir kruiskulturele kommunikasie (vgl. Van Rooy, 1990:110-120).

Ou Testamant en Nuwe Testament gee aanleiding tot 'n sterk antiteties-konfronterende benadering. Trouens, "die versoeking [is] groot om heeltemal in die konfronterende benadering op te gaan as dit jou eers gepak het" (Van Rooy, 1990:124). Gen 1 skop af met 'n skeppingsperspektief, asook 'n verbondsperspektief. Gen 3 bring die kosmologiese disharmonie binne die totaliteitsbesef ter sprake. God en selfs Adam is nie die gawe kosmiese "Oupa" (Great-great ancestor) van die Bantoe nie (vgl. Van Rooy, 1990:121). Die sentraliteit van God kan in die lewens van Job, Abraham, die geskiedenis van Israel, (ingeslote prominente karakters soos Dawid, Elia en Elisa) duidelik aangewys word, in teenstelling tot die mensgesentreerdheid van die Bantoe.

Nuwe Testamentiese gesigspunte sluit aan by die antitetiese gerigtheid van die Ou Testament, soos byvoorbeeld Rom 8:18-25 wat aansluit by die kosmiese disharmonie waarvoor Gen 3 dit het. 'n Nuwe totaliteitsbesef in sy volle kosmologiese omvang word aan die orde gestel met Jesus Christus - Immanuel op aarde (vgl. Mat 5:1-12; Mat 6:33; Ef 1:10; Ef 2:14-22). Die lewenswet van die koninkryk sny regdeur die Bantoe-idee van beperkte kosmiese goed (vgl. Mat 5:3, 5, 10; 20:16, 25-28; Mk 8:35; Luk 12:32; Joh 12:24; Fil 2:7-9). Christus se menswording, hemelvaart en Pinkster staan kontra die Bantoe-belewing dat God "Deus absconditus" is. Die sakramente staan teenoor die Bantoe-beoefening van ritueel (vgl. Van Rooy, 1990:129-132). Hand 17:26 wys op die reikwydte van bloedgebondenheid (vgl. Du Plessis, 1963:15). Dit omvat nie net die familiegroep, of stam nie, maar die hele mensheid.

Sulke insette (wat met 'n menigte ander vermenigvuldig kan word) vanuit die missiologie kan nie negeer word nie. Wie dit doen verruil op 'n baie diepe vlak Christelikheid vir politieke korrektheid en sosiale aanvaarbaarheid. Van Rooy (1990:103) is reg as hy formuleer: "In hierdie opsig is daar geen verskil tussen my Friese voorouers in Dokkum wat die sendeling Bonifatius vermoor het, en die rooi Xhosa wat met minagting op die Christen en sy boodskap neersien, die Griek wat dit as dwaasheid vind en die Jood vir wie dit 'n struikelblok is nie". Net vir interessantheid deel die huidige navorser aan die kollektiewe skuld van Van Rooy se Friese verlede. Vanuit Afrika word teenswoordig veelal oor "die Weste" veralgemeen, asof "westerlinge" nie ook 'n "heidense" verlede (en trouens ook hede) ken nie.

Die pastoraat het egter nodig om in te sien hoe die verskynsel lewens- en wêreldbeskouing in die Skrif figureer en hoe God daarteenoor staan. Die pastoraat wil teologiese relevantheid en effektiwiteit bevorder. Lewens- en wêreldbeskouing moet dus teologies benader word en nie net bloot psigo-sosiaal nie.

Vir die doeleindes van hierdie hoofstuk word die begrip lewens- en wêreldbeskouing gebruik in sy mees eenvoudige betekenis, naamlik 'n menslike handeling waarin 'n bepaalde *kyk* op die wêreld plaasvind en tot ontwikkeling kom. In die volgende hoofstuk sal metateoreties in meer diepte op hierdie begrip ingegaan word. Met die oog op pastoraat lyk 'n fenomenologiese benadering tot die ontwikkeling van Skrifperspektiewe vrugbaar.

In die Bybel word verskillende persone, groepe en kulture in die kollig van God se selfonthulling en heilshandelinge geplaas. Juis die feit dat God se Woord kom tot verskillende persone, op verskillende tye, te midde van verskillende kulture, gee reg van spreke insake die verband tussen Bybel en lewens- en wêreldbeskouing. Trouens, wanneer 'n mens die Bybel lees, word jy blootgestel aan verskeie 'lewens- en wêreldbeskouings' soos Nomadies, Landelik, Stedelik, Egipties, Kanaänities, Babilonies, Persies, Grieks, Romeins. Dit kan ook nie anders nie. Ongeveer twee duisend jaar dien as agtergrond vir wat Christene aanvaar as die kanon (die 66 boeke van OT en NT). Landro (1987:257 e.v.) wys daarop dat God ontvanger-georiënteerd is in sy Selfonthulling aan sy volk: "He spoke to people within certain contexts, used their terms and thought patterns".

2.4.2 Tydperke in die Bybel

Loewen (2000:19-31) identifiseer agt lewens- en wêreldbeskoulike tydperke in die geskiedenis wat deur die Skrif gedek word, te wete die Patriargale, Egiptiese, Woestyn, Landinname of te wel Intog, Monargale, Ballingskap en Herstel, Intertestamentêre en Nuwe Testamentiese. Op basis hiervan stel Loewen (2000:30) dit dat openbaring nie tot 'n leë gemoed ('mind') kom nie, maar "to one which already has a deeply established worldview". Openbaring, aldus Loewen (2000:30) bring nuwe inligting "of course, but that new information was framed at least partly in terms of the existing cultural matrix". Die eksegetiese ekskurs in 2.3.3 onderstreep die waarheidsgehalte van so 'n standpunt. God as 'Herder' is te verstaan teen die agtergrond van Jakob se lewens- en wêreldbeskouing. Oorsigtelik kan die uiteensetting van Loewen (2000:19-31) soos volg saamgevat word:

1. Die Patriargale Tyd

Die lewensstyl was nomadies. God figureer persoonlik. Met verloop van tyd kom die dimensie van opeenvolging by. God figureer in tyds- en familieterme: "God van Abraham, Isak en Jakob". 'n Sterk antropomorfe karakter kleur hierdie periode: God word beskou as manlik, wat saam met mense loop en gesprek voer. Hy eet saam met mense en besoek mense. 'n Menslike aardsheid kenmerk God se interaksie met die mens, wat in terme van normaal menslike aktiwiteite opgevat word, behalwe vir die ekstra dat God almagtig en soewerein is. Opvallend van hierdie tyd is die huwelik. Abram trou 'n halvesuster. Isak trou 'n broerskind en Jakob trou twee oomskinders. Verder, mense funksioneer in die

hoedanigheid van slawe en slavinne. 'n Slavin kan ook as byvrou geneem word. Die dood staan in verband met שְׁאוֹל ("Die onderwêreld"). Onderskeid tussen regverdiges en onregverdiges word nie gemaak nie, ook nie tussen mens en dier in terme van die hiernamaals nie. שְׁאוֹל ("Die onderwêreld") is 'n donker plek waar die Skepper nie geprys word nie, in werklikheid donker en ver vanaf God.

2. Die Egiptiese Tyd

Slegs die begin (Josef) en einde (Moses) van hierdie periode is bekend. Hoewel steeds herdersbevolking verander die lewenstyl vanaf nomadies na 'n gevestigde vorm van herderskap. Omvang vergroot vanaf familie na volk. Ontmoeting met 'n nasionale regeringsvorm (monargale politieke stelsel) vind plaas. Slawerny en gevarieerde gevestigde arbeid word deel van die daaglikse ervaring. Die mensbeskouing ontwikkel onder invloed van die Egiptiese godsdiens om die onderskeid liggaam en siel in te sluit. 'n Gewaarwording groei ook in verband met finale ('ultimate') beloning en straf. Hoewel God steeds in terme van die patriarg Jakob (dus familiaal) opgevat word, ontwaak die beskouing van 'n nasionale omvang en selfs die universaliteit van God. Bewustheid onder Egiptiese invloed groei ook almeer van 'n voortgang van die lewe in die hiernamaals.

3. Die Woestyntyd

Dit is 'n tyd van swerving. 'n Besliste verskuiwingspunt in Godsbeskouing vind plaas. Jahwe is nie meer net die God van die vaders nie, maar God van die volk. Korporatiewe waardes tree in. Ontwikkeling van 'n eie weermag en sosio-politieke (siviele) stelsel. Huweliksregulering soos in die tyd van die aartsvaders verander. Sentralisering van die kultus vind plaas. God figureer steeds minder antropomorfies. Betreffende die lewe in die hiernamaals word almeer 'n onderskeid gemaak tussen skeiding van regverdiges en onregverdiges.

4. Die Tydperk van Landinname (Intog- en Rigtersperiode)

Die lewensbestaan verander na gevestigdheid. Die herdersbestaan gaan vir 'n groot deel oor in 'n agrariese bestaan. 'n Mate van desentralisering van die kultus tree in. Gesinsgode tree

weer te voorskyn soos in die tyd van die aartsvaders. Onder invloed van die Kanaäniete vat 'n territoriale godsbeskouing pos, asook onderskeid tussen manlike gode (baäls) en vroulike gode (astarte). Jahwe beklee in rangorde die eerste plek, maar is nie meer die enigste wat vereer word nie.

5. Die Monargale tyd

Wêreldgelykvormigheid vervaag die beeld van God as koning tot 'n letterlik menslike koning soos in die geval van omringende volkere. Sentralisering van die kultus (Tempel in Jerusalem) vind plaas. Veral onder Dawid en Salomo is gepoog om die Jahwe-verering te versterk in teenstelling tot die wemelende politeïsme. Die Godsbeskouing staan hoofsaaklik in verband met die koningshuis. Hoewel die profete 'n streng monoteïsme probeer bevorder het, vind 'n verswakking daarvan plaas met die skeuring van die ryk, soveel so, dat politeïsme sterk kompetend, selfs verdringend raak. In besonder die godin van vrugbaarheid raak 'n trekpleister wat die aandag vasvang. Die hemelryk word ook almeer in vroulike terme opgevat (Jer 7:18; 44:15-30). Religieuse aktiwiteite in die lyn was ook oorwegend 'n vroueverskynsel.

6. Die Tyd van Ballingskap en Herstel

'n Radikale verandering in lewens- en wêreldbeskouing tree in. Jahwe-verering kom in 'n krisis (Ps 137). Die beskouing van God as nasionaal-territoriaal beperk, ontvang drastiese aanvegting. 'n Besliste verbreding in Godsbeskouing in terme van God van die wêreld tree in. God as transendent vat met groot spoed pos. God is nie meer naby nie ten spyte daarvan dat sommige probeer het om God te lokaliseer in die wet (Tora). Kanonisering van geskrifte in omloop, begin. Onder invloed van Zoroastrisme (Geleerdes stem nie almal hieroor saam nie - Loewen, 2000:24, 71 e.v.) tree skerp onderskeidinge in soos goed-kwaad; god van lig-god van duisternis; God-Satan; Engele-Bose geeste; Paradys-Hel. Skerper onderskeid tussen regverdiges en onregverdiges tree in, asook sake soos die opstanding van die liggaam en 'n verlosser. Vervrouliking van die godsbeeld word versterk. Die naam Israeliete word vervang met Jode.

7. Die Intertestamentêre Tyd

Baie Jode bevind hulle buite die grense van Juda. Groot lewensbeskoulike verskuiwings vind plaas. Dit is veral die apokriewe boeke wat hierdie verskuiwings aan die lig bring. Die Griekse taal en lewens- en wêreldbeskouing domineer. Die Romeinse imperium is aan die opkom. Die Griekse sewe-trap hemelbeskouing word algemeen. Die Grieke stel ook die inkarnasie-konsep bekend. Judaïsme onderverdeel in hoofstrominge (Sadduseërs, Fariseërs, Esseners, Selote). Die Griekse kosmologie beïnvloed veral die Fariseërs.

8. Die Tydperk van Die Nuwe Testament

God en geloof in God verkry 'n wêreldwye fokus. Vergeesteliking van die koninkryksgedagte vind plaas. God se koninkryk is oral daar waar mense hulle onder die heerskappy van God buig. Vergifnis van sonde verkry naas versoening 'n sentrale plek. Jesus is die inkarnasie van God. Opstanding van die liggaam kry in Jesus 'n besliste plek, asook die skeiding tussen regverdiges (hemel) en onregverdiges (hel) in die hiernamaals.

2.4.3 Openbaringsgeskiedenis

Daar moet in gedagte gehou word dat hierdie tydperkindeling en beskrywing van Loewen op rekonstruksie berus. Verder berus die rekonstruksie op die basiese aanname dat kultuur met tyd verander: "One reason for cultural change is culture contact ... Changing situations, new locations, new challenges sustained over a long period of time can also bring culture change" (Loewen, 2000:19). Dit ontlok die vraag na absolute waarheid. Christene beroep hul immers op die geskiedenis insake die openbaring van God. Hiebert (1992:113) wys juis daarop dat hierdie beroep van Christene "makes little sense to those who see all history as merely a figment of their imaginations. To them the biblical stories are myths, not records of facts".

Loewen (2000:16) antwoord dan ook die vraag: "Is there no absolute truth?" met: "Yes, there is" en verduidelik dan "but it does not lie in one worldview, any worldview, or even all worldviews together". Die rede daarvoor vind Loewen in die beperktheid van die menslike verstand. Maar, kan gevra word: Wat van God se openbaring? Loewen (2000:16) antwoord: "We do have God's revelation to lead us towards the truth, but the worldviews of the Bible are not able to contain absolute truth any more than are other worldviews".

Indien Loewen na die subjektiewe gebeure in die mens, los van God se verbondsmatige optrede in openbaring verwys, kan met hom saamgestem word. Dit is so, onderskeid moet getref word tussen alles wat in die Skrifte opgeteken staan en spesifiek dit wat deur die Skrifte ('geleer' - Rom 15:4) onderskryf word (Ramm, 1993:190). In terme van die outonomie van die individuele mens (2 Pet 1:20), is die Skrifte nie bedoel vir willekeur nie. Trouens, Skrifgebruik is ten nouste verbonde aan die gawe en opdrag "wat die woord van die waarheid reg sny" (2 Tim 2:15).

Bedoel Loewen egter, dat dit wat tot 'lering, weerlegging, teregwyding en onderwysing' in die Skrifopenbaring ontvang is, nie 'absolute' waarheidsgewig dra nie, dan is sy oortuiging problematies. Loewen (2000:31) is ongemaklik met die afsluiting van die kanon, wat wel daarop kan dui dat hy tog relativisties teenoor die Bybel staan, met 'n skeiding tussen Bybel en Openbaring. Die gevaar wat die post-modernisme ('n teenswoordig populêre lewens- en wêreldbeskouing) inhou, kom derhalwe in beeld.

In terme van die postmodernistiese standpunt bestaan die versoeking om tot die slotsom te kom dat 'n "final analysis of reality", asook "absolute" waarheid 'n onmoontlikheid is (vgl. Janse van Rensburg, 2000:5, 37). So 'n uitgangspunt kan nie aanvaar word nie. Die hele Skrif verkondig slegs één God - Hy wat hemel en aarde geskape het. Dit staan vas vir sowel die Ou Testament as vir die Nuwe Testament (vgl. Eks 20:2,3; Deut 6:4-5; 1 Tim 2:5; Jak 2:19). Dit is 'n Christelike absolute wat op God se werk van selfbekendmaking (openbaring) berus. Hiermee is die kern van die Christelike lewens- en wêreldbeskouing aangedui.

Nicholls (1979:46 e.v.) is van mening dat die geskiedenis van God se openbaring dit duidelik maak dat God nie summier op die kulturele basis die gebou van sy openbaring oprig nie. Openbaring bly supra-kultureel, hoewel in interaksie met die kultuur. Trouens, deurlopend vind "progressive deculturalization of elements conflicting with divine disclosure" plaas (Nicholls, 1979:46 e.v.). Byvoorbeeld, in die tyd van die aartsvaders moes ontworsteling plaasvind aan die Kanaänitiese konsepte van El en die Baals. In die Egiptiese periode, die woestyntyd, asook tydens die intog en landinname het stryd onder andere teen afgodery, heidense seksuele moraliteit en korrupte ekonomiese en politiese praktyke plaasgevind. Vanaf die tyd van die Rigters, het die profete tot op Johannes die Doper voortdurend gepreek teen valse kontekstualiseringspogings, aldus Nicholls. Selfs

ingeburgerde Nuwe Testamentiese begrippe soos *kurios* (heer), *logos* (woord) en *soter* (verlosser) kon nie met die volle lading van die Grieks-filosofiese agtergronde klakkeloos oorgeneem word nie, maar vertoon 'n eie gebruik ooreenkomstig en steekhoudend met die gedagteraamwerk van vroeëre openbaring in die Hebreeus-Aramese Ou Testament. 'n Strengse skeiding as sou God die Evangelie bring en die mens kultuur ontwikkel is dus onhoudbaar. Wat in die Skrif gegee is, is nie bloot produk van tydsgees en omstandighede nie, maar eerder die interaksie van God met kultuur, waarin heroriëntasie plaasvind.

Derhalwe waarsku Nicholls op 'n ander plek (1981:50 e.v.) dat "Existential contextualization, lacking a normative theological framework of belief and practice, runs the risk of syncretism and universalism". 'n Duidelike onderskeid in die werk van die Heilige Gees betreffende inspirasie en verligting (illuminasie) kan dien as 'n keerwal teen openbaringsrelativisme. Nicholls (1981:53) herinner ook daaraan dat "there is a uniqueness about biblical theology, so that only with qualification are we able to say that the way biblical writers used their cultural forms serves as a model for our own contextualization".

Poythress (2001:18) wys dus tereg daarop dat die Skrif nie net lewens- en wêreldbeskoulik van aard is nie, maar selfs duidelike lewens- en wêreldbeskoulike merkers aandui. En hoewel die Christelike (Skrifgenormeerde) naas 'n velerlei ander lewens- en wêreldbeskouings bestaan en een van 'n menigte vorm, kom daarmee die uniekheid en die enigste aanspraak op waarheid nie in gedrang nie. Die belydenis staan vir die gelowige vas, naamlik: Die Skrifgenormeerde beskouing is korrek en die ander is verkeerd. Natuurlik is dit so, die mens - in iedergeval die individuele mens, maar ook die korporatiewe mens - is beperk, slaan dinge oor, laat dinge uit beeld, fouteer, ens. Voortgaande werk sal dus in die verband bly bestaan.

2.4.4 Kontoere van 'n Skrifgenormeerde Paradigma

Die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament gee aanleiding om drie fundamentele dimensies m.b.t. die werklikheid te identifiseer (Wolters, 1992:10 e.v.): Skepping, Sondeval en Herskepping. Redding beteken in Christelike terme dat "'n deur die sonde totaal verdorwe skepping" herstel word. Die Heilige Skrif se beginwoord is skepping. Vir 'n Christelike besinning op lewens- en wêreldbeskouing, gee hierdie vertrekpunt 'n konstruktiewe begin. Die belydenis, van God as Skepper van hemel en

aarde, voorsien die hoeksteen en grondslag van alle kennis en wetenskap (vgl. Bavinck, 1904:17, 23). So gesien hou skepping verband met "die samehang tussen die soewereine (vrymagtige) werksaamheid (aktiwiteit) van God as Skepper en die geskape orde (werklikheid)" (Wolters, 1992:12). In die noue betrokkenheid van God as Skepper by sy skepping as werklikheid vind 'n mens 'n teologiese dieptepunt. Bavinck (1904:24, 30) skryf:

Daarmede winnen wij nu nog dit groote en rijke voordeel, dat de waarheid objectief voor ons ligt uitgestald in al de werken van Gods handen, in natuur en geschiedenis, in schepping en herschepping ... Schepping en herschepping zijn daden Gods in den tijd, maar tegelijk belichaming van Zijn eenwigen raad.

As werk van God is die geskapene te beskou as 'goed' (Gen 1:31, vgl. die tot ses maal herhaalde kwalifikasie 'goed' in Genesis 1). En hoewel die geskapene tans in 'n staat van onderworpenheid verkeer, is dit wél ter wille van God (Rom 8:20 - Vgl. in die verband Greijdanus, 1933:375 e.v.; Cranfield, 1985:414; "Romeinen 8:20 brengt ons bij Genesis 3:17" - Van Genderen, 1992:242).

Sonde het nie 'n einde gemaak aan *God* se skeppingswerk nie. Sonde is nie die eerste en ook nie die laaste woord nie (vgl. Weber, 1964:612). Sonde is 'n tweede, dus 'n ondergeskikte, 'n soort middelwoord. Christelik beskou is die Westerse skeiding tussen 'heilig' en 'sekulêr' onhoudbaar. Die hele skepping bevind sigself in die hande van God, sowel vóór as ná die sondeval.

Taak en doel van die skepping, in besonder die mens, is nie om lewensin te vind in sondeoorwinning nie, maar juis in Godsverheerliking. Natuurlik, in die proses van Godsverheerliking vind sondeoorwinning vir die herskape mens 'n plek. Die gedagte van Godsverheerliking vind 'n mens terug by Calvin in sy kategismus (1545) as hy die leraar laat vra:

Wat is die belangrikste doel van die mens se lewe? Antwoord: Om God deur wie die mens geskape is te leer ken. Hierdie antwoord word in die tweede vraag verder onderbon as gevra word: Wat is die redes waarom jy so sê? Omdat Hy ons geskape het en ons om die rede op hierdie aarde gestel het dat Hy in ons verheerlik kan word. Dit is ook reg dat ons ons lewens waarvan Hy die aanleiding is, aan sy heerlikheid

toewy (vert: Simpson, 1981:5; vgl. vir dieselfde motief ook die Kategismusse van Westminster vraag en antwoord nommer een. Trouens, Durand [1982:27] is van mening dat, in die beklemtoning van hierdie doksologiese aspek, die spesifieke bydrae van die Ortodoksie in navolging van die Reformasie, tot die skeppingsleer gevind word).

Van Genderen (1992:243) noem dit selfs 'n hoofmotief van die gereformeerde leer. Skepping neem daarby sy inset en herskepping (in die weg van genade as antwoord op die sonde) maak voortgang daarvan 'n moontlikheid en 'n werklikheid. Trouens, Bavinck (1904:77) verwoord: "In die skeppingsplan ligt het heilsplan opgesloten".

Herskepping is 'n pneumatologiese kategorie, wat uitgaan van Christus se volbragte versoeningswerk (Heitink, 1992:132; vgl. ook Noordmans, 1979:299 e.v.). Die Heilige Gees is herskepper van die geskapene (vgl. Noordmans, 1979:309; vgl. vir die 'skadu-sy' van Noordmans se visie Wentsel, 1995:864 e.v., 872). Lotter (1993:55) in die lig van sy eksegeese op 2 Kor 3:3 (en soortgelyk in die lig van 2 Kor 3:18 - p 74, asook 2 Kor 5:5 - p 83, 89 e.v.) beskryf grafies hierdie werk van die Heilige Gees in gelowiges vanweë Christus. Dit kom pragtig uit aan die hand van die "Ink"-metafoor: "Enige mens kan met gewone ink skryf, maar God alleen kan deur Christus ... met hierdie "Ink" (die Gees van die lewende God) skryf".

Tussen die Gees se werk in skepping en sy werk in herskepping is daar ooreenkoms (Berkhof, 1965:109; vgl. ook Wentsel, 1995:894). God knoop in sy werk van herskepping aan by die werk van sy skepping (Wentsel, 1982:63). Harte van vlees, word harte van die Gees (vgl. Lotter, 1993:60). Dit gaan oor die "mens", wat verander word na "gelowige" en in wie se lewe die Heilige Gees op 'n baie (die mees) intieme en innerlike manier vernuwend te werk gaan (vgl. Lotter, 1993:126).

Wentsel (1995:101) wys op die getuienis van die Heilige Gees - objektief en subjektief. 'n Objektiewe getuienis van die Heilige Gees bestaan in die onbesielde skepping (Ps 19:2-7), in die geskiedenis (Ps 33:10-22), en in die dier (Job 40, 41). Daar is ook 'n subjektiewe getuienis in die mens, met name in sy hart, bewussyn (eksistensie) en gewete (Ps 139; Jona 1:5, 13-16). Met die besondere getuienis van die Heilige Gees in die gelowige in die orde van die herskepping

korrespondeer die algemene getuigenis van die Gees in alle mense in die orde van die skepping en die Noagitiese verbond. Die Vader spreek deur die Seun, terwyl die Gees dit toepas op die mens; daarom is daar 'n lewende dialoog tussen God en alle mense gaande. Ferguson (1996:243) wys egter daarop dat 'n mens met hierdie denktrant naby aan die standpunte van Karl Rahner oor die sg. "Anonieme Christen" kan kom. Dit is nie die bedoeling nie. Dit is dus nodig om byvoorbeeld Rom 2:4 en 2 Pet 3:3-9 as teologiese konteks aan te dui. Calvin bied ook wysheid in dié verband, wat maan om versigtig te wees, om die Heilige Gees sy werking te ontsê in die heidene:

Tog moet ons intussen nie vergeet dat dit uitnemende seëninge van die Gees van God is wat Hy tot algemene voordeel van die hele mensdom uitdeel aan wie Hy wil nie ... En daar is geen rede waarom enigiemand hoef te vra nie: Wat het die goddelose mense met die Heilige Gees gemeen terwyl hulle geheel en al van God vervreemd is? Want die feit dat daar gesê word dat die Gees van God alleen in gelowiges inwoon, moet van die Gees van heiligmaking verstaan word, deur wie ons as tempels aan God gewy word. Nogtans, vul, beweeg en voed Hy alle dinge deur die krag van dieselfde Gees - en dit doen Hy volgens die eienskappe van elke soort wat Hy volgens die wet van sy skepping daaraan toegeken het. Maar as dit die Here se wil was dat ons bygestaan moet word deur die werk en dienste van goddelose mense ... dan moet ons daarvan gebruik maak om nie met reg vir ons onverskilligheid gestraf te word as ons die gawes van God, wat bowendien spontaan in sulke mense vir ons aangebied word, sou versmaai nie. Maar om te verhoed dat iemand 'n medemens as 'n baie gelukkig mens sou beskou wanneer so 'n groot vermoë om die waarheid van die eerste beginsels van hierdie wêreld te begryp aan hom toegeskryf word, moet ons onmiddellik byvoeg dat die volle begripsvermoë en kennis wat daarnit volg, 'n verganklike saak is wat soos rook voor God verdwyn wanneer daar nie 'n vaste fondament van die waarheid is wat dit onderskraag nie (Calvin, 1986:388 e.v.).

Die Gees is dus ook in die heidene die subjektiewe kenprinsipe van Godskennis, wat deur hulle stelselmatig verdring word en hulle tot verskuldiging gereken word (vgl. Rom 1:18-32). Vanuit die algemene openbaring bly die mens aanspreekbaar. Dit is egter die evangelie wat skeppend, herskeppend, die eintlike brug van kommunikasie bou (vgl. Wentsel, 1982:63). Die Gees se algemene

werking in goddeloses moet nie verwar word met "anonieme saligheid" nie. Aan die anderkant, herskepping is herstel en vernuwing van die skepping en nie 'n tweede of nuwe skepping nie, hoewel daarby inbegrepe is, kontinuïteit en diskontinuïteit (vgl. Van Genderen, 1992:794). Daar is diskontinuïteit tussen die heilige en die sondaar, tussen openbaring en die (pseudo)-religie. Daar is kontinuïteit tussen algemene en besondere openbaring, asook die algemene en reddende werking van die Heilige Gees. Dit is dan ook geen vreemde saak nie dat die OT die tegniese en kulturele prestasies van die heidene hoog aanslaan en selfs bewonder (vgl. Wentsel, 1995:102 wat wys op byvoorbeeld Gen 4 e.v.; Num 13:12-33; Jes 45:1). Maar dit maak sulke heidense prestasie nog nie saligheidskriteria nie of te wel stappe van saligheid nie.

Die eenheid tussen skepping en herskepping word goed voor oë gestel, waar rekening gehou word met die Skriftuurlike funksionering van die verbondsleer (Wentsel, 1982:148 e.v.). God, sluit in Adam, met die hele mensheid 'n verbond. Adam is die (anti)tipe van Christus wat die verbroke verbond herstel (vgl. Rom 5:11-21). Die mens word in die herskepping nie omhooggelig tot 'n goddelike hoogte nie en kry ook nie deel aan God-gelykwaardige deugde nie. 'Nuwe skepping' (2 Kor 5:17) kan nie so opgevat word, dat daardeur die werk van skepping ontcrag word nie. Dit is immers dieselfde God (2 Kor 4:6) wat in sowel skepping as herskepping aan't werk is (vgl. Wentsel 1995:514 e.v.).

Die mens word herstel na die beeld van God - sy Skepper (vgl. Ef 4:24; Kol 3:10). Christus kry as Seun van God die volledige heerskappy oor die kosmos in hande (Matt 28:19, 20). Onder sy heerskappy is die mens weer in staat om as koning oor die kosmos te regeer. Die verbond van genade sluit aan by die werkverbond. In 'n gevleuelde woord skryf Wentsel (1987:508): "Als we uitgaan van Gods plan en het panoramisch tot en met de finale van de herschepping van hemel en aarde vóór ons zien, dan vormen schepping, verlossing en voleinding één machtig, consistent oevre". Skepping is die veronderstelling van herskepping (Wentsel, 1987:511).

Die eenheidsband tussen skepping en herskepping het duidelike implikasies. Wentsel (1995:515-520) wys op drie:

1. God, Die Heilige Gees, gebruik die struktureel-aanwesige, voorhandene en verworwene in sy diens.
2. Die mens, wat deur die Heilige Gees herskep word, word in die totaliteit van sy persoon omgeskakel, vernuwe, geheilig, bekragtig, toegerus en in diens geneem.
3. Juis die herskepping en heiliging veronderstel en vorm die grondslag vir die *geskape* mens om toegerus te word met charismata.

2.4.5 'Studiegevalle'

In die Bybel word verskillende persone, groepe en kulture in die kollig van God se selfonthulling en heilshandelinge geplaas. Juis die feit dat God se Woord kom tot verskillende persone, op verskillende tye, te midde van verskillende kulture, gee reg van spreke insake die verband tussen Bybel en lewens- en wêreldbeskouing. Hoewel van 'n sosiaal-korporatiewe aard is lewens- en wêreldbeskouing ook 'n baie persoonlike aangeleentheid. Om die studietema verder te belig, word gekyk na Moses en Paulus as 'studiegevalle' insake lewens- en wêreldbeskouing. Waarom word gekonsentreer op hierdie twee figure?

1. Beide speel 'n belangrike rol in die openbaringsgeskiedenis.
2. Beide ontwikkel in 'n multi-kulturele omgewing.
3. Beide ontmoet 'n allerbelangrike religieuse kruispunt in hulle lewens.
4. Beide bevestig die aanwesigheid van 'n lewens- en wêreldbeskouing ten tye van God se ontmoeting met hulle.

2.4.5.1 Moses

Moses is seker dié enkelgroot figuur uit die OT. In die woorde van Hoffmeier (1996:135); "No figure casts a greater shadow in the pages of the Old Testament than Moses". Dit betaam dus 'n boek soos dié van John Van Seters (*The Life of Moses*, 1994) om 'n totaal van 524 (!) bladsye te wy aan Moses, waarin hy die sogenaamde Jahwis as geskiedkundige, vanuit die materiaal in Eksodus en Numeri navors. Wanneer Herbert Schmid in sy *Die Gestalt des Mose* (1986:66-83), 'n bestekopname doen oor die navorsingsgeskiedenis van die pentateug sedert 1960, ontbreek daar 'n blik op Moses in sy vroeë jare. Slegs die volgende beeld word ons voor oë gestel:

Moses is

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------|------------------------|
| 1. Leviet en priester | 2. Profeet | 3. Kneg en man van God |
| 4. Charismatiese leier | 5. Regeerder en wetgewer | 6. Godsdienstigter |
| 7. Voorspraak (Aurelius, 1988) | 8. Held (Coats, 88). | |

Sedertdien verskyn in 1993 van die hand van Jonathan Cohen 'n monografie: *The origins and evolution of the Moses nativity story*. Basiese gegewens insake Moses se vroeë jare, waarin sy lewens- en wêreldbeskoulike vorming plaasgevind het, tree in Eksodus 1-4 aan die lig, waarvan hoofstuk twee die eintlike kern vorm. Vir die doel van hierdie studie is die verse 10 en 11a van hoofstuk 2 belangrik. Die eksegetiese doel kan geformuleer word in terme van die volgende vraag: Watter lig werp die Skrif in Eks 2:10, 11 op Moses se lewens- en wêreldbeskoulike vorming? Natuurlik kan betoog word dat hy van afkoms 'n Hebreër is (vgl. Eks 2:1 e.v.). Dit is nie die saak in geding nie. Met lewens- en wêreldbeskouing in gedagte, is dit belangrik om vas te stel watter beskoulike vorming Moses ondergaan het.

Eksodus 2:10, 11 (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1990)

2:10 וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַחֲבָאֵהוּ לְבַת־פְּרֹעֹה
וַיְהִי־לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי
מִרְהַמִּים מִשִּׁיתָהוּ:

2:11 וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה
וַיֵּצֵא אֶל־אֱהִיֹו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם
מִכָּה אִישׁ־עִבְרִי מֵאֲחֵיו:

Literêre Analise

a. Makro-konteks

Eksodus 2:10 en 11 vorm deel van die gedeelte van die boek wat Egipte as agtergrond het. Eksegete verskil egter oor die presiese bestek van hierdie hoofdeel. Sommige wil afsluiting daarvan aan die einde van die tien plaë hê, dus 11:10 (vgl. Schabert, 1989; Braümer, 1996 en Propp, 1999). Daar is ook eksegete wat wil afsluit met die pasga (vgl. Fensham, 1970 en Durham, 1987). In hierdie geval eindig die Egiptiese agtergrond by 13:16, sodra die Israeliete se 'trek' die toneel verskuif in die rigting van die woestyn.

Saam met Bosman (1999:72; vgl. ook Du Plessis, 1958 en Schmidt, 1988) word hier gekies vir 'n ruimer benadering (vgl. Cassuto, 1987:211 wat die eerste gedeelte tot by 17:16 laat strek met die dominante motief van 'volksverkiesing en volkswording', deurdat Jahwe, Israel as sý volk onder sý wet uitroep). Dan eindig die Egiptiese agtergrond by 15:21. Die woestynlewe kom eers werklik vanaf 15:22 in beeld as die volk Israel by wyse van spreke "die woestyn invaar".

Sodoende (om by Bosman se teosentriese verdeling te bly) word Eks 2:10 en 11 benader teen die volgende makro-kontekstuele agtergrond:

- 1:1-15:21 God se bevryding van Israel
- 15:22-18:27 God se onderhouding van Israel
- 19:1-24:18 God se ontmoeting met Israel
- 25:1-40:38 God se teenwoordigheid in Israel

b. Mikro-konteks

Die Masoretiese indeling toon die mikro-konteks as 1:8-2:22 (vgl. Houtman, 1986:217). Biblia Hebraica Kittel (BHK) en Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) laat sien 1:1-7 as inleidende gedeelte. Daarop volg 1:8-14 en 1:15-22. 2:10 is 'n selfstandige eenheid, asook 2:11-22, wat gevolg word deur 2:23-25 as oorgang om opnuut te begin met 3:1. Party eksegete wil die perikoop 2:11-22 (Childs, 1979; Houtman, 1986; Schmidt, 1988; en Van Seters, 1994 hanteer die perikoop as 'n eenheid) nog fyner verdeel (vgl. Braümer, 1996; Bosman, 1999 en Propp, 1999). Dus 2:11-15a en 15b-22 (Braümer, 1996 verdeel dit as 11-14 en 15-22. Coats, 1993:24 wil selfs nog fyner verdeel,

met 2:11-14a, 14b-17, 18-22). Die groot rede is die dramatiese toneelverskuiwing vanaf Egipte na Midian. Literêr beskou, is daar egter geen tekstuele breuk wat in v 15 plaasvind nie (vgl. Van Seters, 1994:31). Eks 2:10 en 11a vorm dus deel van twee perikope, nl. 2:1-10 en 2:11-22.

Situasie-Analise

Eks 2:10 en 11 moet verstaan word teen die agtergrond van Israel se verblyf in Egipte (Trouens, Hoffmeier, beskou 2:1-10 as 'n baie ou oorlewering, want die tekseenheid bevat 'n aantal woorde van Egiptiese oorsprong: "It seems that the Egyptian setting of the story is itself responsible for the Egyptian features in the pericope" - 1996:138 e.v.).

Hierdie verblyf het vanaf 'n seënryke tyd, met Josef as onderkoning, verander na 'n tyd van verknegting, toe daar 'n nuwe Farao die troon bestyg het (1:8). Hy het in Israel 'n bedreiging gesien. Wie was hierdie Farao? Vermoede bestaan dat hier sprake is van die "Nuwe Ryk" (vgl. Hoffmeier, 1996:142 e.v.; Kaiser, 1998:86-92). In hierdie tyd was volksvreemde prinse en prinsesse nie ongehoord aan die Egiptiese hof nie.

Kaiser (1998:87-90) is van mening dat die begrip 'farao' op meerdere persone kan dui, nl. Amenhotep I (1546-1526 vC), sou die bevel gegee het dat alle babas van manlike geslag gedood moes word. Thutmoses I (1526-1512 vC) sou die algehele moordbevel uitgereik het in die tyd van Moses se geboorte (1526 vC), terwyl Moses volwassenheid bereik het in die tyd van Thutmoses II (1512-1504 vC) en koningin Hatsheput (1503-1483). Thutmoses III sou dan die farao wees wat Moses se lewe gesoek het (Eks 2:15). Moses keer na sy selfopgelegde ballingskap (wat ongeveer 1486 vC plaasgevind het - vgl. ook Merrill, 1988:62 e.v.) uiteindelik in die regeringstyd van Amenhotep II (1450-1425) weer terug vanaf Midian om die eksodus (1446 vC - vgl. vir hierdie datum ook Merrill, 1988:59) te bewerkstellig.

Daar is ook 'n gedagtelyk wat steun op berigte oor die voorraadstede Pitom en Rameses. 'n Verbintenis word dan gemaak met die jare van Rameses II (1292-1225 vC) (vgl. Kroeze 1965:139; ook Cassuto, 1987:11; Burden, 1993:96 e.v.). Die naam Rameses is van 'n baie ouer datum en val nie noodwendig saam met die gelyknamige farao nie (vgl. Kaiser, 1998:85).

Childs (1979:15) wys egter daarop dat "it is a mistake for modern commentators to try to bring this vague reference into sharper focus by learned discussions of Egyptian history". Vir die skrywer was dit net belangrik om klem te lê op 'n veranderde situasie en dus slegs te verwys na 'n "nuwe" koning. Tydens die verknegting vind progressie plaas, wat alle huisgesinne van Israel raak - dwangarbeid (Eks 1:11), vroedvrou kry bevel om moord te pleeg (Eks 1:15), algehele moordbevel (Eks 1:22). Die situasie bereik 'n klimaks in Eks 1:22 toe die Farao beveel om alle seuntjies van twee jaar in die Nyl te laat verdrink. Geografies speel die Nylrivier 'n belangrike rol. Nie alleen moes die pasgebore babaseuntjies in die Nyl gewerp (Eks 1:22) en Moses in die Nyl tussen die riete versteek word nie (v 3), maar ook het die Egiptiese prinses die Nyl gebruik om daar te bad (v 5).

Teen die agtergrond van hierdie doodsbenouende tye "zoom" die verteller in op 'n huisgesin in Israel, van die Levitiese stam. In hierdie huis vind 'n geboorte onder haglike omstandighede plaas. Die Here lyk ten tyde van die hele geskiedenisverloop afwesig en tog sluimer Hy nie en Hy slaap ook nie. Deur sy voorsienige hand stuur hy die lewe van die kindjie op so 'n wyse dat sy volk daarna kan verkondig: Waarlik Jahwe is getrou aan sy verbond!

Detail-Analise

וַיִּגְדַּל (v 10): Letterlik: 'Gegroei'. Kies eerder 'n vertaling soos 'Toe hy sterk genoeg was' of selfs 'Toe hy gespeen is' (Koehler & Baumgartner, 1985:171; Brown et.al, 1979:152). Childs (1979:6; vgl. ook Cassuto, 1987:20; Van Seters, 1994:30 en Propp, 1999:152) wys dan ook daarop dat dit hier oor die speenbare ouderdom gaan. וַיְהִי יְנֻקָּהוּ (v 9): Waw konjunktief + Hifil Imperatief 2 vr ekv + Suffiks 3 ml ekv van יָנַק (soog) versterk die gedagte. Verder, Cassuto (1987:21) verwys na יְלֵדָה (seunskind) as 'n sleutelwoord in die perikoop Eks 2:1-10. Die woord kom sewe keer voor: v 3, v 6, v 7, v 8, v 9 x 2, v 10. Die feit dat Moses in hierdie perikoop nog maar 'n kind was, word deeglik as dominante fokus bewerkstellig.

Die doel van die versorgster was om die kind te soog en dan terug te bring (vgl. Houtman, 1986:274). Die feit dat die kind by oorhandiging na soring 'n naam gegee word, pleit ook daarvoor dat die kind nie 'groot' in die sin van 'n gevorderde stadium van volwassewording was nie, maar gewoon net sterk genoeg. Presiese ouderdom is egter moeilik om te bepaal. 1 Sam 1:20-24 suggereer

'n periode langer as wat teenswoordig die geval is. Egter moet met beslistheid die gedagte afgewys word (soos by Vosloo, 1986:26) dat 'Jogebed ongehinderd 'n Israelitiese grondslag kon lê, voordat die seun na die paleis toe geneem is om as Egiptiese prins opgevoed te word. Daarvoor geld die reeds genoemde klem op die jonkheid van die seun. Meer waarskynlik kan aan 'n ouderdom van ongeveer drie jaar gedink word (vgl. in die verband ook Gispén, 1985:36; Houtman, 1986:274; De Vaux, 1986:43; Schmidt, 1988:72; en Braümer, 1996:58). Met voorafgaande asook שלשה ירחים - drie maande (v 2) in gedagte sou dit beter wees om לבן met klein seuntjie te vertaal (vgl. dan ook die sinspeling van die NAV).

Oor die naam 'Moses' gee Cassuto (1989:20 e.v.; vgl. ook Currid, 2000:64) 'n meer aanvaarbare verklaring en staan teenoor sulke Skrifkritici soos Hyatt (1983:65), wat beweer dat die verteller aan die Egiptiese prinses 'n kennis van Hebreeus toedig. Volgens Cassuto (1987, vgl. ook Childs, 1979:7 wat wys op 'n algemene konsensus dat die naam van Egiptiese oorsprong is.) is die verteller gewoon taalgevoelig. Die naam Moses sluit gewoon aan by die gedagte van מֹשֶׁה (v 10), naamlik dat Moses 'n seun van die prinses geword het. Hy was hare en sy het hom 'seun' (Egiptiese basis van die naam) genoem. Waarom dan כִּי מֹרְהַמִּים ? Cassuto verklaar dit kredietwaardig as 'n homiletiese afleiding, om die gedagtes te begin voorberei vir die groot bevrydingsrol wat Moses nog sou speel, so asof dit wil sê: God se voorsienige en sturende hand is op hierdie kind. Hou hom dop!

Indien Hyatt (1983:65; vgl. ook Te Stroete, 1966:34; De Vaux, 1978:329; Hoffmeier, 1996:140 e.v.; Taylor & Harvey, 1997:949; Kaiser, 1998:89) en Currid (2000:64) reg is, dan sit daar ook 'n ander sinspeling in die naam, naamlik dat Moses op hierdie moment heeltemal Egipties geword het. Sy naam werk daaraan mee om God se leiding en bestuur uit te bring. Hyatt verklaar die naam dan ook as deel van 'n groter geheel, wat waarskynlik verwys het na 'n Egiptiese godheid, soos wat dit die gewoonte was met koninklikes. Die verteller sou doelbewus hierdie deel van die naam weglaat, om daarmee die nie-werklik-deel-wees van Egipte en sy godsdien by die leser te onderstreep. Met ander woorde Moses - kind in die hande van Jahwe - Israel se God. Dit is egter vertelstrategie. In werklikheid het Moses 'n voluit Egiptiese lewe begin.

Sy moeder moes hom aan God se sorg en leiding oorlaat. Moses word toegeëien as 'n weggooi-kind (vgl. Schmidt, 1988:73. Hier is dus nie sprake van 'n pleegsorgteorie nie. Adoptering vind ook nie in die normale sin van die woord plaas nie. Vergelyk ook Houtman, 1986:274 vir melding van sulke verstaansmoontlikhede). Houtman formuleer: "De schrijver gaat het erom duidelijk te maken dat Mozes ten gevolge van de vriendelijke welwillendheid van de dochter van Farao uitgroeit tot een volwassen man in het huis van Farao self" (1986:274). Die prinses was nie bekend met die identiteit van Jogebed, as moeder van die baba nie. Ter wille van die kind sou Jogebed dit ook nie laat gebeur het nie. Dit is egter 'n stelling wat met reg as 'n veronderstelde psigologie gekenmerk kan word. Die konteks van Eks 1:1–2:25 gee wel deeglik hiertoe aanleiding. Die dominante tema is slawerny, gepaardgaande met geweld. Hoofstuk 1:22 sluit af met die uitbarsting van verwoede moord, wat juis gemik is teen nuutgebore babaseuntjies. In die mikrokonteks van hoofstuk 2:1-10 vind die stelling basis in die kontras tussen die algemene stand van sake wat deur 1:22 benadruk word en die optrede van die kindjie se moeder en suster: וַתִּצְפְּנֶהּ (v 2) met 'wegsteek' as woordkern; die versteking in 'n mandjie van biesies tussen die riete; die neutrale aanduiding van die kindjie se suster, verwysende na die kindjie se moeder, naamlik "n vrou" (v 7); die ontvanging van betaling vir die opvoeding van haar eie kind (v 9); die gedweë teruggee van die kind na die soogtyd (v 10); asook die laat naamgewing deur die prinses.

Na die transaksionele van die soogtyd beëindig is met die terug oorhandiging aan die Egiptiese prinses, was Moses vir alle praktiese doeleindes 'n Egiptiese seuntjie aan die koninklike hof, sonder die "serviele slavenmentaliteit van de Israëlieten" (vgl. Houtman, 1986:276). "The tale places Moses in an Egyptian culture. Moses would spend his childhood, at least from his weaning to his passage into manhood, in the Egyptian court" (Coats, 1988:44). Hoewel Moses dus 'n Hebreër is, is die ironie en kontras dat hy 'n 'Egiptiese' lewe lei (vgl. Coats, 1988:45 vir die effek van ironie en kontras). Sy 'Egiptiese' vorming maak van Moses iemand wat geskik is om die 'Egiptiese' lewensuitkyk en ideale in die openbare lewe van Egipte te bevorder (Te Stroete, 1966:35; Harrison, 1988:575 e.v.; Kitchen, 1988:795). Houtman is gereserveerd om in meer detail daarop in te gaan (1986:276, 278). De Vaux (1978:330) is maar skepties oor die inhoud van Moses se 'Egiptiese' lewe, hoewel hy toegee dat dit, histories gesien, nie so vreemd vir 'n Semitiese seuntjie sou wees om in die Egiptiese koningshuis groot te word nie.

Teen die ouderdom vier het Moses waarskynlik soos die ander kindertjies aan die koninklike hof sy formatiewe opvoedingstadium betree (vgl. Sarna, 1986:33). Die skoolkurrikulum het hoofsaaklik lees, skryf en rekenkunde behels, met 'n groot klem op drilwerk en memorisering. Dissipline was baie streng en lyfstraf was algemeen. Hierdie identiteitsontplooiing wat op afstand van die Hebreeuse volk, in die hartklop van die Egiptiese leefwêreld plaasvind, is nie ligtelik op te neem nie (vgl. Propp, 1999:152, 165). Ook buite-tekstuele bronne (Esegiël die treurspeldigter, Philo, Josephus, *Tibat Marqe* - 'n Samaritaanse *Midrash*, NT - Hand 7:22) ondersteun die feit dat Moses opgevoed was as 'n Egiptiese prins (vgl. Cohen, 1993:38, 44, 70). Dit gee 'n besliste rigting aan hoe die verdere verloop van die Moses-vertelling verstaan moet word. Moses bevind hom in die vaarwaters van die religieuse politeïsme (vgl. Packer & Tenney, 1980:121-125; Kitchen, 1988:306) en magie werkinge (Currid, 2000:101).

וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל (v 11) gesamentlik bewerkstellig die gedagte 'Na 'n verloop van tyd'. וַיְהִי dien as 'n merker van tyd (vgl. Bernhardt, 1978:374; vgl. ook Gemser, 1975:213), wat vertaal kan word met 'Toe het dit gebeur'. Die waw konsekutief + imperfektum van וַיִּגְדַּל in kombinasie met die waw konsekutief + imperfektum van וַיְהִי dui op die begin van 'n selfstandige onderdeel (vgl. ook Waltke & O'Connor, 1990:54). Dit is dan ook verstaanbaar dat eksegete soos Cassuto die vorige perikoop by v 10 laat eindig en v 11 as die begin van 'n nuwe perikoop beskou. Vgl. op hierdie punt ook vir Cohen 1993:14. Vir eksegete soos Wellhausen vgl. Childs, 1979:28 wat werk met die JPDE-bronnehypotese, lewer hierdie tekssegmentering probleme.

Dit gee ook aanleiding om die 'groeï' waarop וַיִּגְדַּל dui te assosieer met volwassenheid en nie met spening nie, soos in v 10 (vgl. Childs, 1979:29). Childs is van mening dat hier van 'n bewuste skryfkunsvaardigheid sprake is, om die aandag te help, sodat die leser in gedagte kan wegbeweeg vanaf die algemene omstandighede van die verdrukkingstyd, na die besondere situasie van die roeping en rol van Moses.

Op hierdie wyse beweeg die verteller met spoed, asook met enorme spronge deur lang periodes van tyd. 'n Mens kan sê dat die verteller as't ware slegs aan die pieke van tyd raak om die leser vas te

hou by God se sturende leiding, met die oog op die vervulling van sy verbondsbeloftes en die verhoor van Israel se smeekbede. Openbaringshistories lê in die verbondsverhouding van God tot die nakomelinge van Jakob die teosentriese kruks. Jahwe as God van die verbond lei sturend, teen verwagtinge en die verloop van gebeurtenisse in. Kanonies gesien het Hy die lewe van Josef, tot seën gelei, hoewel dit menslik gesproke vir 'n groot deel tragies verloop het. Dieselfde gebeur nou met Moses. Menslik gesproke is daar vir hom en die volk Israel - die kinders van Jakob nie veel hoop nie. Die lewensgolwe slaan die paaie wyd uiteen. Wie hierdie verbygaan van tyd in normale aksie beskou, en dit tot en met die tydstip van volwassenheid op hom laat inwerk, kom deeglik onder die indruk van die impak wat die dag-tot-dag van elke dag, jare lank, op die lewe en 'struktureel-aanwesige' van Moses te weeg gebring het.

בַּיּוֹם הַהוּא: Letterlik: 'In daardie spesifieke dae, na 'n verloop van tyd'. Die Nuwe Afrikaanse Vertaling doen dus beter diens as die Ou Afrikaanse Vertaling, deur te vertaal met Moses se volwassenheid in oog: 'Toe Moses al 'n volwasse man was'. Tog gaan daar iets van die spesifiekheid verlore, wat weer deur die OAV opgevang word: 'En in die dae'. Miskien sou dit wel goed wees om soos volg te vertaal: "Na verloop van baie jare, toe Moses al 'n volwasse man was, het hy op 'n sekere dag uitgegaan" (vgl. in die verband Cassuto, 1987:21).

Die aandag is suksesvol verplaas. Dit is 'n nuwe toneel - bergpiek in die lewensverloop van Moses. Dit is baie jare later (Rondom die ouderdom van veertig jaar - vgl. Houtman, 1986:284). Moses, baie jare opgevoed as 'Egiptiese' man, stap op 'n keer uit om die harde werk van die dwangarbeiders te bekyk. "Das Zusammentreffen des Mose mit seinen Brüdern is kein Zufall ... **Das Hinausgehen zu seinen Brüdern** war demnach nichts anderes als eine inspektionsreise zu den Fronarbeitern" (Braüner, 1996:63). As 'Egiptenaar' kennende die wet van Egipte en die sentimente van die Farao tree hy teenoor die dwangarbeiders op - immers hy het by wyse van spreke onder die oë van die Farao opgegroeï.

Binne die mikrokonteks 2:11-25 domineer hierdie 'Egiptiese' perspektief. Perikoop 1: v 11-15 stel Moses teen die agtergrond van sy Egiptiese opvoeding, sy kennis van Farao en weglug van Farao. Perikoop 2: v 15-22 teken Moses as vreemdeling met 'n Egiptiese agtergrond (vgl. v 19 אִישׁ מִצְרַיִם).

Letterlik: 'n Man - 'n Egiptiese' [vgl. Brown et al., 1979:596], waarin 'Egiptiese' adjektief is tot man, beskrywing van afkoms). "The emphasis falls on the unusual circumstances that an Egyptian rescued them" (Childs, 1979:31). Perikoop 3: v 23-25 gee afronding aan hierdie 'Egiptiese' van Moses, sowel met die oog op Moses as op die Israeliete, wanneer die koning van 'Egipte' tot sterwe kom. Aan die lot van die Israeliete het nog niks verander nie. Moses en die Israeliete is nog nie met mekaar verbind nie. Vers 24 e.v. begin egter as 'n soort oorgang voorberei daarop dat daar iets in die weer is met die Israeliete en met Moses.

אל־אֶתְיוּ: 'na sy broers' en מֵאֶתְיוּ 'uit sy broers' (v 11b) moet beskou word as homiletisering van die gebeure. Hierdie vertellerskommentaar dien daartoe om Moses steeds in solidariteit met sy agtergrond te bly beskou. Dit beskryf egter nie Moses se innerlike geneentheid teenoor die Hebreërs (sy eie volksmense) nie (vgl. Braüner, 1996:64 vir 'n lys van moontlike kwaliteite wat volgens Joodse uitleg 'n rol kon gespeel het). Hy word dus nie gedryf deur heroïsme nie. Die kensketsing van Moses moet in ander rigtings gesoek word. Die reaksie wat sy daad ontlok, versterk die gedagte aan die afstand tussen Moses en die Hebreërs (vgl. v 14).

Daar is nie herkenning van Moses as 'n medevolksgenoot nie. Moses word ook nie erken as 'n gesagsdraer nie. Hy word gewoon koel herinner aan sy eie misdaad. Het hy dalk impulsief opgetree? (vgl. Bosman, 1999:77, vgl. ook Eks 32:19 en Num 20:11 en Allis, 1951:61 - "A man of powerful emotions"; asook Bruce, 1990:313). By heilshistoriese lig wys Stéfānus (Hand 7:25 e.v.) daarop dat hier sprake is van 'n misverstande geregtigheid en onbaatsugtigheid (vgl. Childs, 1979:34, 44 e.v.) "tot eigen schade" van Israel (Grosheide, 1942:221). Hebreërs 11:24-28 trek die heilshistoriese (Christologiese) implikasie van Moses se optrede deur na 'n bewuste geloofskeuse. Die groot vraag is: Waarna verwys Hebreërs? Menings verskil (vgl. Attridge, 1989:342 en Bruce, 1990:312 e.v.). Grosheide konkludeer tereg: "Veel verschil is er over de vraag, of κατέλιπεν moet verstaan Mozes' gaan uit Egypte naar Midian of van den uittocht der Israëlieten, o.i. is het laatste het juiste" (1927:332; 1955:274; vgl. ook Calvyn, 1989:297; Staten Bijbel Deel 3, 1980:478; Wolmarans, 1999:1698).

Die gevolg? Moses moes vlug vir sy lewe! - Dus, die afstand tussen hom en die Hebreëuse volk vergroot nou nog meer. Net God kan daar 'n verandering aanbring (vgl. Eks 3:4-4:16 en Num 11:17).

Dit is as't ware of die skrywer kommunikeer: Let op! Jahwe moet eenvoudig getrou wees aan sy verbond. Slegs die krag en werking van sy verbond (Eks 2:24; 3:6, 15 e.v.) kan Israel tot redding wees en Moses in die hart gryp. Langs hierdie weg verskuif die fokus na Midian, by wyse van spreke "onder die dak" van 'n "pagan priester" (Packer & Tenney, 1980:30), na alle waarskynlikheid 'n politeïs (Currid, 2000:70).

Op 'n dieper vlak beskou, maak sy totale 'vreemdeling-wees' in Midian - so deur God bestier (!) vir Moses gereed om juis vir God te ontmoet - sy God - Jahwe van die verbond, wat hom vasgehou het, sy lewe bestuur het, sonder dat hy aan hierdie God van Abraham, die God van Isak en die God van Jakob en sy volk eers gedink het (vgl. 2:24 e.v.; 3:6, 13-15; vgl. ook Grosheide, 1942:222). Wie was Moses? (vgl. Eks 3:11) Egiptenaar (!), met 'n semitiese gelaat, in Midian - vroeg reeds losgeskeur van die volk wat aan hom geboorte geskenk het, sonder die moederlike ontferming van die nasionaliteit waarmee hy opgegroeï het - vreemdeling in die vreemde: Gersom! (verwant aan גֵר: 'vreemdeling in die vreemde' - vgl. Brown et al., 1979:158; Koehler & Baumgartner, 1985:192; vgl. ook Allis, 1949:302).

Wat dus menslik gesproke na onmoontlikhede lyk, is vir Jahwe juis 'n geleentheid om aan te toon WIE Hy is en HOE Hy is, nl.: "Ek is" - ook wat betref die individuele lewe van 'n Moses - die vreemdeling. Hoewel 'n 'Egiptenaar' in Midian, tree Jahwe na vore, gryp vir Moses in sy hart, deur Homself aan Moses te openbaar en sy magies-politeïstiese lewens en - wêreldbeskouing te onderwerp aan openbaringskritiek. Teen die agtergrond van vreemdelingskap - in alle opsigte: "By asking God's name, Moses shows he does not know it" (Currid, 2000:90) - openbaar God die werklikheid van kindskap. God stap ook die ekstra myl deur daarvoor te sorg dat Aäron, Moses se broer hom opsoek (Eks 4:14).

Die impak daarvan is lewenslank. Jahwe se selfopenbaring aan Moses raak hom in die kern van sy bestaan en lewensuitkyk. Moses sal voortaan sy hele lewe lank in diens van Jahwe optree - sowel Egipte, as die kinders van Jakob sal sonder twyfel leer besef: Moses tree op in die NAAM van EK IS.

As 'n mens nie meganisties met die Skrifgetuienis waarin Moses optree, omgaan nie, kan talle voorbeelde identifiseer word waarin Moses se Egipties-Midianitiese agtergrond 'n rol speel. Dit rus Moses toe om kommunikatiewe aansluiting te hê by die religiositeit en verwysingskader van sy (veral Egiptiese) hoorders. Beskoulike aspekte waarin dit duidelik uitkom is, byvoorbeeld, die volgende:

1. Kultuursimbole soos byvoorbeeld die “staf”, “kierie” staan nie meer in diens van magie nie, maar in diens van Jahwe (vgl. Eks 4:2, 7:8-13).
2. Godsbeskouing in terme van familieverhoudinge word teosentries getransformeer in teenstelling tot die tradisioneel Egiptiese horisontalisme (vgl. Eks 4:22 e.v.; 11; 12).
3. Gesagsbeskouing neem sy vertrekpunt by God as Jahwe en is nie oop vir interpretasie te midde van 'n religieuse godedom nie (vgl. Eks 5:1 e.v.; 7:1 e.v.).
4. “Ek is ...” - identifikasie van Jahwe bly dieselfde as waaraan Moses gewoon was, maar konfronteer die “Ek is ...”-aansprake van die godewêreld en koninklike gesagsvoerders (vgl. Eks 6:2, 6-8; 7:17).
5. Tradisioneel Egiptiese idiomatiese spraakgebruik word aangewend om teologies korrekte uitdrukking te gee aan die waarheid, byvoorbeeld “Faraos hart is swaar” (Eks 7:14 - vgl. Currid, 2000). Die Egiptenare het geglo dat wanneer iemand sterf, so 'n persoon in die onderwêreld geoordeel word. Die individu se hart - wat gereken is as die essensie van 'n mens - is geweeg op waarheidskale. Op 'n weegskaal sal aan die eenkant 'n persoon se hart geplaas word en aan die anderkant 'n veer van waarheid en geregtigheid. As die hart van die gestorwene die swaarste weeg, dan is geglo so 'n persoon is onregverdig, veroordeeld en verworpe. Slegs harte wat suiwer was mag lewe voortsit in die ‘Egiptiese’ hiernamaals.
6. Religieuse (“divine”) simboliek word onderwerp aan openbaringskritiek (Eks 7-11; 32:1-32). In byvoorbeeld Num 21:4-9 onderwerp Moses ook - ten aansien van sy eie volk - omringende volkere se verering van slange aan openbaringskritiek.

Gevolgtrekkings uit Moses se lewe m.b.t. lewens- wêreldbeskouing in pastoraat:

1. Hoewel slegs die begin en einde van die Egiptiese periode bekend is en nie alle detail van Moses se lewe nie, kan gestel word dat God vir Moses roep as iemand wat psigo-sosiaal as 'Egiptenaar' gevorm is. Die Skrif beklemtoon dat Moses van baie jongsaf aan Egipte, en daarmee aan 'n heidense lewens- en wêreldbeskouing, uitgelewer was. Die basis van Moses se lewensuitkyk is dus geleë in Egipte. *Pastoraat met die oog op lewens- en wêreldbeskouing aanvaar dat beskoulike vorming plaasvind, maar dat dit nie 'n neutrale gebeurtenis is nie.*

2. Moses het nie maar net allerlei toerusting by die Egiptenare verkry soos 'n Suid-Afrikaanse student wat in Europa of Amerika 'n studieperiode meemaak nie. Nee, op 'n baie vroeë ouderdom word Moses opgeneem in die hartklop van die Egiptiese leefwêreld, weg van sy biologiese en geestelike afkoms. *Pastoraat moet dus in ag neem dat lewens- en wêreldbeskouing primêr 'n sosiale verskynsel is.*

3. Sy Egiptiese vorming maak van Moses iemand wat geskik is om die 'Egiptiese' lewensuitkyk en ideale in die publieke lewe van Egipte te bevorder. God dring dan ook in sy ontmoeting met Moses deur tot die kern van Moses se politeïstiese (beskoulike) agtergrond deur die openbaring van sy Naam as 'n unieke gegewe aan Moses te kommunikeer en nie as maar net nog 'n naam van vele nie (Eks 3:14 e.v.). Ook gryp God vir Moses in die hart om hom op die vlak van die Egiptiese magie te konfronteer (Eks 3:19 e.v.; 4:1-9). *Hierdie gevolgtrekking, met die oog op pastoraat, bring mee om te stel dat lewens- en wêreldbeskouing tot in die kern toe broos raak, wanneer die Lewende God optree, selfs al was iemand 'n verteenwoordiger van die religieuse hartklop van 'n bepaalde kultuur.*

4. Die hele struktuur van Moses se lewensuitkyk was deur en deur Egipties, indien die gelewerde eksegese water hou. Ook in Midian kom hy aan en word geïdentifiseer as Egiptenaar. Dat sy verblyf in Midian beslis 'n verdere impak en invloed op sy lewensbeskouing sou hê, is met sekerheid aan te neem. Dit vind egter plaas op basis van en in konfrontasie met wat oor jare heen reeds in Egipte vorm aangeneem het. *Hierdie gevolgtrekking met die oog op pastoraat bring mee om te stel, dat al vind wisseling en verandering in 'n individu se lewe plaas, lewens- en wêreldbeskouing nie gelyklopend verander nie. Tronens, 'n radikale werking van God word vereis, om tot Godgesentreerdheid in lewens- en wêreldbeskouing te kom.*

5. God ontwyk Moses nie vanweë sy beskouwlike agtergrond nie. Trouens, God ontmoet Moses ondanks sy agtergrond, waarin God-sy verbondstrou duidelik maak. Hieruit kan 'n mens aflei dat hoewel die mens in 'n kaleidoskoop van wisselende situasies en selfs beskouings kan verkeer, God in die geskiedenis op pad is met sy werking van heil. God in sy Selfopenbaring is die konstante te midde van die menslik beperkende veelheid van wisselinge en beskouinge. *Hierdie gevolgtrekking releveer die feit vir pastoraat dat dit op Christelike standpunt nodig kan wees om iemand se lewens- en wêreldbeskouing te korrigeer.*

6. Die Skrifopenbaring reken Moses se Egiptiese vorming tot 'n voordeel (Hand 7:22). 'n Mens kan dus rustig stel dat lewens- en wêreldbeskouing nie iets is om, as sodanig, met argwaan te bejeen nie. Dit is 'n struktureel-menslike gegewene wat in diens kan en behoort te staan van God. Self neem God vir Moses met sy menslik-strukturele (ingeslote 'n Egiptiese lewensuitkyk en vorming) in diens. *Verdiskontering van lewens- en wêreldbeskouing as 'n menslik-strukturele aspek in die pastoraat, vind dus 'n verantwoordbare plek. Verdiskontering beteken nie, om slegs negatief te wees nie. Sowel positief as negatiewe hantering van lewens- en wêreldbeskouing behoort die pastorale grondhouding te bepaal.*

7. Na sy bekering kan voorbeelde geïdentifiseer word waarin Moses se Egipties-Midianitiese agtergrond 'n blywende rol speel. Dit rus Moses toe om kommunikatiewe aansluiting te hê by die religiositeit en verwysingskader van sy (veral Egiptiese) hoorders. *Pastoraat moet dus daarop bedag wees watter aspekte in 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing breekbare diens aan suiwer godsdiens kan lewer en watter aspekte openbaringskritiek benodig, ten einde teologiese effektiwiteit te bevorder waar God in sy Selfopenbaring sentraal kan staan vir gelowiges en nie-gelowiges.*

2.4.5.2 Paulus

'n Tweede 'studiegeval', waarin selfs meer te berde kom as in die eerste, word nagegaan - hierdie keer uit die Nuwe Testament: Saulus - Die groot yweraar vir Moses! Gedagtig aan lewens- en wêreldbeskouing kan ons die vraag stel: Wie was Paulus toe God, die Heilige Gees, vir Paulus herskape het? Nou is dit moontlik om hierdie ondersoekvraag te opponeer met 'n teenvraag wat die geldigheid daarvan in gedrang bring, verwysend na die feit dat Paulus tog 'n voluit 'Bybelse' agtergrond gehad het. Is die ondersoekvraag dan wel geldig? Wél, as in ag geneem word dat Paulus se geworteldheid in die Skrifte, van die Ou Testament hom, ironies genoeg, verhoed het om Jesus van Nasaret te erken as Messias - Die Seun van God (vgl. Hand 8:1-3; 9:1 e.v.; Fil 3:5-6). Dit sou 'n daad van God self vereis om van Paulus 'n instrument in sy hande te maak.

Buitelyne van die voor-Christelike Paulus

Om antwoord te verkry op die vraagstelling is 'n mens afhanklik van Skrifgedeeltes soos Hand 8:1-3; 9:1e.v., 11, 14, 21; 16:37-38; 21:39; 22:3-6, 25-29; 23:6, 16, 27, 34; 26:9-12; Rom 11:1; Gal 1:13-14; Fil 3:5; 2 Kor 11:22; 1 Tim 1:13. Die beeld van Paulus wat uit hierdie Skrifgedeeltes vorm aanneem, kan volgens Van Bruggen (2001:19-31), soos volg opgesom word.

Paulus

is gebore van Ortodoks-Joodse ouers (Seun van 'n Fariseër - vgl. Hand 23:6; ook Du Toit, 2000:392);

was 'n Tarsiër;

was 'n Romeinse burger;

maak tydens sy jeugjare intensief kennis met die kultuur en opvoeding van 'n Griekse stad (In hierdie opsig is dit merkwaardig dat Van Bruggen, 2001:21 'n verband tussen Paulus en Moses (!) lê: "Mozes werd opgevoed aan het Egyptische hof en heeft later veel te danken aan deze vorming"), is getoë in Jerusalem;

is deur Gamaliël onderrig - ouerlik opgevoed ("voedstervader!") - in die 'vaderlike' wet;

was 'n fanatieke wetsonderhouer, eintlik meer as 'n Fariseër - 'n Religieuse radikaal: 'n Jood van harte! - radikaal pro-Jerusalem en

was 'n aktiewe en sistematiese Christenvervolger.

Uit die lewe van Paulus word duidelik dat hy 'n man was van *drie* wêreld (Van Bruggen, 2001:23; vgl. ook Wallace & Williams, 1998:1-7, 33). Ten eerste was hy 'n persoon van die regionale of nasionale stamkultuur en godsdienste, waarvan die Joodse slegs een uitgemaak het. Ten tweede was hy afkomstig van die internasionaal- hellenistiese kultuur: Die Griekse gedagte-wêreld. Ten slotte was daar die bestuurlike, die juridiese sfeer van die Romeinse wêreld.

Dieper navraag

Machen (1973:43) wat jare gelede (1923) 'n Skrifgelowige standpunt gepubliseer het oor *The Origin of Paul's Religion*, wil egter dat daar nog dieper gegrawe moet word. Volgens hom word vrae dan aktueel soos: Op watter stadia het Paulus in kontak gekom met sy omgewing? Wat was die moontlike geleenthede vir Paulus om met die historiese Jesus in aanraking te kom, asook die vroeë Jerusalemse kerk? Wanneer het hy sy Judaïsme ontwikkel? Waar kon hy in sy lewe, as dit sou gebeur het, invloed ondergaan het van sy heidense leefwêreld?

Die antwoord op sulke vrae bring ons nader aan Paulus - "the origin of his thought and experience" Die kern van die saak sentreer rondom die vraag: Wat is die mees aanvaarbare beeld van die voor-Christelike Paulus? (vgl. Du Toit, 2000:375). Ook werp dit lig op Paulus se linguïstiese en teologiese ontwikkeling (Du Toit, 2000:377).

Prof. A.B. du Toit (2000, 378-388) maak in verband met Hand 22:3 op linguïstiese, retoriese en narratologiese gronde oortuigend 'n einde aan Van Unnik se aanspraak dat Paulus opgegroeï het in Jerusalem vanaf sy vroegste kinderjare. So open die moontlikheid dat Paulus eers in sy adolessente jare (om en by op vyftienjarige, miskien daarna - teen sy twintigste jaar, aldus Murphy-O'Connor, 1997:51) na Jerusalem gegaan het vir verdere opleiding onder Gamaliël (Du Toit, 2000:377, 401). En as ons saam met Gnilka (1996:23; ook Hengel, 1991:35 en Becker, 1989:32 e.v.) aanvaar dat Paulus tussen 0-10 n.C. gebore is, dan kon Paulus moontlik in Jerusalem gewoon het in die tyd van Jesus se openbare optrede. Murphy-O'Connor (1997:61) deel dieselfde oortuiging, hoewel met 'n ietwat ander ouderdomsvoorstel.

Die verhouding Paulus - Tarsus kry dus groter ruimte en belang in die lig van Paulus se vorming en ontwikkeling. In besonder Paulus se vermoë om tuis te wees in en te dink in die Griekse taal asook

sy afhanklikheid van die Septuaginta (LXX) as weergawe van die Heilige Skrif, moedig die gedagte aan dat hy vir 'n langer periode in Tarsus woonagtig was (Du Toit, 2000:398 e.v.; vgl. ook Becker, 1989:38). Hengel (1991:38) vermoed selfs dat Paulus in sy ouerhuis Grieks as hooftaal gebruik het. In ieder geval maak Lukas dit sy doelwit om Paulus te verbeeld as 'bi-lingual' en 'bi-cultural', in beide die Griekse en die Aramese wêreld (vgl. Hengel, 1991:34).

[Paul] moves with confidence in the Greek world; nowhere in Acts or in his letters is there any suggestion that he looks out of place or 'foreign'. He not only writes Greek, he writes in a style which is fluent, powerful and accomplished. (Wallace en Williams, 1998:51)

Burgerskap van 'n stad soos Tarsus is verkry via die weg van nakomelingskap (Wallace & Williams, 1998:146). Trouens, Tarsus kan beskou word as Paulus se *domicilium*. Hiervoor word die feit voorgehou dat Paulus Tarsiër (vgl. Hand 9:11; 21:39) heet en die feit dat Lukas (Hand 9:11, 30; 11:25; 21:39; 22:3; 23:34; 26:4), hoewel verspreid, konsekwent na hierdie 'geen onvermaarde stad' as agtergrond verwys. Dra Paulus se religieuse fanatisme, so asof iemand wat as buitestaander homself in Jerusalem moes bewys, psigologies gesien, nie ook by tot 'n langer Tarsiese verblyf nie? (vgl. Du Toit, 2000:391) Tarsus bly selfs na Paulus se bekering 'n betekenisvolle rol speel (Du Toit, 2000:391). Ander faktore (vgl. Du Toit, 2000:400) om in ag te neem is Paulus se waardering vir die positiewe aspekte van nie-Joodse godsdienste (Rom 1:19-25; 32; 2:14-16; vgl. ook Aalders, 1951:74 e.v., oor sy jeugjare in Tarsus en die feit dat by Paulus later "geen sprake van een prae van de Jood boven de Griek" was.), sy openheid t.o.v. die Romeinse staat (Rom 13:1-7) en sy universele ('kosmopolitiese') levens- en wêreldbeskouing.

Tarsus was 'n antieke (vgl. Gnilka, 1996:21; Den Heyer, 2000:31), dog Grieks-hellenistiese stad (Antiochus Epifanus verleen in 171 vC aan Tarsus die status van 'n Griekse stadstaat) wat teen die Romeinse tyd vanweë haar ligging meer as net regionale betekenis gehad het (vgl. Murphy-O'Connor, 1997:33). Ongeveer 66-67 vC val die stad in die hande van die Romeine in die regeringstyd van Pompeius. Hengel (1991:5) beskryf hierdie stad se lojaliteit teenoor Caesar, asook die verandering in welvaart teen ongeveer 43 vC, na die moord op Caesar, toe menige van die stad se inwoners as deel van 'n boete in slawerny verkoop moes word. Na die stryd van Filippi ontvang die stad die

status van *civitas libera*. Aan diegene wat as slawe verkoop is, is hul vryheid weer teruggegee met volle Romeinse burgerskap.

In die tyd van Paulus was Tarsus die welvarende *metropolis* van die provinsie Silisië (Wallace & Williams, 1998:13, 181; vgl. ook Murphy-O'Connor, 1997:35 en Gnilka, 1996:22). Om op te groei in so 'n stad kon beslis daartoe bygedra het dat Paulus "... *täglich die Offenheit zur Welt erleben. Menschen anderer Kulturen und Einstellungen waren ihm nicht fremd ...*" (Gnilka, 1996:23).

Nadat Alexander die Grote Tarsus verower het, het dit behoorlik gehelleniseer, soveel so, dat die stad kulturele bekendheid verwerf het vir sy voorliefde vir die Griekse filosofie, 'n soort wysgerige sentrum, wat selfs eie filosowe van naam voortgebring het (Wallace & Williams, 1998:181 e.v.; ook Du Toit, 2000:400 en Den Heyer, 2000:31).

Of Paulus een inniger contact gehad heeft met heidense wijsgeren uit zijn tijd dan tijdens zijn verblijf te Athene is ons onbekend. In ieder geval is hij in deze stad persoonlijk in aanraking geweest met Epicureërs en Stoïcynen en uit de toespraak die hij voor de Areopagns houdt blijkt duidelijk dat hij goed op de hoogte is met de leer van de Stoa (Aalders, 1951:134).

Murphy-O'Connor meld dat Joodse kinders Euripides, Homeros, Menander en Demosthenes moes lees (1997:48, vgl. ook Aalders, 1951:143-155 oor Paulus en kennis van literatuur). Dit was in Jerusalem die geval, dus soveel te meer in die *diaspora*! Hengel (1991:3) bevestig dat Paulus in 1 Kor 15:22 aanhaal uit Menander se *Thais*, maar verset hom daarteen dat Paulus enige kennis van die Griekse digkuns, Homeros en die Griekse tragedies gehad het.

Dit is ook baie waarskynlik dat Paulus, gesien sy retoriese vaardighede in sy briewe, sy studies in Tarsus voortgesit het by 'n Retoriese skool (vgl. Murphy-O'Connor, 1997:50; Hengel, 1991:3 is egter hieroor maar skepties), tot tyd en wyl hy sy tentmakersambag by sy vader bemeester en voltooi het (vgl. Du Toit, 2000:401; vgl. ook Hengel, 1991:15 e.v. vir inligting insake sy ambag, asook oor hoe hierdie gevoel vir onafhanklikheid in Paulus se latere lewe steeds aanwesig bly). Strabo (aangehaal en verklaar deur Murphy-O'Connor, 1997:35; vgl. ook Gnilka, 1996:22) wys op die

Tarsiërs se leergierige geaardheid wat oor 'n breet terrein gestrek het. Dit was 'n algemene verskynsel dat Tarsiërs hulle akademiese opleiding in die buiteland voortgesit het.

Ten spyte daarvan dat die Tarsiese gees 'n sterk intellektuele oriëntasie in die Griekse rigting vertoon het, is daar ook sprake van 'n innerlike stryd met 'n sterk 'Oosterse' gees (vgl. Murphy-O'Connor, 1997:35; ook Gnilka, 1996:22; asook Wallace & Williams, 1998:100 e.v., 121,181). Paulus sou in die jare van sy jeug sonder twyfel kennis kon maak met die ryke skakering van religieuse pluralisme wat toe bestaan het. In Tarsus het daar verskeie tempels gestaan (vgl. Den Heyer, 2000:31). As 'n Jood van die *diaspora* het Paulus opgegroeï in 'n wêreld waar heidense idees en denkbeelde gedomineer het (Den Heyer, 2000:31; vgl. ook Wallace & Williams, 1998:121-123). Wallace et al. (1998:121-123) asook Aalders bring dit onder die aandag deur te stel:

As we have seen, for non-Jews the worship of the gods was very much tied up with the life of the city, and attachment to particular gods was a way of expressing loyalty to one's community ...

De heidenen met hun voor de Jood verachtelijke religie, waren voor [Paulus] geen abstractie, maar mensen van vlees en bloed in wier stad hij woonde en wier cultuur hij van nabij kon gadeslaan (Aalders, 1951:74).

Nou is dit so, dat die drie genoemde wêreldes direk by geboorte deel vorm van Paulus se kontekstuele agtergrond - sy 'struktureel-aanwesige'. Paulus het waarskynlik vroeg reeds sowel Aramees, as Grieks gepraat (Machen, 1973:44; Du Toit, 2000:377) en miskien nog Latyn ook (Den Heyer, 2000:23; vgl. ook Wallace & Williams, 1998:46, 137-146. Vgl. op hierdie plek ook insake Paulus se Romeinse burgerskap. Vgl. ook Hengel, 1991:6-15, 14). Tarsus was 'n universiteitstad en kon roem op groot kultuurname soos Athenodorus, die Stoïsinse filosoof (Machen, 1973:45; vgl. ook Hengel, 1991:5). Geboorte in 'n Griekse universiteitstad en Romeinse burgerskap is twee belangrike feite wat daarvan getuig dat Paulus vroeg reeds in wisselwerking met die omringende heidense wêreld verkeer het. Van Bruggen (2001:23; vgl. ook Du Toit, 2000:391) skryf in die verband; "Dat hij zich echter als jood en later als christen in de Griekse wereld weet te bewegen, kan mede te danken zijn aan zijn jeugd als burger van Tarsus".

Daar kan egter met veiligheid aangeneem word dat sy ouerhuis ("a strictly Jewish family of a Pharisaic stamp" - Hengel, 1991:38) as eerste en vernaamste invloedseer op Paulus impak gehad het. Dit is 'n gesin wat dit kon regkry om in die *diaspora* die gebruik van die 'Hebreeuse' (Aramese), voorvaderlike taal lewend te hou. Weinig Jode in die *diaspora* kon dit regkry. Dit spreek van die intieme band met die vaderland (Murphy-O'Connor, 1997:35 e.v.; vgl. Hengel, 1991:6 vir die algemene band - polities, ekonomies en selfs persoonlik, tussen Tarsus en Joods-Palestina.), wat nog verder versterk word deur die feit dat sy suster en 'n neef in Jerusalem woonagtig was (Hand 23:16). Paulus was homself ook bewus van sy genealogie - uit die stam Benjamin. Hiermee bewys hy homself onteenseglik 'n ware Israeliet en nie 'n proseliet nie (Murphy-O'Connor, 1997:36 e.v.; Hengel, 1991:17, is van mening dat dit ook wys dat hy van 'n meer gegoede sosiale stand was: 'lay nobility by birth').

Vanaf die ouderdom ses jaar is ouerlike opvoeding verder ondersteun met skoolonderwys, wat waarskynlik afkomstig was van 'n Joodse laerskool (Murphy-O'Connor, 1997:47). Die Septuaginta dien eers gewoon as boek waaruit die kind leer lees. Hoe ouer egter, hoe meer word dit 'n standhoudende bron wat insig in die lewe bybring. Vanaf dertienjarige ouderdom moes daar 'n genoegsame basis bestaan het om hierdie Joodse identiteit verantwoordelik te kon uitleef.

In ag genome die tradisie van Fariseïsme in sy gesin en voorgeslagte is dit geen wonder dat hy, in aansluiting by die opvoeding in sy ouerhuis, na Gamaliël vertrek het om deur hom verder onderrig - 'opgevoed' te word nie? Machen (1973:47; vgl. ook Hengel, 1991:12 e.v.; asook Wallace & Williams, 1998:51, 118) merk op:

There is not the slightest evidence, therefore, for supposing that Paul spent his early years in an atmosphere of "liberal Judaism" - a Judaism really though unconsciously hospitable to pagan notions and predisposed to relax the strict requirements of the Law and break down the barrier that separated Israel from the Gentile world ... Paul himself declares that he was in language and in spirit a Jew of Palestine ...

Van Bruggen (2001:27) benadruk: "Emigranten uit het moederland zijn vaak radicaler dan de thuisblijvers zelf". Ridderbos (1975:36) in sy magistrale *Paulus: Ontwerp van zijn theologie*, herinner aan 'n woord van Dupont met die volgende strekking:

In order to understand Paul, therefore, one must not call in the assistance of the gnostic systems, the mystery religions, or the Hermetic writings, but rather seek in the knowledge of God in the Old Testament the source from which Paul has drawn even for the formulation of his proclamation.

Die Semitiese karakter van Paulus se idee- en gedagte-wêreld kan nie ontken word nie (Ridderbos, 1975:39; vgl. ook Du Toit, 2000:398). Hoofpunte kan soos volg saamgevat word:

1. Ideologies is hy gevorm deur die Joodse godsdiens van sy dag, spesifiek die Fariseïsme.
2. Teologies vertoon Paulus se vormingselemente:
 - a. Geloof in een God
 - b. 'n Hoë waardering van die Ou Testament
 - c. 'n Konstante verwysing na die 'Wet'
 - d. 'n Heils-historiese benadering
 - e. 'n Eskatologiese Raamwerk
 - f. Toepassing van Joods-eksegetiese metodes.

Hiervoor kan ondersteuning gebied word, met verwysing na die betoog van Ridderbos (1975). So is een van die leidinggewende motiewe vir Paulus se prediking sy aanspraak dat sy evangelie ooreenstem met die Skrifte (vgl. Rom 1:7; 3:28; 4; 15:4; Gal 3:6 e.v.; 1 Kor 9:10; 10:1-10; 2 Tim 3:15 e.v.). Paulus "gives expression to the significance of Christ's advent with the help of the conceptual materials of the Old Testament and Jewish eschatology" (Ridderbos, 1975:51). Die gebruik van die konsep 'Eersgeborene' (Kol 1:18) is terug te voer na OT uitsprake soos Eks 4:22 en Ps 89:22 (1975:56). Paulus se hantering van die *pneuma*-konsep moet eerder gesoek word in die OT se denke en spreke oor die Gees, as in die verchristeliking van die Griekse of Hellenistiese

begripsagtergrond (1975:67, 87). Die uitdrukking 'beeld van God' is duidelik gewortel in Gen 1:27, met 'n uitwerking wat gebruik maak van die laat Joodse Adam-teologie (1975:71, 76). Vergelyk ook sy gebruik van die konsep 'van nature' - Rom 2:14, wat nie teen die Stoïsynse agtergrond verstaan kan word nie, maar vanuit die OT (1975:106 e.v.). Die tema 'wet', hoewel in konfrontasie met, toon 'n deurdrenkte (van-binne-uit) kennis van die Judaïsme (1975:131 e.v.).

Vir Paulus staan derhalwe een wêreld voorop, dit is vir hom die oorheersende; dit is die Joodse! (vgl. Gal 1:14) Dit deurtrek sy hele lewe, selfs na sy bekering. Skryf hy dan nie in emosionele geladenheid oor hierdie agtergrond van hom nie?

Daar [is] by my groot droefheid en voortdurende hartseer oor my broers, my eie volksgenote. Ek son self vervloek wou wees, afgesny van Christus, as dit hulle tot voordeel kon wees ... My hartewens en my gebed tot God vir my volk is dat hulle gered word ... [En ek] strewe in my bediening daarna om op een of ander manier my eie mense jaloers te maak en sommige van hulle te red. (NAV - Rom 9:2 e.v.; 10:1; 11:13b e.v.)

Die Paulus op pad na Damaskus word dus kernagtig in die volgende woorde vir ons geteken deur Paulus self (Fil 3:4b-6):

OAV: As iemand anders meen dat hy op die vlees kan vertrou, ek nog meer. Ek is besny op die agtste dag, uit die geslag van Israel, uit die stam van Benjamin, 'n Hebreër uit die Hebreërs, wat die wet betref, 'n Fariseër, wat ywer betref, 'n vervolger van die gemeente, wat die geregtigheid in die wet betref, onberispelik.

In die lig hiervan is dit belangrik om Fil 3:7 te eksegetiseer.

Fil 3:7

Ons het al genoeg getuïenis tot sover opgebou om met verantwoordings te kan stel, dat die 'struktureel-aanwesige' van die voor-Christelike Paulus, nie net deeglik Hellenisties-Joods was nie, maar dat dit ook blywend aanwesig was by die 'Christelike' Paulus in terme van lewens-en

wêreldbeskouing. Maar wat van Fil 3:7? Dit is tog Paulus se selfgetuigenis! Gedagtig aan lewens- en wêreldbeskouing kan dus 'n bykomende vraag gestel word omdat Paulus wel deeglik behoort het tot 'n 'Hellenisties-Joodse' agtergrond. Hoe moet Fil 3:7-11 verstaan word? Het jou 'struktureel-aanwesige' nie meer betekenis in die lig van God se herskeppingsdaad nie? Bied Fil 3:7 'n etiese norm teen waardering en gebruikmaking van wat verwerp is?

Filippense 3:7 (Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, 1993)

Ἄλλὰ ἄτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν

OAV: Maar wat vir my wins was, dit het ek om Christus wil skade geag.

Tekskrities

'Maar' (*alla*) veroorsaak twyfel, omdat dit ontbreek in 'n aantal vroeë (Alexandrynse en Westerse) manuskripte. Fee, (1995:311) wys daarop dat beoordeling uiters moeilik is, want die woordjie word origens met kragtige teksgetuies ondersteun. Silva (1988:182) stel dat "a firm decision seems impossible". Met of sonder die woordjie 'maar', word daar nie veel verander aan die kontrastering wat wel aanwesig is nie (vgl. O'Brien, 1991:383; Fee, 1995:311 en Floor, 1998:138). Die besluit is daarom om 'maar' wel te lees as deel van die eksegetiese geheel.

Makro-konteks

Vers 7 vorm deel van die groter geheel 3:1 tot 4:1. Trouens, die oorgang vanaf 2:30 is so plotseling, dat 3:1 byna naatloos kan aansluit by 4:4 (of selfs 4:2). Daar is dan ook eksegete soos Schmithals wat in hierdie gedeelte 'n interpolasie vermoed (vgl. Silva, 1988:165). Hier is egter beslis sprake van 'n geslote teks-eenheid (vgl. Niebuhr, 1992:79). "Ὡστε, van 4:1 verwys terug na τὸ λοιπὸν in 3:1. χαίρετε ἐν κυρίῳ in 3:1 gekombineer met στήκετε ἐν κυρίῳ in 4:1 lyk op 'n inklusio. Die aanspraak ἀδελφοί μου sowel in 3:1 as in 4:1 versterk hierdie gedagte. Die funksie van aansporing dien tot eenheidsverbinding van die teksgeheel. 'n Interne verbindingsfaktor wat ook genoem kan word is naamlik die "ons"-rede wat die sg "ek"-rede v 4-14) omsluit. Vers 3 sluit in die verband aan by v 15-21. Die hortatiewe in 4:2 kom ooreen met strukturele patrone elders (vgl. Rom 12:1 en Gal

5:1, asook Kol 3:1 en 1 Thess 4:1) wat suggereer dat Paulus in 4:2 begin met sy paranese (Silva, 1988:219 e.v.).

Indien aanvaar word dat die eenheid en tekstuele integriteit van die brief as teoretiese basis kan dien, (Tekskrities, sowel as literêr-analities nie te betwyfel nie) dan word hierdie gedeelte gedomineer deur 'n leerstellige diskussie (vgl. Silva, 1988:165-168). Binne die briefgeheel, was daar waarskynlik 'n onderbreking tydens die skryf van die brief. So het 3:1-4:1 'n plek en funksie in die brief ontvang.

Brief-Oorsig

Inleiding: 1:1-11

Reisverslag: 1:12-26

Oproep tot heiligmaking: 1:27-2:30

Leerstellige diskussie: 3:1-4:1

Afsluitende sake en groet: 4:2-23

Mikro-konteks

Vers 7 vorm deel van die verse 7-11. Vers 8-11 is een, baie lang, sin. Tussen vers 7 en 8 is sprake van progressie (Silva, 1988:179). Die ekonomiese metafoor 'wins-verlies' verbind v 7 met v 8-11, asook die rede of te wel die grond vir die metafoor, naamlik Christus (vgl. Fee, 1995:313).

In v 7-11 beskryf die apostel watter groot verandering ("total reorientation" - O'Brien, 1991:383) in sy lewe plaasgevind het vanweë Jesus Christus. Silva (1988:177) beskou dit selfs as "the essence of Pauline Theology". Floor (1998:135) gee die sprekende opskrif: "*Paulus: hoe Christus een Jood verander*". Hier is sprake van 'n "herwaardering van alle waardes" (Gnilka, 1968:191; Müller, 1977:61), van Paulus se bekering (vgl. Silva, 1988:179; O'Brien, 1991:383 en Floor 1998:138) en wat hierdie bekering tot gevolg het.

Sitmasie-Analise

Vers 2-3 (en ook v 4) bied agtergrond. Dit ontlok die vermoede dat Paulus hom rig teen Jode - dus mense afkomstig uit sy eie kultuur. Begrippe en uitdrukkings soos 'besnydenis' en 'vertroue op die vlees' versterk hierdie vermoede. Paulus se roemkatalogus dien ook hierdie vermoede. Ook die

subtema 'geregtigheid' in v 6 en v 9 sluit daarby aan. In vergelyking met byvoorbeeld Gal 1 8-9; 5-12; 6:12-13, waar ook sprake is van stryd teen die Jode, is daar sterk ooreenkoms in taalgebruik (Silva, 1988:168).

Detail-Analise

1. "Maar" wys terug na die roemkatalogus van 4b-6. "Maar" staan ook teenoor die opponente wat in 2-4a aangeteken is.
2. Paulus se outobiografiese "ek" (4b-6) word nou 'n eksemplariese "ek" (Floor, 1998:138) tot voorbeeld vir die Filippense.
3. Christus is die spilpunt van die vers (vgl. Gnilka, 1968:191), benadruk deur die antitese wat in die vers gesien kan word (vgl. O'Brien, 1991:385). O'Brien (1991:383) laat sien dat in hierdie vers 'n antitetiese parallelisme aanwesig is:

ἄτιμα	ἦν μοι		κέρδη
Wat	was vir my		wins
ταῦτα	ἤγημαι	διὰ τοῦ Χριστοῦ	ζημίαι
Dit	ek beskou	vanweë Christus	skade

Die funksie van *dia* in kombinasie met die akkusatief gee die rede hoekom iets plaasgevind het (Greijdanus, 1937:276; Fee, 1995:315 kontra Silva, 1988:182 en O'Brien, 1991:385) - betekenis 'vanweë of op grond van'.

4. 'Wins' en 'skade' (of verlies) is rekeningkundige (O'Brien, 1991:383) marktaal (Fee, 1995:316), wat ook te vinde is by die Joodse rabbyne (Floor, 1998:138). Die begrip 'wins' in v 7, verbind met die begrip 'wins' in v 8, sinspeel terug op 1:21 waarin dit gegaan het om Christus as 'wins' (Fee, 1995:316). Daardeur word die kontras soveel te meer intens. In kombinasie (vgl. Fee, 1995:316) met die perfektum ("Denotes the *continuance of completed action*" - Blass et al., 1961:176; Wallace, 1996:573 e.v.) van *hēghēomai* (ἤγημαι) kommunikeer die gedagte dat Paulus berekeninge

gemaak het en gekom het by die weloorwoë antwoord van 'n deeglik nagewerkte balanstaat (Silva, 1988:182; O'Brien, 1991:384 e.v.; Bockmuehl, 1997:204), waarby hy steeds bly staan. Dus, "Hebben leeren achten of ben gaan achten" (Greijdanus, 1937:276).

5. Beskou Paulus werklik sy agtergrond tot skade? "Er kann es insofern, als jenes ihm tatsächlich hinderlich geworden war ..." (Ewald, 1923:172; vgl. ook Schlatter, 1964:91). Fee (1995:316) formuleer dit so: "While he cannot renounce - nor does he wish to (as Rom 9:1-5 and 11:1-2 make clear) - what was given to him by birth (Circumcision, being a member of Israel's race, of the tribe of Benjamin, born of true Hebrew stock), he does renounce them as grounds for boasting, along with his achievements that expressed his zeal for the law". Wat in hierdie kommersiële metafoor uitstaan, is die *waardebepaling* (vgl. Bockmuehl, 1997:204). Greijdanus (1937:276) wil dat ons dit ook in verband bring met "grond van rechtvaardiging voor God" (vgl. v 6b - "die geregtigheid in die wet", asook v 9 "nie my geregtigheid wat uit die wet is nie, maar met dié wat deur die geloof in Christus is, die geregtigheid wat uit God is deur die geloof"). In dié opsig, tel dit nie meer mee nie. Daar is geen verdienstelikheid meer in te vind nie. Sy agtergrond egter as sodanig - "De apostel heeft zijne besnijdenis niet te niet gedaan, noch zijne Joodsche afkomst en kennis der Hebreeuwse en Arameesche taal verloochend, vgl. Hand 21:40, noch zijn leven naar de wet steeds opgegeven, 1 Cor 9:20; Hand 21:26 ..." (Greijdanus, 1937:276).

Gevolgtrekkings uit Paulus se lewe m.b.t. lewens- wêreldbeskouing in pastoraat:

1. Paulus se wêreld word by geboorte gekleur deur 'n Staatsregtelike perspektief, nl. die Romeinse (syburgerskap), asook deur 'n kulturele perspektief, nl. die Grieks-hellenistiese omgewing van Tarsus waarin hy opgegroeï het, en ten slotte 'n religieus-ideologiese perspektief, nl. die Joodse karakter van sy gesin, met sy eie keuse op verdere verdieping, uitlewing en nastrewing. *Pastoraat kan dus aanvaar, dat multi-dimensionele invloede en loyaliteite deel vorm van die psigo-sosiale vorming van 'n mens.*

2. Paulus was 'n man van drie wêreldes: Die Romeinse, die Grieks-Hellenistiese en die Joodse, waarvan die Joodse dominant figureer het. *Pastoraat moet dus bedag wees op die plek, funksie en rol van die "wêreldes" wat 'n rol speel in die psigo-sosiale gesteldheid van 'n persoon.*

3. Paulus se ontmoeting met die kulturele perspektief was van diasporiese aard, a.g.v. sy geboorte en verblyf in Tarsus. Navorsing gee rede om werkshipoteties hierdie verblyf tot in sy adolessente jare te reken. *Pastoraat kan dus aanvaar dat psigo-sosiale vorming nie oral op dieselfde wyse by mense plaasvind nie.*

4. Hoewel die voor-Christelike Paulus baie van die OT af geweet het, was dit 'n 'versluerde' kennis. Dit het hom nie gehelp om die Messias te identifiseer en te bely nie. Slegs 'n daad van God het dit teweeg gebring. *Pastoraat kan dus aanvaar dat Bybelkennis (en baie daarvan) nie gelyk is aan geloof en geloofsvolwassenheid nie.*

5. Paulus se agtergrond bly in meerdere opsig behoue en is identifiseerbaar en is vir hom tot diens na sy bekering. *Pastoraat kan dus aanvaar dat agtergrond nie net 'n negatiewe rol speel na bekering nie. So sluit Paulus bv. aan by die Griekse wysheid (vgl. Hand 17:22-32). Hoewel Paulus Bybels-teologiese distansie behou, soek hy kommunikatiewe aansluiting by die religieuse beginsituasie van die hoorder (pastorant).*

6. Fil 3:7 verleen nie basis aan 'n etiese norm, om Paulus se radikale breuk met sy verlede te beskou as 'n afswaar van alles wat hy met sy verlede meegekry het nie. In die daad van herskepping beteken 'n radikale breuk met die verlede (vgl. Fil 3:7-11) egter nie vernietiging van die waarde daarvan nie (vgl. Rom 3:1 e.v.; Hand 9:22; 13:26-44), maar juis transformering. *Pastoraat moet dus daarop bedag wees dat iemand na bekering Christosentries in sy beskoulike kern funksioneer: "Om Christus te ken, die krag van sy opstanding te ondervind en deel te hê aan sy lyding deur aan Hom gelyk te word in sy dood". Verdiskontering van "wins" en "verlies" (m.b.t. lewens- en wêreldbeskouing) vind vanuit die sentrale aanwesigheid van Christus plaas. Dan gebeur selfs dat bepaalde sake (soos bv. Joodskap) kan relativer, in dienst van die Evangelie.*

2.5 HOOFSTUK SAMEVATTING

In terme van die prakties-teologiese model van Heitink is in hierdie hoofstuk aan twee interpretatiewe ('begryp') vrae aandag gegee. Ten eerste die vraag: Wie doen wat? Ten tweede die vraag: Waarom/waaroor?

Die navorsingsbegrippe 'pastoraat' - ('wie doen wat') en 'lewens- en wêreldbeskouing' ('waarom/waaroor') is vir die doeleindes van hierdie studie basisteoreties blootgelê. Daarmee is die teologiese uitgangspunte van hierdie studie geformuleer.

'Pastoraat' is afgelei van die Latynse woord 'pastor', wat 'herder' beteken. Metafories verwys רֹעֵה (*rō'eh*) in die Hebreeuse grondteks en ποιμήν (*poimēn*) in die Griekse grondteks na menslike leiers en na God (vgl. 2.3.1). Israel ken egter slegs vir Jahwe as 'Herder' (vgl. 2.3.2). Alle menslike (politiese en religieuse) leiers staan in die herderlike diens van Jahwe as enigste Herder van Israel. In die Nuwe Testament heet Christus Jesus die 'Opperherder'.

Volgens Reformatoriese insig beteken 'pastoraat' om die Woord van God gespreksmatig deur te gee te midde van watter omstandighede ook al (vgl. 2.3.2). In kort dui 'herderlike' werk in die kerk dus daarop dat Kerklike dienaars (ouderlinge en predikante) alles moet doen wat die Here in Christus as 'Herder' aan sy 'skape' toegesê het. Dit betref 'skape' in hulle verskeidenheid, m.a.w. mense wat verlore, verdrewe, gewond en gebroke, asook siek is.

Kort saamgevat: Herderlike sorg is derhalwe 'n triologies gespreksmatige bediening van God se volle Woord aan die volle verbondsmens vóór God te midde van persoonlike omstandighede. Die geestelike of spirituele versorging van die totale mens in beide sy psigo-fisiese en psigo-sosiale dimensies staan sentraal, saamgetrek in wat genoem kan word *menslike lewe soos wat dit gerig is op God en die dinamiese verhouding met, asook die totale afhanklikheid van God*.

Twee ekskurse (vgl. 2.3.3 en 2.3.4) maak die voordeel daarvan duidelik dat 'n missiologiese dimensie in pastoraat onderskryf kan word, asook 'n pastorale dimensie in die sending.

Eerstens: Eksegeties kom die volgende perspektiewe vir die pastoraat in beeld, naamlik dat pastoraat

- ▶ die heder-metafoor verbondshistories moet hanteer;
- ▶ nie eers ná sending- en evangelisasiewerk ter sprake kom nie (Sending- en evangelisasiewerk vertoon 'n pastorale karakter);
- ▶ in 'n verbondsperspektief die persoonlike aard van herderskap moet verreken;
- ▶ alle menslike ontwikkelingsstadia moet insluit as werkterrein;
- ▶ daarmee rekening moet hou dat ander religieuse sisteme ook daarop uit is om aanhangers te versorg;
- ▶ bewus 'n elenktiese karakter moet dra; en
- ▶ die verhouding berading en evangelisering in terme van 'n veelkantige hoed kan voorstel, wat inhou dat dit nie los van mekaar opereer nie.

Tweedens: Kerkhistories, reformatories (Nederland-Suid-Afrika) gesien, kom die volgende perspektiewe in vir die pastoraat in beeld.

- ▶ Kruiskulturele Evangeliewerk is reformatories gesproke nie net wenslik nie, maar verpligtend. Kerklik moet dit beskou word as herderlike werk.
- ▶ Kruiskulturele pastorale arbeid is amptelike diens.
- ▶ Die amp van missionêre bedienaar van die Woord onteenseglik 'n pertinent geformuleerde pastorale dimensie - verantwoordelikheid - insluit. 'n Sendeling kan (mag) kerklik gesproke nie anders nie, as om 'herderlik' op te tree teenoor diegene wat sonder Christus is.
- ▶ Op 'n 'herderlike' wyse onder hulle wat sonder Christus is, diegene geroep moet word wat 'skape' van Christus is. Daarby word nie bedoel dat die volkere benader moet word as 'n soort klasseverdeling nie (die roepstem van die Here gaan uit na almal), maar dat hulle wat aan die roepstem van die Herder gehoor gee, erkenning moet ontvang deur die kerk as 'skape' van die 'kudde'. Reeds hierdie missionêre stemgewing van die 'roep' van die Here (Die 'Herder') is integraal deel van die 'herderlike' taak.
- ▶ Die Reformatories-kerklike tradisie, pastoraal gesproke, beweeg in lyn met die Skrif, deur evangelisering en herderskap ten nouste aan mekaar te verbind. Wanneer loskoppeling van hierdie verbintenis plaasvind, kan verwag word dat sending afstootlik en pastoraat sinkretisties word.

Die Heilige Skrif het nie 'n spesifieke hoofstuk of 'n vers wat die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' bevat of verduidelik nie. Vir die doeleindes van hierdie hoofstuk is die begrip lewens- en wêreldbeskouing gebruik in sy mees eenvoudige betekenis, naamlik 'n menslike handeling waarin 'n bepaalde *kyk* op die wêreld plaasvind en tot ontwikkeling kom (vgl. 2.4.1).

Die feit dat God se Woord kom tot verskillende persone, op verskillende tye, te midde van verskillende kulture, gee reg van spreke insake die verband tussen Bybel en lewens- en wêreldbeskouing (vgl. 2.4.1).

Loewen identifiseer agt lewens- en wêreldbeskoulike tydperke in die geskiedenis wat deur die Skrif gedek word, te wete die Patriargale, Egiptiese, Woestyn, Landinname of te wel Intog, Monargale, Ballingskap en Herstel, Intertestamentêre en Nuwe Testamentêre (vgl. 2.4.2). Ruimte vir openbaringsrelativisme kan egter nie toegelaat word nie (vgl. 2.4.3). Poythress wys tereg daarop dat die Skrif nie net lewens- en wêreldbeskoulik van aard is nie, maar selfs duidelike lewens- en beskoulike merkers aanreik. Die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament gee aanleiding om drie fundamentele dimensies met betrekking tot die werklikheid te identifiseer te wete Skepping, Sondeval en Herskepping (vgl. 2.4.4).

Om die studietema verder te belig, is gekyk na Moses en Paulus as 'studiegevalle' insake lewens- en wêreldbeskouing m.b.t. perspektiewe vir die pastoraat (vgl. 2.4.5).

Hiervolgens is bepaal dat pastoraat na aanleiding van Moses

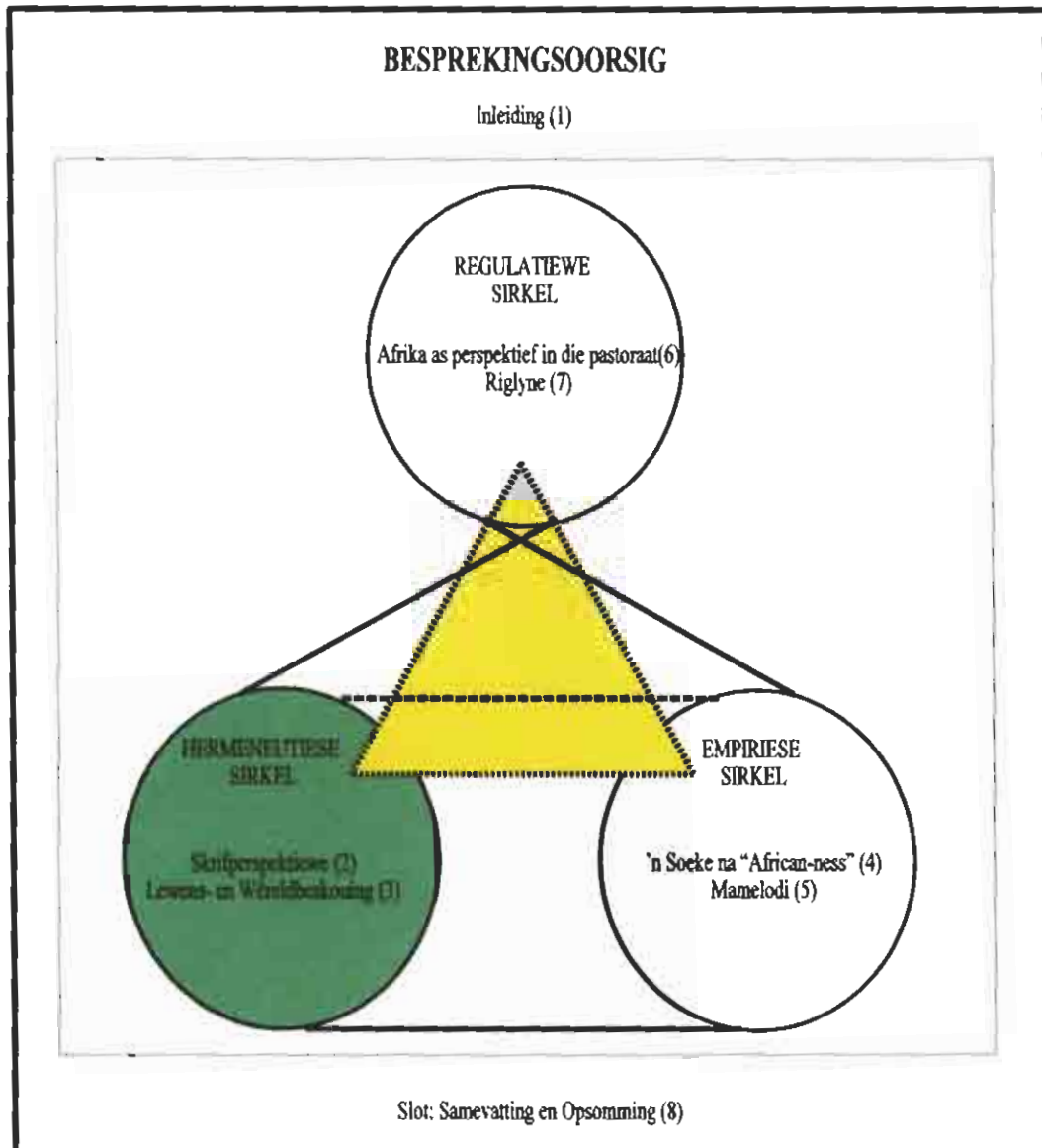
- ▶ kan aanvaar dat beskoulike vorming plaasvind, maar dat dit nie 'n neutrale gebeurtenis is nie;
- ▶ in ag moet neem dat lewens- en wêreldbeskouing primêr 'n sosiale verskynsel is;
- ▶ kan aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing tot in die kern toe broos raak, wanneer die Lewende God optree, selfs al was iemand 'n verteenwoordiger van die religieuse hartklop van 'n bepaalde kultuur;
- ▶ kan stel, dat al vind wisseling en verandering in 'n individu se lewe plaas, lewens- en wêreldbeskouing nie gelyklopend verander nie (Trouens, 'n radikale werking van God word vereis, om tot Godgesentreerdheid in lewens- en wêreldbeskouing te kom.);
- ▶ iemand se lewens- en wêreldbeskouing volgens Christelike standpunt te korrigeer;

- ▶ lewens- en wêreldbeskouing as 'n menslik-strukturele aspek in die pastoraat, 'n verantwoordbare plek kan gee (Verdiskontering beteken nie, om slegs negatief te wees nie - sowel positiewe as negatiewe hantering van lewens- en wêreldbeskouing behoort die pastorale grondhouding te bepaal.); en
- ▶ daarop bedag moet wees watter aspekte, in 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing, bruikbare diens aan suiwer godsdiens kan lewer en watter aspekte openbaringskritiek benodig ten einde teologiese effektiwiteit te bevorder waar God in sy Selfopenbaring sentraal kan staan vir gelowiges en nie-gelowiges.

Pastoraat kan na aanleiding van Paulus

- ▶ aanvaar, dat multi-dimensionele invloede en lojaliteite deel vorm van die psigo-sosiale vorming van 'n mens;
- ▶ bedag wees op die plek, funksie en rol van die "wêrelde" wat 'n rol speel in die psigo-sosiale gesteldheid van 'n persoon;
- ▶ aanvaar dat psigo-sosiale vorming nie oral op dieselfde wyse by mense plaasvind nie;
- ▶ aanvaar dat Bybelkennis (en baie daarvan) nie gelyk is aan geloof en geloofsvolwassenheid nie;
- ▶ aanvaar dat agtergrond nie net 'n negatiewe rol speel na bekering nie;
- ▶ met behoud van Bybels-teologiese distansie, kommunikatiewe aansluiting soek by die religieuse beginsituasie van die pastorant; en
- ▶ "wins" en "verlies" m.b.t. lewens- en wêreldbeskouing vanuit die sentrale aanwesigheid van Christus laat plaasvind. Dan gebeur selfs dat bepaalde sake soos kultuurwaardes kan relativeer, ten dienste van die Evangelie.

HOOFTUK 3



HOOFSTUKOORSIG

- 3.1 Inleiding
- 3.2 Doel
- 3.3 Lewens- en Wêreldbeskouing: Begripsverheldering
- 3.4 Lewens- en Wêreldbeskouing as dimensie binne die pastoraat
- 3.5 Lewens- en Wêreldbeskouing as dimensie van die kommunikasie van die Evangelie
- 3.6 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Gereformeerde Missiologie
- 3.7 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Sosiokulturele Antropologie
- 3.8 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Evangeliese Missiologie
- 3.9 Lewens- en Wêreldbeskouing in die Kruiskulturele Pastoraat
- 3.10 Samevatting



3.1 INLEIDING

In die huidige hoofstuk word voortgebou op die basisteoretiese insig dat God se Woord gekom het (en steeds kom) tot verskillende persone, op verskillende tye, te midde van verskillende kulture. Dit gee reg van spreke insake die verband Bybel en lewens- en wêreldbeskouing, hoewel die Bybel nie 'n spesifieke hoofstuk of vers het wat die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' bevat of verduidelik nie (vgl. 2.4.1 en 2.5).

Basisteoreties is vasgestel dat die vermoë om oortuigings te kan vorm van die waargenome werklikheid, deel vorm van die skepselmatige struktuur van die mens (vgl. 2.4.5.1. gevolgtrekking 6 en 2.4.5.2 gevolgtrekking 1).

Die mens is ten volle betrokke om die volheid van die waargenome met volle oortuiging weer te gee. Treffend begin die eerste brief van die apostel Johannes (1:1 e.v.):

Wat van die begin af was, wat ons gehoor het, wat ons met ons oë gesien het, wat ons aanskou het en ons hande getas het aangaande die Woord van die lewe - en die lewe is geopenbaar, en ons het dit gesien, en ons getuig en verkondig aan julle die ewige lewe wat by die Vader was en aan ons geopenbaar is (OAV).

Skriftuurlik gesien, is die mens geskape met die kreatiewe vermoë om in sy diepste wese oortuigings te vorm met betrekking tot die rykdom van die lewe, wat beleef, ervaar en waargeneem word. Trouens, die werklikheid is so oorweldigend, dat die "oog kry nie genoeg van sien nie, en die oor word nie vol van hoor nie" (Pred 1:8 - OAV).

Spesifiek Moses en Paulus het basisteoreties as 'studiegevalle' gedien (vgl. 2.4.5.1 en 2.4.5.2). Beide het 'n lewens- en wêreldbeskoulike agtergrond gehad toe God hulle ontmoet het (vgl. 2.4.5.1 gevolgtrekking 1 en 4; 2.4.5.2 gevolgtrekking 1 en 2). Dit het nie buite God se raadsplan om plaasgevind nie en dit het God ook nie in die weg gestaan om met hulle heilsbemoenings te maak nie (vgl. 2.4.5.1 gevolgtrekking 3 en 5; 2.4.5.2 gevolgtrekking 4). Trouens, het beide Moses en Paulus tot groot betekenis diens gelewer in God se plan van heil en sy koninkrykswerk met die mens. Uiteraard het God se ontmoeting met sowel Moses as Paulus 'n radikale ingreep gehad op hoe hulle

die werklikheid voortaan benader het. Moses het in 'n onontwykbare stryd gewikkel geraak met Egipte en Paulus het in 'n onontwykbare stryd gewikkel geraak met die Joodse - sy eie - volk.

Deur die werking van God se Gees tree by Moses sowel as by Paulus klanke, dade, woorde en gedagtes aan die lig wat nie vergelyk kan word met dit wat as tradisioneel aanvaarbaar gegeld het nie. Daar is (radikale) 'nuutheid' aan verbonde. So kan die apostel vanuit hierdie 'nuutheid' vreemd klink, sowel rigting Jode as rigting Grieke (vgl. 1 Kor 1:22-24). So voer Moses nie net stryd teen Egipte nie, maar menigmaal ook teen sy eie volk (vgl. Eks 32). Sowel kontinuïteit en diskontinuïteit met hul lewens- en wêreldbeskoulike agtergrond het openbaringshistories duidelik geword.

3.2 DOEL

In hierdie nuwe hoofstuk staan die studieverlag steeds stil in die hermeneutiese (teorie) sirkel en daarmee by die proses van 'begryp', volgens die prakties-teologiese model van Heitink (1993:161). Die proses van 'begryp' is dus nog nie afgehandel nie. Tot dusver is basisteoreties gewerk. Hoewel die Skrif in verband gebring kan word met die saak van 'lewens- en wêreldbeskouing' en ook perspektief bied, het die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' self nog nie teoretiese blootlegging ontvang nie. Daarvoor is metateoretiese werk nodig.

Wat is 'n metateorie? Dit is 'n teorie waarin wetenskaplike vertrekpunte uitgespel word wat raakvlakke met ander vakke deel (Venter, 1996:89). Hoewel dieselfde werklikheidsveld ondersoek word, ontvang hierdie studieverlag vanweë 'n hermeneutiese wisselwerking met ander vakgebiede verdere verheldering oor die kernbegrip 'lewens- en wêreldbeskouing' - die waaroor/waarom van hierdie studie (vgl. Heitink, 1993:156, 174)

Lewens-en wêreldbeskouing kom as begrip oorspronklik van die wysgerige rigting genaamd 'Duitse Romantiek' (vgl. Philosophisches Wörterbuch, 1975:1287). Wat maak hierdie begrip belangrik vir die pastoraat? Dit is die vraag wat sentraal staan in hierdie hoofstuk. Daar word dus gedelf in die begrip self (3.3). Wat moet daaronder verstaan word? Wat is die aktualiteit daarvan? Daarna word die plek van 'lewens- en wêreldbeskouing' in die pastoraat (3.4) en die kommunikasie van die Evangelie aangedui (3.5). Met hierdie agtergrond word perspektiewe gesoek in die lig van reformatories-missiologicaliese insigte (3.6), om vervolgens perspektiewe te verkry van die sosio-

kulturele antropologie (3.7) en die Evangeliese Missiologie van die Fuller School of World Mission (3.8). Ten slotte word perspektief verkry van wat bekendheid verwerf het as 'kruiskulturele pastoraat' (3.9). Die onderdele 3.6 tot 3.9 word in relatiewe detail uitgewerk om die studie binne sy ingewikkelde akademiese konteks goed in beeld te kry. Dit is veral belangrik sodat kruiskulturele pastoraat vanuit gereformeerde gesigspunt nie blindweg en ahistories gebruik maak van die wysgerige term 'lebens- en wêreldbeskouing' nie. Die reformatories-missiologiese insigte van Johan Herman Bavinck (3.6) bied trouens aan die studie moontlikhede vir 'n *teologiese* hantering van wat as 'lebens- en wêreldbeskouing' bekend staan.

3.3 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING: BEGRIPSVERHELDING

3.3.1 Verkenning

In die loop van die geskiedenis is al baie woorde uitgedink vir wat genoem word 'lebens- en wêreldbeskouing'. Van der Walt (1999a:47) gee die volgende opsomming, nl lewensperspektief (life perspective), geloofsvisie (confessional vision), lewensooruiging (life conviction), lewensbeskouing (life view), lewens- en wêreldbeskouing (life- and worldview), lewensvisie (life view), wêreldvisie (worldview), lewensfilosofie (philosophy of life), filosofie (philosophy), waardesisteem (system of values), idiële of prinsipiële raamwerk (the whole of a person's ideas or principals) en ideologie (ideology) in die geval van die Marxisme.

Definisies van lewens- en wêreldbeskouing is 'n menigte (Van der Walt, 1994:39). Trouens, volgens post-modernistiese standpunt word gepraat van "the end of the age of worldviews" (Griffioen, 1989:12,105, 117). Die konsep 'lebens- en wêreldbeskouing' stam, in lyn met hierdie gedagtegang, vanuit die na-verligtingsera, toe sekularisasie in die Weste gepoog het om sigself aan die Christelike geloof te ontworstel. Intussen het sekularisering so ver gevorder dat die "shared search for meaning" vernietig is. Paul Feyerabend meen dan ook dat daar soveel 'wêreld' bestaan as wat daar 'lebens- en wêreldbeskouing' is (vgl. Griffioen, 1989:105).

Basies hou lewens- en wêreldbeskouing verband met die wyse waarop mense na die wêreld om hulle kyk (vgl. Van Heerden et al., 1998:65), dit *waarneem* (vgl. Hesselgrave, 1991:197). Immanuel Kant, in sy geskrif *Kritik der Urteilskraft* (1790), het die weg gebaan vir die gebruik en verstaan van hierdie begrip (vgl. Griffioen, 1989:86; Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften

1990:784). Schleiermacher as verteenwoordiger van die Duitse Romantiek besorg in 1799 aan hierdie begrip 'n vaste plek in die Geesteswetenskappe (vgl. Philosophisches Wörterbuch, 1975:1287, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, 1990:784). So word die term lewens- en wêreldbeskouing 'n begrip in intellektuele spraakgebruik, vanuit 'n agtergrond wat self lewens- en wêreldbeskoulik van aard is. Reeds teen die 1840's was die Duitse begrip *Weltanschauung* 'n standaard item in die woordeskat van sogenaamde opgevoede Duitsers (vgl. Wolters, 1989:15). Dit verteenwoordig 'n swaai in die rigting van die mens, die individuele mens as maatstaf van alle dinge, waarbinne die teologie "bewustzijns-ervaringsteologie" word en dus feitlik oorgaan in religieuse antropologie, met 'n sterk belangstelling vir die beoefening van die "psigologie der religie" (of te wel Religionspsigologie, Psychology of religion) (Bavinck, 1908:174 e.v.). In hierdie konteks word lewens- en wêreldbeskouing belangrik, want skryf Herman Bavinck:

De meeste van hen, die met Kant en Schleiermacher den overgang tot het religieuse subject hebben medegemaakt, trachten daarnit toch weder eene of andere wereldbeschouwing op te bouwen (Bavinck, 1908:180).

3.3.2 Kenmerke

Elke mens maak 'n voorstelling van die werklikheid. In hierdie voorstelling van die werklikheid vorm elke mens basiese veronderstellings oor die werklikheid (Hiebert, 1992:45). Die mens kan hom egter ook vergis met watter weg reg lyk (Spr 14:12; 16:25). Dwaasheid, volgens Skriftuurlike wysheid, is egter dit, as iemand nie sy weg aan skerpsinnige ondersoek wil onderwerp nie, maar gewoon hardkoppig en trots volhou met wat in eie oë as reg beskou word (Spr 3:7, 12:15). In iedergeval is 'n mens nie so inskiklik om dit wat reg lyk, op te gee nie: "Al die weë van 'n man is suiwer in sy oë" (Spr 16:2 - OAV). Die Skrif tref dan ook 'n onderskeid tussen God se 'sien' en die mens se 'sien': "Want nie wat die mense sien, sien God nie; want die mens sien aan wat voor oë is, maar die Here sien die hart aan" (1 Sam, 16:7 - OAV).

H.G. Stoker (1961:113-123; 1967:13-41; vgl. ook Malan, 1968:58-65) beskryf 'n lewens- en wêreldbeskouing in terme van vyf kenmerke: a. Wesentlik menslik, algemeen-menslik en primêr sosiaal van aard, b. In tendens fundamenteel, universeel en integraal, c. Religieus bepaal, d. Dinamies, histories en mensvormend, e. Verpligtend in karakter.

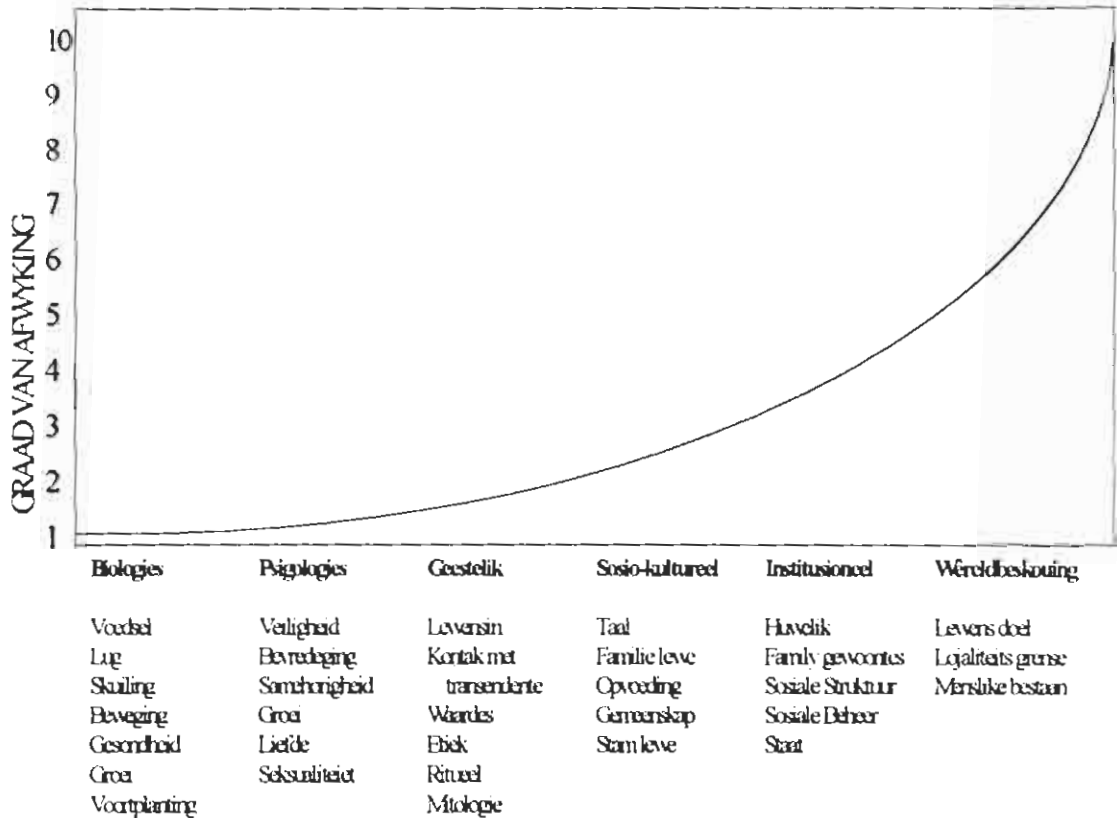
Hierdie kenmerke kan uitgebrei word tot die volgende omskrywing (Van der Walt, 1994:40-42; 1999a:48-50); 'n Lewens- en wêreldbeskouing (lewensvisie) is die volgende:

- Omvattend
- 'n Wyse van sien/kyk
- Leidend en oriënterend vir ons verstaan van die wêreld
- 'n Eenheid
- Beskrywend sowel as voorskrywend
- Vereis volle oorgawe
- Tipies menslik
- Voorwetenskaplik
- 'n Diepgewortelde bron van aksie
- 'n Definitiewe beeld van die werklikheid en tog feilbaar
- Emosioneel diepgrypend
- Gewoonlik te vinde in simbole.

3.3.3 Funksie

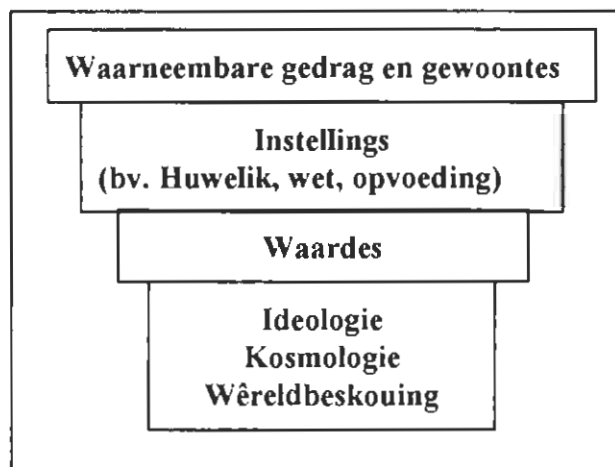
Hierdie 'voorstelling van die werklikheid' is vir 'n spesifieke mens die fundamentele singeheel waarmee hy/sy die werklikheid verklaar. Dit dien die doel van 'n landkaart deur oriëntasie te bied; om soos 'n kompas rigting aan te dui (Van der Walt, 2001:58). Dit is 'n basiese menslike behoefte. Lewens- en wêreldbeskouing is selfs noodsaaklik vir 'n persoon, hoewel 'n groot variasie van hierdie menslike verskynsel bestaan (vgl. Augsburg, 1986:53). Vergelyk figuur hierna.

AUGSBURGERSE VOORSTELLING VAN UNIVERSELE BEHOEFTES



Lewens- en wêreldbeskouing is 'n visie op die werklikheid in sy geheel en gee as geïntegreerde geheel rigting aan 'n persoon se lewenspraktyk. Sodoende voorsien 'n lewens- en wêreldbeskouing "the terms of reference by which the world and our place in it can be structured and illumined" (Olthuis, 1989:29). Die singeheel vorm 'n geheel wat alles (mense, die natuur en die bonatuurlike) insluit. Hierdie geheel voorsien die raamwerk en perspektief wat mense se optrede (denke, gevoel en dade) bepaal. Dit gee orde en betekenis aan die lewe en die werklikheid (Hiebert, 1992:46) en wys op die diepste operatiewe vlak van 'n kultuur (vgl. Hesselgrave & Rommen 1989:53). Vergelyk figuur hierna.

KULTUURVLAKKE VOLGENS HESSELGRAVE EN ROMMEN



So word die multi-dimensionele netwerk van beïnvloeding op 'n mens voor oë gestel. Bybelse wysheid laat in dié verband 'n duidelike stem opklink; “Bewaak jou **hart** meer as alles wat bewaar moet word, want daaruit is die uitgange van die lewe” (Spr 4:23 - OAV; Vetgedruk - JB). Hoe iemand in sy innerlike (siel) bereken (dink, oorleg pleeg) so is hy (Spr 23:7). Louw (1999a:204; vgl. ook Verhoef, 2000:44-46) wys dan ook daarop dat in hierdie verband die “hart” funksioneer as die sentrum van bewustelike, emosionele en redelike funksies. En na aanleiding van Paulus kan selfs geformuleer word dat die “hart” dui op die totale gerigtheid van die mens op God. “Vanuit die verstaan van die *hart* as religieuse wortel of as sentrum van bestaan, praat Gousmette van die *self* in relasie tot God en dat die self, die skepsel wat God gevorm het, funksioneer vanuit dié kern” (Verhoef, 2000:46). Venter wys op die band tussen “hart” en 'n persoon se “ek-wees” (vgl. Verhoef, 2000:46).

'n Lewens- en wêreldbeskouing bind aanhangers saam in 'n gemeenskap (Olthuis, 1989:29). Dus, hoewel 'n visie op die lewe slegs deur 'n individu gevorm kan word, is die resultaat kommunaal in omvang en struktuur. Wanneer individue gemeenskaplikheid bereik in 'n uitkyk op die lewe, word sulke individue geïntegreer tot 'n groep, 'n gemeenskap.

Lewens- en wêreldbeskouing (wêreldvisie) kan ook in verband gebring word met die begrip ‘grammatika’ (die gebruik van taalgegewens en hulle onderlinge verhouding tot mekaar) (Haak,

s.a.:38 e.v.). Soos wat talle mense hul moedertaal besig, sonder om bewustelik geskool te wees in die grammatiese reëls van die taal wat hulle besig, net so is dit met kultuur. In verband met die kultuur van 'n bepaalde groep, sou 'n mens i.p.v. 'n 'taal' grammatika, kan praat van 'n 'kultuur' grammatika. Menige mens tree kultuurgepas op, sonder om te besef dat hy die kultuurreëls van daardie spesifieke kultuur navolg. Die erkenning van die skepselmatige aard van kultuur (en daarby lewens- en wêreldbeskouing) help ontsaglik baie om van vooroordele jeens mekaar ontslae te raak. Soos wat 'n vis nie los van water kan bestaan nie, is dit vir die mens onmoontlik om los van kultuur te bestaan. Hoewel iemand in terme van kultuurdinamiek aanpassings, veranderinge en wysigings kan maak, bly dit altyd kultuurverwant en is kultuursoortig van aard. Byvoorbeeld, indien iemand 'n bepaalde volkskultuur afsterf in die lig van globalisasie, het so 'n persoon slegs een kultuurkompleks verruil vir 'n ander. Globalisasie maak nie van 'n mens 'n kultuurlose wese nie. Op dieselfde wyse kan beweeglikheid in 'n eie kultuur nie so 'n persoon of groep persone as kultuurlos beskryf nie.

Inherent aan elke kultuur is 'n lewens- en wêreldbeskouing te identifiseer. Wat dus op Christelike gronde nodig is, is om God-verheerlikende reëls by elke kultuur, lewens- en wêreldbeskouing te formuleer en te implementeer.

Lewens- en wêreldbeskouing (lewensvisie) kan ook vergelyk word met die stam van 'n boom (Van der Walt, 1999b:xii). Die wortels van die boom simboliseer dan die spesifieke godsdiens, waaruit die stam voortgekom het en die takke simboliseer die bepaalde kultuur, wat weer sy vrugte op allerlei praktiese maniere dra. Die grond waarin die boom veranker staan, simboliseer die iets of iemand wat as absoluut of goddelik beskou word. Teologies is hierdie beeld goed te vergeleke met die Bybelse metafoer oor die boom (vgl. Num 24:6; Ps 1:3; Ps 37:35 e.v.; Ps 92:13; Jer 17:8 e.v. asook Matt 7:17 e.v.; Luk 3:9; Jud 1:12). Op Christelike standpunt is dit van kardinale belang om seker te maak dat "die waters waar hulle aan staan - uit die heiligdom stroom" (Eseg 47:12 - OAV). Vir die Here Jesus Christus was dit onomwonde duidelik, dat 'n verband bestaan tussen vrugdra en boomwees (vgl. ook Gal 5:16-26). Die groot vraag in terme van lewens- en wêreldbeskouing is daarom: Staans jou "boom" beskoulik gesien in die goeie grond (Matt 13:8)?

Olthuis (1989:32) verduidelik dat lewens- en wêreldbeskouings nie alleen verstaan kan word vanuit die rigting geloof na lewe nie, maar ook vanaf die lewe na geloof ("vision of life for faith") In die

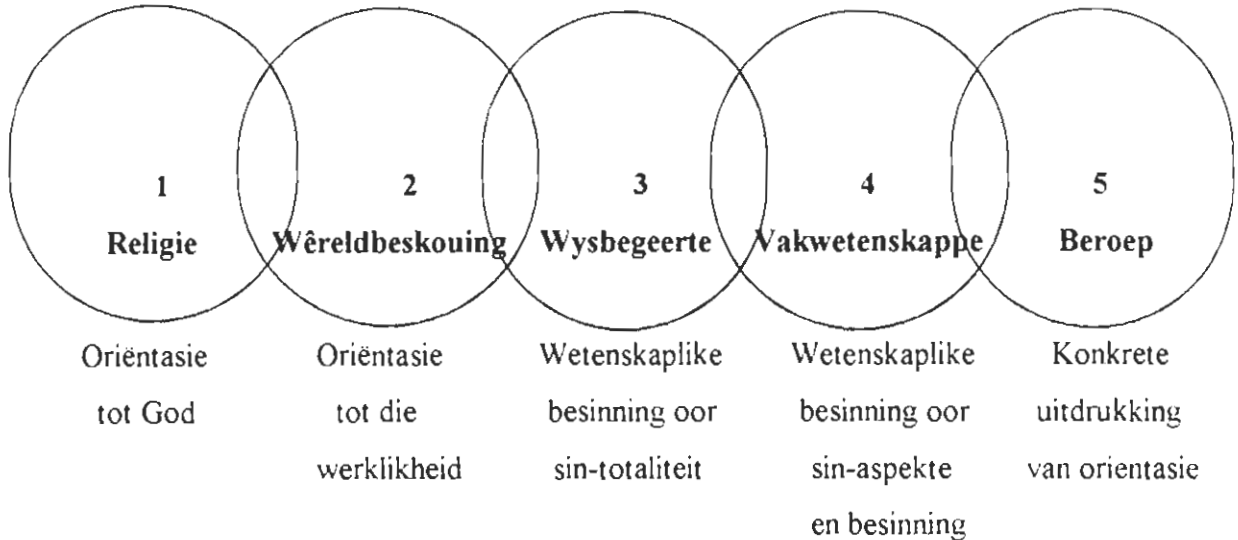
beweging vanaf lewenservaring na geloofservaring, vorm lewens- en wêreldbeskouing sigself eers na aanleiding van die wêreld en dan vorm dit geloof na aanleiding van sigself, "attuning and adjusting images of the cosmic order so that they mirror experienced reality" (Olthuis, 1989:32). Konseptualisering vind plaas soos wat individuele en gemeenskaplike nadenke daarna soek om "ultimate beliefs" te artikuleer en te rangskik in 'n samehangende beskouing wat steekhoudend is met al die feite van ervaring. Sodoende vind uitbreiding en bewerking van die betekenis van "basic beliefs" plaas. Daarom word lewens- en wêreldbeskouing gesien as produk van geloof soos wat dit te vinde is in alle dimensies van menslike ervaring.

Die funksies van lewens- en wêreldbeskouing (lewensvisie) kan soos volg saamgevat word (Van der Walt, 1994: 53-55; 1999a:57):

- Hoe en wat ons sien word daardeur beïnvloed of te wel gekleur (Verskaf verstaansleutels om die werklikheid te ontsluit).
- Gee vastigheid en geborgenheid aan denke en optrede.
- Dui koers en rigting aan.
- Dui sin, riglyne en norme aan - reg of verkeerd, goed of sleg, mooi of lelik.
- Laat 'n persoon weerstand bied.
- Stel in staat om te onderskei (Verskaf diagnostiese kriteria om krisis te hanteer).
- Motiveer en inspireer tot aksie.
- Integreer die hele mens se bestaan - gee integriteit.
- Verskaf identiteit aan 'n individu en gemeenskap.

Waar pas lewens- en wêreldbeskouing in binne die lewe van die individu? Dit kan voorgestel word met sirkels wat mekaar onlosmaaklik sny (vgl. Van der Walt, 1997:21). (Die derde sirkel is by meeste mense nie teenwoordig nie en die vierde net by diegene wat wetenskapsblootstelling ontvang het.)

LEWENS- EN WÊRELDBESKOUIING EN DIE INDIVIDU VOLGENS VAN DER WALT



3.3.4 Soorte

Vanuit Christelike standpunt kan onderskei word tussen Christelike en Nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouings (Stoker, 1961:123 e.v.; Malan, 1968:65 e.v.). Daar bestaan egter verskillende indelingsbeginsels, wat nie noodwendig almal met dieselfde meriete geformuleer is nie, byvoorbeeld die nie-christelike beskouings kan volgens een indelingsbeginsel onderskei word in kultureel *laer* ontwikkelde beskouings (van die primitiewe volke) en kultureel *hoër* ontwikkelde beskouings (o.a. die Joodse, Mohammedaanse en Boeddhistiese). Volgens 'n ander indelingsbeginsel geld die volgende onderskeidinge: panteïsties, pansosmisties, ateïsties, panenteïsties. Nie-christelike beskouings word ook gegroepeer rondom 'n sentrale punt as indelingsbeginsel. Die volgende beskouings stel die mens as middelpunt: Liberalisme, nasionaal-sosialisme, fascisme, kommunisme, eksistensialisme, historisme, pragmatisme. Die volgende beskouings stel kultuur sentraal: Rasionalisme, empirisme, positivisme, scientisme, ekonomisme, moralisme, estetisisme en perfeksionisme.

Binne die konteks van die Christelike word in hoofsaak drie groepe onderskei, naamlik die 1) Oosters-Ortodokse, 2) Rooms-Katolieke en 3) Protestantse. By laasgenoemde word weer onderskei tussen die Calvinisme, Lutheranisme, Metodisme, Liberale of Modernistiese Christendom, Dialektiese of Eksistensialistiese Christendom en die Sektarisme.

Die vraag kan gestel word: In watter mate is hier sprake van verskillende lewens- en wêreldbeskouings? Of is hier eerder sprake van verskillende uitwerkings van onderkeie lewens- en wêreldbeskouings?

Vyf Christelike gestaltes met betrekking tot lewens- en wêreldbeskouing kan geïdentifiseer word (vgl. Niebuhr, 1956 en Van der Walt, 1997:139-149). Die huidige studie sluit aan by die 'Reformatoriese posisie'. Dit kan soos volg verduidelik word:

CHRISTELIKE GESTALTES OOR DIE VERHOUDING VERLOSSING (GRATIA) EN SKEPPING (NATURA)

1. Contra (teenoor): Anabaptiste

Verlossing staan teenoor skepping; verwerp en vervang dit, Karl Barth en Jaques Ellul, party pinkstergroepe.

2. Supra (bo, bokant): Rooms-Katolieke Kerk

Verlossing rond skepping af, maak dit kompleet. Thomas Aquinas.

3. Juxta (langs): Klassiek Luthers

Verlossing en skepping is ewe geldig en voer 'n bestaan naas mekaar, sonder verbinding en skakeling, resente Evangelies gesindes ('Evangelicals').

4. Instar (soortgelyk aan/vanuit): Liberale posisie

Klein tot geen verskil tussen verlossing en skepping. Verlossing ontwikkel vanuit skepping. Wat ookal goed is in die menslike bestaan word gereken tot Christelik: Renaissance, Immanuel Kant en Deistiese Christendom.

5. In (dring in/transformeer): Reformatoriese posisie

Verlossing het die vermoë om die skepping te verander. Verlossing penetreer die skepping. Dit vernuwe en transformeer die skepping van binne uit.

Hoofstuk 3 - Lewens- en Wêreldbeskouing

Van der Walt (2001:49-85) kontrasteer 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing met 'n Westerse lewens- en wêreldbeskouing. Dit voorkom spraakverwarring en gespreksverstarring en skep die wete dat die huidige navorser beslis nie "Christelik" met "Westers" gelyk wil stel nie. Iemand wat vanuit die "Weste" kom, hoef nie noodwendig "Westers" georiënteerd te wees nie, omdat die Evangelie ook daar verkondig is. Vergelyk inligtingstafel hierna.

LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING: CHRISTELIK EN WESTERS

Aspek	CHRISTELIK	WESTERS
God	Persoonlik, Geopenbaar in die Bybel, Skepper, Onderhouer, Hoogste gesag.	Post-Christelik Sekulêr, Materialisties, Kapitalisties.
Norm	Heteronoom: God se wil, geopenbaar in sy wette (direk en struktureel) moet gepositiveer word in norme vir elke terrein van die lewe.	Individuele outonomie. Subjektivisme (Dinge is wette). Self-interesse, Individuele egoïsme.
Mens	Multi-dimensioneel: Al die verskillende aspekte van die mens moet ontwikkel word op 'n gebalanseerde manier.	Reduksionisties in terme van individualisme, materialisme en hedonisme.
Gemeenskap	Individueelheid en kommunaliteit is komplementêre fasette van die multi-dimensionele mens; ontwikkeling van beide om beide te versterk. Anti-totalitaristies.	Atomisties-liberalisties. Individuele vryheid en regte eerste. Vernietig kommunaliteit: Totalitaristies.
Natuur	Die mens is onderskeie, maar nie los van die natuur nie. Moet die natuur gebruik en bewaar op 'n rentmeesterlike manier.	Antroposentries. Los van die mens. Moet verbruik en uitgebuit word vir rykdom.

Tyd en Geskiedenis	Word geskenk deur God om te gebruik sowel as te geniet, op 'n verantwoordelik manier. Sowel die verlede, as die hede en die toekoms is ewe belangrik.	Is 'n kommoditeit wat gemeet en verbruik word vir eie voordeel. Toekomsgerig (Vooruitgang).
--------------------	---	---

3.3.5 Samevatting en Gevolgtrekking

1. Lewens- en wêreldbeskouing is as begrip afkomstig van die wysbegeerte van die Duitse idealisme, maar is daarom as begrip nie onbruikbaar nie. Hoewel versigtig vir die geladenheid van die term, kan pastoraat vrugbaar gebruik maak van die saak en begrip 'lebens-wêreldbeskouing'.
2. Lewens- en wêreldbeskouing vertel iets van die mens, wys selfs op 'n deur en deur menslike behoefte, wat selfs noodsaaklik is vir lewensbestaan. Pastoraat kan dus nie bekostig om lewens- en wêreldbeskouing te ignoreer nie.
3. Ten diepste gaan dit in lewens- en wêreldbeskouing oor die mens se vermoë om basiese oortuigings te vorm van die waargenome werklikheid. Pastoraat doen te kort aan operasionele diepte, as aandag aan lewens- en wêreldbeskouing ontbreek.
4. Lewens- en wêreldbeskouing as 'voorstelling van die werklikheid' is vir 'n spesifieke mens die fundamentele sinne geheel waarmee hy/sy die werklikheid verklaar. Pastoraat moet lewens- en wêreldbeskouing op 'n sensitiewe manier verdiskonteer om sowel sinkretisme as geloofspatologie te vermy.
5. Individu en gemeenskap staan insake lewens- en wêreldbeskouing ten nouste met mekaar in verband. Pastoraat kan aanvaar dat werk aan lewens- en wêreldbeskouing nie 'n maklike taak is nie. Beide individu en gemeenskap is ter sprake.
6. Christelike sowel as nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouings kan geïdentifiseer word. Pastoraat kan dus op metateoretiese gronde aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing nie 'n neutrale aangeleentheid is nie.

7. Hierdie studie soek aansluiting by die Reformatoriese posisie as uitdrukking van 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing. Pastoraat aanvaar dus die taak om transformerend te werk te gaan, waarin ruimte bestaan vir sowel beskoulike kontinuïteit as diskontinuïteit.

3.4 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING: 'N DIMENSIE BINNE DIE PASTORAAT

In die boek *Christ Centered Therapy* deur Anderson et al. (2000:15), wat beoog om teologie en psigologie te integreer, word gestel: "In contrast to the historical view, we maintain that the spiritual values reflected in worldviews play an indispensable role in the clinical decisions made by therapists and in the lives of clients who come for treatment". Trouens, formuleer Anderson et al. (2000:26 e.v.) ook:

No therapist is values-neutral. Inevitably, a therapist's worldview will be revealed in his or her methodology. Clients come to therapy sessions with preconceived notions about themselves, the world they live in, and God - and so do therapists. So what types of worldviews are at work here?

In hoofsaak word op vier lewens- en wêreldbeskoulike modelle gewys, wat in die Weste sterk invloed uitoefen, te wete die humanistiese model in navolging van die Humanistiese Manifeste I & II, Utopianisme, in navolging van Marx & Lenin, "New Age" in navolging van skrywers soos Ferguson, Sprangler, asook die Bybelse Christendom, wat vashou aan die Bybel as gesagvolle Woord van God. Hierby speel integrasie van teologie, wysbegeerte, etiek, biologie, sielkunde, sosiologie, die regsweese, politiek, ekonomie en geskiedenis, 'n deurslaggewende rol, aldus Anderson et al. (2000:27).

'Pastorale diagnostiek' is 'n begrip wat al meer in die pastoraat figureer. Boucher (2000:9) wys daarop dat die begrip 'pastorale diagnostiek' nie sonder moeite is nie en dus saamgaan met 'n bepaalde stuk omstredenheid. 'Diagnostiek' kom immers uit die mediese wetenskap. Basies kom die begrip 'diagnose' (Gk: *dia* - deur of deur middel van of vanweë + *gnosis* - kennis) egter daarop neer dat die pastor in staat moet wees om te begryp, om te verstaan, voordat daar aan hulp gedink kan word. Dus: Besin eer jy begin! Dit hou verband met die aksies van vasstelling en onderskeiding. Voordat 'n dokter 'n bepaalde siekte kan behandel, stel die dokter volgens onderskeidende kenmerke en simptome vas wat gaande is. Dus, 'n mens kan sê dit gaan oor relevantheid, aktualiteit en

gepastheid. Sonder oorgevoeligheid vir aspekte soos eksaktheid en die kliniese sfeer en die gevaar van objektivering van die pastorant deur die pastor, hou hierdie ingeburgerde mediese begrip voordele in vir die teologie. Diagnose wil dat die pastor eers 'n behoorlike verstaanraamwerk opbou, voordat bediening van die Evangelie aan 'n bepaalde persoon, te midde van bepaalde omstandighede, plaasvind.

Een van die modelle vir pastorale diagnostiek is ontwerp deur George Fitchett. Hy werk as hoogleraar en direkteur, et die oog op ondersoek en geestelike diagnostiek in die departement godsdiens, gesondheid en menslike waardes, aan die Rush-Presbyterian-St. Luke Medical Center te Chicago. Sy model staan bekend as die "7x7 model for spiritual assessment" (vgl. Fitchett, 1993:39-51). Behalwe dat dit omvattend is, illustreer hierdie model uitnemend die plek van 'n tema soos lewens- en wêreldbeskouing in die pastoraat.

7x7 Model vir Pastorale Diagnostiek	
Holistiese Dimensies	Geestelike Dimensies
Medies	Geloof en betekenis
Psigologies	Roeping en gevolge
Gesinsisteem	Ervaring en emosies
Psigo-sosiaal	Moed en groei
Etnies en kultureel	Ritueel en praktyk
Maatskaplik	Gemeenskap
Geestelik	Gesag en leiding

Binne die etnies-kulturele dimensie vind lewens- en wêreldbeskouing sy plek. Ras, etnisiteit en kultuur het impak op mense se gedrag, sowel aan die kant van die pastor as die pastorant (Fitchett, 1993:44; vgl. ook Banks, 1999:20-53). Bepaling van wat gaande is in hierdie dimensie, help om mense te verstaan binne die konteks van hulle eie kultuur. Dit maak die pastor ook sensitief vir eie vooroordele, asook om nie sy eie waardes, vanuit sy eie agtergrond, ten grondslag te lê aan die pastorale gesprek en op die pastorant af te druk nie. Dit is sy taak om seker te maak dat Christus in die gesprek sentraal staan.

Banks (1999:5 e.v.) wys hoedat swak kennis in dié verband negatief kan werk met die oog op berading. Hoewel 'n ekstreme voorbeeld, is in 1951 in Brittanje 'n stereotipiese studie gepubliseer wat die organisasie van swart mense se persoonlikhede soos volg beskryf:

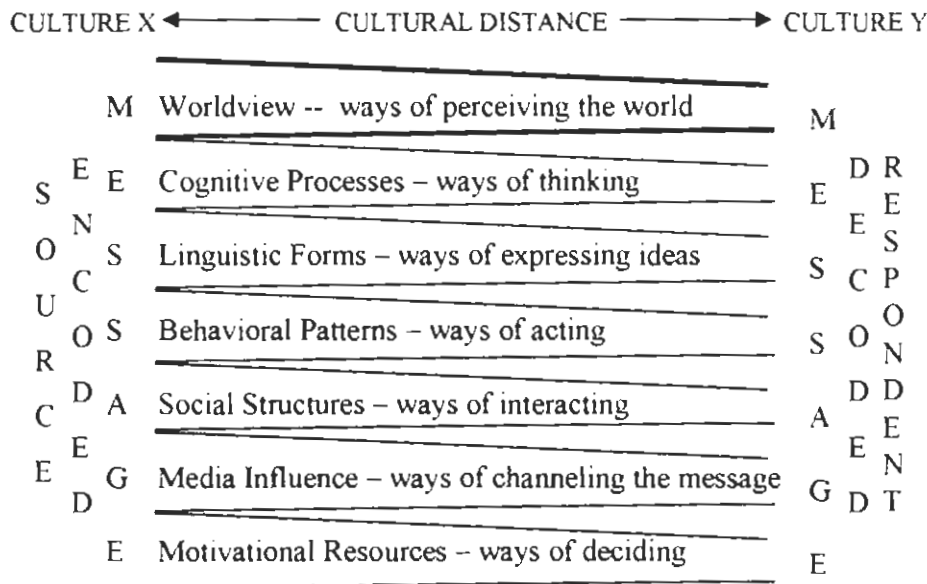
- | | | |
|-----------------------------------|----------------------------|--|
| 1. Oppervlakkig | 9. Geneig om te dobbel | 17. Verwerp onderwys |
| 2. Apaties en teruggetrokke | 10. Magiese denke | 18. Swak dissipline as kinders |
| 3. Onderdrukte vyandigheid | 11. Geneig tot alkoholisme | 19. Moederlike nalatigheid |
| 4. Begeer om blank te wees | 12. 'n Swak superego | 20. Weinig respek vir ouers |
| 5. Indentifikasie met uitwerpsels | 13. Seksueel vrysinnig | 21. Ongeorganiseerd en Onsistematies |
| 6. Intragroep aggressie | 14. Leef vir die oomblik | 22. Onbewustelik haatdraend en antisosiaal |
| 7. 'n Blank ego-ideaal | 15. Psigologies gebrekkig | |
| 8. Onvertrouenswaardig | 16. Hedonisties | |

Ervaring leer dat talle van hierdie stereotipes in Suid-Afrika 'n rol gespeel het in verbygegangene jare en nog steeds 'n rol speel by sommige blankes (Westerlinge) oor swartmense (Afrikane). **Dit is 'n saak wat met beslistheid afgewys moet word.** Dat so 'n publikasie 'n plek in die akademie verkry het, weerspieël die reuse kloof tussen Westerlinge en Afrikane. Dit wys op die geskiedenis - waarvandaan gekom is. Gelukkig is dit, dat hierdie kloof besig is om te verklein, vanweë Afrika se ontworsteling aan 'n 'often oppressive status quo'. Sulke vooroordele is voor die hand liggende selfvernietiging van die pastorale situasie.

3.5 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUIING: 'N DIMENSIE IN DIE KOMMUNIKASIE VAN DIE EVANGELIE

LEWENS- EN WÊRELDBESKOUIING BINNE DIE KOMMUNIKASIEPROSES VOLGENS HESSELGRAVE

DIMENSIONS OF CROSS-CULTURAL COMMUNICATION



Lewens- en wêreldbeskouing het 'n plek in die kommunikasieproses te midde waarvan die bediening van die Evangelie plaasvind (vgl. bostaande figuur van Hesselgrave, 1991:192). Lewens- en wêreldbeskouing vorm saam met die kognitiewe prosesse, linguïstiese vorme, gedragspatrone, sosiale strukture, media invloed en motiveringsbronne sewe dimensies, wat in aggeneem moet word, wanneer 'n mens dink aan kruiskulturele kommunikasie. Trouens, hierdie sewe dimensies kan 'n persoon net so goed help om sensitief te wees oor dit wat gaande is binne die eie kultuur. In 'n kruiskulturele situasie speel al sewe hierdie dimensies 'n rol in die kommunikasieproses tussen sender en ontvanger.

3.6 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING IN DIE GEREFORMEERDE MISSIOLOGIE/GODSDIENSTELOGIE: JOHAN HERMAN BAVINCK (1895-1964)

Vir 'n studie wat vanuit 'n gereformeerde standpunt lewens- en wêreldbeskouing in Afrika wil benader, is dit belangrik om perspektiewe te soek in die Gereformeerde Missiologie/Godsdienssteologie. Johan Herman Bavinck het in hierdie verband grondleggende werk verrig wat steeds aktueel is. Hierdie is egter 'n pastorale studie, terwyl Bavinck hoofsaaklik missioloog was. Dit is dus nodig om te kyk na die verhouding Sending en Pastoraat by Bavinck. Voordat spesifiek gekyk word na 'lewens- en wêreldbeskouing', word Bavinck se benadering van kultuur ondersoek, want lewens- en wêreldbeskouing, vorm deel van die groter geheel nl. 'kultuur'. Dit gee konteks aan die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing by Bavinck. Ten slotte vind 'n tipering van Bavinck se benadering plaas, met die oog op lewens- en wêreldbeskouing.

3.6.1 Inleidende opmerkings

In Johan Herman Bavinck ontmoet 'n mens 'n sendeling en eerste missiologie professor (1938-1964). Vanaf 1954 ook hoogleraar in die Amptelike vakke of te wel Praktiese Teologie aan die Theologiese Hogeschool te Kampen en die Vrye Universiteit van Amsterdam, waar interesse in die Teologie, die Wysbegeerte (vgl. Verkuyl, 1987:36), asook die Religieuse Psigologie (vgl. Jongeneel, 1986:193; Hesselgrave, 1984:29) mekaar ontmoet (vgl. Visser, 1997:36).

Dit is veral onder die invloed van sy oom (onder wie hy studeer het), die beroemde prof. dr. Herman Bavinck (1854-1921), dat Johan Herman geïnteresseerd raak en gestimuleer word, in die wysbegeerte, maar veral in die sielkunde (vgl. Visser, 1997:36). Herman Bavinck publiseer as "eerste gereformeerde" 'n psigologiese studie, onder die titel *Beginselen der Psigologie* (vgl. Visser, 1997:30). Reeds op 20 Oktober 1904 gee "Oom" Herman Bavinck (1904:11) 'n rektorale rede oor die tema "Wereldbeschouwing", waarin dit vir hom gaan oor die "Christelike" van hierdie substantief. Ten diepste skenk hy aandag aan die vraag: "Wat ben ik, wat is de wereld, en wat is in die wereld mijne plaats en mijn taak?". Sy benadering tot hierdie vraagstelling kan as wysgerig-dogmaties bestempel word. Tekenend van die moderne (post-Christelik) Westerse lewens- en wêreldbeskouing is dat die "einheitliche" soek geraak het, aldus Herman Bavinck (vgl. 1904:6 e.v.). Lewens- en wêreldbeskouing is per slot van sake altyd "einheitlich" volgens Herman Bavinck (vgl. 1904:27).

Sodoende kom die "Christelike" te staan teenoor die wye verskeidenheid beskouinge wat aangebied word. Ten grondslag aan die "Christelike", vind ons één God wat skep en herskep. Eenheid en verskeidenheid kom daarin beide tot hul reg (vgl. Bavinck, 1904:85). Die moderne Weste is egter, smagtende, opsoek na 'n nuwe godsdiens (Bavinck, 1904:8 e.v.). Hiertoe dien die ontdekkingstogte van allerlei godsdiens van iedere groep en volk, wat maar op die planeet aarde kan bestaan.

Albert M. Wolters (1989:20) is van mening dat die grote Abraham Kuyper, leier van die neo-Calvinisme en ouer kollega, asook medestander van Herman Bavinck, wat eweneens op Johan Herman invloed uitgeoefen het, lewens- en wêreldbeskouing as begrip vir neo-Calvinistiese oogmerke as buit geneem het. Vir Kuyper sou dit in die begrip *Weltanschauung* gaan oor 'n opvatting waarin die Christelike geloof as kultuur-vormende krag optree. Hierdie begrip het dan ook die voertuig geword waarmee 'n program nagestreef is om Christelike kultuur te laat herleef.

Calvinism, he insisted, was not just a theology or a system of ecclesiastical polity but a complete worldview with implications for all of life, implications which must be worked out and applied in such areas as politics, art and scholarship (Wolters, 1989:20).

3.6.2 Die Missioloog Johan Herman Bavinck en Pastoraat

In die eerste plek merk ons by Johan Herman Bavinck in sy nadenke oor die missiologie, dat hy sending in die "allernouwste" samehang met die ander teologiese dissiplines beskou (Bavinck, 1954:15). Sending behoort tot die diakoniologiese vakke (Bavinck, 1954:16). Die eie plek van sending is geleë in die teologiese ongedifferensieerdheid in vervulling van die sendingtaak. Allerlei elemente, wat in 'n volgroeiende Kerk reeds van mekaar geskei is, vind hier nog eenheid in optrede. By die sendingtaak kan, onder andere, die pastorale sorg as bewarende werk nie losgemaak word van die vermeerderingswerk nie. Bavinck (1954:77) wys daarop dat terwyl God sy kerk bewaar, Hy die kerk vermeerder en andersom - God vermeerder sy daad van bewaring.

Vestiging en opbou van die Kerk is onlosmaaklik en legitiem deel van die sendingtaak (vgl 1954:160, 165, 180 e.v., 182-194). Sending gaan beslis nie alléén oor prediking of te wel die kerugmatiese

element nie. So 'n gedagtegang beskryf Bavinck as "naïve waan" (1954:93). By sending-"prediking" moet gepoog word om deur te dring tot die persoon se lewensproblematiek, dus deur sy naam, deur sy stand, deur sy redeneringe en argumente heen, tot op die punt waar jy te wete kan kom: Hoe staan hierdie mens voor God? of te wel: Wat doen hierdie mens met God? (vgl. 1954:130 e.v.).

Sendingwerk staan in die lig van tegemoetkomende ontmoeting - bekryf as 'n benadering waarin die gesant van Christus in die ander persoon homself herken, as vluggende van God en dus saam wil staan in die lig van Gods Woord oor ons lewe. Hierdie ontmoeting dra somtyds 'n kollektiewe karakter, maar meermale staan dit in die gesprekskader van persoon tot persoon, volgens Hand 20:20. Waarom dan? Bavinck antwoord:

Wij leven ... te veel in de illusie, alsof wij het evangelie reeds gepredikt hebben, wanneer wij alleen het goede woord maar gezegd hebben ... De benadering van de mens is dikwijls veel moeilijker, dan wij eerst vermoedden. Er moet veel meer wanden worden doorgestoten, veel meer staketsels worden opgeruimd, dan wij geneigd waren te denken ... De gehele problematiek van de benadering kan in één woord worden gezegd, in het bekende woord van Paulus: wordt mijn navolgers gelijk ook ik Christus navolg (1954:132 e.v.).

Hierdie gedagte vind breë uitwerking in sy boek, *Jezus als Zielzorger* (s.a.³). Daarin gee Bavinck rekenskap van die wyse waarop hy reken dat Jesus sielsorg uitgeoefen het oor die mense met wie hy in aanraking gekom het (s.a.³:5), in besonder sy sorg aan die dissipels - mense soos wat ons vandag nog aantref, met dieselfde soort foute en hebbelikhede (s.a.³:6 e.v.). Mense wat met Jesus in aanraking kom ontbloot "dikke sluiers van misverstand, van verkeerd begripen ... misverstanden dáárom zoo ernstig, omdat ze zoo ingeweven zitten in hun gemoedsleven" (s.a.³:9; vgl. ook 11, 23, 42, 49 e.v., 61, 67 e.v., 77 e.v., 86 e.v., 113 e.v., 122, 125 e.v., 129, 130, 132 e.v.), te midde van 'n woud van geestelike gevare (s.a.³:10), wat al dwalende nie op elke oomblik gereed is om die woord te hoor wat die regte weg aanwys nie (s.a.³:89, 104, 111). Van die grote gedagtes wat Jesus se hart vervul het, begryp mense in die meeste gevalle weinig tot niks (s.a.³:11). Trouens dit bring dikwels stemminge waar die mens wegsak in moerasse van teleurstelling en kleingeloof (s.a.³:118). Die kernprobleem is te wete aan eie verkeerde verwagtinge (s.a.³:11), "wereldsche verwagtingen"

(s.a.³:27), verbind aan 'n hardnekkig gevestigde raamwerk (vgl. s.a.³:30, 33, 42, 49, 70, 73, 76, 110, 114, 121, 128), wat 'n tipies egosentriese lewenshouding weerspieël (s.a.³:84), wat dit onmoontlik maak dat iemand in een greep oorgebring kan word na 'n nuwe lewensbeskouing (s.a.³:110). Dit is 'n kwessie van hart en gemoed (s.a.³:33). Mense se harte vertoon wêreldse neiginge (s.a.³:119). Misvattinge sit diep. Dit is vasgewortel in karakter en aanleg (s.a.³:140). Bavinck karakteriseer hierteenoor Jesus se sielsorg as pedagogies van aard (vgl. s.a.³:8, 14, 22, 24 e.v., 44, 65, 81). Een enkele keer beskryf hy dit ook met die beeld van 'n chirurg (s.a.³:88). Die “hemelsche Paedagoog” maak in verskillende stadia van sy sielsorg gebruik van verskillende onderwysmetodes (vgl. s.a.³:44, 50 e.v., 83, 125, 131, 141) na gelang van sy hoorders se bevattingvermoë, asook sy eie werksprogram met die oog op Golgota. In kort volgens Bavinck wag daar vir elke mens wat met Jesus in aanraking kom, die volgende proses:

Ze moesten innerlijk als het ware geheel gedemonteerd worden en dan weer opnieuw gebouwd, maar dan anders gericht dan vroeger ... want er moest een radicale omkeer komen in hun verwachtingen (s.a.³:32).

Die hooflyn van Christus se sielsorg vertoon aldus Bavinck in kort die volgende:

Jezus liet zijn discipelen voorlopig alleen maar toeschouwen, om hen te wennen aan het nieuwe beeld. Toen ze ver genoeg waren, liet Hij hen voorzichtig meewerken. Langzaam ontnam Hij hun toen de oude waarden en schoof Hij er nieuwe voor in de plaats. Er kwamen tijden van depressie, van leegheid, maar daar liet Hij zich niet door afschrikken. Alle uitwassen van hun verkeerde levenshouding bestrafte Hij streng en diep. Stap voor stap ging Hij met hen voort... Hij liet hen niet los, Hij bleef bij hen in overmoed en moedeloosheid, en Hij verlostte hen van zichzelf (s.a.³:141).

Op 'n ander plek (s.a.²:31) laat Bavinck sien dat bekering jong Christene nie wegneem uit die wêreld waarin geglo en geleef is nie. Pasbekeerdes het 'n sterk neiging om te verval in 'n soort Christelik wettiese denke en lewe, afkomstig van die kategorieë uit die ou religie van waaruit die bekering plaasgevind het. Dit maak die weg van die Evangelie deur die wêreldgeskiedenis “een via dolorosa,

een weg van smarten, het weerspreekt en word weersproken door alle natiën der mensheid” (Bavinck, 1954:120).

3.6.3 Kultuur by Johan Herman Bavinck

Bavinck toon homself as kultuurbewus (1954:106-113; 182-194). In sy boek *Alzoo Wies het Woord* (s.a. 2:23 e.v., vgl. ook 78 e.v., 95) formuleer Bavinck op voetspoor van Lukas die vraagstuk Kerk en Volk. Dikwels is vanaf heidense kant die verwyte gemaak dat Christene al te maklik hulle nasionaliteit prysgee, hul volksgebondenheid verbreek en hul in ‘n vreemde nasie laat opneem. Bavinck wys daarop dat in so ‘n innige verband tussen Kerk en Volk veel meer elemente geleë is as wat meestal besef word.

Alle heidensche godsdiensten traden op als nationale religies, de religie was het hart van het volksleven. Dat bracht mee, dat ook alle sociale verhoudingen, alle juridische richtlijnen vanuit de religie bepaald werden. Het geheele nationale leven was in de religie gefundeerd, zoodat practisch elk levensgebied bestreken werd door religieuze levens- en wereldbeskouing (s.a. 2: 24).

Bavinck dink ook na oor die verhouding tussen etnologie, psigologie en teologie (1954:86), waarby hy selfs die gebruik van taal wil verdiskonteer (“There are words which can be used for God ... Each of these words ... is infected with non-Christian concepts ... The preacher of the gospel who makes a serious effort to express the substance of his message in one of these languages has to be very careful” (sa. 1:13 e.v.). In sy boek *The Church Between The Temple and Mosque* (s.a. 1:21) skryf Bavinck, dat godsdien (religie) ‘n sosiale karakter vertoon. Musiek en dans, wetenskap en medisyne, landbou en argitektuur het religieuse wortels, kom op vanuit ‘n oorspronklik religieuse karakter. “Hence it is not correct to say that culture is nothing but a system of customs and traditions inherited from the forefathers, for it is more than that” (sa. 1:21). Kultuur is gebaseer op hierdie fundamentele gesindheid van die mens met die oog op die heelal en die onsigbare kragte. Daarby is inbegrepe alle sosiale verhoudinge, sowel as die mens se houding tot die natuur, sy sin vir verantwoordelikheid, sy uitkyk op lewe en dood en sy totale sisteem van evaluering. Etnologie en psigologie as meta-dissiplines mag egter nie die laaste en beslissende woord spreek nie (1954:87). Teologie het ‘n kritiese taak en moet daarvoor sorg dat die suiwerheid van die evangelie nie opgeoffer word aan die begeerte

om so dig moontlik by die ontvang-kultuur te kom nie. Dit is die eenkant van die muntstuk. Die anderkant van dieselfde muntstuk is om te sorg dat die ontvang-kultuur ernstig opgeneem word. Die boodskap van God se genade in Christus Jesus moet gebring word aan konkrete mense in hulle konkrete lewensomstandighede. Daarom is dit vanselfsprekend dat gefouteer word wanneer 'n sendingwerker nie die ontvanger van sy boodskap se kultuur en geskiedenis ernstig opneem nie.

Er bestaan geen abstracte vleesloze en historie-loze zondaars, er bestaan alleen zeer concrete zondaars, wier zondig leven mee door allerlei factoren van cultuur en geschiedenis, door armoede, honger, bijgeloof, traditie, chronische ziekte-toestand, stanze en duizend dinge meer bepaald wordt (1954:87).

Bavinck onderskei tussen die “wat” en die “hoe” van sendingwerk. Dit kan nie van mekaar losgemaak word nie. Beide moet deur God in Christus beheers word. Hierdie twee staan ook weer nie los van die “tot wie” of te wel die adres van sendingwerk nie: “God spreek nooit abstract, maar altijd geadresseerd, tot zeer reële mensen” (1954:89). Daarby word die draers van die evangelie ook in ag geneem, sowel as die moment en plek van ontmoeting, omring met allerlei direk meespelende omstandighede en faktore (1954:91 e.v.).

3.6.4 Die begrip Lewens- en Wêreldbeskouing

Visie op die wêreld ontsnap ook nie die aandag van Johan Herman Bavinck nie (vgl. 1954:109 e.v., 255; ook 1949:41, 44, 101, en ook s.a.²:23 e.v.,78-120).

Achter al de bijgelovige gebruiken, de mythen en de rituele handelingen van de 'natuurvolken' vinden wij overal een werelbeschoouwing, die ons soms verrast door haar diepte en grootsheid, en die ons overal treft, doordat alle verschijnselen van het leven erin geordend zijn (1949:45).

Bavinck (1954:248 e.v.; 253) vermeld ook die begrip “Wêreldbeskouing” (Wêreldbeeld), na aanleiding van 'n studie wat in 1946 gepubliseer is deur Schärer oor die berg-Dajaks van Borneo. Daarby is beskouing van God ingesluit. Die sogenaamde primitiewe religies “display an all-including world view” (vgl. ook sa.³:40 e.v.) en dien as voorbeeld van 'n “primitive apprehension of reality”

(s.a. 1944). Werke van bv E.B. Taylor, Karl Jaspers (1925), Lévy-Bruhl (1928), Robert Heine-Geldern (1930), B. Malinowski (1945) en Mircea Eliade (1954) het sy aandag nie ontgaan nie. Daarby is werke soos, dié van G. van der Leeuw, *Psychologie en Wêreldbeskouing* (1944), nie te vergeet nie.

Wêreldvisie is 'n totale visie op die mens en sy plek in die wêreld. Dit word deur kultuur medebepaal en veronderstel 'n bepaalde houding teenoor die kosmos. By lewensverskynsels word, deur hierdie houding, bepaalde reaksies ontlok. Daar is dus 'n verband tussen wêreldvisie en gedrag. Verander die kultuur, hou dit verband met veranderinge in wêreldvisie en gedrag.

Daarom is een van de eisen, die aan elke zendingsarbeider gesteld worden, dat hij kritisch moet staan tegenover zijn eigen leven en tegenover het cultuurbezit, dat hij altijd, zij het ook onbewust, bij zich draagt (1954:113).

Reeds vroeër in 1928 publiseer Bavinck 'n boek met die titel *Persoonlikheid en Wêreldbeskouing*. Daarin vermeld Bavinck in voëlvlug die wêreldbeskouinge wat in swang is en wat in die geskiedenis telkens weer terugkeer (vgl. 1928:6 e.v.; 47), nl Skeptisisme, Positiewisme, Empirisme, Rasionalisme, Realisme, Idealisme, Deïsme, Animisme, Panteïsme, Teïsme en Materialisme.

Die geskiedenis van wêreldbeskouinge leer ons die geskiedenis van persoonlikhede (Bavinck, 1928:9, 43 e.v.). Wêreldbeskouing bring ons nie soseer nader aan die waarheid nie, maar leer ons om die eienaardige van die verskillende mensetipes beter te verstaan. Dit leer ons die siel beter verstaan en bring ons verder in die kennis van persoonlikheid. Daarom is wêreldbeskouing ook 'n kwessie van stryd (Bavinck, 1928:10). Mense verdedig eie lewe en karakter, wanneer hulle dit opneem vir hul wêreldbeskouing.

Wêreldvisie word onderskei van wêreldbeskouing (Bavinck, 1928:13). Wêreldvisie is by elke mens teenwoordig. Dit is onbewustelik van aard, word aanvaar sonder kritiek, word al in die jeug gevorm, hoofsaaklik deur die opvoeding en is gewortel in iemand se persoon, hang dus saam met die persoon se sielsgesteldheid (Bavinck, 1928:17). Wêreldbeskouing is wanneer iemand beweeg vanaf die subjektiewe intuïtiewe wêreldvisie na besinning of te wel beskouing van die wêreld en hy dus poog

om die objektiewe te bereik. Wêreldbeskouing steun op argumente, klee sig aan met redelikheid en steun op logiese konstruksie (Bavinck, 1928:18). Elke wêreldbeskouing ontbloot die subjektiewe intuitiewe visie, maar poog om dit te oorkom deur te vra na die objektiewe, waardeur die subjektiewe bepaal moet word (Bavinck, 1928:20). Wysgerig bedagte wêreldbeskouinge is nie populêre materiaal, in gemeenbesit van die volksmassa nie (Bavinck, 1928:162). By die volksmassa bly dit 'n saak van intuitiewe aanvoeling en naïewe verbalisering. Wêreldbeskouing is ook nie 'n momentele saak nie: "De kracht van een wereldbeschouwing [mag] niet worden onderschat" (Bavinck, 1928:168). Wêreldbeskouing oefen oor die verloop van geslagte onberekenbare invloed uit. Langsaam, met verloop van tyd, vorm die lewe van 'n volk, die geslagte, in ooreenstemming met die wêreldbeskouing waarin hul geworteld is. "Dat geld zelfs zoo sterk dat vaak lang nadat de wereldbeschouwing zelf reeds verworpen is, nog allerlei krachten eruit blijven doorwerken" (Bavinck, 1928:168).

3.6.5 Tipering van Johan Herman Bavinck se benadering

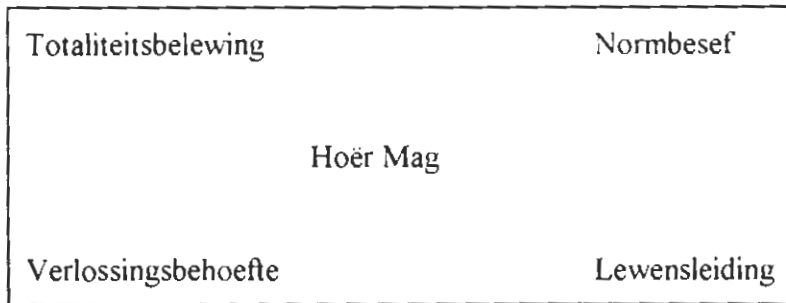
Bavinck benader die kultuurverskeidenheid, meer spesifiek die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouinge *teologies*. In die woorde van Kraemer (1958:67 e.v.) benader Bavinck hierdie verskeidenheid aan die hand van 'n universele konstante naamlik "godsdienstig bewustzijn". Godsdienst is nie maar net 'n kulturele byverskynsel nie. Religie is 'n diep morele en sosiale krag, wat aan kultuur "ultimate integration" skenk en dus 'n bepaalde kultuur dra en saambind. Die mens kan of mag nie van God losgedink word nie (Bavinck, 1949:113 e.v.). Hierdie onbetwisbare feit impliseer dat godsdienst 'n betekenisvolle invloed het op die ontwikkeling van 'n groep se kultuur. "That is why every aspect of culture originates from religious sources" (Bavinck, sa.:21). As teoloog is die vraag na God in lewens- en wêreldbeskouing onontwykbaar (Bavinck, 1928:23; 1949:112). Elke lewens- en wêreldbeskouing eindig in God en vorm in sy nadering tot - ontvlugting van - God. 'n Mens het God nodig. Met sy hele siel smag die mens na God. 'n Mens moet dus altyd rekening hou met die paradoksale posisie van die mens as "kennende niet kennende" en dus ontvanger-verdringer-ervanger van God se openbaring, optredende as "fabrica idolorum" op die dieptevlak van die onbewuste. Missionêre werk word altyd voltrek in die wete dat God self met die mense besig was, reeds lank voordat 'n sendingwerker tot die ontvangskultuur kom, dat God dus die gesprek al geopen het, voordat die Evangeliedienaar maar nog een woord gesê het (Bavinck, 1949:176). Kontinuiteit bestaan tussen evangelie en algemene openbaring **maar nie** tussen evangelie en die menslike, religieuse besef nie (Bavinck, 1949:188).

De algemene openbaring glijdt niet restloos langs de mens weg ... De algemene openbaring richt iets nit, breng iets tot stand. De juridische positie van de mens is die van een die kent. Wij zullen in al onze beschootwingen over de religie dit éne moment nooit mogen verwaarlosen (Bavinck, 1949:171, vgl. ook 187).

3.6.6 Teologiese Struktuur van lewens- en wêreldbeskouing

Johan Herman Bavinck onderskei vyf universele kerne of te wel "magneetpunte" van religieuse besef by alle mense (1949:103 e.v., asook s.a. 134, 112 en Haak 1996:44). Kraemer (1958: 68 e.v., 165, 268) verbind aan hierdie insig van Bavinck pryswoorde soos 'knap', 'uitstekend' en 'treffend'

1. Totaliteitsbelewing (Kosmiese gemeenskapsgevoel - 1949:23).
Wat is ek in hierdie grote kosmos? Geformuleer na sy sosiale aspek: Wat is ek in die gemeenskap, in die sosiale samehang, in die volk, in die mensheid?
2. Normbesef
Wie is ek teenoor die norm, daardie vreemde verskynsel wat gesag het oor my lewe?
3. Betrokkenheid van Hoër Mag
Wat is ek teenoor daardie misterieuse agtergrond van bestaan, die goddelike magte?
4. Verlossingsbehoefte
Wat is ek in die lig van daardie merkwaardige gevoel wat my somtyds oorweldig, die gevoel dat alles moet verander en dat dinge nie op die oomblik reg is nie?
3. Lewensleiding (Of te wel die voortdurende tweegesprek tussen daad en lot - 1949:62):
Wat is ek in my lewe wat aanhoudend voortspeed - 'n dader of 'n slagoffer?



Hierdie vyf universele kerne (“Magneetpunte”) is wesentlik aan mekaar verbonde (1949:69, 72 ; s.a. :112 e.v.), maar word “doorstraald vanuit dat éne moment van de betrokkenheid op een hoger macht” (1949:75). Dit maak religie eers werklik tot religie. Met ander woorde: Vertel my wie of wat is vir jou die “Hoër Mag” in jou lewe en ek kan jou vertel wie of wat is jou God? Die menslike bestaan verkry so ‘n ek-U (gespreksmatige) karakter. Antwoord op die een vraag impliseer dus die ander vrae. Dit ontbloot ‘n hegte eenheid, wat neerkom op een alles insluitende vraag en dus verband hou met wat religie is: “Religion is the way in which man experiences the deepest existential relations and gives expression to this experience” (s.a. :112 e.v.);

Who am I small mortal man, in the midst of all these powerful realities with which I am confronted and with which my life is most intimately related? (s.a. :113)

Conn (1984:15) wys daarop dat so ‘n teologiese benadering ooreenstem met wat in die sosiale wetenskappe bekend staan as “worldviews”. Inderdaad stem by vergelyking die teologiese kategorie ‘totaliteitsbeewing’ ooreen met die antropologiese kategorie ‘Self/Ander’. Die teologiese kategorie ‘Hoër Mag’ hou verband met die antropologiese kategorie ‘kausaliteit’. Lewensleiding bring ‘n mens in die kaders van die antropologiese kategorie ‘tyd’. Uiteindelik gaan dit oor die mees basiese “commitments” (The *ultimate* presupposition) gewortel in wat die Skrif voorhou as die mens se “hart” (Spr 4:23). So word mense voorsien van religieuse paradigmas met die oog op ons “sien” of te wel “beskouing” van dinge. Dit gee aan ons “pre-answers” wat vorm gee aan ons vrae (Conn, 1984:16). Daarby val dit op dat Bavinck (vgl. ook 1949:113) soos later ook Hiebert hierdie “*ultimate* presupposition” plaas binne persoonlike ervaring, verbandhoudend met alle diep eksistensiële verhoudinge. Bavinck gee dus ‘n baie duidelike *struktuur* aan die inhoudelike bespreking van lewens- en wêreldbeskouing vanuit wat beskou word as ‘n godsdienstfenomenologiese benadering (vgl.

Kraemer, 1958:68 e.v.), maar wel duidelik *teologies* opgebou en verantwoord. Dit is 'n belangrike gebeurtenis, omdat Kearney in 1984 (1984:9) konstateer: "Although world view is a subject of immense importance in the social sciences and philosophy, a coherent theory of world view is nonexistent".

3.6.7 Samevatting en Gevolgtrekking oor die bydrae van Johan Herman Bavinck

1. Johan Herman Bavinck se grondliggende perspektief vir die Gereformeerde Missiologie oor die begrip 'lebens- en wêreldbeskouing' hou verband met die wetenskaplike belangstelling in die Teologie, die Wysbegeerte, asook die (Religieuse) Psigologie. Herman Bavinck en Abraham Kuyper dien as Gereformeerde oorsprong-stimulanse by Johan Herman Bavinck oor die begrip 'lebens en wêreldbeskouing'. *Pastoraat kan dus aanvaar dat verdiskontering van lebens- en wêreldbeskouing 'n multi-dissiplinêre benadering vereis.*

2. Pastoraat en sending staan in 'n allernouste verband met mekaar. Vermeerdering en bewaring van die Kerk is onlosmaaklik aan mekaar verbind. By sending "prediking" moet gepoog word om deur te dring tot die persoon se lebensproblematiek, dus deur sy naam, deur sy stand, deur sy redeneringe en argumente heen, tot op die punt waar jy te wete kan kom: Hoe staan hierdie mens voor God? of te wel: Wat doen hierdie mens met God? Sonder 'n pastorale grondhouding en aanpak van die sendingwerk, dreig 'n sendeling om slegs oppervlakkig besig te wees in die verbreiding van die Evangelie. Sendingwerk vind diepte in pastorale gesprekke aan huis, waar dikwels een tot een - of kleingroepinteraksie plaasvind. Jesus as sielsorger (pastor) kan, volgens Bavinck, bestempel word as pedagoog en chirurg. Jesus se sielsorg vertoon, volgens hom, 'n patroon van uitmekaar haal en weer opbou. *Pastoraat kan dus aanvaar dat wanneer sending en pastoraat van mekaar losgemaak word, ongelukke plaasvind in gemeenteopbouwerk.*

3. Teologie het 'n kritiese taak en moet daarvoor sorg dat die suiwerheid van die evangelie nie opgeoffer word aan die begeerte om so dig moontlik by die ontvangskultuur te kom nie. Die boodskap van God se genade in Christus Jesus moet gebring word aan konkrete mense in hulle konkrete lebensomstandighede. Daarom is dit vanselfsprekend dat gefouteer word wanneer 'n sendingwerker nie die ontvanger van sy boodskap se kultuur en geskiedenis ernstig opneem nie. *Pastoraat kan dus aanvaar dat Evangeliewerk kultuursensitief (solidêr-krities) moet plaasvind.*

4. Agter alle bygelowige gebruike, rites en rituele handeling vind, 'n mens 'n bepaalde beskouing van die lewe en die wêreld wat soms verrassend diep en groots kan wees. Daar is 'n verband tussen kultuur, wêreldvisie en gedrag. Verander die kultuur, hou dit verband met veranderinge in wêreldvisie en gedrag. Wêreldbeskouing bring ons nie soseer nader aan die waarheid nie, maar leer ons om die eienaardige van die verskillende menstipes beter te verstaan. Mense verdedig eie lewe en karakter, wanneer hulle dit opneem vir hul wêreldbeskouing. Wêreldvisie word onderskei van wêreldbeskouing. Wêreldvisie is by elke mens teenwoordig. Wêreldbeskouing is wanneer iemand beweeg vanaf die subjektiewe intuïtiewe wêreldvisie na besinning of te wel beskouing van die wêreld en dus poog om die objektiewe te bereik. By die volksmassa bly dit 'n saak van intuïtiewe aanvoeling en naïewe verbalisering. Wêreldbeskouing is nie 'n momentele saak nie. Dit oefen oor die verloop van geslagte onberekenbare invloed uit. Dit geld selfs sô sterk, dat dikwels lank nadat 'n wêreldbeskouing verwerp is, nog allerlei kragte daarvan deurwerk. *Pastoraat kan dus aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing 'n kulturele kernpunt vorm wat help om 'n bepaalde groep mense beter te verstaan, in besonder daardie groep mense se aanvaarding van en weerstand teen die Evangelie.*

5. Bavinck benader die kultuurverskeidenheid, meer spesifiek die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouing *teologies*. Die religieuse bewussyn vorm die universele konstante waarvolgens die verskeidenheid godsdienste benader word. 'n Bepaalde godsdienst kristalliseer uit die religieuse bewussyn en word uitgedruk aan die hand van "magneetpunte" soos totaliteitsbeleving, normbesef, hoër mag, verlossingsbehoefte en lewensleiding. Bavinck se *teologiese* benadering kom ooreen met wat in die sosiale wetenskappe bekendstaan as "worldviews". *Pastoraat kan dus aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing struktuur vertoon met kernelemente ("magneetpunte"), wat spesifiek teologies geformuleer kan word.*

3.7 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING IN DIE SOSIOKULTURELE ANTROPOLOGIE

Landro (1987:5 e.v.) is van mening dat die eer Robert Redfield (1897-1959) toekom as eerste persoon om aan die woord 'lebens- en wêreldbeskouing' antropologiese betekenis te gee. Redfield in sy boek: *The Primitive World and its Transformation* (1953), definieer "worldview" op die volgende manier (vgl. Landro, 1987:5 e.v.):

When we speak of 'world view' we make one kind of attempt to characterize a traditional way of life. 'World view' is one of the terms which are useful in asserting something of what is most general and persistent about people ... The 'world view' of a people ... is the way a people characteristically look outward upon the universe.

In sy boek: *The Little Community* (1955) vul Redfield sy definiëring aan met die gedagte dat wêreldbeskouing ook verband hou met "the insider's total vision and conception of everything" (vgl. Van Heerden et al., 1998:65).

Verskillende persone word egter onthou vir hulle aandeel in skoolvorming, wanneer lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die antropologie ter sprake kom (vgl. Kearney 1993:9-40; Landro, 1987:6-15). Die mees bekende persone is Franz Boas (1858-1942), Edward Sapir (1884-1939) en Ruth Benedict (1887-1948). Hiernaas neem Redfield (Universiteit van Chicago) en Michael Kearney (Universiteit van Kalifornië) elk 'n selfstandige plek in.

Antropologiese teorievorming oor lewens-en wêreldbeskouing is gewortel in die werk van Franz Boas en daarmee in die wysgerige tradisie van die Duitse Idealisme (vgl. Kearney, 1993:25). Landro (1987:5-15) wys op die volgende insiggewende bevindinge:

Boas het die leer van evolusie in kultuur verwerp en beweer dat alle mense se emosies, intellek en wilskrag oral dieselfde is. Alfred Kroeber (1876-1960) neem hierdie tradisie verder deur te wys op die dwingende krag van kultuur op mense en A. Adamson Hoebel bring kulturele (eksistensiële en normatiewe postulate as kategorieë van basiese) veronderstellings

ter sprake. Clyde Kluckhohn lewer ook sy bydrae deur aandag te vestig op dominante waardes binne enige gegewe kultuur wat aanleiding gee tot vorming van kulturele trekke of klem. Hy inisieer ook die gedagte om te onderskei tussen dit wat implisiet en dit wat eksplisiet is. Daar is dus dinge wat eksplisiet van 'n gegewe kultuur waargeneem kan word. Dit is egter nie al wat van 'n kultuur waargeneem kan word nie. Daar is ook die implisiete. Hierdie implisiete dui op grondliggende en onsigbare, maar baie werklike oorsake vir eksterne gedrag.

Edward Sapir, hoewel komend vanuit die Boas-tradisie, wou ook linguistiese insigte verwerk en wys daarop dat mense nie maar net eenvoudig saamgegooi kan word as sou almal in dieselfde wêreld leef nie, maar dat mense wel deeglik in *verskillende* wêreldes leef. Benjamin Whorf neem die gedagtes van Sapir verder, deur op te merk dat grondliggend aan elke taal verskillende veronderstellings oor die aard van dinge gemaak word. Kenneth Pike, nog 'n linguis onder invloed van Sapir onderskei tussen die binne perspektief of te wel die ingewyde se kyk op dinge ("the emic perspective") en die buiteperspektief of te wel die buitestaander se kyk op dieselfde dinge ("the etic perspective"). Volgens Pike is die meeste werke oor antropologie vanuit 'n buiteperspektief geskryf. Sy groot vraag (en sedertdien een van die mees belangrike vrae in die antropologie) was: Hoe lyk die wêreld vanuit 'n binneperspektief beskryf? James Spradley moedig op gelyke voet met Pike "kulturele buitestaanders" aan tot deelnemerobservasie met die oog daarop om die kernwaardes van 'n volk raak te sien.

Ruth Benedict, hoewel onder invloed van Sapir en Whorf, lê 'n ander klem. Sy wou die affektiewe dimensie van kultuur verdiskonteer. Sy het kultuur benader vanuit emosie en oor 'n nasie gepraat as sou dit persoonlikheid hê, om op die manier 'kulturele patrone' bloot te lê. Vir haar was die groot vraag: Wat is die gevoelens van 'n bepaalde kultuur? Verwant aan haar poging, het Morris Opler kultuur kognitief benader om die mentale-orde bloot te lê. Hier lui die navorsingsvraag: Hoe word dinge wat deur 'n kultuur waargeneem word, bymekaargevoeg en hou dit met mekaar verband?

Die werk van Redfield toon in breë ooreenstemming met die werk van Bronislaw Malinowski, 'n Britse sosio-antropoloog (vgl. Kearney, 1993:37). Redfield het aangesluit by Benedict se

allesinsluitende kultuur-benadering sonder om haar persoonlikheidsaanslag oor te neem. Soortgelyk aan Kluckhohn praat Redfield van “basiese behoeftes”, naamlik die behoefte om te sien (Kognitiewe dimensie), die behoefte om te voel (Affektiewe dimensie) en die behoefte om te doen (Normatiewe dimensie). Redfield (*The Primitive World and it's Transformation*, 1953:86) het ook gevra na algemeenhede binne alle kulture. Hoewel verskillende betekeniswaardes daaraan toegeken mag word, kom die volgende ses universele kerne volgens Redfield (Landro, 1987:12-15) by alle kulture voor:

1. Self / Parts of Self, Can be distinguished from each other (Me / I)
2. Self / Other Humans
3. Self / Other Not Humans
4. Notion of Time
5. Notion of Space
6. Universal experiences such as birth, death and sex.

Michael Kearney behoort nie tot die Redfield-tradisie nie, maar maak uitgebreid gebruik van Redfield se teoretiese raamwerk. Hy poog om die struktuurmatigheid van lewens- en wêreldbeskouing teoreties te onderbou (vgl. 1984). Kearney (1993:3 e.v.,10,16, 45 e.v.) plaas homself binne die wysgerige tradisie van die empirisme in navolging van Karl Marx, met verwantskap aan die positiwisme. Hy tipeer sy benadering as historiese materialisme: “... Ideas in the mind are determined by the external conditions in which they appear ... Ideas are seen as arising in the human brain as more or less accurate reflections of the external world” (Kearney, 1993:12). Kearney verwerp daarteenoor die idealisme, want “All idealist philosophies assume that material conditions are shaped by some immaterial force that operates essentially independent of matter and is responsible for material phenomena” (Kearney, 1993:11). Volgens hom ontbreek dit by Redfield nog aan antwoorde op belangrike vrae soos: Hoekom het 'n bepaalde soort gemeenskap 'n eie lewens- en wêreldbeskouing? Hoe verander 'n mens van lewens- en wêreldbeskouing? Wat is die verband tussen lewens- en wêreldbeskouing, omgewing en gedrag? (Vgl. Kearney, 1993:40) Hy onderskei sewe lewens- en wêreldbeskoulike kerne, naamlik (vgl. Kearney, 1993:65-108):

1. Self
2. Other
3. Relationship
4. Classification
5. Causality
6. Space
7. Time

Die idealisme en (ingeslote die materialistiese) empirisme as wysgerige ontwerpe van die rasionalisme is onderworpe aan kritiek vanuit (Reformatories) Christelike standpunt en ten slotte beskoulik onaanvaarbaar (vgl. byvoorbeeld van der Walt, 1953:12-24, 154 e.v.; Frame, 1987:104-164; Griffioen, 1989:81-118; Kok, 1996:124-149, 171-233 en Van Woudenberg, 1997:48-62). En tog beteken dit in die woorde van Kearney (1993:3) nie "that there is nothing that can be salvaged from it". Van den Brink (1997:37; vgl. ook Klapwijk, 1989:46 e.v.) wys tereg daarop dat Christelike filosofie in die praktyk heidense denkinhoude 'transformeert' deur dit uit die eie kulturele konteks oor te neem, maar nie so te behou nie. Sulke denkinhoude word deur 'n Christelike smeltkroes gestuur, waarna dit aangebied word vanuit 'n Christelike perspektief. Dit gaan boonop spesifiek oor die struktuur en inhoude van lewens- en wêreldbeskouings. Kearney (1993:66) formuleer soos volg: "My approach to the issue of world-view universals and their respective assumptions presupposes that more than anything else they serve the pragmatic necessity of communication, and that accordingly world view is preeminently a practical and social phenomenon". As praktiese en sosiale verskynsels word die struktuurkerne en teoretiese inhoude dus sosio-kultureel antropologies nie geïdentifiseer groeiende vanuit 'n lewens- en wêreldbeskoulike gesigspunt nie, maar ingebed in 'n sodanige gesigspunt. Daarom kan 'n mens van die denkvrugte afkomstig van idealistiese en empiristiese agtergronde gebruik maak sonder om die begroning (suiwer-beskoulik) oor te neem.

3.7.1 Samevatting en gevolgtrekking

1. Sosio-kultureel antropologiese denkkresultate bied belangrike perspektiewe vir die pastoraat, hoewel die wysgerige en epistemologiese grondslae nie oorgeneem kan word nie, vanweë die rasionalistiese uitgangspunte daarvan.

2. Volgens die skool van Boas kan perspektiewe genoem word soos dat kultuur kan optree as 'n dwingende krag en dat elke kultuur veronderstellings oor die aard van dinge het, wat van mekaar verskil. Hierby kan nog die volgende gevoeg word: Dominante waardes gee aanleiding tot die vorming van kultuurtrekke. Erkenning moet gegee word aan die feit dat mense in verskillende wêreldes leef en dat kultuur ook 'n affektiewe dimensie het. Kultuur het ook implisiete en eksplisiete dimensies en kan vanuit 'n binnestander sowel as 'n buitestander se perspektief benader word.

3. Robert Redfield help pastoraat om in te sien dat lewens- en wêreldbeskouing betrekking het op die binnestander se perspektief op die werklikheid. Pastoraat kan ook kennis neem van verskillende algemeenhede wat universeel by alle kulture voorkom, soos 'n opvatting oor die verhouding self-ander, 'n opvatting van tyd en ruimte, asook algemeen voorkomende belewenisse, soos geboorte, sterfte en seks.

4. Michael Kearney help pastoraat om teoreties rekening te hou met *struktuur*, as 'n universeel voorkomende gegewe in lewens- en wêreldbeskouings, waarvan die kernpunt 'self' verselfstandig kan word naas 'ander'. Kearney help ook om aandag te skenk aan aspekte soos 'verhouding', 'tyd', 'ruimte' asook 'klassifikasie' en 'kausaliteit'.

3.8 LEWENS- EN WÊRELDBESKOUIING IN DIE EVANGELIESE MISSIOLOGIE VAN DIE FULLER SCHOOL OF WORLD MISSION

The School of World Mission, Fuller Theological Seminary word verbind met die persone van Charles Kraft en Paul Hiebert (vgl. Landro, 1987:16-33). Hierdie twee missioloë het die begrip lewens- en wêreldbeskouing gevestig as 'n missiologiese begrip.

3.8.1 Charles Kraft

Charles Kraft (met sendingervaring in Nigerië) kom van 'n antropologies-linguïstiese agtergrond. Hy word bewus van 'n enorme gebrek aan antropologiese insigte by sendelinge. As linguis werk hy ook as Bybelvertaler en besef hoe menige Bybelvertalings met Westerse vooroordele gekleur is. Die vraag ontstaan: "Is dit wat ons sien presies dit wat bestaan?" Kraft maak daarom die onderskeid tussen eksterne realiteit (die geskape werklikheid) en interne realiteit (die individu se beeld van die geskape werklikheid). Interne realiteit kan ontsaglik verskil van individu tot individu.

Teologies formuleer Kraft dus dat waarheid as beslissende en finale uitspraak nie in menslike persepsies van die werklikheid te vind is nie. God alleen kan regmatig aanspraak maak om die geskape werklikheid reg te sien en reg te ken in die vorm van waarheid as finale en beslissende uitspraak. Die mens maak "mental maps of reality". Dit vorm die basis van lewens- en wêreldbeskouing. In sy kern bevat lewens- en wêreldbeskouing basiese veronderstellings, onbevraagtekende gegewes, wat vanselfsprekend aanvaar word sonder om die geldigheid daarvan te toets.

Kraft onderskei drie verstaansbenaderinge tot die werklikheid, nl. 1) Naïewe/Direkte realisme, 2) Idealisme, 3) Kritiese realisme. Eersgenoemde plaas 'n gelykaanteken tussen eksterne en interne realiteit. Idealisme handhaaf dat realiteit dit is wat die menslike subjek daarvan maak (impliseer totale relativisme). Kritiese realisme erken beide realiteite. Sowel die eksterne (objektiewe waarheid), as die interne realiteit (subjektiewe waarheid) is werklik. Wanneer meer van die eksterne aan die interne realiteit bekend raak, vind verstelling van interne realiteit plaas.

Kraft volg Redfield en Kearney om lewens- en wêreldbeskoulike universele te onderskei. Hy

formuleer dit as (vgl. Landro 1987:18):

- 1) Classification, 2) Person/Group, 3) Causality, 4) Time, 5) Space.
6) Priorities of Personal Allegiances.

Aanvanklik (1983) heet 6) "Relationship", maar verander later (1985) na die huidige "Priorities of Personal Allegiances" (vgl. Landro, 1987:18 e.v.). In teenstelling tot Redfield en Kearney formuleer Kraft nie by 2) "Self/Other", maar "Person/Group". Kraft wil daardeur ruimte laat vir die Afrika-konsep van self as deel van die groep. Kluckhohn word nagevolg in die onderskeid 'eksplisiet'/'implisiet'. Kraft noem dit "Surface level" en "Deep level".

Wanneer Kraft dus "worldview" definieer, formuleer hy (1994:11, 52):

At the core of culture and, therefore, at the very heart of all human life, lies the structuring of the basic assumptions, values, and allegiances in terms of which people interpret and behave. These assumptions, values, and allegiances we call worldview.

... I define worldview as the culturally structured assumptions, values and commitments allegiances underlying a people's perception of reality and their responses to those perceptions.

Kraft het kennis geneem van Bavinck (Kraft, 1994:345 e.v.; Conn, 1984:334; Hesselgrave, 1991:127 e.v.). Hy het dit teen Bavinck se teologiese benadering gehad (vgl. Conn, 1984:334). Die gebruik van die begrip "*possessio*" om verandering in kultuur of te wel lewens- en wêreldbeskouing te weeg te bring, was die struikelblok. "The picture that *possessio* brings to my mind is of God and his people approaching the forms of culture as outsiders and attempting to capture them by force" (Kraft, 1994:346). Kraft stem wel saam dat kultuurvorme in besit geneem moet word en dan met nuwe betekenis gebruik moet word, maar vrees 'n benadering wat die mens buite rekening laat. Daarom verkies hy die term "transformation". Tereg kan 'n mens saam met Conn (1984:334) vra of Kraft aan Bavinck (vgl. 1949:111, 118; ook bespreking hierbo en 1965:182-194) en daarmee aan die

Gereformeerde benadering reg laat geskied. Kraft het natuurlik wel reg, dat fokus op God ten koste kan wees van die mens. Nie net die Bybel nie, maar ook kultuur moet geëksegetiseer word. Conn (1984:335) wys egter ook tereg daarop dat vakkundige antropologie 'n geneigdheid vertoon om weinig tot geen reg aan God te laat geskied nie. Dit is die winspunt van Bavinck. Trouens, Kearney (1989:211) stel dit dat in die hedendaagse VSA, "anthropology and the other institutionalized social sciences fulfill the same functional role as does theology in a religious society". Hesselgrave (1991:129) is van mening dat as Bavinck homself oopgestel het vir die aanklag "God against culture", het Kraft homself oopgestel vir die aanklag "God of culture and high view of culture/low view of Scripture". Vanuit Bavinck se denke self, is dit die vraag of daar werklik by hom van 'n "against" benadering sprake is, gesien sy openheid in die rigting van algemene openbaring. Wél is dit so dat Bavinck die dogmatiese kategorie 'Totale verdorvenheid van die mens' eerlik 'n plek wil gee. Balans tussen teologiese inhoud en antropologiese aspekte moet dus behou word, sonder om (vanuit Christelike standpunt) in die groter gevaar van relativisme te verval.

3.8.2 Paul G. Hiebert

Paul Hiebert, kollega van Kraft deel in menige opsig sienings met Kraft, maar vertoon tog 'n selfstandige benadering. Hiebert (met sendingervaring in Indië onder Hindoe in die platteland) het 'n wiskundige en natuurwetenskaplike agtergrond. Hy kom uit die tradisie van Boas via Kluckhohn, Parson en Shills. Hy maak ook gebruik van Redfield en Kearney en beoordeel die werk van Ruth Benedict meer positief as Kraft, veral haar aandag aan 'gevoelens' as belangrike komponent van kultuur.

"Worldview" volgens Hiebert is, "the fundamental cognitive, affective, and evaluative assumptions that underly a culture" (vgl. Landro, 1987:21).

'Kultuur' sien hy (Hiebert, 1985:30) as die min of meer geïntegreerde stelsel van idees, gevoelens en waardes en hul geassosieerde patrone van gedrag en produkte gemeenskaplik aan 'n groep mense wat dit wat hulle dink, voel en doen organiseer en reguleer. Terwyl kultuur die stelsel verteenwoordig, is lewens- en wêreldbeskouing die veronderstellings bestaande uit die idees (kognitiewe dimensie), gevoelens (affektiewe dimensie) en waardes (evaluerende dimensie) (Hiebert, 1985:30-34; Landro, 1987:21 e.v.), waarby 'n bewuste plek gegee moet word aan die nie-Westerse "excluded middle"

(vgl. Augsburg, 1986:33 e.v.).

Hierdie benadering laat Hiebert 'n eie weg volg, wanneer hy die tema "form and meaning" hanteer. Kraft sien die "vorm" en "betekenis" duidelik in onderskeid van mekaar, en kan selfs aanvoer dat vorm kan en moet verander in kruiskulturele werk. Hiebert sien die twee in 'n baie nouer verband met mekaar. Daarom kan dit nie altyd goed onderskei word nie en hy maan dus om versigtigheid in kruiskulturele werk (vgl. Hiebert 1985:39). Indien daar 'n noue skakeling tussen vorm en betekenis is, kan die oorneem van 'n bepaalde vorm meebring dat betekenis anders as beoog, oorgeneem en tot uitdrukking gebring word.

3.8.3 Gevolgtrekking en samevatting

1. Die pastoraat maak nie 'n blinde sprong na lewens- en wêreldbeskouing nie want by Kraft en Hiebert word lewens- en wêreldbeskouing spesifiek 'n *missiologiese* begrip. *Pastoraat ontvang dus vrymoedigheid van en klop deels aan by die missiologie.*
2. Kraft sluit aan by Redfield en Kearney, maar vanuit 'n bewuste krities-realistiese epistemologie. *Dit gee aan pastoraat die opdrag om bewys om te gaan met epistemologiese grondslae.*
3. Kraft meen Bavinck benader kultuur te negatief. Tereg argumenteer Conn en Hesselgrave dat Kraft gevaar loop om kultuur te hoog aan te slaan. *Pastoraat word deur hierdie diskussie kultuursensitief gemaak.* Die moeilike vraag is natuurlik: Wat tipeer 'n gebalanseerde benadering?
4. Hiebert meen dat "vorm en "betekenis" veel meer in mekaar verweef is, as wat Kraft wil toegee. *In dié verband moet sendingwerkers (en daarby die pastoraat) dus versigtig wees.*

3.9 KRUIKULTURELE PASTORAAT

Landro (1987:5) begin haar studie oor lewens-en wêreldbeskouing by die Nguni met die volgende stelling: "The science of anthropology is comparatively new, and the studies on worldview are even newer". Wat kan gesê word van die verhouding lewens- en wêreldbeskouing en pastoraat? Dit is pas in 1984 dat Hesselgrave (Landro, 1987:30 e.v.) die geboorte aangekondig het van 'n nuwe teologiese vak in verwagting, naamlik, Kruiskulturele (of te wel 'missionary') sielkunde en berading. Hierdie nuwe vak sal veral nuttig wees vir diegene wat pastoraal kruiskultureel werk (Landro, 1987:33). Dus, besinning oor lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot pastoraat is nog nie eers behoorlik in die proses van geboorte nie.

3.9.1 David J. Hesselgrave

Hesselgrave het nie net 'n akademiese aankondiging gedoen nie. Self poog hy om 'n bydrae te lewer met die boek *Counseling Cross-Culturally* (1984). Redfield ("World view ... is ... the structure of things as man is aware of them") is sy wegspringplek met die oog op besinning oor lewens- en wêreldbeskouing (1984:155). Hesselgrave verkies om te praat van "man and world view" of "life and world view". Hy verwys na 'n vroeëre publikasie getiteld *Communicating Christ Cross-Culturally* (1991) vir meer inligting op die punt. Daarin (1991:164 e.v.) stel hy dat niemand die werklikheid so eksakt sien soos wat dit is nie. Elkeen kyk na die wêreld deur 'n gekleurde bril of te wel 'n 'worldview'. Hy definieer lewens- en wêreldbeskouing as "the way people see or perceive the world, the way they 'know' it to be" (Hesselgrave, 1991:197). Die begrip 'worldview' kombineer die eksterne werklikheid en die interne werklikheid om een werklikheid te vorm. In aansluiting by Redfield (Kennis word ook geneem van Kearney en Hiebert.) word die begrip 'kultuur' verbind aan 'n buitoperspektief, terwyl 'worldview' die binneperspektief wil weergee (Hesselgrave, 1991:198). Die interne vraag word gestel: "Wat is my verhouding tot alle ander dinge?" (vgl. Hesselgrave, 1991:199). Van 'n moontlike vyfen sewentig elemente aanwesig in alle 'worldviews' kan groepering teweeg bring dat drie elemente as basis tot alle 'worldviews', binne 'n driehoeksverhouding naamlik Mens - Natuur - Gode of te wel die bonatuurlike, alles geplaas binne 'n tyd-oriëntasie, geld (Hesselgrave, 1991:202).

Besinning in dié verband geskied nie los van epistemologie nie (Hesselgrave, 1984:154 e.v.). Keuse vir 'n lewens- en wêreldbeskouing is gegrond in geloof, selfs vir die naturalis (of te wel materialis).

Geloof hou in dat daar gewoonlik op die een of ander soort openbaring as finale gesag vertrou word. In die geval van ortodokse Christene word gedink aan God se openbaring in Christus en die Bybel.

'Beraders' en 'beradenes' word beheer deur universele kerne, gekleur deur lewens- en wêreldbeskouing (Hesselgrave, 1984:156). Die benadering deur beide 'berader' en 'beradene' tot die 'beradingsituasie' word daardeur bepaal. Solank as hierdie universele kernpunte as waar beskou word (hetsy getrou aan die werklikheid, of nie) is dit van uitermate belang vir die 'beradingsituasie'. Ongelukkig is die vakwetenskap psigologie - in die algemeen gesproke, gewortel in 'n lewens- en wêreldbeskouing wat as naturalisties (sekularisties, materialisties en humanisties) beskryf kan word (1984:157). Deeglike analise en evaluering in die lig van die Skrif is dus nodig, met die oog op verantwoorde berading deur sendelinge.

Die omvattende evalueringsmetode, so kan Hesselgrave se teorie met die oog op kruiskulturele berading genoem word (vgl. 1984:175). Dit hou verband met eerste en tweede orde veranderinge (Hesselgrave, 1984:324 e.v., 335). Uiteindelik is die oplossing daarin geleë om die hele 'stelsel' te verander, 'n verandering wat probleme en oplossings in 'n Christelike konteks plaas.

*First-order change is change within a given system which does not itself change ...
Second order change is change that entails a change of system or state ... Second-order change is not really concerned with causes, with the 'why' of human behavior. Rather, it is concerned with the 'what', with that which is the case here and now. It places presenting problems in a new frame of reference (called reframing) and deals with them in this new light (Hesselgrave, 1994:325).*

Op voetspoor van Torrey kan vier algemeenhede ('universele') in verband met alle beraad en genesing geïdentifiseer word (vgl. Hesselgrave, 1984:326), naamlik:

1. 'n Gemeenskaplike lewens-en wêreldbeskouing
2. 'n Goeie verhouding
3. Die verwagting dat jy gehelp gaan word
4. Bepaalde beradingstegnieke.

Met die oog op 'n paradigma vir verandering, word aangesluit by Watzlawick, Weakland en Fisch (vgl. Hesselgrave, 1984:331). Dit word in vier stappe benoem:

1. Definieer die probleem duidelik in konkrete terme
2. Stel vas watter oplossings is tot op hede gevind
3. Definieer duidelik die verandering wat bereik moet word
4. Formuleer en implementeer 'n plan om verandering te weeg te bring.

Vergelyk oorsigtabel hierna.

Die Kruiskulturele Beradingsteorie van Hesselgrave

Stap 1:	Stap 2:	Stap 3:
Analiseer relevante nie-religieuse and religieuse lewens- en wêreldbeskouings.	Analiseer die universele kernpunte (algemeenhede) van westerse psigologiese en beradingsteorieë.	Analiseer die universele kernpunte (algemeenhede) van psigologiese en beradingsteorieë van die nie-westerse wêreld.
Bepaal die ooreenkomste en verskille.	In watter mate word Skriftuurlike universele kernpunte gereflekteer en versterk? In watter mate verkeer hulle in stryd met mekaar?	Kan 'beradingskernpunte' geïdentifiseer word?
Wat is die implikasies vir berading?	Wat is die implikasies vir berading?	Wat is die implikasies vir berading? Is daar bevindinge wat met reeds bestaande kennis geïntegreer kan word?

3.9.2 David W. Augsburger

'n Tweede persoon wat lewens- en wêreldbeskouing in verband wou bring met pastoraat waar daar kruiskultureel gewerk word, is David W. Augsburger, met die publisering van sy boek *Pastoral Counseling Across Cultures* (1986). Clinebell gee in die voorwoord van Augsburger se boek al 'n aanduiding van Augsburger se benadering as hy dit tipeer as "multicultural" of te wel "transcultural" (vgl. Augsburger, 1986:8). Die prefiks *trans-* kan in meer as een opsig verstaan word (vgl. The Shorter Oxford English Dictionary, 1970:2229). Vanuit die Latyn geneem hou dit verband met die betekenis moontlikhede "across, to or on the farther side of, beyond, over, outside of". By Augsburger pas "beyond". Die oorgrensing van kulture word benader vanuit 'n globale ("global") gesigspunt. Dit behels die aanvaarding van die realiteit van kulturele relatiwiteit (Augsburger, 1986:150). Kultuur word dus nie normatief benader vanuit een mono-kultuur situasie in oorbeweging na 'n ander mono-kultuur situasie nie. Dit gaan by hom oor "human needs in a world community". Hy skryf:

Awareness of one's own culture can free one to disconnect identity from cultural externals and to live on the boundary, crossing over and coming back with increasing freedom (Augsburger, 1986:13).

Hier word 'n soort generiese benadering duidelik. Kultuur is wel by almal op aarde aanwesig. Tog moet die pastorale berader "Inter-cultural" wees. Soos 'n verkleurmanneljie moet hy/sy, vry tog beweeglik (dus nie kultuurloos nie), oor die grense van kulture kan beweeg met die oog daarop om op relevante wyse in te skakel, terwyl die berader die ander kulture respekteer as van gelyke waarde met die eie kulture. "Any therapeutic intervention must be in harmony with the context in which it occurs" (Augsburger, 1986:14).

Lewens- en wêreldbeskouing word in verband gebring met die pastoraat binne wat genoem word "'n Teologie van Waarde" (Augsburger, 1986:144). 'Waardes' staan in direkte verband met twee ander baie belangrike belange wat sentraal staan in teologie en wysbegeerte, nl. metafisika en epistemologie (Augsburger, 1986:170). 'Worldview' word beskou as 'n konsep met essensieel 'n visueel, ruimtelike beeld (Augsburger, 1986:161). 'Worldview' as metafoor suggereer 'n onvangryke eenheidskeppende persepsie wat binne die visuele veld plaasvind. 'View' impliseer sig/sien, direk en

analogies. In aansluiting by Hiebert word verskille in lewens- en wêreldbeskouing verklaar a.g.v. die "primal ways of perceiving reality and in basic assumptions about existence, frequently revealing converse epistemologies".

Die verband met waardes is daarin geleë, dat waardes beskou word as attribute van die persoon wat evalueer en waarde bespeur ('perceive') in die persoon, objek of verhouding wat beskou word (Augsburger, 1986:147). Drie komponente lê hieraan ten grondslag: 1) Kognitief, 2) Normatief en 3) Voorkeur ('preferential') wat emosioneel (affektief) en intellektueel (logiese afleiding en rasonale oordeel) van aard is. Wat 'waardes' genoem word, is 'n hoë vlak van abstraksie. Dit vat alle voorkeure saam in 'n waardekonstruksie. Sulke konstruksies kan ook georganiseer word in waardestelsels, wat waardes groepeer en in 'n hiërargie orden, volgens inklusiwiteit, belangrikheid en grondbeginsel ('ultimacy').

Die psigologiese proses wat waardes voortbring kan soos volg voorgestel word (Augsburger, 1986:148): Sensasie - Identifikasie - Beskrywing - Interpretasie - Uitleg - Waardering. Dit verloop piramidaal, beginnende by Sensasie as die ryke verskeidenheid visuele, ouditiewe en sensoriese stimuli wat die brein opvang. Daarop word elementêre kategorisering gedoen (Identifikasie) waarop betekenis kategorisering volg verbandhoudend met gevoelens (Beskrywing). Dan pas word gekonseptualiseer (Interpretasie), op grond waarvan teorieë (Uitleg) ontwikkel met die oog op waardering, waarin waardes as resultaat tot uitdrukking kom. Waardes kan verdeel in drie kategorieë, nl. Operatiewe, Versinde en Objektiewe waardes. As universeel staan die volgende drie waardes uit:

1. Behoud en voortsetting van menslike samelewing
2. Behoefte aan beskerming en sekuriteit
3. Respek vir en konformiteit met sosiale verhoudinge.

In die middelpunt van alle menslike bestaan tref 'n mens dus 'n sentrale stel waardes aan. Dit funksioneer as sentrale organiseringsprinsipes van 'n samelewing.

Values are broad principles (guides to behavior) assumed by each culture.

transmitted from generation to generation, and operative in the daily life of its members. These values are moral (what is just), ideal (what is admirable), aesthetic (what is beautiful), political (what is socially possible), affective (what is held dear) ... These values provide patterns for living, criteria for decision making, and units of measurement for evaluating oneself and others (Augsburger, 1986: 145).

Sentrale waardes vertoon 'n verskeidenheid in verskillende kulture (Augsburger, 1986: 150). Waardes kan op drie vlakke ondersoek word (Augsburger, 1986: 171), naamlik persoonlike bewustheid as gewete, sosiale konstruksie as “folkways and mores”, dus wetgewing wat organisasie, integrasie, struktuur, stabiliteit en produktiwiteit van 'n sosiale groep bepaal. Dan is daar ook nog kultuur, dit wat as kultuurbesit waardeer en in die lewe nagestreef word. Sewe behoeftes staan sentraal tot alle kulture in die menslike samelewing. Daaruit kom die volgende kultuurwaardes na vore:

- Nuttigheid (Ekonomie)
- Waarheid (Ideologie)
- Dominansie of te wel regering (Politiek)
- Trou of lojaliteit (Solidariteit)
- Moraliteit (Etiek)
- Mooiheid (Estetiek)
- Die sakrale of heilige (Godsdiens)

Alle instellinge in 'n samelewing benadruk al sewe hierdie waardes. Effektiewe teologie probeer hierdie waardes integreer:

An effective theological perspective integrates the economic, ideological, political, social, moral, aesthetic and religious concerns of humans into an integrated worldview ... However, to reduce the language of theology to the language of value is as serious an error as to ignore the study of values in doing theology (Augsburger, 1986: 171).

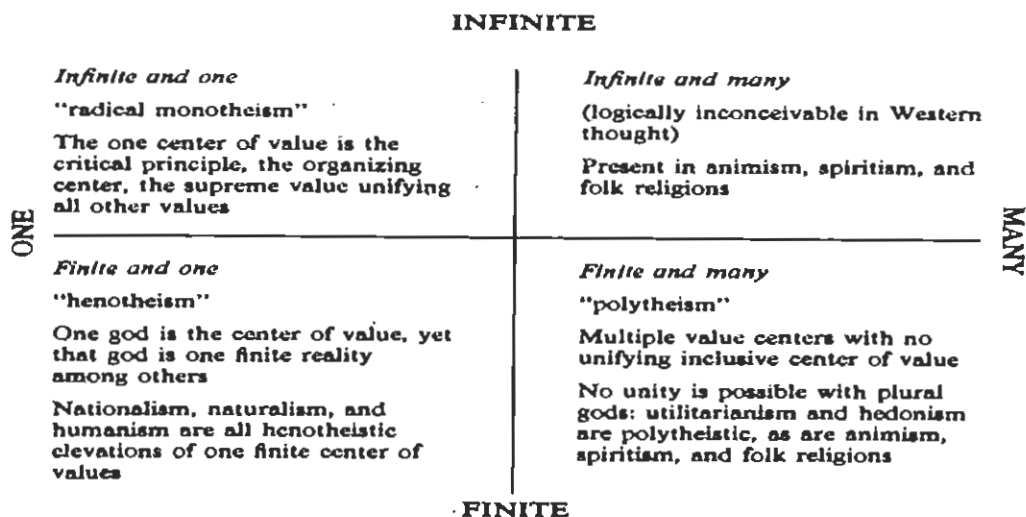
Teologies is van drie perspektiewe op waardes ter sprake, nl. objektief (intrinsieke waarde), subjektief

(ekstrinsieke waarde) en relasioneel. Waardes moet as behoorlik relasioneel in karakter beskou word (in aansluiting by Richard Niebuhr): 'Waarde' vir en van sigself bestaan nie. Waarde bestaan alleen in die konteks van verhoudinge tussen wesens. Waarde is nie gelyk aan verhouding nie, maar kom wel tot stand vanuit verhouding. 'God' en 'waarde' is dus interafhanklike konsepte. Alle waardebeplanning bestaan ook relatief tot 'n bepaalde kernwaarde.

One's life may be organized around one center of value, God, or around multiple centers, many gods, which order and rule life (Augsburger, 1986:172).

Niebuhr voorsien dan ook 'n model om hierdie waarde-kern te konseptualiseer (vgl. Augsburger, 1986:173). Twee polêre asse kruis mekaar. Die een as stel die kontinuum een en vele voor. Die ander as stel onbegrensde en begrensde as kontinuum. Die model het vier kwadrante, naamlik onbegrensde - een (radikale monoteïsme), onbegrensde - vele (animisme, spiritisme en volksreligieë), begrensde - een (Henoteïsme, bv. nasionalisme, naturalisme en humanisme), begrensde - vele (politeïsme, bv. hedonisme en utilitarisme). Waardebeslissings kan nie in die lewe vermy word nie. In elke lewensituasie/besluit, geld 'n bepaalde verhouding as beslissend. So 'n keuse vir 'n kernwaarde as finale kriterium vir besluitneming kan paslik met die term 'god' getipeer word. Hierdie 'god' vorm dan die vertrekpunt met die oog op besluitneming en beslissing.

WAARDEMIDDELPUNTE VOLGENS NIEBUHR



Pastorale psigoterapie is waarde gebaseer en waarde gerig deur die blote gegewene van die identiteit van die pastorale berader (Augsburger, 1986:169). In die pastorale psigoterapie moet onkrities aanvaarde waardes dus na die vlak van die bewuste gewaarwording gebring word. Dan moet waardebeplanning en in meeste gevalle bystelling plaasvind. Ten grondslag van pastorale psigoterapie vind 'n mens die volgende waardes:

- Helderdenkendheid
- Openheid tot gevoelens
- Verantwoordelike keusebeoefening
- Effektiewe kommunikasie
- Moedige optrede

Dus, rasionaliteit, emosies, moraliteit, onafhanklikheid en outonomie, kreatiwiteit, asook mutualiteit en gelykheid is belangrik. Twee take kan voor oë gestel word. Ten eerste, ondersoek van die waardestrukture van 'n bepaalde kultuur, waarin teenstrydighede en ongeregthede geïdentifiseer en gekonfronteer moet word. Tweedens, refleksie insake daardie waardes en universele grondbelange ('ultimate concerns') wat getrouheid vereis. Dit moet dan in die terapeutiese proses aan die orde gestel word, sowel as in die gemeenskap en die nasie. Samevattend geld:

It is the ongoing task of the pastoral counselor to aid in the recovery of essential values, review their appropriateness in the light of other groups' values, compare them with universal values revealed in history and in theology, continue to correct short-term and penultimate values by what is eternal and ultimate in character (Augsburger, 1986:170).

3.9.3 Samevatting en gevolgtrekking

1. David J. Hesselgrave is die eerste om lewens- en wêreldbeskouing as pastorale begrip te vestig. Hy sluit aan by Redfield, maar neem ook kennis van Kearney en Hiebert. 'Beraders' en 'beradenes' word beheer deur universele kerne voorsien of ingelig deur lewens- en wêreldbeskouing. Die benadering deur beide 'berader' en 'beradene' tot die 'beradingsituasie' word daardeur bepaal. Solank as hierdie universele kernpunte as waar beskou word (hetsy getrou aan die werklikheid of nie)

is dit van uitermate belang vir die 'beradingsituasie'.

2. David W. Augsburger spoor ook aan om lewens- en wêreldbeskouing binne die pastoraat te verdiskonteer. Hy bring dit in verband met 'n 'teologie van waarde'. Waarde kom tot stand vanuit 'n verhouding. In elke lewensituasie word 'n verhouding as beslissend gestel vir besluitneming. In die keuse van 'n waardemiddelpunt as finale kriterium in besluitneming, kan so 'n verhouding met die term 'god' getipeer word. In die pastorale psigoterapie moet onkrities aanvaarde waardes dus na die vlak van die bewuste gewaarwording gebring word. Dan moet waardebeplanning en in meeste gevalle bystelling plaasvind. Twee take is voor oë te stel. Ten eerste, ondersoek van die waardestrukture van 'n bepaalde kultuur, waarin teenstrydighede en ongerymdhede geïdentifiseer en gekonfronteer moet word. Tweedens, nadenke oor daardie waardes en universele grondbelange ('ultimate concerns') wat getrouheid vereis.

3.10 HOOFSTUK SAMEVATTING

'Lewens- en wêreldbeskouing' is as begrip afkomstig van die wysbegeerte van die Duitse idealisme, tog is dit daarom as begrip nie onbruikbaar nie. Hoewel versigtig vir die geladenheid van die term, kan pastoraat vrugbaar gebruik maak van die saak en begrip 'lebens- en wêreldbeskouing'. Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.3.5) naamlik dat pastoraat

- ▶ dit nie kan bekostig om lewens- en wêreldbeskouing te ignoreer nie;
- ▶ mank gaan aan operasionele diepte, as aandag aan lewens- en wêreldbeskouing ontbreek,
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing op 'n sensitiewe manier moet verdiskonteer om sowel sinkretisme as geloofspatologie te vermy;
- ▶ moet aanvaar dat werk aan lewens- en wêreldbeskouing nie 'n maklike taak is nie, beide individue en die gemeenskap is ter sprake;
- ▶ op metateoretiese gronde kan aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing nie 'n neutrale aangeleentheid is nie; en
- ▶ dus die taak aanvaar om transformerend, waar ruimte bestaan vir sowel beskoulike kontinuïteit as diskontinuïteit, te werk te gaan.

Lewens- en wêreldbeskouing het 'n plek in die pastoraat. Die pastoraal diagnostiese model van Fitchette illustreer dit (vgl. 3.4). Binne die kommunikasieproses van die Evangelie, vorm 'lebens- en wêreldbeskouing' 'n dimensie wat nie die aandag mag ontglip nie (vgl. 3.5).

Pastoraat en sending staan binne die Gereformeerde teologie in die allernouste verband met mekaar. So argumenteer die missioloog Johan Herman Bavinck (vgl. 3.6.2). Bavinck benader die kultuurverskeidenheid, meer spesifiek die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouinge *teologies*. Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.6.6) naamlik dat pastoraat kan aanvaar dat

- ▶ verdiskontering van lewens- en wêreldbeskouing 'n multi-disiplinêre benadering vereis;
- ▶ wanneer sending en pastoraat van mekaar losgemaak word ongelukke plaasvind in gemeentebouwerk;
- ▶ evangeliewerk kultuursensitief, solidêr-krities, moet plaasvind;
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing 'n kulturele kernpunt vorm, wat help om 'n bepaalde groep

mense beter te verstaan, in besonder daardie groep mense se aanvaarding van en weerstand teen die Evangelie;

- ▶ lewens- en wêreldbeskouing struktuur vertoon met kernelemente ("magneetpunte"), wat spesifiek *teologies* geformuleer kan word.

Sosio-kultureel antropologies hou perspektiewe insake lewens- en wêreldbeskouing verband met die die van Franz Boas tradisie, asook die teoretiese raamwerke van Robert Redfield en Michael Kearney (vgl. 3.7). Hoewel die wysgerige en epistemologiese grondslae nie oorgeneem kan word nie, kom die volgende perspektiewe vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.7.1):

- ▶ Kultuur kan as 'n dwingende krag optree.
- ▶ Elke kultuur het veronderstellings wat van mekaar verskil, oor die aard van dinge.
- ▶ Dominante waardes gee aanleiding tot vorming van kultuurtreкке.
- ▶ Erkenning moet gegee word aan die feit dat mense in verskillende "wêreldes" leef.
- ▶ Kultuur het 'n affektiewe dimensie.
- ▶ Kultuur het implisiete en eksplisiete dimensies en kan vanuit 'n binnestander sowel as 'n buitestander se perspektief benader word.
- ▶ Lewens- en wêreldbeskouing is die binnestander se perspektief op die werklikheid.
- ▶ Verskillende algemeenhede kom universeel by alle kulture voor, soos 'n opvatting oor die verhouding self-ander, 'n opvatting van tyd en ruimte, asook algemeen voorkomende belewenisse, soos geboorte, sterfte en seks.
- ▶ Sosio-wysgerig kan teoreties rekening gehou word met beskoulike *struktuur*, wat universeel voorkom in lewens- en wêreldbeskouings, waarvan 'self' verselfstandig kan word naas 'ander'. Ander aspekte van struktuur in lewens- en wêreldbeskouings is 'verhouding', 'tyd', 'ruimte' asook 'klassifikasie' en 'kausaliteit'.

Kraft en Hiebert van die Fuller School of World Mission vestig lewens- en wêreldbeskouing spesifiek as 'n *missiologiese* begrip (vgl. 3.8). Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.8.3) naamlik dat pastoraat

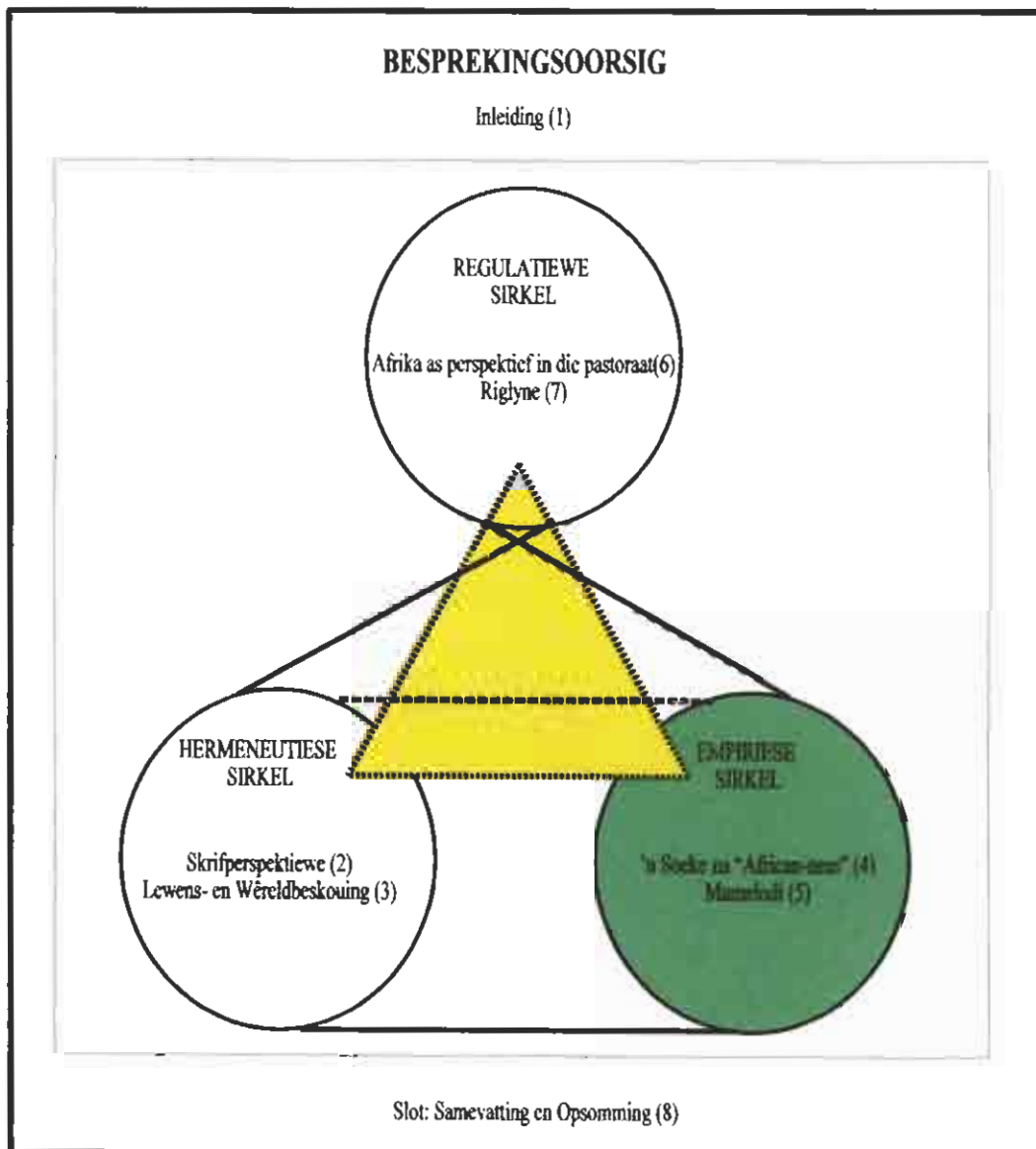
- ▶ nie 'n blinde sprong maak na lewens- en wêreldbeskouing nie, maar dit ontvang

- vrymoedigheid van en klop deels aan by die missiologie;
- ▶ die opdrag het om bewus om te gaan met epistemologiese grondslae;
 - ▶ deur die Kraft-Bavinck-verskil kultuursensitief gemaak word (Die moeilike vraag is egter natuurlik: Wat tipeer 'n gebalanseerde benadering?); en
 - ▶ in die lig van Hiebert se verstaan van die verhouding 'vorm' en 'betekenis' versigtig moet wees vir sinkretisme.

David J. Hesselgrave is die eerste om lewens- en wêreldbeskouing as begrip te vestig in die *pastoraat*. 'Beraders' en 'beradenes' word beheer deur universele kerne, voorsien of geleur deur lewens- en wêreldbeskouing (hetsy getrou aan die werklikheid of nie) (vgl. 3.9.3).

David W. Augsburger gee ook stimulans daaraan om lewens- en wêreldbeskouing binne die pastoraat te verdiskonteer (vgl. 3.9.3). In die pastorale psigoterapie moet klakkeloos aanvaarde waardes dus na die vlak van die bewuste gewaarwording gebring word. Dan moet waardebeplanning en in meeste gevalle bystelling plaasvind.

HOOFSTUK 4



HOOFSTUKOORSIG

- 4.1 Inleiding
- 4.2 Doel
- 4.3 'Afrika': Historio-linguisties Gesien
- 4.4 'Afrika': Etno-linguisties Gesien
- 4.5 'Afrika': Benaderingsperspektiewe met Betrekking tot Navorsing
- 4.6 'Afrika': Teologieswysgerige Aktualiteit
- 4.7 'Afrika': Kontoere van Lewens- en Wêreldbeskouing in Konteks
 - 4.7.1 Klassifikasie
 - 4.7.2 Totaliteitsbeewing - Self/ander
 - 4.7.3 Hoër Mag - Kausaliteit
 - 4.7.4 Normbesef
 - 4.7.5 Verlossingsbehoefte
 - 4.7.6 Lewensleiding - Tyd
 - 4.7.7 Ruimte
- 4.8 Samevatting

4.1 INLEIDING

Die tema van die studie is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied.*

Hoofstuk 2 en 3 het ten doel gehad om basisteoreties en metateoreties die grondslag te lê vir die huidige fase van hierdie navorsingsverslag. Basisteoreties is die 'wie doen wat', naamlik 'pastor-pastoraat' teoreties blootgelê, asook 'waarom en waaroor', naamlik 'lewens- en wêreldbeskouing'. Dit is vasgestel dat die feit van 'lewens- en wêreldbeskouing' nie buite God se raadsplan om plaasvind nie en dit staan God ook nie in die weg om met die mens heilsbemoeyenis te maak nie. Metateoreties is vasgestel dat dit in 'lewens- en wêreldbeskouing' ten diepste gaan oor die mens se vermoë om basiese oortuigings te vorm van die waargenome werklikheid. Studie van Johan Herman Bavinck se pennevrug het gehelp om in te sien dat die kultuurverskeidenheid of te wel die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouing *teologies* benader moet word. Lewens- en wêreldbeskouing is dus nie 'n neutrale gegewene nie. Dit is ook so dat lewens- en wêreldbeskouing 'n plek het in die pastoraat. Binne die kommunikasieproses van die Evangelie, vorm 'lewens- en wêreldbeskouing' 'n dimensie wat nie die aandag mag ontglip nie. 'Beraders' en 'beradenes' word beheer deur universele waardekerne gekleur deur lewens- en wêreldbeskouing. In die pastorale psigoterapie moet klakkeloos aanvaarde waardes dus na die vlak van die bewuste gewaarwording gebring word.

4.2 DOEL

Die teoretiese begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' laat toe dat die praxiologiese of empiriese van 'Afrika' in beeld kom. Die empiries-kritiese benadering van Heitink maak gebruik van 'n drieledige strategie. Die eerste fase dek die hermeneutiese aspek (sirkel). Tans betree die studie die empiriese aspek (sirkel). 'Verklaar' staan sentraal. Die 'kontekstuele' van lewens- en wêreldbeskouing word daarom nou blootgelê. Werk in die empiriese sirkel word afgesluit in die volgende hoofstuk. Dan word aan die hand van empiriese veldwerk onder kerklidmate in Mamelodi 'Afrika' in sy konkrete werklikheidsgestalte of te wel feitelikheid, te midde van 'n teenswoordige situasie in tyd en ruimte getoets.

Die empiriese fase bring 'waar en wanneer' in die kollig (Heitink, 1993:158, 212), dus die situasionele aspek. Dit is wat bedoel word met 'konteks'. In hierdie hoofstuk word daarom gevra na 'Afrika'. Waarop dui die beskoulike konteks wat bekend staan as 'Afrika'? Hoe lyk 'n 'Afrika' lewens- en wêreldbeskouing in sy hoofaspekte? Wat is die 'Afrika' invulling van die beskoulike kernpunte? Vaststelling van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is egter 'n moeilike taak. Van der Walt (1999b:93) skryf:

'n Lewensvisie is iets wat *beleef* word. Die meeste Afrikane self het, ook as gevolg van die mondelinge kultuur van Afrika, nie primêr daarvoor *besin* nie, maar eenvoudig daarvolgens *geleef* (vgl. vir 'n soortgelyke uitspraak Nebuwa, 1991:4, 69 e.v.).

Die term 'Afrika' word eers historio- en etno-linguïsties van nader bekyk. Daarna word gekyk na verskillende benaderings m.b.t. navorsing, wat bekend staan as 'emic' en 'etic'. Dit word opgevolg met 'Afrika' se wysgerige en teologiese aktualiteit, waarna ingegaan kan word op kontoere (hoofpunte en invulling) van 'n 'Afrika' lewens- en wêreldbeskouing, gefokus op die situasie in Suid-Afrika.

4.3 'AFRIKA': HISTORIO-LINGUÏSTIES GESIEN

Daar bestaan onduidelikheid oor die woord 'Afrika' se eksakte etimologiese oorsprong. Afrika of te wel *Afer* (Latyn), *Aphriké* (Grieks) hou geo-linguïsties verband met die mees noordelike punt van die Afrika-kontinent, in die omgewing van Carthago (Moore, 1994:1 e.v.).

As term is dit histories nie bedoel om *essensie* aan te dui nie, maar wel verskil (Moore, 1994:3). Dit stam uit kontak en beskryf in die Mediterreense-geskiedenis gewoon dit wat nie deulitgemaak het van Europa en Asië nie. Selfs toe die Portugese in die 15de eeu hul ontdekkingsreise gemaak het, het die term 'Afrika' steeds 'n grenslynfunksie vertolk (Moore, 1994:4 e.v.). Eers met die slawehandel is die term 'African' gebruik om mense (die slawe) te beskryf.

Op die Afrika-kontinent was die term egter steeds onbekend. Die term 'Afrika' is immers nie inheems aan die tale van Afrika nie. 'Africans' het hulle dus ironies genoeg nie op die Afrika-kontinent bevind nie. En tog ... het 'Afrika' 'n term van kontinentale en internasionale belang geword, hoewel 'an

invention of Western discourse" (Masolo, 1994:9).

'Afrika' het gegroei tot 'n term met intellektuele inhoud wat identiteit wil uitdruk (Masolo, 1994:14), hoewel daar nog nie ooreenstemming bestaan oor wat hierdie 'identiteit' presies behels nie (Mama, 2001:9 e.v.). Negatief word die term wel geassosieer met die gevoelswaarde van Anti-verslawing, Anti-kolonialisering, Anti-onderdrukking, Anti-oorheersing. Positief bestaan assosiasie met pro eie waarde, selfstandigheid en reg op eie bestaan en kultuurvorming, asook intellektuele vermoë.

Die term 'Afrika' word selfs geassosieer met 'n emosie soos vreugde. Nkulu (1997:44) skryf dat die term 'Afrika' in die Christelike teologie nie net in verband staan met soeke na 'n werklik gekontekstualiseerde Christendom nie, maar ook met "the joy of being African".

4.4 'AFRIKA': ETNO-LINGUÏSTIES GESIEN

Geografies dui 'African' op iemand afkomstig van die volkere van die sub-Sahara gebied (Nkurunziza, 1989:20; Imbo, 1998:54). Dus, alle inheemse volkere van Suider-Afrika (uitgesluit die Hottentotte), asook volkere van sentraal en Oos-Afrika (uitgesluit die Hamitiese stamme) en die volkere van Gaboen, Zaire, Tanzanië (uitgesluit die Masai). Die dorpie Duala en die eiland Fernando Poo vorm die mees westelike grens.

Nkurunziza (1989:19-21, 27) in aansluiting by die antropologiese vakwetenskap (ook bekend as "ethno-philosophy" - Masolo, 1994:46-83; Imbo, 1998:8-17) verbind 'Afrika' of te wel 'Afrikaan' met die inheemse taalwortel '-ntu', met enkelvoud 'Mu-ntu' (mens, menslike persoon) en meervoud 'Ba-ntu'. Hierdie taalwortel is terug te vind by 22 taalgroepe suid van die Sahara woestyn, wat die grootste deel van die kontinent met mekaar verbind en die mees omvangryke ras op die kontinent aandui. Nkurunziza (1989:52) praat dan ook van "The Bantu Philosophy of Life - The Bantu World view", in samehang met 'n "Bantu Christian theology". Uit sy ondersoek het "Mu-ntu" meer as net linguïstiese waarde. Nkurunziza identifiseer ook homself met die begrip en skryf (1989:7) "... I am, **Muntu**, the only way I can relate to others as an African and Christian". "Mu-ntu" het filosofiese krag binne hierdie lewens- en wêreldbeskouing; "It is important to note, however, that the Bantu believe that all these (various vital life - JB) forces scattered through the universe are drawn together into a centered life and given an order and unity in man, Muntu. Muntu is seen as the center of life

..." (1989:145). Hiervolgens is die werklikheidsbeskouing van 'Afrika' essensieel en fundamenteel vanuit die bestaanswortel mensgerig en mensgesentreerd.

4.5 'AFRIKA': BENADERINGSPERSPEKTIEWE IN NAVORSING

'n Afrika-mens se geesteskaart van die werklikheid ("mental map of reality") kan verskillend benader word. Hier is sprake van 'n buite ("etic") perspektiewiese benadering - iemand van buite die kultuur en 'n binne ("emic") perspektiewiese benadering - iemand van binne die kultuur (Hoofstuk 3.7; Van Rheenen, 1991:81, 147 e.v.; Hiebert, 1992:94 e.v.).

'n Buiteperspektiewiese ("etic") benadering met die oog op 'Afrika' wek tans in Suid-Afrika suspisie in die teologie en staan onder verdenking (Kgatla 1997:633-646, asook Kritzinger, 1999:115-137). Towa (1991:189) plaas, wysgerig gesien, ook die binneperspektief onder verdenking. Mama (2001:12) laat boonop sien dat die binneperspektief bedenklik is vanweë 'n patriargale simplisme. Nyamnjoh (2001:28) wys daarop dat 'Afrika identiteit' vandag werklik 'n komplekse saak is:

... We cannot afford to dismiss as non-Africans those among us who have found attraction in the current Western consumer culture for purposes of prestige and power, especially as these individuals not only preside over our destinies, but have domesticated in a most creative and original manner their consumption of Western identity markers. Nor should we dismiss as non-Africans Africans of European and Asian descent, born and brought up in Africa, some of whom have never lived outside the continent.

Soeke na Afrikane se geesteskaart van die werklikheid is egter onontwykbaar, as 'n mens konkrete probleme wil aanspreek, want skryf Serequeberhan (1991:19):

... Documenting the traditional philosophies and worldviews of African peoples is fruitful only when undertaken within the context of and out of an engagement with the concrete and actual problems facing the peoples of Africa.

Dit is presies die bedoeling van Afrika relevante pastoraat. Die konkrete en aktuele probleme van

Afrika-mense moet in die pastoraat hanteer word. Dit mag en moet gebeur sonder om die teologiese uitgangspunt prys te gee, nl. "On the basis of Van Ruler's thesis it is abundantly clear that there is not a single area of human life that could be set aside as a "holy cow". God rules over everything and everybody, anywhere and everywhere" (Kupa, 1997:243). Aan hierdie uitgangspunt kan Kupa vashou, terwyl hy kritiek uitoefen op byvoorbeeld die toepassing van die SIEK (Soewereiniteit In Eie Kring) gedagterraam van die Kuiperiane in die jare 1960-1992 hier in Suid-Afrika.

Breë lyne uit beskikbare navorsing, wat nie in 'n absolutistiese verstaanskader opgeneem kan word nie, word nagespeur omdat nie alle inheemse groepe van Afrika honderd persent met mekaar in ooreenstemming verkeer nie. Hoogstens kan gepraat word van sterk ooreenkomste (Thorpe, 1991:104; O'Donovan, 1996:3), wat wel daartoe aanleiding gee om die kontoere van 'n breë lewens- en wêreldbeskouwlike identiteit as 'Afrika' te beskryf.

Die sosio-kulturele antropologie as metateoretiese dissipline word hiervoor baie sterk aangetrek, terwyl gepoog word om op die *Bantu* van Suid-Afrika te fokus. Wat Afrika-filosowe te sê het, word egter wel in die beskrywing betrek. Filosofie poog immers om vanaf konkrete waarneming (soos gedoen in die vakgebied van die sosio-kulturele antropologie) te kom tot 'n konseptuele raamwerk wat die waargenome feite verstaanbaar maak (Wright, 1980:1). Serequeberhan (1991:17) stel dat veral die etno-filosowe daarop gefokus is, om die lewens- en wêreldbeskouinge van die mense van Afrika te dokumenteer.

Masolo (1994:247; vgl. ook Serequeberhan, 1991:16), in navolging van Wiredu, wys egter daarop dat die etnofilosofiese ("nationalist school") benadering van o.a. Tempels en Kagame tot die kulturele samehorigheid betiteld 'Afrika', in ernstige gebreke bly om wysgerig aan te toon dat elke kultuur werklik uniek is en dat Afrika-kulture wel fundamenteel verskillend is van ander kulture. Daarom sluit hy sy boek *African Philosophy in Search of Identity* met die insiggewende oortuiging af: "So while we say yes to African personality, we ought also to say yes to technological modernism; yes to the African conscience, but also yes to universal science" (Masolo, 1994:251).

Nebuwa (1991:67) - 'n etnofilosof, gee hierdie gebrek aan uniekheid dan ook toe as hy skryf: "If

philosophy is to be defined as an ostensibly developed system of deductively related propositions, there is no traditional African philosophy, even if the thesis of Tempels and Kagame is accepted". So 'n binneperspektief gee vrymoedigheid om gebruik te maak van die lewens- en wêreldbeskoulige kernpunte ('universals') soos ontwikkel deur die Westerse sosio-kulturele antropoloë en teoloë (missioloë). Dit verbind dan ook die 'emic' en die 'etic' perspektiewe op wat betitel word as 'Afrika lewens- en wêreldbeskouing', want, skryf Nebuwa (1991:69):

If ... philosophy is a system of beliefs about various regions and relating of our experience of Being, giving meaning to these different regions and relating them to each other; then the picture ... is indeed the picture of ... a total integration and thus, of philosophy.

In gedagte moet gehou word dat Nebuwa die kernfokus en definisie van wysbegeerte verplaas vanaf "propositions" na "beliefs". Nebuwa wil graag vashou aan die gedagte van 'n spesifiek 'Afrika' wysbegeerte, maar moet noodgedwonge eksklusiwiteit prysgee. Die "system of beliefs" is dus 'n ondersoekbare werklikheidsgegewene, wat oopstaan vir wetenskaplike navorsing. Waar iemand soos Kgatla die 'etic' perspektief wil kleiner en minimaliseer weerspieël die standpunt van Nebuwa (vgl. sy hantering en kommentaar op Tempels as Europeaan - 'n Belg, 1991:37-40), vanweë eie geskiedenis meer openheid, want selfs buite die grense van die binneperspektief kan 'etic' wetenskaplikes geldig en met waardering oor die "system of beliefs" insette lewer. As sodanig is dit 'n positiewe saak.

As standpunt kan hier geformuleer word dat ondersoekmoontlikheid en bespreking so breed moontlik oopgestel moet word. Daarby is dit al vasgestel dat "cross-cultural understanding is possible" en hoewel nie "volmaak" nie, kan gestel word dat 'n "betreklik goeie" vlak van wedersydse begrip moontlik is (Hiebert, 1992:94). 'Emic' (Binne) en 'Etic' (Buite) perspektiewe komplementeer mekaar met die oog op 'n betroubare beskrywing van die "experience of Being", asook die betekenis daaraan verbonde insake 'n 'Afrika' lewens- en wêreldbeskouing. "African-ness" of te wel die "consciousness of being African in the World" is dus nie 'n uitsluitlik binne-perspektiwiese navorsingsterrein nie. Dit erken selfs iemand van die binneperspektief soos Credo Mutwa - "well-known wise man of Africa and sanusi (uppermost sangoma) of all sangomas in Southern Africa"

(1996: agterblad) - reeds jare gelede (1964:xvi). Hoewel hy toe aangeraai het dat baie boeke geskryf deur blankes oor Afrikane, in die asblik gegooi moet word, beteken dit nie dat dieselfde vir almal geld nie.

Van Rooy (1995:13) as 'Afrikaner' en tog 'etic' wetenskaplike oor die *bantu* (omdat hy nie van die bantu is nie) wys daarop dat dataversameling probleme oplewer vir die 'etic' wetenskaplike navorser. Hoewel die 'emic' perspektief wetenskaplike voorrang mag ontvang, is dit juis so, dat nie almal van die binneperspektief altyd saamstem nie. Hy verwys na Gehman (1990:195) wat dit illustreer insake die Akamba begrip *Mulungu*. Mbiti beskou *Mulungu* as persoonlik. Ndeti beskou *Mulungu* as onpersoonlik. Volgens Ndeti is dit selfs naïef om *Mulungu* as persoonlik te beskou. Daarom lyk dit redelik om te stel dat sowel 'emic' as 'etic' perspektiewe nodig is met die oog op 'n wetenskaplike beskrywing van die Afrika lewens- en wêreldbeskouing. Op die manier ontbloot dit o.a. probleemvelde (verskille), wat 'emic' veronderstel word, maar nie duidelik uitgeklaar word nie.

4.6 'AFRIKA': TEOLOGIES-WYSGERIGE AKTUALITEIT

Die aktualiteit van 'Afrika' binne teologie en wysbegeerte het 'n historiese agtergrond. Pastoraat aan die 'Afrika'-mens vind dus nie in 'n lugleegte plaas nie. Selfs wat bekend staan as 'Afrika'-pastoraat is te sien teen hierdie agtergrond. 'n Mens kan sê dat hierdie agtergrond deurgesuur het tot in die werkveld van die pastoraat. Waaroor gaan hierdie agtergrond? Hoe het dit gekom dat 'Afrika' vir teologie en wysbegeerte 'n aktuele ('kontekstuele') besprekingspunt geword het? Die antwoord ontlok twee punte: (1) Relevering van die geskiedenis en (2) Besinning met die oog op die huidige studie.

4.6.1 Histories

Serequeberhan vat die geskiedenis van 'Afrika' goed vas deur te stel:

Inadvertently and in the service of colonialism, Tempels was forced to admit - against the grain of the then established "knowledge" - that the Bantu African is not a mere beast devoid of consciousness, but a human being whose conscious awareness of existence is grounded on certain foundational notions. Thus, the positive response to Tempels's work (ethnophilosophy) is an attempt to capitalize on this ambivalence

- *the recognition of humanity of the colonized. The negative response to his work (professional philosophy) on the other hand is a scientific attempt to expose and guard against the colonist ambivalence utilized to placate, minimize, and bypass the obdurate political-cultural resistance of the colonized* (Serequeberhan, 1991:11).

In die wysbegeerte duik 'Afrika' as kontekstuele besprekingspunt alleen maar op sedert die laat veertigerjare van die twintigste eeu, by persone soos Tempels, Kagame en Crahay (Moore, 1994:1). Die publikasie van Tempels *La Philosophie bantoue* (Franse vertaling van die oorspronklik in Vlaams geskrewe *Bantoe-Filosofie*) in 1946 was die vonk wat die debat oor 'n spesifiek *Afrika*- filosofie ontketen het (Gorman, 1993:x; ook Imbo, 1998:8). Tempels (1946:4) het hom ten doel gestel om "de grondgedachte der Bantoe-ontologie op te sporen en te omschrijven". Dit was sy oortuiging dat dit nie net bestaan nie, maar "Zij doordringt en doordeesemt heel de mentaliteit van de primitieven, zijn richt en beheert heel hun leven". Daarom moet daar tot hulle "metafysiek" deurgedring word, want skryf Tempels: "Wie niet tot het diepste denken, de diepste eigen persoonlijkheid van de Bantu is doorgedrongen, wie den grond niet kent waarop al hun doen en laten rust, begrijpt de bantu niet en kan nooit met hen in geestelijk contact treden" (1946:6). Op hierdie punt word relevansie ontmoet. Daar moet werklike kontak met die gees van die bantoe gelê kan word. "Men heeft herhaaldelijk gezegd: evangelisatie en catechese moeten aangepast worden ... Aangepast aan wat? ... De eenige ware, de noodzakelijke aanpassing is de aanpassing aan den geest" (Tempels, 1946:7). Die term 'Afrika' wil dus 'n eie identiteit en omtrek van denke beskryf.

Sedertdien ken *Afrika*-wysbegeerte drie soorte of te wel maniere van aanpak (Imbo, 1998:7ev). Ten eerste is daar die etnofilosofie se rigting. Placid Tempels, Leopold Sédar Senghor en Alexis Kagame staan hier uit as die verteenwoordigers wat hierdie benadering die beste tot uiting bring. Wysbegeerte, volgens hierdie benadering, is ingebed in die mites, linguïstiek, asook die religieuse beskouings van die verskillende *Afrika*-kulture. Elke kultuur het dus 'n eie unieke wysbegeerte. Daarom moet hierdie unieke wysbegeerte ontbloot word deur ondersoek van geloofstelsels en etnologiese konsepte soos magie, taal, menswees, tyd en etiek.

'n Tweede benadering tot *Afrika*-wysbegeerte kan getipeer word as die universalistiese skool of rigting. Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Peter Bodunrin en Henri Oder Oruka se werke bring

hierdie rigting die beste aan die woord (Imbo, 1998:17). Hulle is deurgaans skepties oor die bestaan van wysbegeerte as 'n kultuurafhanklike gebeurtenis. Wysbegeerte is 'n objektiewe en universele onderneming.

Die jongste en derde benadering wat bekendheid verwerf het, staan bekend as die hermeneutiese rigting of gerigtheid. Die werke van Tsenay Serequeberhan en Marcien Towa, asook Okonda Okolo verteenwoordig hierdie benadering (Imbo, 1998:27). Hierdie benadering beskou sowel die etno-filosofiese as die universalistiese benaderings krities. Die Afrika-tradisies dien as uitgangspunt, maar die oortuiging geld dat "Philosophy properly construed must move beyond a preoccupation with ethnological considerations and universalist abstraction and call into question the real relations of power in Africa" (Imbo, 1998:27). Serequeberhan (1991:21) wys daarop dat al die genoemde rigtings (asook nog die sg. nasionaal-filosofiese rigting) gesien moet word as 'n verskeidenheid op 'n kontinuum, wat dieselfde fundamentele sorg in gemeen het. Vir die grootste deel word die agenda van Afrika-wysbegeerte egter tans nog gedomineer deur die vraag: Wat is wysbegeerte? (Oruka, 1991:48).

In 1955 word die term 'Afrika' verbind met die begrip 'Teologie' en hoewel toe nog nie wyd aanvaar nie, het dit wel in die sestiger jare gevolg (Nkulu, 1997:44). 'Afrika-Teologie' het kultuur op die oog in die sin dat dit belang het by die "recovery and preservation of ... indigenous traditions and history" (Evans aangehaal deur Gorman, 1993:ix). Dickson (aangehaal deur Gorman, 1993:x) meen dat vir teologie om werklik as *Afrika* te kwalifiseer moet dit wees, nl.: "Founded on the resources of *traditional* African culture, not just ... as response to social and political inequalities imported from the West". Gorman (1993:xi) wys daarop dat ons in 'Afrika-Teologie' te make het met 'n soort evangelisering waarin die Christelike boodskap vertaal word in 'n geskikte vorm, sodat dit aanneemlik geassimileer kan word deur die mense van Afrika. Dit is volgens hom dan ook die teologiese eweknie van dekolonialisasie, dat die inheemse mense van Afrika toegelaat word om op eie maniere 'n antwoord op die Christelike kerugma te ontdek.

It thus represents the attempt from within Africa to move away from an Eurocentric expression of this kerygma, and from abstract statements of dogma, to an African expression of Christian truth ... [It is] an attempt to show Christ as present in

African history, culture and society ... This means that exegesis of the biblical message is accompanied by an equally important analysis of the social and cultural context in which the indigenous church tradition exists (Gorman, 1993:xi).

Nkulu wys op drie gebeurtenisse wat 'Afrika-Teologie' as denkstroom gevestig het. Die eerste (1997:45) hou verband met 'n debat tussen Afrika- en Haitiese priesters in Rome. By die geleentheid het M. Hebga die term vir die eerste keer gebruik (Gorman, 1993:x). Dit het gelei tot die publikasie *Des prêtres noirs s'interrogent* (Vertaal as: Swart biskoppe bevraagteken hulself), persklaar gemaak deur A. Abble. Die tweede (Nkulu, 1997:46) hou verband met 'n vergadering van Afrika-skrywers en -kunstenaars in 1959, eweneens te Rome georganiseer deur die *Society for African Culture* (SAC). Ten slotte (1997:47) noem Nkulu nog 'n debat wat plaasgevind het in 1960 by die Lovanium University of Kinshasa, georganiseer deur die Rooms-Katolieke Teologiese Fakulteit aldaar. Sowel in die Wysbegeerte as in die Teologie is die begrip 'Afrika' dus deur Rooms-Katolieke op die intellektuele agenda geplaas.

Young III (1993:2 e.v.) wys op 'n "Old Guard" en 'n "New Guard" met die oog op pogings om teologie 'n 'Afrika' identiteit te gee. Die sg. "Old Guard" het ten doel gehad om elemente van die Afrika-kultuur te verchristelik. Die sg. "New Guard" wil inkulturasie komplementeer met akkulturasie (Die begrippe 'inkulturasie' en 'akkulturasie' maak deel uit van 'n hele semantiese veld waarin verskeie begrippe gebruik word om die saak onder bespreking te verwoord. Daar kan gedink word aan 'Akkomodasie', 'Adoptasie', 'Christianisering', 'Afrikanisering', 'Indigenization - Verinheemsing', 'Interkulturasie', 'Kontekstualisasie', 'Enkulturasie', 'Inkarnasie', 'Possesio', 'Transformasie', 'Transkulturasie', 'Verchristeliking' en 'Metamorfose' asook 'Sinkretisme'). Inkulturasie word gesien as die manifestasie van veranderinge, wat plaasvind as resultaat daarvan dat die Christelike geloof in die Afrika-lewe indring. Akkulturasie het ten doel dat die inheemse bevolking van Afrika, Afrika-dinge gebruik in hul beoefening van die Christelike geloof.

"In short: without inculturation, African *theology* is not Christian; without acculturation, Christian theology is not *African*" (Young III, 1993:2 e.v.).

Setiloane (1989:43) gee in sy perspektief op Afrika-Teologie verheldering vanuit die band tussen

Afrika-Teologie en Swart-Teologie:

Black Theology is already well known and established for engaging the White (Western) world in an historical, moral-ethical, socio-political polemic within the Christian experience and teaching. African Theology on the other hand extends the polemic to the socio-cultural and psychological spheres.

Setiloane (1989:43-45) sien in die samevoeging 'Afrika-Teologie' 'n stryd om "the very Soul of Africa". Dit is daarom noodsaaklik dat swart mense terugkeer na hulle "grassroots" om daar vervul te word met hoop, morele ondersteuning en bemoediging met die oog op die "struggle" teen die Weste, veral Westerse konseptualisme en woordvoering.

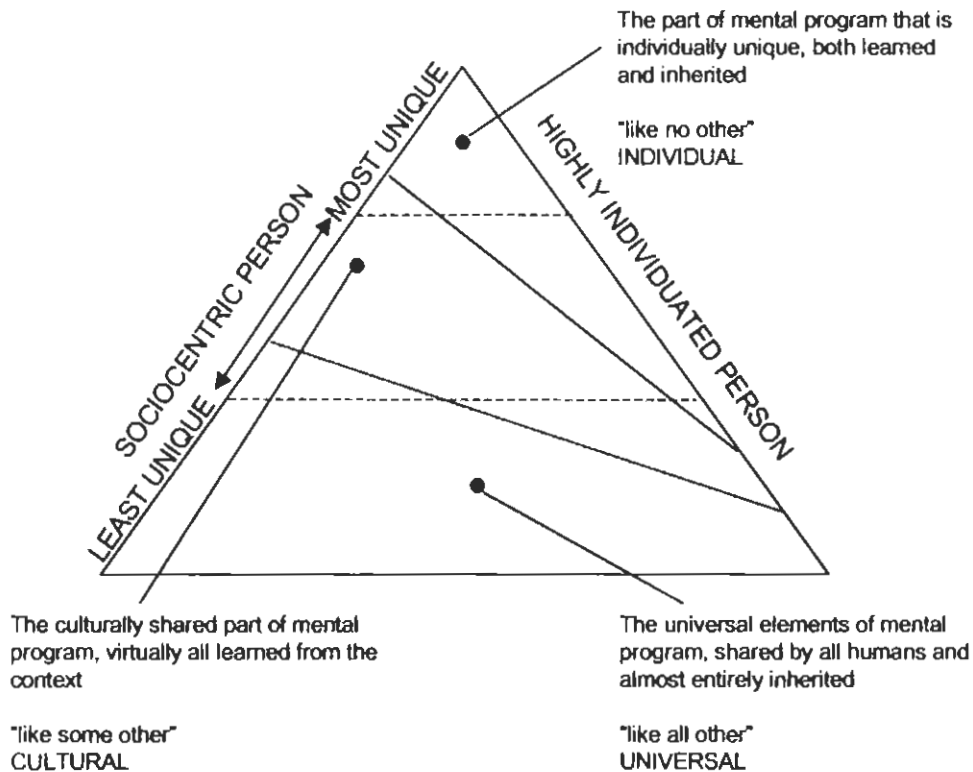
4.6.2 Besinning

Die term 'Afrika' hou verband met 'n ontevredenheid en 'n weerstand wat steeds aktueel is in wysbegeerte en teologie. Toegepas op die huidige studie, beleef 'Afrika' en 'Ewangelie' 'n kortsluiting. Die geïntegreerdheid van Afrika-Christenskap as aktualiteitspunt geld ook vir die kerklike praxis. Die geskiedenis maak 'n kreatiewe soeke na waardige menswees, na 'n toegeëinde Christenskap, na vrymoedig-Christelike Afrikaskap duidelik. Dit is dus nodig dat Christelike geloofsvolwassenheid, as werking van die Heilige Gees bevorder moet word deur die pastoraat. Skepper en skepsel konvergeer in die aktiwiteit en werking van die Heilige Gees. Maar hoe kan dit gebeur as 'Afrika' sonder die 'Ewangelie' tevrede voel?

"African-ness" is te identifiseer te midde van die grotere eenheid waarvan dit deel is, naamlik menslikheid ("Human-ness"). Daarmee kom sowel die universele aspek as die plaaslike (kultuur -spesifieke) aspek van menswees in beeld. Die Ewangelie profileer in terme van die universele en 'Afrika' in terme van die plaaslike/spesifieke. Dit is belangrik om daaraan vas te hou, omdat Mtetwa (1996:22) daarop wys dat 'Afrika' (tradisioneel gesproke) as 'n volkome selfstandige identiteit en beskawing, nie 'n behoefte gehad het aan die besondere openbaring (Ewangelie) nie. Die "Ewangelie" en die "Bybel as Woord van God" is dus met so 'n standpuntname vir 'Afrika' onnodig. Mtetwa wys op hierdie standpunt teen die agtergrond van die stryd teen slawehandel, kolonialisering, onderdrukking en oorheersing. Hierdie stryd om, asook die ontsegging van eie waarde is 'n atmosfeer wat verwarring

skep m.b.t. die verhouding 'Afrika' en Christelike Evangelie. Die gevaar ontstaan dat aan die Christelike Evangelie nie reg geskied nie, asook dat die band tussen Evangelie en 'Afrika' nie in 'n gebalanseerde perspektief gestel word nie.

AUGSBURGER SE MODEL VAN ALGEMEENHEID EN UNIEKHEID



Augsburger (1986:50) bied 'n insiggewende model van algemeenheid en uniekheid, wat hierdie perspektief verduidelik. "Human-ness" hou verband met dit wat by alle mense aanwesig is. "African-ness" kom tot uitdrukking waar die woord "alle" nie meer ter sprake is nie, in die sin van "Like all others". Ooreenkoms bestaan waar sommige met mekaar gesamentlik optree, in die sin van "Like some others". Te midde van hierdie kultuursamehorigheid ontvang "African-ness" 'n plek. Die Evangelie volgens Christelike standpunt kan nie anders nie, as juis om hom met 'Afrika' te bemoei. Hoewel in wese menslik en dus aangeslote by wat algemeen menslik is, kan die omtrek van die eie ("African-ness") slegs manifesteer as die verbetering van die algemene ("Human-ness") in terme van eie begrip en verstaan, beleving en uitlewing - dus kontekstueel, gekonkretiseer in sigbare handeling en gedrag.

So gestel, ontwikkel teologiese perspektief met die oog op die verhouding Bybel - "African-ness" en "African-ness" - Bybel. Die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament is bedoel vir *alle* mense. Dit is nie gefabriseer deur 'n spesifieke kultuur, met die oog op daardie enkele kultuur se wel en weë nie. Die teologiese inisiatief met die oog op interaksie tussen Bybel en "African-ness" is geleë in die opdrag om die Evangelie van die goeie te verkondig (Rom 10:13-17; Matt 28:19). "African-ness" moet homself in verhouding bring met sy onontkombare "Human-ness", teologies-gesproke sy geskiedenis of te wel skepselmatigheid.

The characteristic of the Biblical view lies precisely in this, that man appears as related to God in all his creaturely relationships. The Biblical portrayal of man, as a religious portrayal, also emphasizes that this relation to God is not something added to his humanness; his humanness depends on this relation (Berkouwer, 1981:196).

Wanneer dit gebeur staan "African-ness" onontwykbaar voor die spanningsveld, Skepper-skepsel. Selfkennis is onlosmaaklik verbonde aan Godskennis. Dit is die weg van kennis, 'n weg wat begin by die Skepper, sodat geëindig kan word in selfverstaan as skepsel (Calvyn, 1984:113 e.v.; Conn, 1984:219). In terme van die verbondsleer gestel, Bybel en "African-ness" verteenwoordig die monopoleuriese karakter van die verhouding, terwyl "African-ness" in wisselwerking met Bybel t.o.v. "African-ness", die dupleuariese aard van die verhouding uitdruk. God breek onkeerbaar deur die menslike aktiwiteit ongeag die agtergrond om die fundamenteel menslike proses (Rom 1), naamlik om die skepsel i.p.v. die Skepper te vereer en te dien, radikaal om te draai.

Gereformeerde Teologie as 'n teologiese tradisie is nie op soek na 'n vorm van ewewig of sintese nie, maar na geskikte kategorieë om die aard van die ontmoetingsgestaltes tussen die twee pole, God en *Afrika*-mens, te beskryf (vgl. Louw, 1999a:53). Hierdie 'geskikte kategorieë' vind geskiktheid en aanvaarding, in die kriterium van, en namate dit geworteld is in, die Reformatoriese uitgangspunt van *sola Scriptura et tota Scriptura* (vgl. Conn, 1984:223). Die teologiese vraag ten grondslag aan hierdie benadering kan soos volg geformuleer word: Hoe kan die kind van God, as lidmaat van die liggaam van Christus en die gemeenskap met die Heilige Gees, antwoord gee op die Skrif met integriteit in sy/haar kultuur, sodat hy/sy instaat kan wees om 'n ten volle koninkrykslewenstyl te

ontplooï, en in gehoorsaamheid te kan leef saam met die gemeenskap van die verbond? (vgl. Conn, 1984:232)

4.7 'AFRIKA': KONTOERE VAN LEWENS- EN WÊRELD BESKOUING IN KONTEKS

Skriftuurlike integriteit binne 'n spesifieke kultuurkonteks hou in, uitleg en in agneming van daardie konteks. Daarom word nou aandag gegee aan kontoere van die beskoulike konteks waarmee pastoraat aan die 'Afrika'-mens te doen het. Die term 'Afrika' word voortaan inhoud gegee en uitgewerk as 'n lewens- en wêreldbeskouing in konteks.

In die vorige hoofstuk is onder andere gekonsentreer op definisie, identifisering van kenmerke en die funksies van 'n lewens- en wêreldbeskouing. Vervolgens word die morfologiese elemente waaruit 'n lewens- en wêreldbeskouing bestaan, soos geformuleer deur J.H. Bavinck, ter sprake gebring. Die doel is om "African-ness" te omlyn (kontoere te identifiseer) soos dit in die literatuur na vore tree.

In die beoogde bespreking val die fokus op die Suid-Afrikaanse situasie. In dié verband skryf Landro (1987:52 e.v.):

... The terms most commonly used are either 'bantú' or individual clan names, such as 'Swazi', 'Zulu', 'Xhosa', 'Ndebele' ... In my own studies of Bantu Worldview, I find that 'Bantu' is essentially identical with what I in previous studies have learnt to know as 'African' Worldview ...

Msomi (1992:56-64) identifiseer met die oog op die pastorale teologie vier hoofemas oor Afrika lewens- en wêreldbeskouing. Sy (1992:61) analise ontbloot na sy mening belangrike areas in die 'Zoeloe' opvatting insake 'n persoon, nl. "divinity, creation, humanity, ancestors, community, acceptable behaviour in the family and community, religion, relationship to the environment and the universe". Die vier hoofemas is nl. "The Concept of God; 2. The Person in Community of the Living and the Ancestors; 3. Personality (Understood in Dynamic and not in Static terms); 4. Absence of Secular Dichotomy". Vervolgens sal hierdie aandagspunte as gewaardeerde 'emic' insette ter harte geneem en verwerk word.

Spesifieke kategorieë van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing word gevind by Bediako (1995:93-96) wat hom beroep op Harold W. Turner se indeling, te wete:

1. Natuurbeskouing
2. Besef van skepselmatigheid
3. Transendente wesens en kragte
4. Kommunikasie met die geesteswêreld
5. Voorouer kultus
6. Harmonie tussen die fisiese en geestelike wêreld

Turaki (1999:95 e.v.) neem kennis van die kategorieë voorgestel deur Bediako/Turner maar beoordeel dit as "effens". Hy (vgl. 1999:96 e.v.) sluit eerder aan by Steyne met die oog op 'n "powerful and pervasive religious and cultural worldview". Dit lei tot 'n verdeling wat beskryf word in vier fundamentele wette wat Afrika beheers:

- | | |
|--|---|
| 1. Die Harmoniewet:
("Holisme") | Met wie en waarmee sal 'n mens in harmonie, vrede, broederskap en gemeenskap wil lewe? |
| 2. Die Geesteswet:
("Spiritualisme") | Wat skuil agter die alledaagse gebeurtenisse van die lewe soos katastrofes, natuurrampe, siektes, ontydige afsterwes en soortgelyke noodgebeurtenisse? |
| 3. Die Kragtewet:
("Dinamisme") | Hoe en waar kan 'n mens krag vind om die noodlot, boosheid, veranderinge, sterflikheid en die dood te beveg, wat in hierdie gevaarlike wêreld volop is? |
| 4. Die Verwantskapswet
("Kommunalisme") | Hoe definieer gemeenskap (verwantskap) 'n persoon en wat is die verpligting teenoor die gemeenskap? |

Van der Walt (2001:58, 69-74) beskryf ses kategorieë, maar sê dat dit vermeerder of verminder kan word afhangende van die besprekingdoel.

1. God/god
2. Norme of waardes
3. Mensbeskouing
4. Samelewing of gemeenskap
5. Natuur
6. Tyd en geskiedenis

Volgens hom kan die Christelike beskouing, net soos in die geval met die westerse (sien hoofstuk 3), ook met Afrika gekontrasteer word. Van der Walt (2001:85) som hierdie kontras op in 'n tabel.

LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING: CHRISTELIK EN AFRIKA

Aspek	CHRISTELIK	AFRIKA
God	Persoonlik; Geopenbaar in die Bybel; Skepper; Onderhouer; Hoogste gesag.	Afstandelike skeppergod, wat geen verantwoordelikheid eis nie. In werklikheid vervang met 'n onvoorspelbare geesteswêreld.
Norm	Heteronoom: God se wil, geopenbaar in sy wette (direk en struktureel) moet gepositiveer word in norme vir elke terrein van die lewe.	Kommunale outonomie Subjektivisme (verwantskapsgroep is wet). Groepbelange, groepegoïsme.
Mens	Multi-dimensioneel: Al die verskillende aspekte van die mens moet ontwikkel word op 'n gebalanseerde manier.	Reduksionisties - Die kommunale aspek van die antropologie word verabsoluteer. Die individuele aspek word ondergeskik gestel en in werklikheid onderdruk.

Hoofstuk 4 - 'n Soeke na "African-ness"

Gemeenskap	Individualiteit en kommunaliteit is komplementêre fasette van die multi-dimensionele mens. Ontwikkeling van beide om beide te versterk. Anti-totalitaristies.	Organisties-kommunisties. Kommunale gelykheid en verantwoordelikhede word eerste gestel. Individualiteit word ondermyn, vernietig. Dit gee direk aanleiding tot totalitarisme.
Natuur	Die mens is onderskeie, maar nie los van die natuur nie. Moet die natuur gebruik en bewaar op 'n rentmeesterlike manier.	Holisties beskou Die mens is deel van die natuur Die natuur moet gerespekteer word nie
Tyd en Geskiedenis	Word geskenk deur God om te gebruik sowel as, op 'n verantwoordelike manier, te geniet. Sowel die verlede, as die hede en die toekoms is ewe belangrik.	Iets om te deel en saam met ander te geniet. Die verlede domineer (Verlede-georiënteerd).

Die teologiese (vyf "magneetpunte") kategorieë van Bavinck dien as eie uitgangspunt. Die religieuse bewussyn volgens Bavinck kan in aansluiting by Kearney-Kraft-Landro (Landro, 1987:37, Kraft, 1989:195-205;1996:63 e.v.) aangevul word met 'ruimte', aangesien die kategorieë, naamlik 'klassifikasie', 'self/ander', 'kausaliteit' en 'tyd', verband hou en verwerk kan word in die voorgestelde kategorieë van Bavinck. 'Klassifikasie' word met die oog op besprekingsdoeleinde behou as 'n aparte besprekingspunt, hoewel nie 'n selfstandige kategorie nie. Ses kernpunte (magneetpunte) is vir die huidige studie dus ter sprake:

1. Totaliteitsbeleving - Klassifikasie en Self/Ander
2. Normbesef
3. Hoër Magte - Kausaliteit
4. Verlossingsbehoefte
5. Lewensleiding - Tyd
6. Ruimte

Die vraag ontstaan of die ses geformuleerde kategorieë na aanleiding van Bavinck, in die lig van die genoemde benaderings van Bediako, Turaki en Van der Walt vir die huidige studieverlag bystelling nodig het. Die antwoord is nee. Bavinck se model is basies en omvattend genoeg, om sowel teologies, wysgerig as antropologies te kwalifiseer as 'n werkbare metode, hoewel ontwikkel teen 'n Oosterse agtergrond. Wat veral op prys gestel kan word is die "teologiese" benadering van Bavinck.

Totaliteitsbeleving, verreken Bediako se kategorie 1, 2 en 6, asook Turaki se kategorie 1 en 4 en Van der Walt se kategorie 3-5. Hoër Magte verreken Bediako se kategorie 3-5 en Turaki se kategorie 1, 2 en 3, asook Van der Walt se kategorie 1. Normbesef word deels aangesny in Bediako se kategorie 1 en Turaki se kategorie 3 en 4. Van der Walt hanteer norme in kategorie 2. Verlossingsbehoefte word deels aangesny deur Bediako in kategorie 4, deur Turaki in kategorie 1 en Van der Walt in kategorie 4. Lewensleiding spreek Turaki aan in kategorie 1 en Van der Walt in kategorie 6. Dit is opvallend dat die kategorie 'ruimte' nie in die genoemde literatuur van Bediako, Turaki en Van der Walt 'n plek vind nie. In 'n tabel saamgevat lyk die bespreking soos volg:

BAVINCK	TURNER/BEDIAKO	STEYNE/TURAKI	VAN DER WALT
Totaliteitsbeleving	Natuurbeskouing B e s e f v a n skepselmatigheid Harmonie tussen die fisiese en die geestelike wêreld	Harmoniewet Verwantskapswet	Mensbeskouing Samelewing of gemeenskap Natuur
Normbesef	Natuurbeskouing	Verwantskapswet	Norme of waardes
Hoër Magte	Transendente wesens en kragte Kommunikasie met die geesteswêreld Voorouer-kultus	Harmoniewet Geesteswet Kragtewet	God/god

BAVINCK	TURNER/BEDIAKO	STEYNE/TURAKI	VAN DER WALT
Verlossingsbehoefte	Kommunikasie met die geesteswêreld	Harmoniewet	Samelewing of gemeenskap
Lewensleiding		Harmoniewet	Tyd en geskiedenis
Ruimte			

4.7.1 Klassifikasie

Kearney (1993:78) is van mening dat 'n studie van lewens- en wêreldbeskouing, vir 'n groot deel die analise beteken van die hoofkategorieë wat 'n bepaalde groep mense as realiteit herken. Ten nouste verbonde met hierdie kategorieë is dan ook die kriteria waarmee inhoude saamgegroepeer word om 'n kategorie te vorm.

Kriel (1996:44 e.v.) vind in die Sotho-woord *utlwisisa* 'n Suid-Afrikaanse leidraad vir 'n Afrika benadering tot klassifikasie. *Utlwisisa* > *ultwa* = Semantiese veld: "hoor", "voel", "proe", "ruik". Die agtervoegsel - *isisa* dui op intensiteit. *Utlwisisa* hou dus verband met "intense (sintuiglike) waarneming". Waar die Westerling "verstaan" (*comprehendere* - Latyn: "om met mekaar saam te vat" - Dieselfde betekenislyn in Grieks) gebruik, gebruik die Afrikaan (Sotho) "utlwisisa". Dit is egter nie wat die Westerling met "verstaan" bedoel nie. "Vir die Europeër beteken verstaan om *met mekaar saam te vat* en *verbande* agter te kom" (Kriel, 1996:45).

Sonder om in die gevaar van simplisme en misleiding te beland, kan hier gepraat word van 'n verskil in benadering, hoewel nie in absolutistiese sin nie (Kriel, 1996:53). Waarin lê die verskil? Die Westerling maak gebruik van en observeer interaksies (dikwels d.m.v. eksperimente) om tot verbande te konkludeer en feite te identifiseer. Afrika se "intense waarneming" hou verband met die identifisering van "ooreenkomste" (selfs i.v.m. verskynsels van uiteenlopende aard) gebaseer op ondervinding (ervaring). Verband deur ooreenkoms kan geïllustreer word deur twee voorbeelde (Kriel, 1996:54-59):

Voorbeeld 1: (*Ditaola*)

Elke voorwerp in die waarsêerstel simboliseer 'n sekere persoon of dier of iets wat vir die mense van die stam (of omgewing) van belang is. 'n Waarsêer het bv 'n

rugwerwel van 'n ou bul ingesluit om ou mans te simboliseer en van 'n ou koei om ou vrouens te simboliseer. Daar was ook 'n rugwerwel van 'n bulkalf vir 'n seun en een van 'n verskalf vir 'n meisie, ensovoorts. Wanneer die voorwerpe op die grond uitgegooi word, word die verhoudings waarin die "dolosse" (*ditaola*) lê, bestudeer, om so tot die gevolgtrekking te kom.

Voorbeeld 2: (*Pula, Nala!*)

Reën is iets wat in Suid-Afrika dikwels gesog is. Somtyds kan periodes voorkom waartydens 'n smagting na reën aanwesig is. Reën word gesien as 'n lewenssubstans. Daarsonder kan die hele lewe in duie stort. Dit kan selfs die kinders en nageslag bedreig. Sothos het selfs 'n groet wat lui: *Pula, Nala!* Dit beteken "Reën, oorvloed!". Die koningin van die Lovedu staan bekend as die "Reënkoningin". Reën kom egter uit die lug en is ver buite die mens se bereik. Wolke in die lug bring reën voort, maar kan nie deur die mens voortgebring word nie. Wat staan jou te doen? In terme van "waarneming deur ooreenkoms" is gesoek na iets wat soos wolke lyk en wat dit kan simboliseer. Dus, word tydens 'n reënseremonie vure aan die brand gestee met brandstof wat 'n klomp rook kan afgee. Rook, in die verband, simboliseer wolke. In 'n ander reënmaakseremonie het jong manne strawwe oefeninge gedoen wat 'n groot hoeveelheid sweet veroorsaak het. Dit word simbool van wolke wat vog loslaat.

Verband deur ooreenkoms "lei tot die belangrike rol van simboliek, analogie en drome" (Kriel, 1996:57). By simboliek staan 'n verband tussen twee voorwerpe, handeling of eienskappe sentraal en by analogie (wat verwant is aan simboliek) 'n verband tussen twee gebeurtenisse of situasies (Kriel, 1996:67). Drome bring die onsienlike vanuit die daaglikse ervaring in beeld en lei tot 'n verband met die geloof in geeste en die verskynsel dat iets oënskynlik die liggaam kan verlaat (Kriel, 1996:86).

Die beginsel van verlengde toepassing of te wel analogie ("extention") is baie betekenisvol. Trouens, in 'n sekere sin "most of African religion, as practised from day to day, is an extension", aldus Kriel (1989:196 e.v.). Die gesinslewe in die konteks van 'n "uitgebreide familie" word "extend into the beyond". So geredeneer kan 'n vader wat vir sy gesin sorg tydens sy leeftyd, aanhou om dit te doen

na die dood ingetree het en hy waardeer en vergoed op sy beurt weer die piëteit aan hom betoon. ("... Experience ... traces the associations and extension into non-experienced realms ...") Nyirongo (1997:71) kan dus begrypenderwyse beweer: "The dead continue to live more or less the same life they once lived on earth ... Thieves and witches continue to live as before; the good continue to do good". Op 'n ander plek maak Nyirongo (1997:27) 'n soortgelyke uitspraak deur daarop te wys dat "the African combines the material and the spiritual (religious) in the way he interacts with his environment".

Daaglikse ervaring/belewing dien dus as grondslag vir hierdie klassifikasie en assosiasie, veral om kausale verbande te lê: "Things which are felt to be alike are believed to be causally related". Wanneer kausale assosiasie eers 'n slag vorm aangeneem het, kan verlengde toepassing (analogie) geskied, selfs in gebiede wat vir 'n Westerling totaal nie-verbandhoudend daaruitsien nie. Byvoorbeeld; "Hitting drives animals from their lairs, so naturally the same would apply to corpses in a grave".

Landro (1987:130 e.v.) wat ondersoek ingestel het onder die Suid-Afrikaanse Nguni (Swazi), dui aan dat die Afrika-mens klassifikasie relasioneel, eerder as tegnies beoefen. Funksie staan sentraal en nie soort nie. Daarom kan klassifikasie plaasvind gegrond op faktore wat mekaar komplementeer en nie noodwendig waarin eendersheid uitstaan nie. Anders verwoord, diegene wat mekaar nodig het om te kan funksioneer behoort dus tot dieselfde groepering. 'n Illustrasie daarvan vind 'n mens as jy twee volwassenes en 'n kind saamsit en dan vir 'n Afrikaan vra, wie bymekaar hoort. Die kans is groot, dat indien daar 'n man en 'n vrou en 'n kind saamstaan, eerder die vrou en die kind saamgegroepeer sal word. Diegene wat mekaar die meeste nodig het, hoort bymekaar.

Volgens Landro skep hierdie manier van groepering (trouens, dit lyk daarop of 'n poging bestaan om die skep van kategorieë te vermy) 'n gemoedelike samelewing met 'n sterk gerigtheid op samehorigheid. 'n Denkrant wat 'of/of' voorskryf is vreemd aan hierdie beskouing van die realiteit. Ook sou dit nie korrek wees om 'beide/en' as denkrant daarmee te verbind nie. Die rede is naamlik dat dit steeds kontrasterende domeine impliseer.

Setiloane noem hierdie inklusiewe benadering 'n "most cherished principle". Insluiting staan sentraal,

eerder as skeiding (vgl. Msomi, 1992:167). Afrika ("African-ness") beteken derhalwe 'n nie-analitiese inklusiewe beleving van die lewe (vgl. Louw, 1999a:106-110). Msomi (1992:167) wys op die implikasie wat so 'n klassifikasiebeginsel, op die pas afgelope politieke geskiedenis in Suid-Afrika (1948-1990) het. Die politieke beleid van Apartheid, met gedwonge gebiedskeiding, het reg teen die grein van Afrika se waarneming en verwerking van die werklikheid ingedruis. Die Afrikaan (Zoeloe) verstaan dat die sterkste mag onderwerpte volkere polities integreer. By wyse van spreke hoort dit so: "Among the Zulu many people of other backgrounds are found who were drawn into the Zulu group by conquest, but who are fully integrated into the nation" (Msomi, 1992:167). Apartheid het dus (op Westers-analitiese wyse) uitmekaar gehaal en wou uitmekaar hou wat (vir Afrika-beleving) per implikasie mens-ontkennend en mens-degraderend is - "a sin against humanity" Mense hoort bymekaar. Hoe kan hulle dan samehorigheid en gemeenskap ontsê word?

Begrippe soos 'Natuurlik' en 'Bonatuurlik' suggereer ook 'n kontras wat nie binne die Afrika lewens- en wêreldbeskouing nie bestaan nie. 'Bonatuurlik' is 'n begrip wat ontwerp is deur mense van 'n gesekulariseerde wêreld. Die sg. 'Bonatuurlike' is hoogs natuurlik vir mense wat die geesteswêreld as deel van die lewe van elke dag beskou. Dieselfde geld vir die onderskeid 'Werklik/Onwerklik'. Alles wat waargeneem kan word is werklik. 'Glo' en 'Ken' is 'n eenheid. Slegs dit is 'onwerklik' wat nie bestaan nie.

4.7.2. Totaliteitsbeleving (Self/Ander): **Wat is ek in hierdie grote kosmos? Geformuleer na sy sosiale aspek: Wat is ek in die gemeenskap, in die sosiale samehang, in die volk, in die mensheid?**

4.7.2.1 Werklikheidsmodel

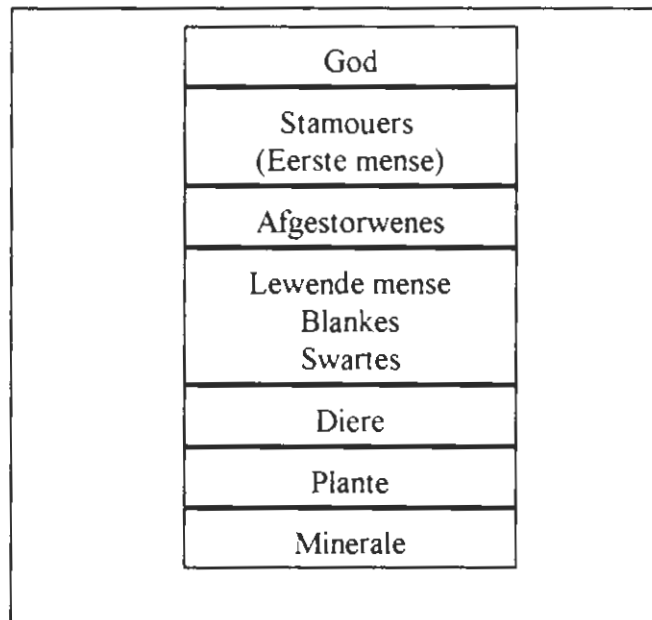
Volgens die 'Etic' uitgangspunt gesien, beskryf Tempels (1946:33-38) dat die tradisionele *bantu* alle wesens indeel in groepe en soorte, ooreenkomstig 'lewensterkte' of 'lewensrang'. Met die moontlikheid van klein variasies, word hierdie 'etic' perspektief van Tempels (1946:33-38) in hoofsaak deurgaans behou (vgl. De Visser, 2001:170 e.v.).

Etnofilosofies is bydraes in hierdie verband, vanuit 'n 'emic' perspektief gelewer, hoewel met 'n eie

stimulerende Afrikanistiese visie en voorstelling daaraan verbind (vgl. Mudimbe, 1988:141). Dit is veral die werk van Kagame wat aan Tempels se basiese tese, vanuit die linguïstiek 'n wetenskaplike grondslag probeer gee (vgl. Mudimbe, 1988:151). Mbiti en Ogotemeli beskryf ook die Afrika-kosmologie as hiërargies in struktuur (Imbo, 1998:63, 67). Hierdie oortuiging verander nie by latere etnogeörienteerdes, soos bv. Nkurunziza (1989:53) en Nebuwa (1991:11) nie.

Die *Bantoe*, aldus Tempels (1946:33-38) beskou die kosmos as 'n soort geordende "krachtenheelal", met 'n "soort ontologiese hiërargie in de krachten". Vergelyk voorstelling hierna.

AFRIKA-KOSMOLOGIE AS 'N TRAPPE-HIËRARGIE



In sigself het laer wesenskategorieë nie die vermoë om invloed uit te oefen op hoërorde kategorieë nie. Daar kan wel lewensinvloed uitgeoefen word, maar dan in die weg van sterker, hoër wesens (bv. God, gees en afgestorwene) op laer wesens. Drie metafisiese wette kan volgens Tempels geformuleer word:

1. Die mens (lewend of afgestorwe) kan 'n ander mens regstreeks versterk of verminder in sy wese.
2. Menslike lewenskrag kan regstreeks laere (dierlike, vegetatiewe of minerale)

kragte beïnvloed in hul wese.

3. 'n Redelike wese (gees, afgestorwene of lewende mens) kan 'n ander redelike wese onregstreeks beïnvloed deur lewensinvloed op 'n laer krag (dierlik, vegetatief of stoflik) uit te oefen en dit dan aanwend om die krag te laat inwerk op 'n ander redelike wese.

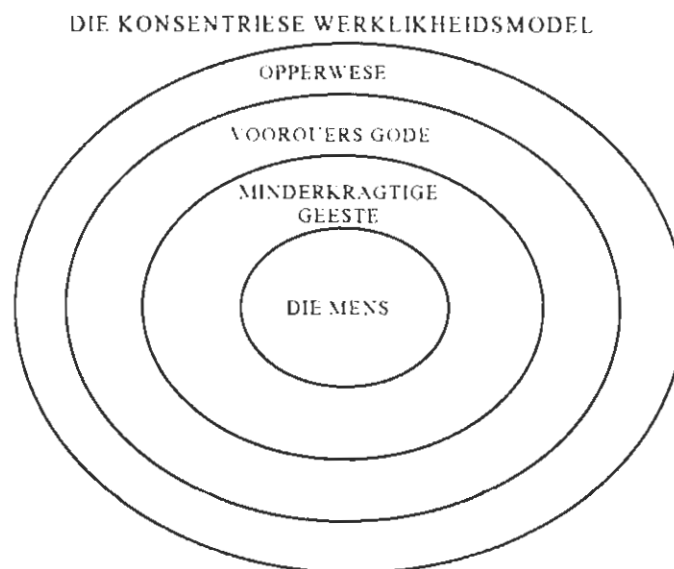
Navorsers, soos Van Rooy (1995:13, vgl. ook De Visser 2001:170), sluit by Tempels aan en skryf dat die totaliteitsbeleving beeldend voorgestel kan word in die vorm van 'n leer met hiërargiese trappe. Hier is dan sprake van 'n hiërargie wat gerig is vanaf bo na onder. Binne elk van hierdie onderskeie trappe op die leer, is daar ook weer van hiërargie sprake. Die stamouers is so hoog, dat hulle nie deeluitmaak van die gewone afgestorwenes nie.

Die siening van Tempels oor die posisie van blankes roep egter ernstige vraagtekens op in die lig van die Suid-Afrikaanse ervaring (bv. Dingaan se hantering volgens oorlewing van die Boere as "Bulalani abathakathi!" - "Maak dood die towenaars!"), die Zoeloes verslaan die Engelse by Isandlwana, die "Freedom Struggle" wat in 1912 onder leiding van die ANC begin het, asook nog die teenswoordige "African Renaissance") en kontemporêre navorsing in die Afrika wysbegeerte (vgl. o.a. Mudimbe en Masolo, wat wys op die rol van kolonialisme). Volgens Tempels is blankes tradisioneel 'n ontologiese plek gegee binne die kategorie 'lewende mense' en wel bo die swartes. Tempels (1946:36) skryf:

De Blanke, een nieuwe wezen, dat plots in de wereld der Bantn opdook ... werd op zijn plaats ingeschakeld in het krachtenheelal gelijk de Bantu zich dit heelal voorstelden. Het vroeg hem niet veel tijd om de technische vaardigheid van den Blanke te erkennen. Het scheen hem dat de Blanke de sterke natuurkrachten volkomen de baas was. Hij moest dus wel een eerstgeborene, een sterkere zijn in het mensdomein, sterker aan levenskracht dan gelijk welke zwarte mensch. De levenskracht van den Blanke bleek zelfs zoo groot, dat alle manga of inwerkende natuurkrachten, die de Zwarten op of onder hem grond konden vinden, tegen den Blanke niets vermochten.

Osei (1991:263) ken aan die hiërargie-uitleg van Afrika se kosmologie die begrip 'model' toe. Volgens hom vind hierdie model sy illustrasie en begroning in die politieke struktuur van die tradisionele samelewings. Dit dui op die gewone burger wat geen mag het nie. Kontak met die koning kan slegs via mediasie (deur interpreteerders of adjunkhoofde) geskied. Deur gelyksoortige beredenering is daarby uitgekome om aan die deursnee stamlid direkte kommunikasie met die Opperwese te ontsê. So 'n persoon moet (met gebruikmaking van 'n postulaat) hom afhanklik stel van die intermediêre rol van voorouers of gode by monde van die priester, of te wel spreekbuis.

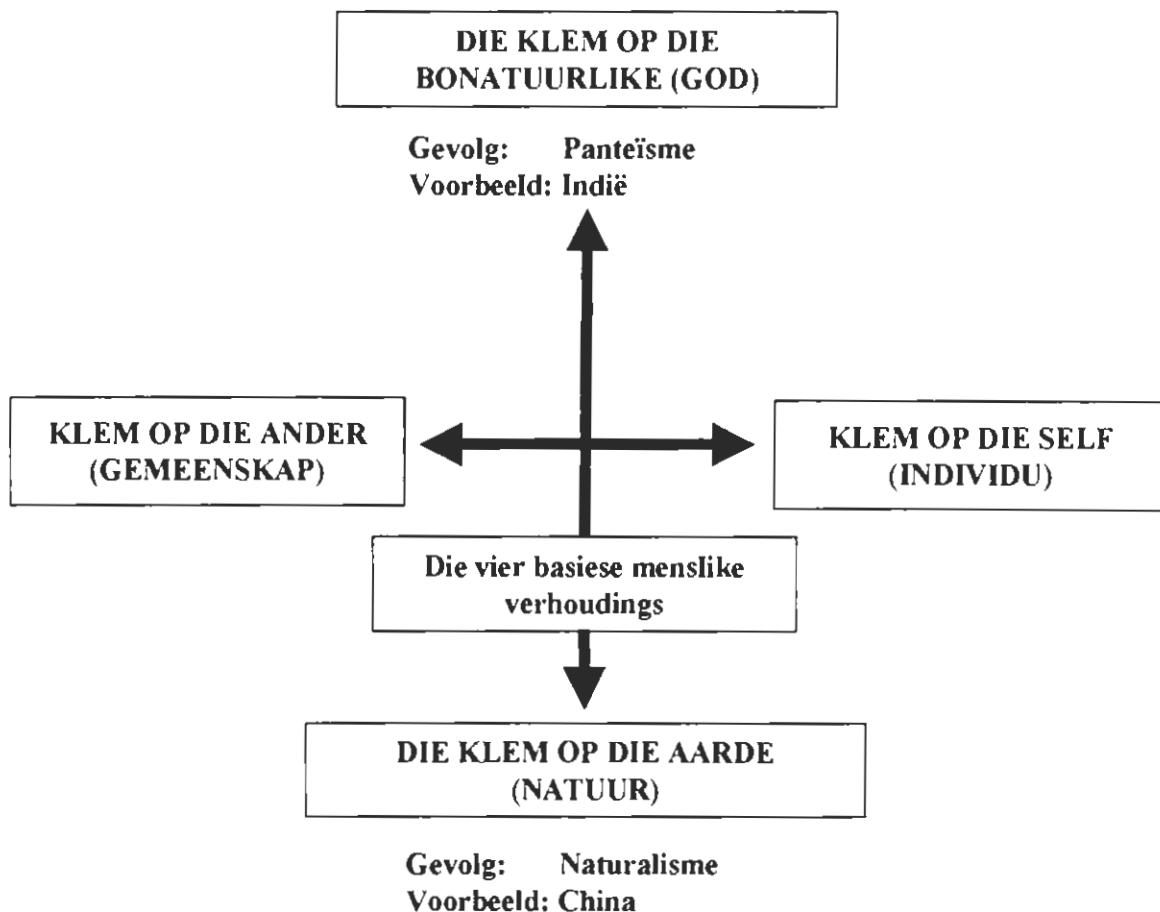
Behalwe vir die 'hiërargiemodel' vermeld Osei (1991:263) ook, wat genoem kan word die 'konsentriese model'. Dit is 'n model voorgestel in konsentriese sirkels. Hoewel meriete daaraan gegee kan word, gesien die rol van daaglikse ervaring in die assosiasie en klassifikasie by die Afrikaan, is hierdie nie 'n gedagterigting met breë draagvlak nie. Dit laat die klem val op fokus. In die kern van die konsentriese model word die mens gevind, dan volg die minderkrachtige geeste ("lesser spirits"), die voorouers en die gode en in die heel buitenste sirkel die Opperwese. Hierdie konsentriese sirkels stel die reikwydte voor van die deursnee stamlid se vereringsaandag, eerder as verhoudinge tot (sosiaal-politieke) magte/kragte. Vanweë die feit dat magiese kragte, voorouers en gode in die meer direkte aandagsveld van die Afrikaan val, word daaraan meer aandag gegee as aan die Opperwese. Vergelyk figuur hierna.



4.7.2.2 Verhouding: Self/Ander

Van der Walt (1997:7 e.v.) onderskei vier basiese verhoudinge in die kategorie Self/Ander. Dit word voorgestel op twee asse wat mekaar kruis. Die vertikale as behels Bonatuurlik - Natuurlik. Die horisontale as behels Gemeenskap - Individu. Afrika fokus onties op Gemeenskap en van daaruit word die ander verhoudinge geïnterpreteer (Van der Walt, 1997:13). Dit bring mee dat die individu en die natuur gesien word as refleksies van die gemeenskap, terwyl daar tot God, in hoofsaak, 'n gemeenskaplike verhouding bestaan. Vergelyk voorstelling hieronder.

Van der Walt se onderskeidings in die verhouding Self/Ander



Ouwehand (1995:232) wys daarop dat die tradisionele opvatting van gemeenskap en afstamming wesentlike gevaar inhou insake "verbondsautomatisme" binne die konteks van die kerk.

Die magneetpunt, of te wel kernpunt, Self/Ander vorm die ruggraat van lewens- en wêreldbeskouing (Kearney, 1993:88, 106). Trouens, Mudimbe (1988:81) wys daarop dat sowel antropologiese as

sendingstudies van "primitive philosophies", verbandhou met 'n belangstelling in die afstand tussen Self en Ander. Kraft (1996:63 e.v.; 1989:199 e.v.) formuleer Persoon/Groep. Landro (vgl. ook Kearney, 1993:70 e.v.) het tereg bedenkinge teenoor hierdie formulering van Kraft. Deur 'persoon' te gebruik i.p.v. 'self' bestaan daar die moontlikheid om in Afrika verwarring te skep; "... We might ignore the fact that each time an African speaks about 'self' (I, me, myself), it either means 'me as an individual, but still as part of corporate self', or it means 'corporate self' (Landro, 1987:135). In Afrika is dit dus baie moeilik om te werk met 'n strakke onderskeid tussen 'Self en 'Ander', omdat self altyd deel vorm van die groter geheel, dus deel van Ander. Daar kan gevra word: Is daar enige plek vir individuele of persoonlike bestaan in hierdie raamwerk? Manci (1995:28) is van mening dat bevestigend geantwoord kan word, mits besef word dat die individu sy/haar bestaan te danke het vanweë en ter wille van die groep. Trouens - "The actions that appear as his/her own, are to a greater, or lesser degree predetermined by the community". 'Emic' sowel as 'etic' loop standpunte hier nie uitmekaar uit nie en hoef nie betwis te word nie.

Tempels se voorstel vir 'n wesenskonep staan in verband met lewenskrag (*Force Vitale*). 'Emic' egter, dek Tempels se voorstel nie genoegsaam wat Afrika onder 'wese' verstaan nie (vgl. Mudimbe, 1988:147 e.v.). Trouens bestaan die oortuiging (veral by Kagame, Mulago en Mujinya) dat die Westerse begrip 'wese' nie direk-ekwivalent vertaalbaar is in Afrika nie. Daarom word eerder gekies vir "*Participation Vitale* ... energy that is ever active, initiating action, and maintaining interaction" (Setiloane, 1989:28). Tempels sluit hom, volgens Masolo (1994:56), aan by die Aristoteliaans-Thomistiese kategorieë van Bergson. Tefo en Roux (1998:145) wys daarop dat Afrika se vertrekpunt sosiale verhoudinge is: "... Selfhood is seen and accounted for from this relational perspective". Onyewuenyi (1991:40) som die Afrika konsep van lewe en realiteit op as "Existence-in-relation". Msomi (1992:167) wys daarop dat hierdie begrip van Self/Ander teruggaan op die Afrika mitologie oor die ontstaan van die mensheid. Volgens hierdie mite, het die eerste mense verskyn vanuit "a bed of reeds" (*emhlangeni*) of 'n "whole in the ground" (aldus die Tswana). Dit was nie 'n mens of selfs 'n paartjie wat uitgekome het nie, maar 'n groep manne, vroue en kinders tesame. Psigologies verklaar dit die gemeenskapsgevoel, wat weerspieël word in die sentraliteit van die familiegroep ("extended family"), en die stam as kern van Afrikagedrag.

Toegepas op identiteit beteken dit dat 'n Afrika-mens slegs tot identiteitsbeewing kan kom *as* deelnemer van sy eie groep. Geïllustreer aan die hand van Descartes se klassieke uitspraak "*Cogito ergo sum*" (Ek dink, daarom is ek), is hier sprake van "*Cognatus ergo sum*" (Ek behoort - in die weg van bloedverbondenheid, daarom is ek). Taylor (1963:85) verwoord: "I am, because I participate". Dus, wie/wat is die mens? *Participation Vitale* (dinamiese deelneming). "Man is a family" (vgl. Taylor, 1963:85 en Mudimbe, 1988:95). "According to the African man's individuality, is fulfilled through his participation in the tribe. In other words, the individual is not a person, until he has been accepted by the community" (Nyirongo, 1997:101; vgl. ook Mbiti, 1990:104-129). Manci (1995:12 e.v.) verwoord dit soos volg; "... it is not enough that one is physically born. One is not a person by mere biological features. To be human and to be fully alive, there are processes, that one must have undergone and attitudes that he/she must have adopted."

Wanneer die self in verband gebring word met God, stel Manci (1995:46) dit so: "God as the Divine reality is experienced not as outside the self but as penetrating it". Vergelyk in dié verband, wat later ter sprake gebring word oor God, veral die standpunt van Setiloane. Hier kan wel daarop gewys word dat Setiloane (1989:13) die Afrika-konsep van 'wese' met 'n dinamo vergelyk. So releveer Setiloane dan ook die Sotho-Tswana uitdrukking "*Motho ke Modimo*":

The human person is that Energy or Force, that is Modimo - Divinity. The word used to describe the human person in this saying, is the same as that employed to describe the mysterious, all pervasive Energy-Force which is in fact the source of life. It expresses in a very pithy and exact manner that a person is something divine, sacred, weird, holy; all qualities of Divinity (Modimo).

4.7.2.3 Selfkonsep

Landro (1987:136 e.v.) wys daarop dat 'Self' relasioneel funksioneer op twee maniere. Ten eerste is daar intern die mikro-self en tweedens is daar die makro-self waarin die mikro-self rus. Mikro-self hou by die Nguni (Swazi) verband met interne onderskeidinge soos lewens-siel ('umina'), voorouer-siel ('idlozi'), individuele siel ('uqobo lwami'), droom siel, gedagte wandeling wat ver van die liggaam kan gaan ('ithongo') en transendente siel, in gemeen met God ('umoya'), asook nog naam, voetspore en persoonlike besittings soos klere. Makro-self is daardie deel van 'self' wat ook in ander

te vinde is wat tot dieselfde stam of groep behoort. Dit sluit die lewendes en die "lewende" dooies in.

Die self as verstaansbegrip byvoorbeeld by die *Pedi* word gesien in terme van liggaam (*mmele*), siel (*moya*) en gees (*seriti*) (Mönnig, 1967:48; Kriel, 2002:27). *Moya* hang ten nouste saam met die vermoë om asem te haal, terwyl *seriti* weer in verband gebring word daarmee dat jy 'n skaduwee het. Wanneer die liggaam begin asemhaal en 'n skaduwee gooi, praat die *Pedi* van 'iemand', 'n persoon, dus *motho* (mens). Die uitspraak: *Modimo o sa mpile moya*, kommunikeer God as die gewer van 'lewensasem' (*moya*). *Moya* word ook geassosieer met liggaamsdele soos die longe, asook bloed, interne organe, spesifiek die lewer en die geslagsorgane, die kop en die hare.

4.7.3 Betrokkenheid op Hoër Magte (Kausaliteit): Wat is ek teenoor daardie misterieuse agtergrond van bestaan, die goddelike magte?

Kausaliteit ontspring vanuit die verhouding Self/Ander (Kearney, 1993:84). Volgens Landro (1987:38) hou dit verband met Hiebert se teorie oor die "excluded middle". Kearney (1993:84) meen dat hoewel die moderne fisika nie meer die idee van kausaliteit veronderstel nie, toon moderne fisikamodelle steeds essensiële trekke wat universeel as kausaliteit geld. Kearney sluit in sy definisie van kausaliteit aan by Durkheim wat sê:

The first thing which is implied in the notion of causal relationship is the idea of efficacy, of productive power, of active force. By cause we ordinarily mean something capable of producing a certain change. The cause is the force before it has shown the power which is in it; the effect is this same power, only actualized (vgl. Kearney, 1993:84).

Volgens Kraft (1989:197) hou die kernpunt ('universal') kausaliteit verband met vrae soos Wat veroorsaak dinge? Watter mag ('power') is daaragter geleë ('causation')? Watter kragte ('forces') is aan die werk in die heelal? Watter resultate bring hulle voort? Is hierdie kragte persoonlik of onpersoonlik of beide? Alle soorte vrae rakende bonatuurlike, natuurlike en menslike veroorsaking

hoort tuis by hierdie kernpunt (1996:64, vgl. ook 1989:197 e.v.). Kausaliteit kan ook die fundamenteelste konsep van 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing wees, wat dien as sleutel met die oog op die ander kernpunte (Kearney, 1993:148).

Drie agente tree op i.v.m. kausaliteit by die Suid-Afrikaanse *bantu*, nl. *Modimo*, *badimo* en *holoyi* (Sotho, Venda, Tsonga) of te wel *uMveliqangi*, *amadlozi* en *ubuthakathi* (Nguni: Zoeloe, Xhosa en Swazi). Dit is duidelik dat hier sprake is van 'n stelsel wat bestaan uit metafisiese (of te wel metadinamiese) voorveronderstellings, waarin "all depend upon the metaphysical existence of a common spiritual element in all persons" (vgl. Wright, 1980:13).

4.7.3.1 God

Vanuit die 'etic' oogpunt, konseptualiseer alle Suid-Afrikaanse *bantu* die skepping in terme van 'n gepersonifiseerde "Eerste Oorsaak" (Hammond-Tooke, 1974:320; 1993:149 e.v.; vgl. ook Thorpe, 1991:108). Dit geld hoofsaaklik ook vir die res van Afrika (Turaki, 1999:86). Die voorstelling van die 'Skepper' is egter *deus otiosus* of te wel *deus remotus*. Belangstelling deur die 'Opperwese' in die wel en die weë van die skepping is afwesig. Daar is ook van byna geen verhouding tot die alledaagse realiteite sprake nie. Godsdienstige rituele vind selde of ooit plaas in aanbidding tot die 'Opperwese'. Dit lewer die interpretasie van 'n "vague, distant, figure" (Hammond-Tooke, 1993:149), met "little expectation of Him revealing Himself" (De Visser, 2001:174), dus "Die Swygende", wat feitlik geen aanbidding ken nie (Turaki, 1999:86), in elk geval nie op 'n "eksklusiewe" manier nie. "To worship God, is a Western premise" (De Visser, 2001:175). By party stamme is daar 'n verband tussen die 'Opperwese' en die werking van die natuur, in besonder m.b.t. majestieuse en gevaarlike aspekte soos storms, droogtes en vloede, asook wind, reën, hael en weerlig. Dit staan egter op die vlak van die onpersoonlike (Hammond-Tooke, 1993:150).

Vanuit die 'emic' oogpunt beskou Setiloane (1976:79-86; 1989:21-28; vgl. ook Mönig, 1967:45) die gedagte van *deus otiosus* of te wel *deus remotus* by die Afrika lewens- en wêreldbeskouing, in die Sotho-Tswana konteks, as 'n volstreekte onpersoonlikheid ("IT" - energy that is ever active, initiating action, and maintaining interaction, the Source of all life). Hier moet dus 'n keuse gemaak word. Van Rooy (1995:14; vgl. ook Ouwehand, 1995:121-123) neig om op hierdie punt simpatiek te staan teenoor Setiloane, vanweë twee redes: a) Deeglike navorsing en dokumentasie en b)

Setiloane se benadering is nie 'n geïsoleerde geval nie. De Visser (2001:172) meen weer Setiloane het te ver gegaan. Sy oortuiging berus ten sterkste op a) linguïstiese twyfel en b) gebruik en toepassing van *modimo* in persoonlike betrekking. Dit lyk wel kultuur-eksegeties die verantwoordbaarste om Setiloane voorkeur te gee. Masolo (1994:100; vgl. ook Lombard et al., 1985:30) stel dit so: "There is not however, as far as we know, any logical basis or metalinguistic ground on which the determination of grammatical gender is made. As a result, there is no uniformity among and within languages about exactly what must belong to which grammatical gender class". Beide die sterkste bewysvoeringe van De Visser teenoor Setiloane kom dus self in twyfel.

Die verwysing deur Setiloane (1989:23) na Broadbent en na Brown (1989:25) se waarnemings gee 'n sterk argument in sy guns. Daarin sien 'n mens ook die belangrikheid van die intersubjektiewe funksie van menslike taal.

Broadbent en diegene van die Barolong onder wie hy gewerk het, se linguïstiese inhoud van *modimo* was verskillend. Dus het dit kommunikasie bemoeilik. Broadbent (Setiloane, 1989:23) vra dus: "Who is this father above? No one could answer. When he pressed one of them whom he considered even more intelligent than the rest, he received an almost shocked reply: No, I do not know! I have no father above ... Who was the first? Several together answered, *Modeemo*".

Brown (Setiloane, 1989:25) weer was opsoek na die betekenis van *dima*. Setiloane skryf: "He consulted a MoTswana old man who was versed in the traditions and ways of his people. The old man demonstrated *go dima* to him by pouring a drop of ink on blotting paper. The ink penetrated, permeated, percolated, spread and the old man explained: You see, that is *go dima*, and that is what *Modimo* does".

Hierdie bewysvoering kan verbind word met Kagame en Mulago se argumentasie (vgl. Mudimbe, 1988:149). Hulle is daarvan oortuig is dat hoewel God (volgens Afrika) die oorsprong en betekenis is van 'ntu', "he is beyond it". Dus kan daar nie gepraat word van God as 'n 'essensie' nie. "God is not a *////* but a causal and eternal being" (Mudimbe, 1988:149). Dit verklaar die wydverspreide voorkoms van 'n afwesigheid onder Afrikane om die 'Opperwese' konkreet en aktief te aanbid (vgl. Mönig, 1967:47 e.v., 54; Ouwehand, 1995:123; Turaki 1999:85; De Visser, 2001:173 e.v.).

Hammond-Tooke (1993:150) vind, by vergelyking, die afwesigheid van mites in die verband "puzzling". Afrika staan voor 'n *mysterium tremendum* (Belief in the impersonal - mystical - power) (Turaki, 1999:78). Eie ervaring het geleer dat Afrika Christene dit uiters moeilik vind om God (die Opperwese) as naby (intiem) te beleef, hoewel daar teenswoordig 'n meer persoonlike Godsbeeld bestaan vanweë invloed deur sendingwerk (vgl. De Visser, 2001:189). Die vraag word dikwels geopper; "Moruti (Ds), hoe kry 'n mens dit reg om God as naby te ervaar?". Msomi se uitspraak oor die "African God" klink buitensporig optimisties as hy stel dat " [He] is not a distant judge who will one day decide the fate of all nations", indien hy daarby die woord "African" gebruik het i.p.v. "Christian"(vgl. Msomi, 1992:58).

Standpunte (vergelyk o.a. Bediako, 1995:210-233; Turaki, 1999:254-258; Maboea, 2002:12) wat die verhouding God en voorouers voorstel asof die voorouers in die Naam en in opdrag van God optree as 'n soort middelaar, en sodoende vir God persoonlik laat figureer is problematies en neig na veralgemening, wat nie onderskryf kan word nie. Mönning (1967:57) formuleer die saak duidelik, in elke geval wat die *Pedi* betref:

... The Pedi frequently say that the badimo are intermediaries of God. This seems to be an old belief, although it has been strengthened through contact with Christianity and the result attempt to ascribe larger powers to God. Certainly, however, the badimo have great powers of their own, and the ancestors of the chief are definitely regarded as gods in their own right. It is rarely said that a particular occurrence is an act of God.

Verpersoonliking is moeilik los te koppel van die invloed en impak van die Christelike geloof (vgl. in verband met die Zoeloe, Msomi, 1992:55)

4.7.3.2 Voorouergeeste

In ander dele van Afrika is sprake van bykomende gode, behalwe die 'Opperwese' (Oosthuizen, 1978:269 e.v.). Maar voorouergeeste (*Amadlosi, amathongo* - Zoeloe; *Amathongo, iminyanya* - Suid-Nguni; *Swikwembu* - Tsonga; *Badimo* - Sotho; *Midzimu* - Venda) vorm te midde van die geesteswêreld die basis van die godsdienst van die Suid-Afrikaanse *bantu* (Hammond-Tooke,

1993:150 e.v.; vgl. Setiloane, 1976:20). Selfs 'n Christelike pastorale teoloog, soos Msomi, (1992:58) stel prys op voorouergeeste as "the custodians of the African spirit".

Paragraaf 4.7.3.1 is afgesluit met 'n aanhaling van Mönning. Daarin het die konsep "*intermediaries of God*" voorgekom. Twee opmerkings in dié verband is belangrik. Dit kan voorkom asof die voorouers kultuur-eksegeties 'n christologiese funksie vertolk. Indien die saak so benader word, word Christelike kategorieë verkeerdlik toegepas op tradisionele kategorieë. Tradisioneel (volgens die hiërargiese werklikheidsmodel) vind die voorouers 'n plek tussen God en mense. In dié opsig speel voorouers 'n "tussen-in" rol, maar dit stem nie ooreen met wat in Christelike terme bedoel word nie (vgl. Nyirongo, 1997:51 e.v.; Turaki, 1999:254, 263).

In die tweede plek is die afstand vanaf God só groot, dat die voorouers in die plek van God en ook los van God optree (vgl. Mönning, 1967:58 e.v.; Nyirongo, 1997:51, 53). Turaki (1999:264) vat die saak goed vas: "The divinities stand as surrogate gods or substitutes of the Supreme Being". Die konsentriese werklikheidsmodel van Osei (vgl. 4.7.2.1) help om dit te verstaan. Die tradisionalis is só mensgesentreerd, dat sy fokus nie verder kom as die voorouers (en op sommige plekke die gode) nie. Die voorouers is in werklikheid God. God self bly buite die beeld. By die Sotho byvoorbeeld word kategorieë soos "go rapela" ("om te bid") en "go botšha" ("om te vertel") uitsluitlik betrek op die voorouers (vgl. Mönning, 1967:58 e.v.). Dit gebeur in Christelike konteks in verhouding tot God, vanweë 'n radikale verandering in lewens- en wêreldbeskouing. Hierdie sentraliteit van die mens sal pastoraal met God vervang moet word. Die volheid van God sal psigo-spiritueel moet doen wat die voorouers tradisioneel vir die Afrikaan doen (vgl. Turaki, 1999:152 e.v.).

Die Nguni beskou hierdie geeste as die gestorwe lede van die stam (kollektief), die Sotho-Tswana as die gestorwe lede van die familiegroep, die Sotho-Venda en Venda as die bilaterale, d.w.s. beide familiekante se gestorwe verwantskapsgroep en die Tsonga as die gestorwe patrilineêre (aan die vaderlike kant) groepe (Hammond-Tooke, 1993:151). By die Nguni is die voorouergeeste dus in werklikheid onbekend, terwyl by die nie-Nguni, die voorouergeeste tot op sekere hoogte bekend is aan die nakomelinge. Ontologies ontvang voorouergeeste plek tussen die 'Opperwese' en mense, te midde van die bestaan van "miljarde" ander geeste (Mönning, 1967:57; Oosthuizen, 1978:270, 273).

Voorouergeeste (die "lewende" dooies) vorm deel van die gemeenskap en wel op 'n alomteenwoordige manier. Hulle is steeds deel van die familielewe en is "die naaste skakel wat die mens het met die geesteswêreld" (Oosthuizen, 1978:273). Deur die band met voorouergeeste verkry die geesteswêreld 'n persoonlike karakter, met 'n eksistensiële impak op die daaglikse bestaan (individueel en kollektief). Hulle word gewoonlik tot die vyfde geslag onthou (Oosthuizen, 1978:273). Hierdie feite oor hoe voorouers figureer, knoop weer aan by wat Kriel (vgl. 4.7.1) sê oor 'verlengde toepassing' ("to extend into the beyond"). Voorouers, wat vergeet kan word, wat gevarieerd-kollektief optree, skep (in terme van 'n Skrifgenormeerde wysbegeerte) ontologies 'n probleem. Die vraag ontstaan ontologies: Hoe "werklik" is die werklikheid van hierdie "werklikheidsbeleving"? Is dit nie maar net kultuur-psigologies nie en daarby 'n eksistensiële aangeleentheid?

Voorouergeeste is belangrik as gevolg van hulle volgehoue belangstelling in die daaglikse verloop van die lewe van hulle nakomelinge. Hulle sorg (tot 'n sekere mate) vir beskerming teen heksery en die vrugbaarheid van gesaaides. Daar is ook nog voordele soos gesondheid en die vermeerdering van besittings. 'n Mens sou kon sê die voorouergeeste sorg vir daaglikse geluk en lewenskwaliteit. "Visits by the ancestors are usually interpreted positively and regarded as very special events" (Maboea, 2002:13). Behalwe as bringers van voorspoed, tree die voorouers ook op as oorsaak van teenspoed. "In fact, the ancestors were also considered to be capricious, jealous and easily offended, and their wrath was an important explanation of misfortune" (Hammond-Tooke, 1993:153). In hoofsaak kom ontevredenheid by die voorouergeeste voor omdat hulle verwaarloos is.

Twee kontakvorme verbind die lewendes en die "lewende" dooies. Dit is drome en siekte. "Traditionally, Africans maintain that the ancestors visit the living during the night while they are asleep ..." (Maboea, 2002:13). Die Vendas, Zoeloes en sommige Suid-Nguni stamme glo ook dat 'n voorouer in die gedaante van 'n dier kan verskyn (Hammond-Tooke, 1993:153). By die Venda is dit gewoonlik 'n stamhoof, wat in die gedaante van 'n leeu verskyn. Die Zoeloes assosieer slange met die terugkeer van voorouers. Mambas simboliseer stamhoofde en kapteins. 'n Bruin, nie-giftige slang simboliseer 'n gewone stamlid.

4.7.3.3 Geesteswêreld

Hammand-Tookey (1981:94 e.v.) illustreer die Suid-Afrikaanse *bantu* (Sotho) se denke van kausaliteit, met verwysing na die Kgaga ('n Sotho-stam tussen Tzaneen en Leydsdorp). Kausaliteit word in hoofsaak gegrond op die werking van "intelligensie en wilsuiging".

Rituele onreinheid wys wel op 'n onpersoonlike kausaliteitsverklaring. Rituele onreinheid is vir die deursnee Kgaga egter te vergeleke met 'n aansteeklike siekte. Dit word verbind aan die magiese met die gedagte van 'go *fīša*' ("om warm te wees") (Hammand-Tookey, 1981:112). Die dood van 'n naby verwante familielid (in besonder 'n eggenoot of kind) of 'n aborsie veroorsaak *fīša*. So ook kan bepaalde seksuele kontak, bv. tydens menstruasie, tydens die eerste drie maande van swangerskap, na gemeenskap, tydens soring, veral na 'n miskraam *fīša* veroorsaak.

Hoewel net mooi niks in die lewe vir die Kgaga sonder oorsaak is nie, bestaan die besef dat 'n mens eventueel wel moet sterf. Die Kgaga is ook bewus van natuurlike oorsake, bv. in geval van verkoue, tandpyn, pitswere en maagongesteldhede veroorsaak deur te veel eet en drink.

Die wenkbroue lig by die Kgaga in gevalle van bv. hoë koors, uitterende siekte (sowel by mense as by diere), ongelukke, verlamming en dood voor 'n mens se tyd. In sulke gevalle word die oorsaak gesoek in die optrede van intelligensie, van óf menslike óf "bonatuurlike aard". Die vraag word nie gestel. "Hoe het dit gekom en gebeur?" nie. Eerder word gevra: "Hoekom?" en "Wie?". Die moderne wetenskap kyk na die wêreld as 'n enorme masjien waarvan al die dele 'n stelsel vorm, wat volgens onpersoonlike wette meganies beheer word. Die Kgaga sluit hulle aan by die tradisionele verklaringstelsels, wat in verband staan met die gebruik van 'n verpersoonlikte model. Dit is die "witch-sorcerer" wat werklike *bolôyi* (euwel: Hier is sprake van 'n hele semantiese veld wat begrippe insluit soos 'kwaad', 'bose', 'slegtheid', 'ramp', 'ongeluk') veroorsaak. Siekte en ramspoed word gestuur deur mense - '*mo ba-lôyi*'. '*Ba-loyi*' word onderskei in *molôyi wa mosegare* (bose werkers van die dag - 'townenaar') en *molôyi wa bošêgo* (bose werkers van die nag - 'heks').

Bolôyi (toordery) hou verband met negatiewe gevoelens van afguns oor 'n ander se sukses, jaloesie en wedywering met die oogmerk om die ander persoon te dood (vgl. Hammand-Tookey, 1981:102). In gevalle waar *bolôyi* vermoed word, word die volgende soort optredes oorweeg (vgl. Hammand-

Tooke, 1981:101):

- a. Gebruik beskermende medisyne, verkry van *dingaka tša tšhupša* (dokters van gesondmaking) in teenstelling tot *dingaka tša molōyi* (dokters van toordery). Waar die openbaarmaking van die oorsaak gesoek word, word 'n ander soort *ngaka* besoek, nl *dingaka tša ditaola* (dokters van die goddelike dobbelstene: "Unlike the position among Nguni, among whom diviners (Zulu: *izangoma*; Xhosa: *amagqira*), are typically women, Kgaga doctors are invariably men ... In this the Sotho resemble the people of Zimbabwe and the Tsonga, and differ from the Nguni, whose diviners enter a trance-like state, thus acting as mediums for the ancestral spirits who reveal their secrets through them").
- b. Waar die *molōyi* geïdentifiseer word, volg forensiese ondervraging en waar skuldig, openbare teregstelling. Hierdie praktyk kom vandag selde voor vanweë westerse regspleging.

4.7.4 Lewensleiding - Tyd **Wat is ek in my lewe wat aanhoudend voortspeed - 'n dader of 'n slagoffer?**

Bavinck (1949:62-69; s.a.⁴:67-80) beskryf 'lebensleiding' ook as die subtiele verhouding "between activity and passivity". 'Lewensleiding' fokus op die besef oor wat 'n mens by magte is om te doen en dit waaroor daar geen beheer uitgeoefen kan word nie. Dit betrek die voortdurende tweegesprek tussen daad en lot (Bavinck, 1949:62). Tradisionele godsdienste word oorheers deur die 'noodlot' gedagte.

De mens is er geen eigenheid, het leven is niet gesprek, het is een ondergaan van wat de natuur, de alles-doordringende doet ... De mens is een deel van het grote geheel en de wetten, die dat grote geheel beheersen, houden ook hem in handen ... Wanneer mens het mensenleven tot op zijn diepste grondslagen bloot legt, bemerkt men dat daad en lot samenvallen, dat we ondergaan, wat we denken te doen, dat we lijden wat we leiden, dat we zelfs in de actieve ontplooiing van ons bestaan meegenomen worden door de blinde macht van het noodlot (Bavinck, 1949:64 e.v.).

Van der Walt (1999b:117) beskryf dat dit eie is aan Afrika, om in Westerse terme gestel "fatalisties" te wees. Basies is die rede hiervoor dat die mens uitgelewer is aan die onvoorspelbare magte van die alomteenwoordige geesteswêreld. Analise van Afrika se hantering van die kategorie 'Tyd' gee konkrete invulling aan konseptualisering van 'lewensleiding'. Twee vrae staan egter sentraal wanneer mense se persepsie van tyd geanaliseer en beskryf word (Kearney, 1993:94). Ten eerste: Van watter sektor van tyd is die bepaalde groep mense die meeste bewus en daaroor besorg - verlede, hede, toekoms? Tweedens: Wat is die bepaalde groep mense se dinamiese beelde van tyd, van tyd as proses? Van der Walt (1997:48, vgl. ook Landro, 1987:110-122) formuleer twaalf punte ter beskrywing van Afrika se beskouing van tyd. Hy gee ook twaalf implikasies van so 'n beskouing. Dit word hier weergegee in tabelvorm.

AFRIKA SE TYDSBESKOUING VOLGENS VAN DER WALT

BESKOUING	IMPLIKASIES
1. Iets relatiefs (hang af van die konteks, asook wat mens daarmee in menslike verhoudinge doen of hoe jy dit ervaar).	1. Die mens is die <i>baas</i> van die tyd.
2. Iets dinamies.	2. Verrykend.
3. Tyd is gebeure (dit wat jy doen of wat met jou gebeur).	3. Afrika weet nie hoe om tyd te <i>gebruik</i> nie.
4. Word bepaal deur gebeure.	4. Swak beplanning.
5. Iets konkreet, vervleg met die mens se daaglikse bestaan.	5. Soepeler skedules en prosedures, maar minder effektief.
6. Organics-holisties.	6. 'n Meer holistiese bestaan tot gevolg.
7. Kairologies (die regte tyd is belangrik, tyd is 'n geleentheid).	7. Geïrriteerd met Westerse "rat race".
8. Lê binne die mens (meer soos natuurlike, biologiese tyd).	8. Afrika sê die Weste <i>verafgod</i> tyd!
9. Gemeenskapsgesentreerd (verhoudinge belangriker as take).	9. Tyd is daar om mense saam te bind.
10. Tyd beweeg <i>verby</i> die mens.	10. Om betyds te wees is nie so belangrik nie - ander sake kan belangriker wees.

11. Meer op die verlede gerig en minder op die toekoms.	11. Rustige lewenstempo, nie so 'n groot probleem om te wag nie.
12. Tyd word <i>gemaak</i> wanneer en soveel 'n mens nodig het (bv vir omgang met jou medemens).	12. Ontspanne menseverhoudinge.

Met verwysing na Moreau vergelyk Van der Walt (1997:50, vgl. ook Landro, 1987:39 en Turaki, 1997:46) die Afrikabeskouing van tyd met iemand wat in 'n rivier staan, die rug gekeer op die vloei van die stroom. Die verlede is dan die water wat al verbygevloei het. Dit is werklikheid en belangrik. Daarmee saam is die hede ook nog binne die waarnemingsveld. Dit is die water reg rondom die persoon (Aan die sykante). Die toekoms is soos die water wat nog in aantog is. Dit is dus nog nie 'n werklikheid nie en ook nie van belang nie. Die hoofgerigtheid is dus verlede-hede. Mbiti (vgl. Kato, 1975:58 e.v.) het bekendheid verwerf deur tyd as sleutel tot die verstaan van 'Afrika'-religie en -wysbegeerte te stel. Hy is van oortuiging dat "Africans cannot conceive of a distant future". Die drieslag verlede-hede-toekoms moet beskou word as "an invention of the western mind". Eg. 'Afrika'-denke is twee dimensioneel (verlede-hede). Kato (1975:59-63, vgl. ook Bodunrin, 1991:75) toon oortuigend aan dat Mbiti nie absolutisties opgevat kan word nie. Mbiti is self inkonsekwent in sy gevolgtrekkinge. Daar is ook ander getuienisse wat Mbiti se basiese tese behoorlik weerspreek. Daarom is Kato (1975:63 e.v.) se gevolgtrekking: "From the African point of view, a belief in the future is an attested fact ... It is more accurate to call Mbiti's view of time a Western liberal concept of time rather than African". Mbiti (1990:27 e.v.) egter, in reaksie op die kritiek insake sy analises, is van mening dat: "Those who accuse me of not recognizing a future dimension of time, have simply failed to see where I state clearly that there is a future dimension of time, but that people do not project their day-to-day thinking into a distant mathematical future".

By die Afrika-mens bestaan dus 'n fokus en 'n klem op die hede-verlede. Daarom maak Van der Walt (1997:51) tereg die gevolgtrekking dat Afrika se begrip van tyd primêr aankom op "rigting" of te wel gerigtheid: "... Afrikane se aandag [is] primêr op die verlede gerig en nie soseer op die toekoms nie".

Landro (1987:111) is van mening dat oor Afrika se konsep van tyd liewers in terme van 'trekke' en nie in besliste 'kategorieë' gepraat moet word nie. Sy is van oortuiging dat Mbiti wel 'n punt beet het, hoewel ook sy nie met hom kan saamstem oor die afwesigheid van die toekoms in die Afrika

lewens- en wêreldbeskouing nie. Die tydsbegrip by die Nguni kan volgens haar voorgestel word as 'n spiraal (1987:117). Daar is dus 'n sterk sikliese fokus, maar met 'n liniêre bewegingsgerigtheid.

Landro, wat steun op die insigte van Berglund, Mbiti, Jensen Krige en Vilakazi formuleer dat die Nguni tyd ook as lewensfasies beskou (1987:114 e.v.). Daar is vyf fasies te onderskei:

1. Persoonswording (Vanaf bevrugting tot huweliksluiting)
2. Prokreasie tyd (Vanaf huweliksluiting tot aan die einde van vrugbaarheidsvermoë)
3. Skaduwording (Vanaf bejaardheid tot die *ukubuyisa* ritueel, ongeveer 'n jaar na fisiese gestorwenheid)
4. Skadutyd (Vanaf die *ukubuyisa* ritueel, vir solank die spesifieke persoon onthou kan word)
5. Kollektiewe immortaliteit in die ewige geesteswêreld van die voorouers (Wanneer iemand se naam vergete is en later)

4.7.5 Normbesef: Wie is ek teenoor die norm, daardie vreemde verskynsel wat gesag het oor my lewe?

'Afrika' ken norme in 'n baie duidelike identiteitskleed, naamlik: Die Groep/Gemeenskap wat die lewendes en die "lewende" dooies insluit. 'Afrika' beteken in die verband van norme "mens-mens" (Kurpershoek, 1996:243). Mancini (1995:10) betitel sy verhandeling na aanleiding van Nguni/Zoeloesprekwoorde heel bewus en beskrywend as: "My Community: my conscience and guide". Moraliteit is gegewe met iemand se "*isithunzi, seriti or isidima*" (skaduwee) - wanneer jou skaduwee ander begin affekteer staan moraliteit in volle 'Afrika'-blik (Mancini, 1995:27).

Die hoofdoel van die mens binne 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is ten diepste, slegs om goeie verhoudinge te handhaaf met die voorouergeeste en medemens, ten einde sy volle bedoelde menswees te vervul (Möller, 1976:31; Van Rooy, 1997:95). "In Africa, *human relationships* is a matter of primary importance - a matter which determines ethical norms, modes of conduct and principles of education" (Van Rooy, 1997:95). Trouens, dit gaan oor die prioriteit van intermenslike verhoudinge (Van Rooy, 1999:250). Intermenslike verhoudinge vind geborgenheid in die ontologiese ewilibrum van die groep (Mancini, 1995:28). Gewete hou verband met daade en nie 'n persoon as sodanig nie.

Menswees word bepaal deur verhoudinge wat slegs waargeneem kan word in iemand se dade. "Before one engages in the application of any value in practice, he/she ought to probe the feelings of all those who may be affected" (Manci, 1995:36).

Oortreding van norm, is dus "meer 'n saak teen jou buurman, lewend of dood, as teen God" (Möller, 1976:26). "In Africa ethical norms, rules of conduct, are not regulated according to a supposed divine law, but according to several other principles, such as the striving after power, the balance of cosmic good, obedience to the ancestors and their traditions" (Van Rooy, 1999:249). Dit is dus te verstane as Nyirongo (1997:64) skryf: "If sin is an offence against one's ancestral spirits, family or tribe, it follows that these are the ones one has to deal with". Sonde word nie gesien as eerstens sonde teen God nie, maar as anti-menslik en anti-sosiaal (Van Wyk, 1993:91; Van Rooy, 1997a:94). Die uitoefening van keuses staan in nouste verband met "community consciousness" - "I act as We act" (Manci, 1995:38).

Norm staan in dié verband ook bekend as "verwantskapswet" (Möller, 1976:26 e.v., 31; Nyirongo, 1997:71; Turaki, 1999:123,131 e.v.; Van der Walt, 2001:72) of te wel die wet van selfbelang (Turaki, 1999:127). Turaki (1999:132) wys daarop dat "The basis of this type of morality is **kinship**, having a common ancestor, decent and blood-affinity". Hy stel ook dat "Kinship values, such as loyalty, affinity and obligations mould and shape man's moral responsibility and accountability in the community"(vgl. Turaki, 1999:110, 125). 'n Lewe in harmonie geld as grondwet binne die bloedgemeenskap (Van Wyk, 1993:88 e.v.; Kiernan, 1995:25; Turaki, 1999:122 e.v.). Goed en sleg word bepaal deur die bloedgemeenskap (familie, stamgroep en stam).

Universele norme vir menslike gedrag is daarom 'n problematiese uitgangspunt (Möller, 1976:29 e.v.; Turaki, 1999:132, 138 e.v.; vd Walt, 2001:72). "A community cannot be formed with strangers or outsiders, because they do not rightly belong with no blood ties, no ancestral affinity" (Turaki, 1999:125, 132 e.v.). 'n Sterk grenslyn geld, naamlik van binne die kring en buite die kring. Slegs diegene "binne die kring", het regte en voorregte. Reg en verkeerd kan slegs teen 'n "kringgenoot" gepleeg word. In dié opsig heers 'n sterk "etiese relativisme" (Turaki, 1999:127, 139).

"Morality and ethics are governed by a set of prohibitions, abominations and taboos" (Turaki,

1999:123, 128). Normatiewe kode staan dus meer negatief as positief in verhouding tot gedrag (Van Rooy, 1997a:95). Oortreding kan in drie kategorieë plaasvind: morele oortredings, verbreking van taboes en gewoontes, asook om in 'n staat van onreinheid te verkeer (Nyirongo, 1997:61; Turaki, 1999:136 e.v.). Dit is veral wanneer die harmonie van die groep versteur word dat sondebokke (misdadigers) uitgesonder en gestraf moet word.

Wanneer voorouers straf uitdeel, kan dit gesien word by wyse van ramspoede soos siekte, 'n skielike dood, slegte oeste en armoede, asook om maer te wees, gedeformeerde ledemate te hê, kinderloosheid, ongelukke, 'n kort lewe en kranksinnigheid (Nyirongo, 1997:64, 71 e.v.). "Apart from punishment in this life, there is no further punishment in the hereafter" (Mönnig, 1967:63; Nyirongo, 1997:71). Dit moet egter gestel word dat "the worst kind of punishment one can ever face, is rejection by one's own people" (Nyirongo, 1997:71). Die pyn wat dit meebring is dan ook "more painful than fear of God's wrath" (Nyirongo, 1997:61).

Kwaliteite wat hoog geag word, is naamlik vriendelikheid, vredeliewendheid, vergifnis, waardering en respek vir mekaar, asook mededeelsaamheid, eerbied vir gesag en senioriteit, eerbied vir eiendom en die lewe van stamgenote, eerbied vir die huwelik, harmonie met die natuur - kwaliteite wat die groepslewe (kommunale lewe) handhaaf (Crafford, 1995:19; Nyirongo, 1997:102; Van Rooy, 1999:250). Hierteenoor staan dinge soos disrespek, onwilligheid om ander te help, aanranding, onbeskoftheid, ongehoorsaamheid, parmantigheid en moord (Möller, 1976:34).

Morele gedrag of aksie is nie dit wat vorm gee aan die soeke na etiese rigting nie, maar die "moral goal" (Turaki, 1999:123). Die doel heilig die middele. "The goal is the end and not the means". Middel is in alle opsigte ondergeskik aan die doel - solank die doel maar bereik word.

Vanweë die sterk groepsdominansie in normgewing "an individual or a group that acts as an 'individual', can always excuse his actions, since someone is always the culprit" (Turaki, 1999:128). Terwyl skuld en oordeel aan iemand verbind kan word deur 'n verwantskapsgroep, is dit binne kommunalisme steeds moontlik om as individu nie persoonlike verantwoordelikheid toe te eien nie. "The community can impose morality and sanctions upon an individual, but the individual can always excuse his failures as not personal" (Turaki, 1999:127). So 'n uitgangspunt skep groot probleme vir

wat die Bybel tipeer as "sonde". Gevallestudies onder Suid-Afrikaanse Bantoe het getoon dat hulle glo dat die mens óf neutraal óf basies by geboorte 'n goeie natuur meegekry het, sonder 'n inherente geneigdheid om slegte gedagtes of 'n drang na die slegte te hê (Möller, 1976:35). Die skuld vir die verkeerde berus op invloede van ander.

Wat bring oortreding van normas binne kommunalistiese denkkaders mee? Nie sonde in die Bybelse sin van die woord nie, maar skaamte en skuldgevoel teenoor die gemeenskap (Nyirongo, 1997:63; Turaki, 1999:141). Nie die aard van die handeling word geëvalueer nie, maar slegs die gevolge daarvan en dan ook net as dit ontdek (openbaar) word (Van Wyk, 1993:91; Crafford, 1995:19): "Shame and guilt take effect when one is caught doing the wrong thing in terms of kinship morality and ethics" (Turaki, 1999:141). Moraliteit buite persoonlike betrekking, bring ook mee dat in terme van kommunalisme dit belangrik raak om te manipuleer tot eie voordeel (Van Rooy, 1997b:319; Turaki, 1999:129).

Verder, word die erns van 'n oortreding beskou vanuit 'n verband met die invloedrykheid van die persoon teen wie oortree is. "This is so, because the greater the person, the closer he is to the ancestors (or the more life force he has acquired)" (Nyirongo, 1997:63). Dieselfde geld vir 'n persoon met hoë ouderdom. Omgekeer word 'n oortreding teenoor iemand met 'n lae sosiale status, nie so ernstig beskou nie.

4.7.6 Verlossingsbehoefte: Wat is ek in die lig van daardie merkwaardige gevoel wat my somtyds oorweldig, die gevoel dat alles moet verander en dat dinge nie op die oomblik reg is nie?

Die Engelse vertaling van Herman Bavinck se *Magnalia Dei* (1984:261 e.v.) formuleer:

Redemption is a religious concept and is at home in the sphere of religion ... Religion supplies a unique need in man, and its tendency after the fall is always to rescue him from a particular distress. Hence the idea of redemption comes up in all religions ... All religions aim at the redemption from evil and at obtaining of the highest good. In religion the big question is always: What shall I do to be saved?

Johan Herman Bavinck deel hierdie oortuiging. Hy stel dat daar nie 'n enkele godsdiens bestaan, wat nie tot 'n sekere mate aan die mens se behoefte aan verlossing aandag skenk nie (s.a.[†]:81). By godsdienste soos Afrika se tradisionele godsdienste gaan dit daaroor dat die werklikheid nie op sigwaarde aanvaar word nie. Deur gebruikmaking van byvoorbeeld ritueel en seremonie word die werklikheid opgehef tot aanvaarbaarheid. "What this means is that the simple, natural reality is raised to a higher level, it is made sacred, it is given a quality that makes beneficial. This lifting up of reality - we might say this redemption - is brought about by rites and ceremonies" (Bavinck, s.a.[†]:82). Bavinck (s.a.[†]:82-84) wys op ritueel en seremonie, byvoorbeeld wanneer geplant en geoes word, inwyding van 'n verblyfplek, by belangrike lewensmomente wat as *rites de passage* figureer. Selfs mitiese oorleweringe bevat leidrade in dié verband. Drie aspekte staan in die verlossingsbehoefte sentraal, naamlik die sakraliseringsdimensie, die veronderstelling van vloek ('n "verlore paradys") en die voortslepende dog onontwykbare dreiging van die dood.

Verlossingsbehoefte kan in Afrika ook in verband gebring word met sake soos gemeenskapsbeleving, beskerming teen bose geeste en kragte, asook 'n begeerte na lewenskrag (O'Donovan, 1996:113). 'n Goeie gesondheid, vrugbaarheid en 'n lang lewe, voorspoed en geluk, asook die verwydering van kwaad en teënspoed, verlening van groter krag aan medisyne en die opklaring van raaisels, kan bygevoeg word (vgl. Van der Walt, 1999b:107). Van der Walt (1999b:115) noem dat dit wat die meeste gevrees word, is "om as enkeling op jou eie te moet staan". So 'n posisie, skryf Van der Walt "beteken vir die Afrikaan totale verlorenheid en verskriklike ongeborgtheid ... Daarom word geweldig baie opgeoffer om goeie verhoudinge met die lewende gemeenskap en die dooies (voorouers), wat nog steeds 'n deel van die gemeenskap is, te handhaaf".

Sou ons kon praat van 'n Afrika-soteriologie, meen Van der Walt (1999b:116) dat dit beskryf moet word as 'n kommunosentriese (gemeenskapsgesentreerde), outo-soteriologiese (selfverlossende - nie bedoel in terme van 'n individue nie, maar 'n groep - mensbewaterkte verlossing teenoor Godbewaterkte verlossing) en mediatoriese (bemiddelende) verlossingsidee.

Die kern van die saak kan saamgevat word met die begrip 'harmonie' of te wel die 'harmonie beginsel', ook genoem die 'holisme prinsipe' (vgl. De Visser, 2001:177 e.v., wat steun op die insigte van Nyirongo, Kato, Adeyemo en Magesa). Dit omvat sowel die geesteswêreld as die gemeenskap

Daartoe dien die behoefte aan en besit van oorvloedige 'krag' (*Force Vitale* - Tempels; *Participation Vitale* - Setiloane, vgl. paragraaf.4.6.2 hierbo). Kwaad, verlorenheid - hel, is hiervan die teenoorgestelde, in terme van 'n afbraak in lewenskrag en in harmonieuse verhoudinge. Waaruit bestaan die kriteria of elemente van hierdie aangegewe 'harmonie'? Nyirongo (1997:72 e.v.) ag die volgende punte steeds belangrik:

1. Inisiasie
2. Voorouerwording (by afsterwe)
3. Bejaardheid
4. Rykdom, goeie gesondheid en baie kinders
5. Respek en eerbied en aanvaarding deur die stam (gemeenskap)

Hierdie 'harmonie' of te wel 'saligheids'-kriteria het 'n impak op hoe 'n persoon spontaan en geneigd keuses sal uitoefen, wanneer Skrif en Gemeenskap teenoor mekaar te staan kom.

Die wie? en die hoe? van verlossing hou verband met die mens in sy leiersfigure, by wyse van ritueel en seremonie (vgl. De Visser, 2001:180 e.v.).

4.7.7 Ruimte

Lewens- en wêreldbeskoulike aspekte van 'ruimte' hou verband met die verhouding tot die omgewing van mense en hulle beeld daarvan. "Settlement patterns, house construction, architecture in general, the arrangement of furniture, folk dances, and so forth, all involve action in space" (Kearney, 1993:92).

Mbiti (1990:26 e.v.) wys daarop dat "what matters most to the people is what is geographically near ... For this reason, Africans are particularly tied to the land ... The land provides them with the roots of existence, as well as binding them mystically to their departed". Twee implikasies vloei hieruit voort: a) Verbintenis met die grond en daarmee met die voorouers, maak van gedwonge landsverlating "an act of such great injustice that no foreigner can phantom it". b) Selfs wanneer mense vrywillig hulle woonplekke verlaat, om bv. te gaan leef in 'n stedelike omgewing, veroorsaak dit psigologiese probleme "with which urban life cannot as yet cope".

Mutwa (1969:255) toon die belangrikheid van ruimte as hy aan die toenmalige Suid-Afrikaanse owerheid vra;

Why, for instance, are big townships being built in our reserves, with European-style houses? ... Why aren't villages of this kind [small, compact villages where everyone knows everyone else and where neighbours can gather under a tree to settle their differences peacefully] being built in the reserves?

Dit was volgens hom 'n ernstige fout. Daar is niks verder van die Bantoe-leefwyse af nie. Shaw (1974:85) wys egter daarop dat daar drie vestigingswyses tradisioneel by die Bantoe van Suid-Afrika te onderskei is, nl. die individuele opstal op 'n afstand van die bure (by die Nguni en Tsonga: kom voor in Transkei, Natal en Zoeloeland, asook in Swaziland en dele van die voormalige Transvaal waar die Ndebele en Tsonga gevestig het); die gehug ('village'; by die Sotho en Venda, in minder mate by die Tswana) as 'n groep opstalle bymekaar en dan derdens die dorp ('town'; by die Tswana), wat van die gehug in grootte en kompleksiteit van organisasie verskil, dikwels onderverdeel in wyke.

Ruimte kan geografies verstaan word, asook in terme van gesindheid en meegevoel (Landro, 1987:123). In navolging van Hall onderkei Landro (vgl. 1987:123-130) drie sones m.b.t. ruimte en pas dit toe op die Nguni ruimtebegrip, naamlik die publieke, persoonlike (of sosiale) en die intieme sone. So byvoorbeeld, kan hierdie sones geïdentifiseer word wanneer tussenmenslike kommunikasie plaasvind. 'n Preekstoel in 'n kerkgebou en hoe die sitplekke gerankskik is, gee aanduiding van die sone-oriëntasie. Die styl van die tradisionele (Nguni) publieke ruimte word as dialogies beskryf. 'n Belangrike spreker soos bv. 'n Nguni-koning of -hoofman sit gewoonlik in die binneste kring van manne, terwyl die vroue rondom sal sit. Selfs wanneer die spreker 'n lange betoog hou, dan word voortdurend op dialogiese wyse geantwoord met bv. "eh!".

Korzé (1993:2-20) wys daarop dat in die teenswoordige Suid-Afrika geen verskil bestaan tussen 'n afgeleë plattelandse dorpie in 'n voormalige tuisland, 'n woonbuurt in Soweto of 'n 'township' in die Oos-Kaap nie. Afrika-mense as kollektiewe bewusynsgeoriënteerde mense sosialiseer in die publieke ruimte, op straat. Kinders vorm ondersteuningsstrukture los van hulle ouers. Ouers gee gemaklik hulle kinders in die sorg van grootmoeders. Manne maak voortdurend openlik fisiese kontak.

Ruimte word ook verbind aan posisie in die samelewing. Die tradisionele (Nguni) samelewing heg belang aan en plaas 'n persoon volgens sy sosiaal-maatskaplike gedefinieerdheid. 'n Streng hiërargie bestaan vanaf die koning, sy adviseurs en tweede in bevel, dan die manne, vroue en laastens die jeug en kinders. Op dieselfde wyse sien mens die verbintenis tussen hiërargie en ruimte in die wyse waarop slaapplek georganiseer word. In 'n tradisionele (Nguni) kraal word die slaaphutte van die hoofman, oudstes, die vroue, seuns en dogters apart gelokaliseer. Klein kinders slaap by die oumas. Respek hou dan in dat iemand wat sosiaal-ruimtelik, gesien die hiërargie, ver van 'n ander geplaas is, gebruik moet maak van tussengangers met die oog op kommunikasie.

Horton (1995:285) wys op die band tussen ruimte en kausaliteit. Dit staan in verband met geestelike wesens wat beide multi-teenwoordig en alomteenwoordig kan wees.

In this context they serve, amongst other things, to link a great array of events to causal antecedents which would not be evident to the unaided eye of common sense. Now in order to function in this way, they must be conceived of as present both wherever the events they are invoked to account for take place, and wherever the causal antecedents of these events take place. If such events occur at many places simultaneously, then it follows that the supreme being and the spirits must be thought of, either as having a mode of existence which transcends the limitations of space and time, or as being omni- or multi-present.

4.8 HOOFSTUK SAMEVATTING

In hierdie hoofstuk het die studie die empiriese aspek (sirkel) van die empiries-kritiese benadering in Heitink se model betree. 'Verklaar' het sentraal gestaan. Die 'kontekstuele' van lewens- en wêreldbeskouing is blootgelê. Lewens- en wêreldbeskouing is in verband gebring, toegepas op en ingevul met die werklikheidsgegewene bekend as 'Afrika'.

Daar is vasgestel dat die term 'Afrika' in die loop van die geskiedenis van kontinentale en internasionale belang geword het, hoewel "an invention of Western discourse". 'Afrika' het gegroei tot 'n term met intellektuele inhoud wat identiteit wil uitdruk, hoewel daar nog nie ooreenstemming bestaan oor wat hierdie 'identiteit' presies behels nie. Negatief word die term wel geassosieer met die gevoelswaarde van anti-verslawing, anti-kolonialisering, anti-onderdrukking, anti-oorheersing. Positief bestaan assosiasie met pro eie waarde, selfstandigheid en reg op eie bestaan en kultuurvorming, asook intellektuele vermoë.

Geografies dui 'African' op iemand afkomstig van die volkere van die sub-Sahara gebied. Etno-linguisties word die term 'Afrika' of te wel 'Afrikaan' verbind met die inheemse taalwortel '-ntu', met enkelvoud 'Mu-ntu' (mens, menslike persoon) en meervoud 'Ba-ntu'.

'n Afrika-mens se geesteskaart van die werklikheid ("mental map of reality") kan verskillend benader word. Hier is sprake van 'n buite (etic) perspektiewiese benadering - iemand van buite die kultuur en 'n binne (emic) perspektiewiese benadering - iemand van binne die kultuur.

In die wysbegeerte dui 'Afrika' as kontekstuele besprekingspunt op sedert die laat veertiger jare van die twintigste eeu, by persone soos Tempels, Kagame en Crahay. Dit is vasgestel dat *Afrika*-wysbegeerte sedertdien drie soorte of te wel maniere van aanpak ken, te wete die etno-filosofiese rigting, die universalistiese skool en die hermeneutiese rigting. In 1955 is die term 'Afrika' verbind met die begrip 'Teologie' en hoewel toe nog nie wyd aanvaar nie, het aanvaarding wel in die sestiger jare gevolg. '*Afrika*-Teologie', so is aangedui, het kultuur op die oog, in die sin dat dit belang het by die "recovery and preservation of ... indigenous traditions and history".

'Afrika-Teologie' het te make met 'n soort evangelisering waarin die Christelike boodskap vertaal

word in 'n geskikte vorm, sodat dit aanneemlik geassimileer kan word deur die mense van Afrika. Die geïntegreerdheid van Afrika Christenskap as aktualiteitspunt geld ook vir die kerklike praxis. Die geskiedenis in Afrika maak 'n kreatiewe soeke na waardige menswees, na 'n toegeëide Christenskap, na vrymoedig Christelike Afrikaskap duidelik. "African-ness" kom tot uitdrukking in dit waar die woord "alle" nie meer ter sprake is nie, in die sin van "Like all others". Ooreenkoms bestaan waar sommige met mekaar gesamentlik optree, in die sin van "Like some others". Te midde van hierdie kultuursamehorigheid ontvang "African-ness" 'n plek. Gereformeerde Teologie as 'n teologiese tradisie is nie op soek na 'n vorm van ewewig of sintese nie, maar na geskikte kategorieë om die aard van die ontmoetingsgestaltes tussen die twee pole, God en *Afrika*-mens, te beskryf.

Skriftuurlike integriteit binne 'n spesifieke kultuurkonteks beteken, uitleg en inagneming van daardie konteks. Die teologiese kategorieë (vyf "magneetpunte") van Bavinck het gedien as uitgangspunt. Dit is vergelyk met die benaderings van Bediako, Turaki en Van der Walt. Bavinck se benadering, so is bevind, is basies en omvattend genoeg, om sowel teologies en wysgerig, as antropologies te kwalifiseer as 'n werkbare metode. 'Ruimte' is egter bygevoeg. 'Afrika' is in terme van totaliteitsbeleving; klassifikasie; self/ander, normbesef, hoër mag, kausaliteit, verlossingsbehoefte, lewensleiding, tyd en ruimte beskryf.

Beskoulik hou Afrika kultuur-eksegeties verband met 'n soeke na ooreenkoms d.m.v. verlengde toepassing, op die basis van daaglikse ervaring. Die werklikheid word benader vanuit die kernbegrip "krag" of te wel "Participation Vitale", waarvan gemeen word dat 'n hiërargie van kragte bestaan. Die Afrikaan begin ten diepste by die mens en rig sy fokus vandaaruit verder. So figureer God as *Deus Remotes*, terwyl die voorouers in werklikheid optree as God, te midde van "miljarde geeste".

Gemeenskap is 'n totaal oorheersende ontiese prinsipe: Die mens is 'n bloedfamiliegroep (*Cognatus ergo sum*). Die mikro-self kan slegs sinvol funksioneer binne wat genoem word makro-self. Fatalisme vorm die basiese lewensingesteldheid met 'n klem en fokus op hede-verlede.

Wat bring oortreding van normas binne kommunalistiese denkkaders mee? Nie sonde in die Bybelse sin van die woord nie, maar skaamte en skuldgevoel teenoor die gemeenskap. Nie die aard van die handeling word geëvalueer nie, maar slegs die gevolge daarvan en dan ook net as dit ontdek word

of openbaar word. Moraliteit, buite persoonlike betrekking, bring ook mee dat in terme van kommunalisme dit belangrik raak om te manipuleer tot eie voordeel.

Sou 'n mens kan praat van 'n Afrikasoteriologie, moet dit beskryf word as 'n kommunosentriese (gemeenskapgesentreerde), outosoteriologiese (selfverlossende - nie bedoel in terme van individue nie, maar groep - mensbewaterkte verlossing teenoor Godbewaterkte verlossing) en mediatoriese (bemiddelende) verlossingsidee, saamgevat in die kernbegrip 'harmonie' of te wel die 'holisme prinsipe'. Dit omvat sowel die geesteswêreld as die gemeenskap. Daartoe dien die behoefte aan en besit van oorvloedige 'krag'.

Ruimte kan geografies verstaan word, asook in terme van gesindheid en meegevoel. 'n Sterk gerigtheid bestaan m.b.t. die openbare en persoonlike (of sosiale) sone en in 'n mindere mate die intieme sone.

Krige (1980:viii) bied 'n raak beskrywing m.b.t. die vraag: Is die voorafgaande beeld werklik nog mededingend vandag, in besonder in 'n stedelike gebied?

In 1970, in a period of drought and famine, I witnessed groups of people arriving at the capital [of the Rain-Queen - Mujaji of the South African Lovedu] from outlying areas to dance for rain, much as they had done in 1937, singing identical songs. In this case, however, a lorry-load of male migrant workers arrived one week-end from the Pretoria-Witwatersrand industrial complex (something which would not have been possible in the days of poor roads and communications) to express their solidarity with the people at home in their pleas to the queen. They had brought their own western-type drums and danced their dances in a new style.

Niemand kan stry dat verandering met veranderde tye en omstandighede plaasvind nie. In die aanhaling van Krige word gedui op mobiliteit, infrastruktuur, verstedeliking en kultuurkontak. Modernisasie, verstedeliking en kultuurkontak het beslis impak. Afrika-tradisionalisme pas egter ook aan met die loop van tyd, om relevant te bly. Relevansie ('western-type drums', 'new style dances') beteken egter nie dat voortgaande solidariteit kan plaasvind nie, veral nie ten tye van krisisse soos

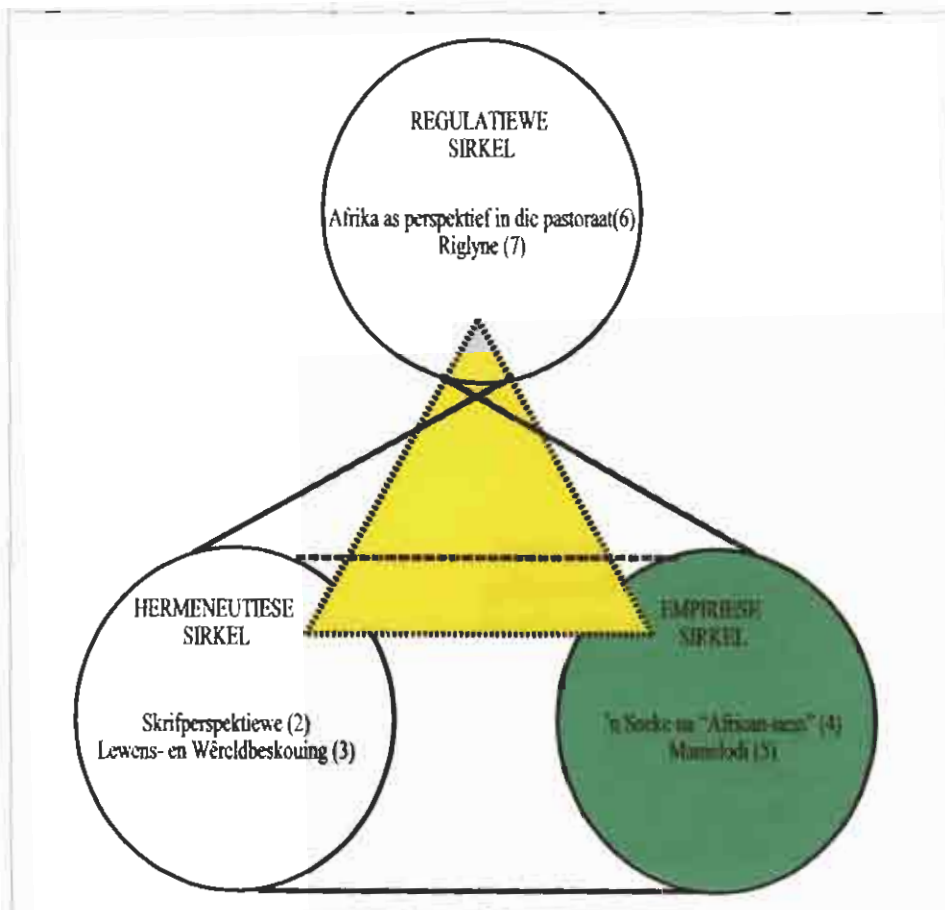
teisterende droogtes nie. Soos met enige lewende geloof of godsdiens verkeer Afrika- tradisionalisme in 'n dinamiese proses van geslag tot geslag, sonder dat die kern noodwendig verander, te wete spiritistiese mensgesentreerdheid. Vergelyk die foto op die titelblad van hierdie studieverlag, van Nokusho-Bengu - hoofsangoma uit die dagblad *The Star* (2002:1), wat opgetree het by hierdie jaar se erfenisdagvieringe in Durban.

In die volgende hoofstuk word werk in die empiriese sirkel afgesluit. Aan die hand van empiriese veldwerk onder kerklidmate in Mamelodi, word 'Afrika' in sy konkrete werklikheidsgestalte of te wel feitlikheid, te midde van 'n teenswoordige situasie in tyd en ruimte getoets.

HOOFSTUK 5

BESPREKINGSOORSIG

Inleiding (1)



Slot: Samevatting en Opsomming (8)

HOOFSTUKOORSIG

- 5.1 Inleiding
- 5.2 Doel
- 5.3 Oriëntasie
- 5.4 Herkoms en Ontwikkeling van Mamelodi
- 5.5 Mamelodi: 'n Stedelike Gebied
- 5.6 Metode van Onderzoek
 - 5.6.1 Karakter
 - 5.6.2 Steekproef
 - 5.6.3 Vraelysbeskrywing
 - 5.6.4 Ondersoeksessies
 - 5.6.5 Data-analise
- 5.7 Navorsingsresultate
 - 5.7.1 Respons
 - 5.7.2 Statistiese Verwerking
 - 5.7.2.1 Demografie
 - 5.7.2.2 Religieuse Gerigtheid
 - 5.7.2.3 Christelike Toewyding
 - 5.7.2.4 Lewens- en wêreldbeskoulke kategorieë
 - 5.7.2.5 Totaal-oop vrae
- 8. Mamelodi en 'African-ness'
 - 5.8.1 Demografies-religieus
 - 5.8.2 Christelike toewyding
 - 5.8.3 Lewens- en wêreldbeskoulke kategorieë
- 9. Pastoraal-relevante gevolgtrekkings
- 10. Samevatting

5.1 INLEIDING

Hoe pas hoofstuk 5 binne die raamwerk van hierdie studieverlag? In hoofstuk 2 en 3 is hermeneuties te werk gegaan. Perspektiewe is ontgin vanuit die Skrif as navorsingsbasis. Toe is die navorsingsbegrip 'lewens- en wêreldbeskouing' teoreties blootgelê. In hoofstuk 4 het die praxiologiese of te wel die empiriese van die teoretiese begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' in beeld begin kom. Binne die prakties-teologiese model van Heitink is beweeg vanaf die hermeneutiese sirkel na die empiriese sirkel, dus vanaf 'verstaan' na 'verklaar'.

Hoofstuk 5 staan steeds stil by die empiriese aspek (sirkel) van Heitink se drieledige empiries-kritiese benadering. 'Verklaar' beweeg nou vanaf die algemeen-kontekstuele, Afrika, na die spesifiek kontekstuele, Mamelodi, en kom so tot afsluiting binne die verloop van hierdie studieverlag. Die 'waar?' en 'wanneer?': Afrika as makro-gegewene, word in hierdie hoofstuk konkreet gelokaliseer binne die 'waar?' en 'wanneer?' op mikro-vlak: Mamelodi.

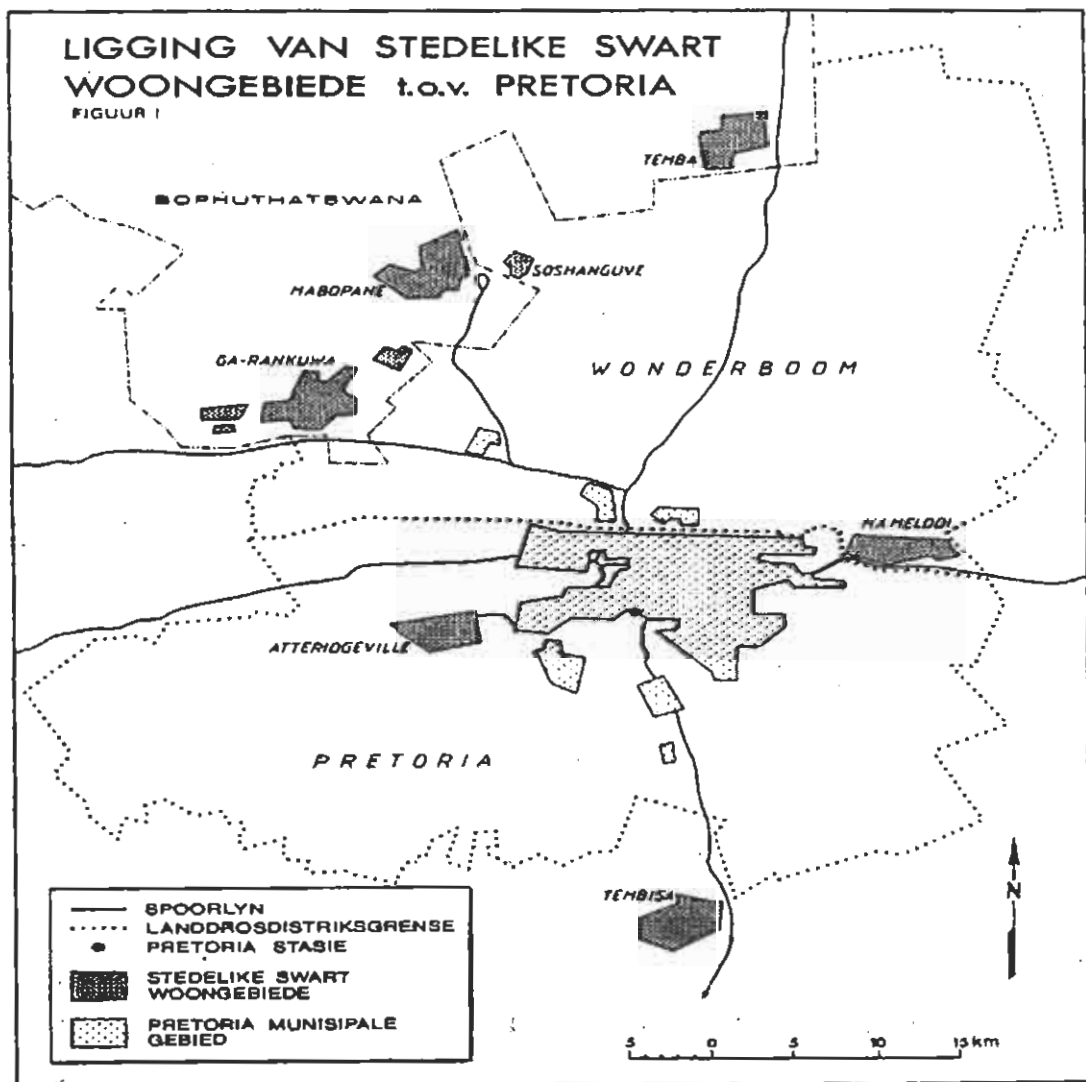
5.2 DOEL

Die tema van die studie is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied*. Die doel van hierdie hoofstuk is geleë in die sinsdeel "met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied". Die resultate van veldwerk onder kerklidmate in Mamelodi word aan die orde gestel. Binne die konteks van hierdie studieverlag kan dit soos volg voorgestel word:

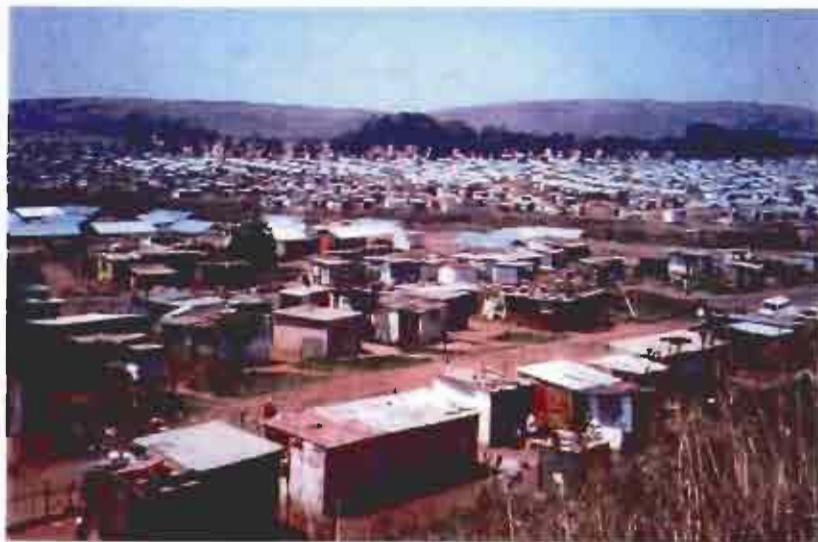
KORRELASIE		
PROBLEEM	DOEL	NAVORSINGSMETODE
In watter mate beheers 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi?	Om vas te stel in watter mate Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi deur 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing beheers word .	Empiriese navorsing onder Christene in Mamelodi d.m.v. vraelyste en statistiese ontleding.

5.3 ORIËNTASIE

Mamelodi (“Moeder van die fluit/wysie”, verwysende na wyle pres. Paul Kruger - vgl. Agema, 1976:171) is geleë binne die grense van (groter) Pretoria - ‘n naam wat vir meer as ‘n honderd jaar as een van Suid-Afrika se hoofstede bekendgestaan het. Binne die sogenaamde “nuwe” Suid-Afrika (sedert die jare negentig van die twintigste eeu) word polities-regionaal besluit om die gebied groter-Pretoria tot Tshwane te benoem. Ongeveer 18 km oos van Pretoria se middestad, parallel-lopend met die Magaliesberge, woon die mense van Mamelodi. Dit is ‘n langwerpige gebied (ongeveer 8 tot 10 km lank), wat lê tussen die Magaliesberge en die spoorlyn (vgl. kaart van Schuring, 1985:23).



'n Mens kan vandag ook al weer van “groter” Mamelodi praat. Ten suide (Nellmapius), sowel as ten ooste (Stanza Bopape, Marabastad, Mandela Village, Mahube Valley en Lusaka) is nuwe gebiede besig om te ontwikkel.



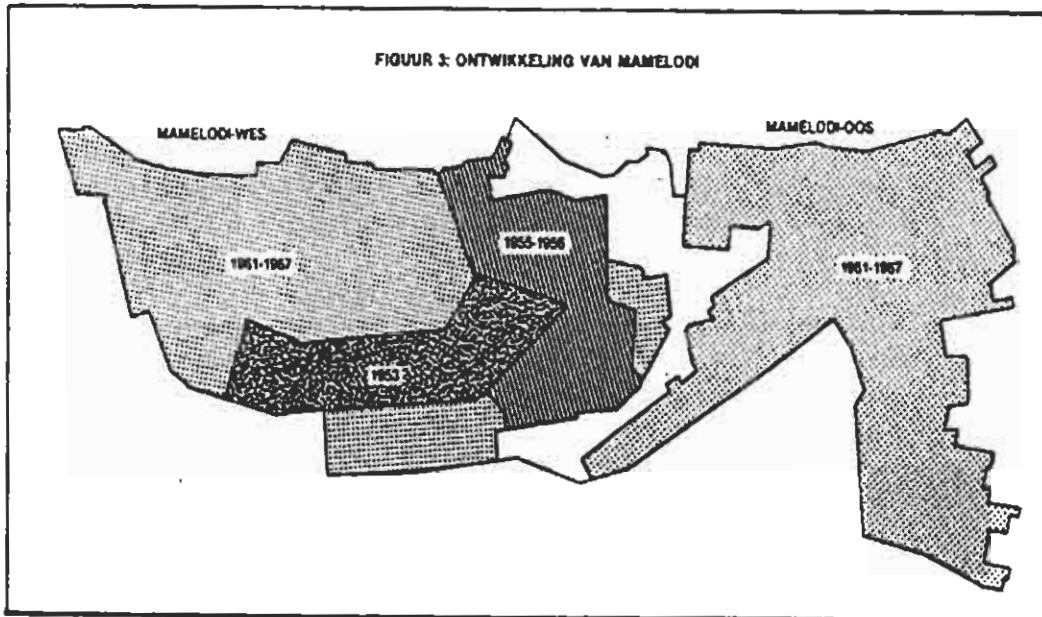
Ontwikkelinge hou verband met informele uitbreidings

5.4 HERKOMS EN ONTWIKKELING VAN MAMELODI

In die vorige politieke bedeling (1948-1992) het Mamelodi bekend gestaan as 'n 'lokasie' (Mashabela, 1988:104; vgl. Maluleke, 1994:88 e.v.). Dit is 'n term wat sy oorsprong het in die nywerheid en industrie. 'Lokasie' dui op 'n spesifiek afgebakende terrein. Alle aktiwiteite moes dan binne so 'n afgebakende gebied ontwikkel word. In die vorige politieke bedeling is trekwerkers, wat op soek was na werksgeleenthede, na die 'lokasie' verwys vir verblyf. Gebiedskeiding was polities-beleidsmatig aan die orde van die dag. 'n 'Lokasie'bewoner moes daarom sy vrye tyd binne die 'lokasie' deurbring solank as hy/sy in die stedelike omgewing woonagtig was. Afrikaners is nie by Westersinge toegelaat nie. Westersinge is ook nie in Mamelodi toegelaat nie tensy met goedkeuring van die owerhede. Dus, iemand woon in die lokasie en werk in die stad waar, in hoofsaak, Afro-Europeërs (Afrikaners), van Europees-westerse afkoms hulself gevestig het.

Schuring (1985:24) gee 'n kaart wat die ontwikkelingsstadia van Mamelodi aandui. Vergelyk skets hierna:

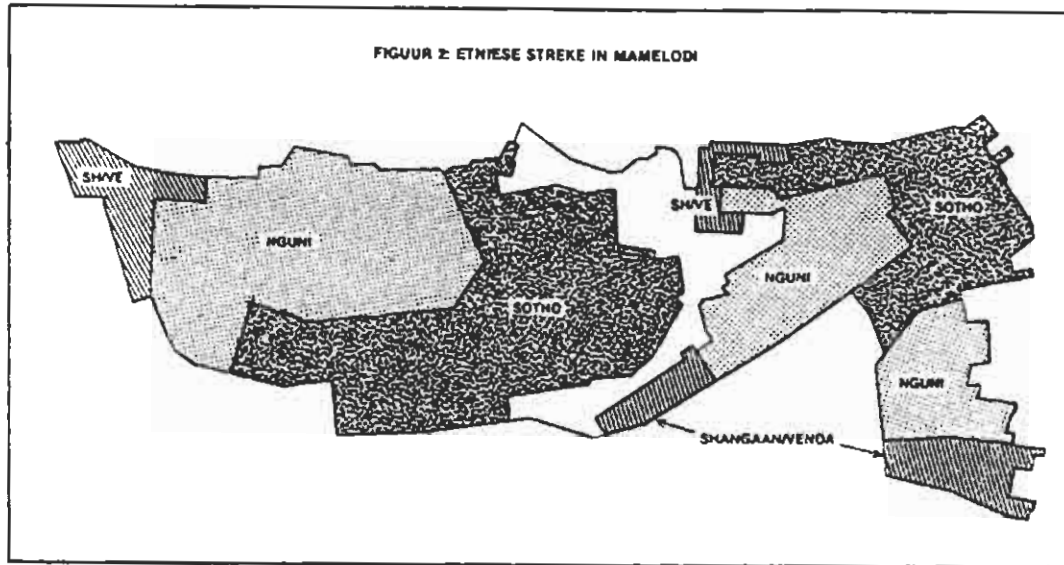
MAMELODI SE ONTWIKKELING VOLGENS SCHURING SE FIGUUR 3



In die geval van Mamelodi is dit merkwaardig om daarop te wys dat die meeste mense wat hulle vanaf 1953 daar (gedwonge) begin vestig het, reeds in die omgewing van Pretoria woonagtig was, onder andere te Lady Selborn, Riverside, Derdepoort, Kilnerton en Eersterus (vgl. Schuring, 1985:25; Mashabela, 1988:104). Toe die groepsgebiedewet in 1950 van krag geword het, is mense, sonder inspraak, eenvoudig verwyder en gedwonge in Mamelodi, wat vroeër as die plaas Vlakfontein bekend gestaan het, saamgebondel. In hoofsaak het die ontwikkeling in drie fases plaasgevind, ten eerste in 1953, daarna 1955-1956 en 1961-1967. Hoewel bewuste uitbreiding in 1968 gestaak is (vgl. Schuring, 1985:24; Mashabela, 1988:104), het informele vestiging voortgegaan totdat, tydens die nuwe bedeling, nuwe bouprogramme van stapel gestuur is (vanaf 1994). In 1984 ontvang Mamelodi munisipale status (Mashabela, 1988:104). In sy oorspronklik afgeronde vorm (1967), bestaan Mamelodi uit 14 337 erwe (vgl. Schuring, 1985:26). Mashabela (1988:105) stel die getal op 16 439. Die huidige navorsing na lewens- en wêreldbekoulike kategorieë met die oog op die pastoraat, het dan ook op hierdie gedeelte gefokus, veral in die gedeelte wat bekend staan as Mamelodi-Oos. Die Pienaarsrivier verdeel Mamelodi in 'n Oostelike en 'n Westelike gebied.

Schuring (1985:24) gee ook 'n skets wat die etniese streke van Mamelodi aandui. Vergelyk skets hierna:

DIE ETNIESE STREKE IN MAMELODI VOLGENS SCHURING SE FIGUUR 2



Daar is gepoog om Mamelodi te ontwikkel deur etniese groepe saam te groepeer. Wat nie duidelik op die gegewe kaart uitkom nie, is die grenslyn (Pienaarsrivier) tussen die oostelike en westelike deel. Denkbeeldig kan so 'n grenslyn getrek word waar "Sotho" en "SH/VE" in die middel van die kaart aangedui word. Sowel Mamelodi-Wes as Mamelodi-Oos bestaan uit drie groot etniese streke, naamlik (1) Shangaan/Venda - SH/VE (2) Nguni en (3) Sotho.

5.5 MAMELODI: 'N STEDELIKE GEBIED

Hoe word Mamelodi verbind met die konsep 'stad'? Hoewel met 'n eie munisipaliteit en magistratskantoor, word Mamelodi geklassifiseer as deel van Pretoria (vgl. RGN, 1998:12), met ongeveer 186 000 mense volgens die 1996 sensus (vgl. RGN GIS Sentrum, 2002:1). Mamelodi behoort tot 'n distrik wat beskou word as relatief digbewoon (RGN, 1998:13). Naas die distrikte groter-Johannesburg en Oos-Rand, het groter-Pretoria die grootste populasiegroep in die Gauteng provinsie (RGN, 1998:13).

Sosio-ekonomiese statistieke vir die regio bied 'n redelike beeld as leefomstandighede vir Mamelodi (vgl. RGN, 1998). Individuele statistieke vir Mamelodi bied egter opvallende inligting naamlik (vgl. RGN GIS Sentrum, 2002:1-3):

- ▶ Die armoedegaping staan op ongeveer R 62 miljoen.
- ▶ Ongeveer 29 000 mense in Mamelodi is werkloos en op soek na werk (25% van die arbeidsvemoënde populasie).
- ▶ 2964 gesinne woon in 'n kamer op 'n bestaande erf by 'n ander gesin en 6421 gesinne bewoon informele behuising agter op bestaande erwe, terwyl 2167 gesinne op 'n eie erf, maar informele behuising as woongerief besit.
- ▶ 1 polisie stasie bedien die hele gebied.
- ▶ 4048 mense woon saam.
- ▶ 3496 mense is geskei.
- ▶ 12 125 mense is tradisioneel in die huwelik bevestig.

Wat is 'n stad? Louw (1980:44-46) beskryf 'n paar karaktertrekke wat ook van toepassing is op Mamelodi as 'n "African City" (vgl. Shorter, 1991; Maluleke, 1994:87-112; O'Donovan, 2000:40-73; De Visser, 2001:184-188). Dit behels punte soos oppervlakte, digtheid, kosmopolitiese heterogeniteit, kulturele homogeniteit wat die aanwesige verskeidenheid omvat. Psigologies is mense onderwerp aan 'n voortdurende gejaag, verandering en onrustigheid. Verskeie sosiale klasse is saamgegroepeer. Mense se sin vir vryheid is aangepas aan die smaak en norme van die massa-mens, die popgroep-mens. Geweldige kontraste betreffende lewenswaardes en geloof is aanwesig. In die stad word 'n verskeidenheid keusemoontlikhede aangebied, in terme van werk, koop, besteding en ontspanning. Mense is geneig tot 'n gesegmenteerde en fragmentariese lewenswyse, wat toegeskryf kan word aan 'n deurlopende proses van spesialisasie. Die mens van die stad ontsnap nie aan roetine en skedule nie. Die program van die groep, die firma, die direksie, gee die pas aan.

Positief hou die stad verband met werksgeleentheid, toegang tot sentra van geleerdheid, kruiskulturele ontmoeting en omgang, toegang tot tegnologie en veral beter mediese hulp, asook die uitruil en verryking van idees. Teologies wys Conn (1992:15) daarop dat "The cultural mandate given to Adam and Eve in the garden to fill, rule, and subdue the earth (Gen. 1:28) was nothing more than a mandate to build the city". Dit word onderskraag deur die bekende uitdrukking: "Die Bybel begin in 'n tuin en eindig in 'n stad" (vgl. Conn, 1992:14). Teenoor afvallige Babel staan Godvresende Jerusalem en die eskatologiese Nuwe Jerusalem, Sion (vgl. Conn, 1992:13-33).

'n Summier negatiewistiese beskouing van die stad word deur Conn (1987:26 e.v., 101 e.v.) tereg bestempel as 'n mite, waarvoor Skrifgetroue teologie nie moet swig nie. 'n Gebalanseerde perspektief op die stad kan ongeveer soos volg saamgevat word: Die stad is beide religieus en sekulêr, sowel wegdraaiend vanaf God as kerend tot God (vgl. Conn, 1987:101). "A biblical call to repentance and saving faith in Christ does not call us away from the city; it calls us to live under the lordship of Jesus Christ in all areas of the city" (Conn, 1987:116). Dit moet ook gesê word dat mense nie so maklik hulle geloofsoortuiging tussen platteland en stad verloor of verander nie (vgl. Conn, 1987:97 e.v.). Trouens, wys Van Gelder (1992:81) op die impak van postmodernisme insake die verhouding stad en sekularisasie:

This means that secularization is still a reality, but it has taken on a new face in the global village, a post-modern face with emphases on change, flux, surfaces, images, and the present moment - all of which operate in the common acceptance of both pluralism and relativism. However, this post-modern worldview, with its new face of secularity, has reintroduced one element missing from the modern project: Spirituality and the supernatural ... The new reality is that many persons in the emerging generation are both secular and spiritual in their orientation toward life.

Conn (1987:101) bied die volgende aandagspunte insake die verhouding stad-sekularisasie:

AANDAGSPUNTE: STAD-SEKULARISASIE

Negatief	Positief
Sekularisasie raak beide stad en platteland.	Sekularisasie kan positiewe effekte vir kerkplanting meebring.
Migrasie vanaf platteland na stad impliseer nie per definisie verlies aan geloofsoortuiging nie.	Sekularisasie vestig in die mees innerlike gebiede van 'n godsdienstige lewens- en wêreldbeskouing lank voordat verandering in uiterlike rituele en instellings duidelik word.

Geloof kan in sommige gevalle versterk met migrasie vanaf platteland na stad en beleving van stadsdruk. Bande kan in sommige gevalle versterk met huis en familie, deur 'n verhuising na die stad.	Modernisasie, tegnologie en wydverspreide aangrype van 'n Westerse lewenstyl dien as broeiaarde vir sekularisasie, maar ook instrument vir Evangelieverbreiding.
Sommige geloofstelsels (soos Islam) bied sterker weerstand teen beweerde stedelike aanslag op geloof.	Kerkplanting is nie 'n simplistiese waarborg vir triomf oor sekularisasie nie.
Nie alle stede in alle kulture vertoon dieselfde graad van sekularisasie nie.	

Afrika beleving van die stad is egter nie totaal positief nie. "How can one characterise the black urban township? Shall one speak of endless rows of matchbox houses, the cloud of coal smoke that engulfs many a township - especially during winter, the rabble and the squalor, the crime, the abuse of liquor, the dust roads, the lack of facilities or the songs of protest? One must probably employ all these images and more to visualise the township" (Maluleke, 1994:87). Vir die Afrikaan, so wys O'Donovan (2000:40) daarop, beteken stadslewe 'n plek waar dit soos volg lyk: "crowded, dirty, dangerous, impersonal, and unfriendly". Materialisme vier hoogty, asook euwels soos hoogmoed, wellus, gulsigheid en selfsug, dwelmverslawing, diefstal en verkragting. Daarom kan O'Donovan praat van die "ugly side of urbanization".



Mamelodi: Stadslewe is vermeng met landelike lewe

Die begrip 'stad' word verdeel in middestad, voorstad en randstad (vgl. Louw, 1980:46-53). In verhouding tot die middestad van Pretoria funksioneer Mamelodi as randstad. Mamelodi is ongeveer 18 km oos vanaf Pretoria se stadsentrum en grens direk aan landelike gebied. In terme van Pauw (1986:1-18) se beskrywing oor die beweging platteland na stad, kan dus verwag word dat mense verskillende oriëntasies het. Ten eerste kom mense voor wat totaal landelik/platteland georiënteerd is; ten tweede mense wat dubbel geworteld is en derdens mense wat totaal stadgevestigd is.

Vanaf 'n beplande projek het Mamelodi gegroei tot 'n paddastoel-gebeurtenis. Mandela Village en Lusaka is hoofsaaklik plakkersgebiede. Maluleke (1994:91) noem so 'n gebied "black spots with a sub-culture". Stedelike en landelike waardes is aan't vermeng. So byvoorbeeld tref 'n mens die sg. "night-vigil" (nagwaak) steeds algemeen in 'n stedelike gebied soos Mamelodi aan. Aan die ander kant kan daarop gewys word dat: "The lack of space seems to make people more individualistic, guarding the little space that they have jealously" (Maluleke, 1994:108). So neig jongmense byvoorbeeld, daartoe om hul allerbelangrike Afrika-kernwaarde van lewe-in-gemeenskap te verloor (vgl. O'Donovan, 2000:52 e.v.).

Die stad word geassosieer met emosies en probleme soos ang, konflik, frustrasie, mislukking, wanhoop, ontvlugting, onderdrukking, aggressie, apatie, kompensasie, rasionalisasie, vervreemding en identiteitsoeke (Louw, 1980:70-73). Die stadslewe "has profound effects on the souls of individuals" (O'Donovan, 2000:52). Mense wat verhuis na stedelike gebiede neig daartoe om tradisionele waardes en 'n sin vir persoonlike identiteit te verloor. "Samevattend kan ons sê dat die hedendaagse [stads]mens dreig om 'n *mens-vervreemde* mens te raak. Hierdie vervreemding staan nie los van die proses van *kerk-vervreemding* nie" (Louw, 1980:73). Vir die Afrikaan "the city was a place for work, but it was not home" (Maluleke, 1994:94). Juis hierin het vervreemding multi-dimensionele broeiaarde gevind. Hier, in die stad, kon dinge gedoen word, wat by die huis as taboe beskou is.

Die hedendaagse stadslewe - van die lokasie/'township' - raak Afrika in sy beskoulike kern. Nzimande (1996:41-57) wys daarop dat teenswoordig al meer wegbeweeg word van die familiegroep ("extended family"). Waruta (1994:97 e.v.; 2000:113-115) formuleer 'n aantal implikasies van sosiale verandering wat moderne Afrika in 'n toenemende mate kenmerk:

1. Eksperimentering met seks op vroeë ouderdom
2. Enkelouerskap
3. Prostitusie, saamwoon en losse verhoudinge
4. Onstabieleit in huweliks- en gesinslewe
5. Sosiale disintegrasië, wat oor geslagte heen begin manifesteer
6. Vorming van onbeheerbare en onreguleerbare sosiale strukture
7. Straatkinders en haweloses
8. Huwelik en gesin verword tot perifere instellings

Tradisioneel was Afrika nie sonder die verskynsel 'stad' en 'verstedeliking' nie (vgl. Shorter, 1991:21 e.v.). Afrika in moderne gedaante hou wel verband met drastiese invloede soos modernisasie, industrialisasie, kolonialisme en permanente Europese stadskerne. Shorter (1991:26) beskryf dit raak as hy formuleer:

Although they feel the need to identify with their traditional ethnic cultures and see them as somehow normative, they also realize that they need to be redefined in the context of modernization. It is the urban experience that is the principal vehicle for change and modernization in contemporary Africa. Therefore, it is understandable that town-dwelling Africans should feel the cultural disorientation most acutely.

5.6 METODE VAN ONDERSOEK

Met die oog op veldwerk in Mamelodi dien twee publikasies as riglyne in hierdie studieverlag. Dit is Neuman (2000) en Babbie et al. (2001).

5.6.1 Karakter

Die gebruik van vraelyste hou verband met wat genoem word 'n opname ("survey"), opsig 'n saak wat selfs nie aan die Bybel onbekend is nie (vgl. Num 26: 1 e.v.). Hierdie benadering tot veldwerk word steeds erken as geldig (Neuman, 2000:33 e.v.; Babbie et al., 2001:xxix, 230 e.v.) en staan bekend as kwantitatiewe ondersoek (Neuman, 2000:33). Trouens, dit is die mees populêre en wydverspreide manier van dataversameling (Neuman, 2000:34, 247; Babbie et al., 2001:230).

Vrae word gevra, wat deur mense beantwoord word. In hierdie geval was dit vrae op 'n geskrewe vraagbrief. Die bedoeling was nie om enige manipulasie toe te pas nie. Mense moes gewoon die vrae beantwoord, met inagneming van die etiek ten grondslag aan sodanige navorsing (vgl. Neuman, 2000:283 e.v.; Babbie et al., 2001:520-535). 'n Verbintenis is aangegaan om privaatheid nie te skend nie, asook om kerke nie bloot te stel nie. Daar word dus in wat volg gepoog om die goeie naam en eer van persoon en instansie te handhaaf.

5.6.2 Steekproef

'n Steekproefbenadering is gekies. Die ondersoekperiode was twee maande (Augustus en September 2002). Ten einde die geldigheid van die steekproef te verhoog is 'n sistematiese werkswyse en wel met gebruikmaking van stratifikasie benut (vgl. Neuman, 2000:208; Babbie et al., 2001:190 e.v.). Daar is nie maar net in die straat afgeloop om die eerste en die beste kandidate te ondervra nie. Voordat die vraelys amptelik aangebied is, is 'n toetsessie gehou met tien hoërskooljeug tussen 14 en 20. Na aanleiding van hierdie toetsessie is gepoog om slaggate te vermy soos onvolledigheid, onverstaanbaarheid, dubbelsinnigheid en vaagheid (vgl. Neuman, 2000:252-255; Babbie et al., 2001:233-239).

Die vraelyste is in drie tale aangebied, te wete: Engels, Noord-Sotho en Zoeloe (vgl. Babbie et al., 2001:238 e.v.). Vir die tale Noord-Sotho en Zoeloe is moedertaalsprekers ingespan, wat onderskeidelik met finale jaar en voorfinale jaar BTh-studie besig is.

Kerkgemeenskappe is op amptelike basis genader. Die oogmerke van die ondersoek is verduidelik (gewoonlik aan die voorganger). Tyd is gegun om toestemming te verkry vanaf die kerk- of gemeenteraad-bestuur. Tien kerklike gemeenskappe is genader. Sewe daarvan het met positiewe instemming gereageer. Waar die aansoeke onsuksesvol was, is veral gestuit om die volgende redes:

1. Plaaslike bestuur moet rekening hou met regionale en selfs nasionale bestuur voordat toestemming verleen kan word.
2. Agterdog: "Julle wil ons wysheid kom steel".
3. Vrees vir blootstelling.
4. Prosedure: Die proses van goedkeuring is 'n saak wat meer as twee maande duur.

Kerkgemeenskappe is geïdentifiseer volgens vyf konfessioneel-kerkordelike kategorieë. Rekening is ook gehou met die vyf Christelike gestaltes van lewens- en wêreldbeskouing (vgl. hoofstuk 3.5.4):

1. Rooms-Katoliek

St Peter Claver's Rooms-Katolieke Parogie, Mamelodi-Oos

2. Luthers/Anglikaans

Khutšo Evangelies-Lutherse Parogie, Mamelodi-Oos

St Francis Anglikaanse Parogie, Mamelodi-Wes

3. Gereformeerde

Gereformeerde Kerk, Mamelodi-Oos

Vrye Gereformeerde Kerk, Mamelodi-Oos

4. Charismaties/Pentekostalisties

Assembly of God, Mamelodi-Oos

5. Afrika Onafhanklik

True Gospel Church, Mamelodi-Oos

Die steekproef bevolking is verder gestratifiseer in drie funksionele kategorieë, naamlik voorgangers, leiers en lidmate. Sowel by die Rooms-Katolieke as Vrye Gereformeerde Kerk het die voorgangers nie deelgeneem nie, omdat hulle 'n nie-Afrika agtergrond het. Verder is die lidmategroep gestratifiseer in volwassenes en jeug, asook manne en vroue. Ten slotte is gevra om slegs daardie lidmate te laat deelneem wat as aktief-meelewend en toegewyd beskou word.

Saamgevat, was die gestratifiseerd-sistematiese werkswyse soos volg: Tien vraelyste is per gemeente voorsien, waarvan een deur die voorganger en drie deur die leiersgroep ingevul moes word. Binne die lidmategroep moes twee deur volwasse-vroulike en twee deur volwasse-manlike lidmate ingevul word. Verder moes een manlike en een vroulike lidmaat in die ouderdomsgroep 15 tot 25 jaar, wat beskou word as jeug, 'n vraelys invul. Die bedoeling was dat persone dit invul wat as aktief-

meelewend en toegewyd beskou word.

5.6.3 Vraelysbeskrywing

In hoofsaak is geslote vrae gestel, d.w.s. die vraag is gestel en opsies is aangebied waaruit gekies kon word. Die voordeel van openheid is bewus ingebou deur by elke vraag 'n opsie by te voeg (vgl Neuman, 2000:260 e.v.; Babie et al., 2001:233 e.v.). In hierdie laaste opsie is die moontlikheid gelaat dat die respondent kon weergee wat werklik sy/haar standpunt weerspieël indien dit nie in een van die gegewe opsies aangebied is nie. So is onder andere ruimte geskep vir kreatiwiteit, selfekspressie en verryking van detail.

Die vraelys het begin deur biografiese en religieuse inligting te versamel. Daarna is 27 vrae aangebied. Die vrae word aangebied volgens die behandelingsvolgorde in hoofstuk 4. Vraag 8-11 het verband gehou met die beskoulike kategorie totaliteitsbeweving, vraag 12-17 met hoër magte, vraag 5-7 met lewensleiding, vraag 18-22 met normbesef, vraag 23-27 met verlossingsbehoefte en vraag 1-4 met ruimte. Ten slotte is twee totaal oop vrae gestel, vraag 28 en 29. Hierdie twee vrae wou weet hoe relevantheid aangespreek kon word. Respondente kon belangrike temas/aandagspunte vir die pastoraat aandui, asook pastoraal-relevante vrae formuleer. Gebruik is gemaak van 'n vraelys en 'n antwoordblad.

5.6.4 Ondersoeksessies

Agt jongmense (hoërskool en naskool) is opgelei en ingespan by ondersoeksessies. 'n Ondersoeksessie het maksimaal 90 minute geduur. Kerke is afsonderlik besoek. Die ondersoekspan het die ondersoekgroep gelyktydig ondervra. In sommige gevalle het die ondersoekgroep verkies om self die antwoorde in te vul. By elke geleentheid was die navorser teenwoordig om supervisie uit te oefen.

5.6.5 Data-analise

Die voltooides vraelyste is verwerk met inagneming van betroubaarheid en geldigheid onder leiding van prof. H.S. Steyn (jr) van die statistiese konsultasiediens te PU vir CHO. Die *FREQ*-statistiese verwerkingsprogram is gebruik by die kodering en analisering van data. Verder, is voortgegaan om selfstandig die antwoord-resultate op vrae individueel te bestudeer en te interpreteer.

5.7 NAVORSINGSRESULTATE

5.7.1 Respons

Opstellingskoers	: 100 vraelyste
Kontakkoers	: 70 vraelyste
Totale Responskoers	: 65%
Weieringskoers	: 7.14%
Aktiewe Responskoers	: 92.85%

5.7.2 Statistiese Verwerking en Data Analise

5.7.2.1 Demografie

GEMIDDELDE OUDERDOM : 42 jaar

OUDERDOMSVERSPREIDING

Jonger as 20 jaar	: 13.79%
20 tot 40 jaar	: 27.59%
40 tot 60 jaar	: 37.93%
Ouer as 60 jaar	: 20.69%

GESLAG

Manlik	: 54.1%
Vroulik	: 45.9%

STAMVERBAND

Pedi	: 38.98%
Ndebele	: 20.34%
Tswana	: 13.56%
Zoeloe	: 11.86%
Shangaan	: 6.78%
Swazi	: 5.08%
Venda	: 1.69%
Suid-Sotho	: 1.69%

KERKVERSPREIDING

Anglikaans	: 19.35%
Vrye Gereformeerd	: 16.92%
Gereformeerd	: 15.38%
Assemblies of God	: 14.52%
Evangelies-Luthers	: 12.90%
Rooms-Katoliek	: 11.29%
True Gospel	: 9.68%

GEMIDDELDE TYDPERK KERKLIDMAAT

26 Jaar

GEMIDDELDE VERBLYFTYDPERK

25.7 Jaar in Mamelodi

KERKLIKE ROL

Lidmaat	: 40.32%
Leier	: 50.00%
Voorganger	: 9.68%

GEMIDDELDE VLAK VAN SKOOLOPLEIDING

Hoërskool (Ten minste graad 8)	: 32.76%
Matriek (Graad 12)	: 34.48%
Naskoolse Diploma/Sertifikaat	: 24.14%
Graad	: 3.45%
Nagraadse Kwalifikasie	: 5.17%

HUWELIKSTATUS

Getroud met sertifikaat	: 46.17%
Getroud met 'lobola'	: 5.66%
Geskei	: 7.55%

Nooit getroud	: 28.30%
Eggenote oorlede	: 7.55%
Getroud na egskeiding	: 0%
Getroud na eggenote gesterf het	: 1.89%
In 'lobola' proses	: 1.89%

GEVOLGTREKKINGS

1. Die gemiddelde ouderdom van 42 jaar gee 'n middelvolwasse weerpieëling van die ondersoekresultate.
2. Die ouderdomsverpreiding, met konsentrasie op 20 tot 60 dui op tendense wat in die komende 25 jaar 'n rol kan speel.
3. Geslag vertoon nie 'n pertinent dominante rol nie.
4. Stamverspreiding dui op 'n multi-kulturele situasie, met 'n sterk Sotho-Nguni fokus.
5. 26 jaar as lidmaatskapsperiode dui op ervare kerklike sieninge.
6. Resultate van verblyfperiode (26 jaar) spreek van 'n gevestigde situasie - 'n voluit Mamelodi perspektief.
7. Resultate van rolverdeling word gedomineer deur 'n leiersperspektief, met 'n 60/40 verhouding.
8. Die gemiddelde skoolopleiding dui op 'n hoë vlak van geletterdheid. 67% het die sekondêre skoolfase voltooi.

5.7.2.2 Religiöse gerigtheid

Hoe beskou u uself?

Wedergebore	: 31.58%
Geloofsonvolwasse	: 21.05%
Geloofsvolwasse	: 45.61%
Onseker	: 1.75%

GEVOLGTREKKING

98% van die respondente beskou hulself as Christene. 'n Beduidende hoeveelheid (46%) beskou hulself nie net as wedergebore nie, maar selfs as volwasse in die geloof.

Glo u in die kragvolle werk van die voorouers in die daaglikse lewe?

Ja	: 12.7%
Nee	: 69.84%
Onseker	: 17.46%

GEVOLGTREKKING

Hoewel die meerderheid (70%) afwysend staan teenoor voorouer-betrokkenheid in die daaglikse lewe, is 'n beduidende aantal (17%) onseker en 'n merkwaardige aantal seker oor die feit daarvan (13%).

Glo u in die kragvolle werk van geeste in die daaglikse lewe?

Ja	: 53.97%
Nee	: 31.75%
Onseker	: 14.29%

GEVOLGTREKKING

Meer as die helfte (54%) is seker dat geeste 'n rol speel in die daaglikse lewe. 14% is onseker. Die persentasie van 32% wat ontkenning geantwoord het, kan moontlik dui op 'n verskuiwingsneiging. Dit kan moontlik toegeskryf word aan die impak van verstedeliking.

Kan 'n Christen begoël ("bewitched") word?

Ja	: 11.11%
Nee	: 61.90%
Onseker	: 26.98%

GEVOLGTREKKING

Hoewel die meerderheid (62%) afwysend staan teenoor begoëling van Christene, heers groot onsekerheid (27%). 11% is wel seker dat begoëling van Christene kan plaasvind.

5.7.2.3 Christelike toewyding

Hoe gereeld lees u die Bybel?

Elke dag	: 49.21%
Ten minste eenmaal per week	: 33.33%
Ten minste eenmaal per maand	: 3.17%
Nie gereeld nie	: 14.29%

GEVOLGTREKKING

Die Bybel speel duidelik 'n rol (49% + 33%), hoewel daaglikse funksionering van die Bybel minder is as 50% in die geloofsbelewing en - geloofsbeoefening.

Hoe gereeld bid u?

Elke dag	: 89.06%
Ten minste eenmaal per week	: 4.69%
Slegs ten tye van krisis	: 3.13%
Nie gereeld nie	: 3.13%

GEVOLGTREKKING

Gebed speel 'n belangrike rol. 89% het aangegee dat hulle daaglik bid.

Hoe gereeld woon u kerkdienste by?

Elke Sondag	: 74.60%
Minder as 4 maal per maand	: 12.70%
Meer as 4 maal per maand	: 12.70%

GEVOLGTREKKING

Erediensbywoning speel 'n belangrike rol. 74% het aangedui dat hulle elke Sondag eredienste bywoon.

5.7.2.3 Lewens -en wêreldbeskoulike kategorieë

TOTALITEITSBELEWING (Vraag 8 tot 11)

In hierdie kategorie gaan dit oor vrae soos: Wat is ek in die gemeenskap, in die sosiale samehang, in die volk, in die mensheid?

Vraag 8

It is Sunday morning. Family arrive at home. What do I feel/think?	
a. I am trapped between two important demands	8.06%
b. I cannot leave the family and go to church	3.32%
c. It is not right to miss church	19.35%
d. God wants me and my family in church	61.29%
e. Suggest something else	8.06%

Gevolgtrekking:

61 % groepeer God, self en familie saam. Hier is sprake van 'n inklusiewe benadering. 19% ag die verhouding met die gemeente belangrik en kan moontlik 'n skuldbelewenis hê, indien die kerkdienste nie bygewoon word nie.

Vraag 9

I say the following choice shows who I fear (am scared of) most.	
a. Witches	4.84%
b. Ancestors	1.61%
c. Satan	9.68%
d. God	79.03%
e. Suggest something else	4.84%

Gevolgtrekking:

79% is bang vir God. Dit kan dui op 'n moontlike afstand wat teenoor God beleef word en 'n onsekerheid oor God se rol in die daaglikse lewe. Merkwaardig is dat Satan naas God die meeste gevrees word (10%). Die bose speel dus 'n beduidende rol in die beleving van die totaliteit. 5% vrees ook nog die optrede van hekse. Slegs twee respondente het hul genoodsaak gevoel, om absolute duidelikheid te skep deur antwoorde te skryf met die volgende strekking: "With God by my side, I don't fear anything, but I respect, not fear God".

Vraag 10

I am afraid (scared of) the ancestors.	
a. Yes	11.48%
b. No	60.66%
c. Can not say	18.03%
d. Suggest something else	9.84%

Gevolgtrekking:

Die feit dat 80% van die respondente gekies het om een van die gegewe opsies (a, b en c) te merk, wys daarop dat die voorouers wel figureer in die werklikheidsbeleving. Nie een respondent het gekies om die bestaan van die voorouers te ontken nie. 'n Teenstrydigheid ontstaan dus met erkenning van die rol van voorouers in die daaglikse lewe (vgl. 5.7.2.2). Dat 61% op hierdie vraag "nee" geantwoord het kan dui op die algemeen-aanvaarde positiewe rol wat voorouers normaalweg vertolk. Een respondent wat gekies het om in eie woorde te antwoord, druk dit so uit: "I suggest that if they do not manifest or trouble my life, I am not afraid of them". Selfgeformuleerde antwoorde

wys op "respek" teenoor die voorouers en nie vrees nie. Die volgende antwoord vat die beleving vas: "I respect and recognise their existence, they are like saints".

Vraag 11

I view the pastor of our church as	
a. A kind of diviner	15.88%
b. A kind of doctor	7.94%
c. A kind of healer	30.16%
d. Suggest something else	46.03%

Gevolgtrekking:

Die meeste respondente (46%) het gekies om antwoorde self te formuleer. "Dienaar", "Iemand wat onderrig" en "Leier" is oorwegend die geformuleerde oortuiging. Dat 30% daarvoor kies om die voorganger te beskryf as "healer" en 16% as "diviner" dui daarop dat tradisionele kategorieë steeds 'n rol speel.

GEVOLGTREKKING M.B.T. TOTALITEITSBELEWING

1. Gemeenskapsoriëntasie speel beslis 'n rol d.m.v. 'n inklusiewe groeperingsbenadering.
2. God word met die emosie "bang" geassosieer. Onsekerheid kan bestaan oor die rol van God in die daaglikse lewe.
3. Voorouers vorm deel van die totaliteitsbeleving. Indien gesê word, dat die voorouers nie betrokke is by die daaglikse lewe nie, kan dit daarop dui dat hulle nog nie in 'n bepaalde familiegroep gemanifesteer het nie.
4. Tradisionele kategorieë speel beslis 'n rol in hoe die pastor beskou word.

HOËR MAGTE (Vraag 12 tot 17)

In hierdie kategorie handel dit oor vrae soos: Watter mag ("power") is geleë agter veroorsaking ("causation")? Alle vrae rakend bonatuurlike, natuurlike en menslike veroorsaking hoort tuis by hierdie kategorie.

Vraag 12

I say the world has come into existence through:	
a. Creation by God out of nothing	85.71%
b. Natural forces (like big bang)	7.94%
c. Suggest something else	6.35%

Gevolgtrekking:

'n Christelike beskouing is dominant. Sekularisasie blyk kop uit te steek.

Vraag 13

I say human beings (people) are	
a. Coming out of the bowels of the earth	1.59%
b. Coming from a bed of reeds	1.59%
c. Developed from the ape-man	3.17%
d. Was created by God	88.89%
e. Suggest something else	4.76%

Gevolgtrekking:

'n Christelike beskouing is dominant. Sekularisasie blyk kop uit te steek. Dit val op dat die tradisionele mitologie nie totaal uitgewis is nie.

Vraag 14

I say the following choice shows whom I view as having the most power	
a. Ancestors	
b. Traditional healer	
c. Witches	
d. God	95.24%
e. Satan	
f. Suggest something else	4.76%

Gevolgtrekking:

Die feit dat God oortuigend aangedui is, kan wys op hiërargie in die verhouding van kragte/magte.

Vraag 15

I recieve a telephone call. I hear that my house and everything I've had burnt to ashes. What comes to my mind first?	
a. It was my fault	19.35%
b. It was someone's fault in the community	3.23%
c. It was the municipality's fault	8.06%
d. It was witchcraft	1.61%
e. It was the devil	6.45%
f. It was the providence of God	32.26%
g. Suggest somthing else	29.03%

Gevolgtrekking:

'n Beduidende persentasie (29%) het gekies om die antwoord self te formuleer. Daarin staan "ondersoek" sentraal. Voordat konklusies gemaak word, moet ondersoek ingestel word. Die feit dat 19% begin by self, kan verband hou met die verstedelike situasie. 32% lê 'n verband met God se voorsienigheid.

Vraag 16

The ancestral spirits can harm my family	
a. I agree	9.52%
b. I do not agree	68.25%
c. Can not tell	17.46%
d. Suggest something else	4.76%

Gevolgtrekking:

Die stelling gaan uit van die bestaan van die voorouers. Niemand het die bestaan van die voorouers betwis nie. 68% stem nie saam met die geformuleerde stelling nie. Dit kan dui op die positiewe rol van voorouers. Een respondent antwoord dan ook nadruklik; "Ancestors are not out to harm, but to protect". Die feit dat 18% onsekerheid het kan moontlik dui op onduidelikheid in dié verband.

Vraag 17

A girl gets aids from her boyfriend. What is the real reason?	
a. She did not use a condom	29.03%
b. The ancestors is punishing her	
c. She was bewitched	
d. God is punishing her	4.84%
e. She was not practicing sex in the way the Bible teaches to	53.23%
f. Suggest something else	12.90%

Gevolgtrekking:

Oorwegend (53%) bestaan die oortuiging dat die Skrif nie nagevolg is nie. Die feit dat 29% verwys na die gebruik van kondome, kan dui op die impak van sekularisasie, asook die praktyk van buite-egtelike beoefening van seks. Merkwaardig is dat niemand in hierdie geval verwys na die voorouers of hekserie nie. Seks blyk 'n saak van persoonlike verantwoordelikheid te wees.

GEVOLGTREKKING M.B.T. VERHOUDING TOT HOËR MAGTE

1. God word as Skepper gesien. Sekularisasie begin egter kop uitsteek.
2. God het die meeste krag. Hiëragiese werklikheidsmodel kan 'n moontlikheid wees m.b.t. God as "Opperwese".
3. Die bestaan van die voorouers is nie betwis nie. Trouens, voorouers vertolk 'n positiewe rol.
4. Verstedeliking oefen invloed uit op hoe iemand die oorsaak van 'n ramp beskou.
5. 'n Siekte soos Aids hou verband met persoonlike verantwoordelikheid.

LEWENSLEIDING (Vraag 5 tot 7)

In hierdie kategorie handel dit oor die subtiele verhouding tussen aktief en passief. Van watter sektor van tyd is die bepaalde groep mense die meeste bewus en daaroor die meeste besorg?

Vraag 5

When I meet with the elder/pastor priest/bishop because of a problem, the meeting	
a. Must not end until a solution has been found	41.67%
b. May be viewed as the first of many meetings in order to find a solution	41.67%
c. Can be the first of not more than three meetings to find a solution	6.67%
d. Can be the first of not more than six meetings to find a solution	5.00%
e. Suggest something else	

Gevolgtrekking:

84% fokus op probleemoplossing eerder as tyd. 42% wil dat die byeenkoms nie moet ophou, voordat 'n oplossing gevind is nie. 42% skep ruimte daarvoor dat probleemoplossing nie in een sitting

verkry kan word nie. Dit val op dat die hoeveelheid byeenkomste, behalwe vir 'n baie klein persentasie nie nader gespesifiseer word nie.

Vraag 6

When I meet with the elder/pastor/priest/bishop because of a problem,	
a. Time doesn't matter	62.90%
b. 30 Minutes per meeting is ideal	6.45%
c. 45 Minutes per meeting is ideal	4.84%
d. 60 Minutes per meeting is ideal	14.52%
e. 2 Hours per meeting is ideal	1.61%
f. Suggest something else	9.69%

Gevolgtrekking:

63% dui aan dat tyd nie saak maak nie. Indien tyd wel 'n rol speel lyk dit asof 30 tot 60 minute per byeenkoms bevredig. By die 10% wat daarvoor gekies het om self 'n antwoord te formuleer het daar nie nuwe inligting aan die lig gekom nie.

Vraag 7

When the elder/pastor/priest/bishop visit me at home	
a. Time doesn't matter	51.61%
b. Less than 30 minutes does not feel like a proper visit	4.84%
c. Between 30 minutes and 1 hour feels like a proper visit	17.74%
d. Between 1 hour and 2 hours feels like a proper visit	12.90%
e. More than 2 hours feels too much for a proper visit	4.84%
f. Suggest something else	8.06%

Gevolgtrekking:

Die meerderheid (52%) is nie besorgd oor tyd nie. Indien tyd wel 'n rol speel kan dit met 'n mate van sekerheid aangedui word dat 30 minute tot twee uur per huisbesoek as ideaal beskou kan word.

GEVOLGTREKKING M.B.T. LEWENSLEIDING

1. Probleemoplossing eerder as tyd is belangrik. Die hoeveelheid byeenkomste word nie graag nader gespesifiseer nie. Toekoms blyk 'n moeilike begrip, terwyl eerder op die hede gefokus word.
2. Ruimte bestaan dat probleemoplossing nie in een sitting bereik kan word nie.
3. Hoewel tyd vir terapiessessies oorwegend nie as belangrik geag word nie, kan 30 minute tot 1 uur as bevredigend dien.
4. Hoewel tyd vir huisbesoek oorwegend nie as belangrik geag word nie, lyk dit asof 30 minute tot 2 ure per besoek as ideaal kan geld.

NORMBESEF (Vraag 18 tot 22)

Hierdie kategorie handel oor vroe soos: Wat geld as maatstaf waaraan ek my moet onderwerp? Hoe hanteer ek die grenslyn van wat mag en nie mag nie?

Vraag 18

To know right from wrong comes from,	
a. The ancestors	
b. God	45.90%
c. People	3.28%
d. Political leaders	
e. The World	
f. Traditional diviners	
g. The Bible	45.90%
h. Suggest something else	4.94%

Gevolgtrekking:

God (46%) en Bybel (46%) word beskou as maatstaf vir reg en verkeerd.

Vraag 19

A young girl gets pregnant from her boyfriend	
a. It is good	4.76%
b. It is bad	23.81%
c. It is wrong	52.38%
d. It is unlucky	1.59%
e. Suggest something else	17.46%

Gevolgtrekking:

Antwoorde is nie eenstemmig nie. Hoewel die meerderheid (52%) eties sterk genormeerd antwoord, wys 'n beduidende persentasie (24%) op 'n skandegevoel. Uit die 18% wat daarvoor kies om self 'n antwoord te formuleer, word nadruklik daarop gewys dat die persone betrokke, willens en wetens by swangerskap uitgekom het. Een respondent vat die meerderheidsgevoel vas deur te stel: "It is only wrong if they do not want to assume responsibility of taking care of the child, but if the two agreed to do so and want to marry afterwards, then there is nothing wrong". Hieruit kan die afleiding gemaak word, dat Bybelse genormeerdheid meer 'n ideaalfunksie vertolk as 'n eksistensiële werklikheidsrol.

Vraag 20

A church member receives collection money to put in the bank account of the church. Instead of doing that, the person pays the school fee of a child. How must the congregation look at the situation?	
a. The person stole the money	29.69%
b. The person borrowed the money	6.25%
c. The person was forced to use the money	7.81%
d. The person did a good thing with the money	4.69%
e. The person did which is right with the money	1.56%
f. The person was under the influence of a bad spirit in using the money	42.19%
g. Suggest something else	7.81%

Gevolgtrekking:

Dit is opvallend dat slegs 30% sterk genormeerd antwoord. Die oorwegende keuse (42%) dui daarop dat die persoon onder die invloed van 'n slegte gees was. Dit lê 'n verband met oorsaaklikheid. So word die betrokkenheid van geeste by die daaglikse lewe bevestig. Normbesef hou verband met die werk van goeie en slegte geeste. Antwoord op hierdie vraag weerspieël 'n merkwaardige gebrek aan persoonlike verantwoordelikheid.

Vraag 21

What do I think of visiting traditional healers (herbalists)?	
a. It is Christian to visit	7.94%
b. It is not Christian to visit	55.56%
c. It is a good thing to do	6.35%
d. I am not sure	17.46%
e. Suggest something else	12.07%

Gevolgtrekking:

56% staan afwysend daarteenoor om kruiedokters te besoek. 'n Beduidende persentasie (18%) is egter onseker. Van die 13 % wat daarvoor gekies het om self 'n antwoord te formuleer, wys op tradisie as 'n geldige motiveringsfaktor. Kombineer 'n mens hierdie antwoord met die 6% wat daaroor positief oordeel, asook die 8% wat dit as Christelik beskou, dan is daar 'n beduidende persentasie (27%) wat kruiedokters positief waardeer.

Vraag 22

What do I think of visiting traditional diviners (who are throwing bones - "ditaola")?	
a. It is Christian to visit	10.94%
b. It is not Christian to visit	59.38%
c. It is a good thing to do	6.25%
d. I am not sure	15.63%
e. Suggest something else	7.81%

Gevolgtrekking:

By hierdie vraag is dit betekenisvol om in gedagte te hou dat waarsêers in direkte verband staan met voorouerwerking. 59% van die respondente staan afwysend teenoor waarsêers. 16% is egter onseker, terwyl 11% waarsêery selfs as Christelik beskou. Respondente wat 'n eie antwoord geformuleer het, het nie probleme daarmee nie. Een respondent stel dit so; "They are given the gift by God and they are using it for his people". Die kombinasie van a., c. en e. - positiewe waardering - kom te staan op 25%. Hierdeur verswak die posisie van die Bybel as norm en 'n beroep op God in normbesef word onduidelik. Dit bied ook perspektief op die vraag in 5.7.2.2 wat verband hou met die kragvolle werking van die voorouers in die daaglikse lewe.

GEVOLGTREKKING M.B.T. NORMBESEF	
1.	Hoewel God en Bybel as maatstaf vir norme aangegee word, kan die afleiding gemaak word, dat Bybelse genormeerdheid meer 'n ideaalfunksie vertolk as 'n eksistensiële werklikheidsrol.
2.	Normbesef hou sterk verband met die rol van goeie en slegte geeste.
3.	Persoonlike verantwoordelikheid staan nie sterk in verband met normbesef nie.
4.	Normbesef kan ook verbind word met die verhouding self/ander, en die beleving van die totaliteit. Uiteindelik is geeste nader as God. Positiewe waardering van waarsêery, wat weer 'n sterk band met die rol van voorouers aandui, laat God op 'n afstand teregkom. Dit het weer 'n invloed op normbesef.

VERLOSSINGSBEHOEFTE (Vraag 23 tot 27)

Hierdie kategorie handel oor vroe soos: Wat is die saligheid, "paradys", waarna gesmag word? Binne die konteks van 'n tradisioneel Afrika-beskouing geld merkers soos inisiasieskool, bejaardheid, respek, eerbied en aanvaarding van die stam (gemeenskap), rykdom, gesondheid en baie kinders, asook voorouerwording.

Vraag 23

To attend initiation school	
a. Is vital for being African	12.70%
b. Is not necessary today	33.33%
c. Is not Christian	38.10%
d. Suggest something else	15.87%

Gevolgtrekking:

By hierdie gevolgtrekking is dit betekenisvol om in gedagte te hou dat inisiasie 'n kritiese aspek van *rites des passages* vorm. Inisiasie hou ook verband met die geesteswêreld, asook voorouerwording (vgl. Oosthuizen, 1978:280 e.v.; Mbiti, 1990:118 e.v.).

By hierdie vraag bestaan 'n merkwaardige responsverspreiding. 71% wys egter inisiasieskole af, hoewel om verskillende redes. Dit kan moontlik wys op 'n verskuiwingsneiging binne die samelewing, wat betref die plek en rol van inisiasieskole. In konteks van die responsverspreiding figureer die sentiment om die voortsetting en handhawing van inisiasieskole wel nog mededingend sterk. Die persentasie van 16% wat verkies het om 'n antwoord in eie woorde te formuleer staan nie afwysend daarteenoor nie. Die volgende respons vat menings in dié verband saam: "It depends on your culture". Een respondente het wel twyfel uitgespreek oor die bekwaamheid van diegene wat die besnydenis moet uitvoer. Twee respondente wil vashou aan die besnydenis, maar verkies dan om dit in 'n hospitaal te laat plaasvind.

Vraag 24

Praise and approval from the community	
a. Is the most important thing to me	20.31%
b. Is less important than to listen to the Bible	37.50%
c. Expresses the unbreakable relationships that exist with each other	10.94%
d. Tells how much I try to serve the community, rather than the church	12.50%
e. Suggest something else	18.75%

Gevolgtrekking:

By hierdie vraag bestaan 'n merkwaardige responsverspreiding. Hoewel gehoorsaamheid aan die Bybel 'n voorkeur van 38% geniet, lê 44% 'n sterk band tussen aanprysing/aanvaarding en die gemeenskap. Binne hierdie konteks figureer die persentasiepunt (20%) wat dit as die mees belangrike ding vir 'n persoon meld, baie sterk. Van die 19% wat verkies het om 'n antwoord in eie woorde te formuleer, word oorweldigend positiewe waardering uitgespreek. Die volgende respons vat die menings vas; *Ke mpho ya Modimo* ("Dit is 'n gawe van God"). Respondente hou egter daarmee rekening dat nie alle aanprysing/aanvaarding gesond is nie: "It is better to be criticized by wise men, than have fools sing you praises".

Vraag 25

Old Age	
a. Proves such a person was good in his/her life	6.35%
b. Means such a person has a lot of life force	1.59%
c. Is a prove for having wisdom	
d. Is a blessing from God	85.71%
e. Suggest something else	6.35%

Gevolgtrekking:

86% assosieer bejaardheid met God se seën. Dit val op dat bejaardheid nie ten eerste met 'n goeie lewe, lewenskrag of wysheid geassosieer word nie. Hier kan moontlik sprake wees van 'n verskuiwingsneiging oor bejaardheid wat moontlik toegeskryf kan word aan invloede soos verstedeliking en modernisering.

Vraag 26

The real reason for not having children	
a. Is a medical problem	14.29%
b. Is curse from the ancestors	1.59%
c. Is shortage of life force	4.76%
d. Is a result of the present imperfection of reality	4.76%
e. Is given by God for a purpose	68.25%
f. Suggest something else	6.35%

Gevolgtrekking:

68% bring kinderloosheid in verband met God se bestuur. Die feit dat 14% daarvoor kies om dit as 'n mediese probleem te beskou, kan moontlik dui op die impak van modernisasie binne die konteks van verstedeliking. Tradisionele beskouings het nog nie uitgesterf nie (6%).

Vraag 27

Sometimes I do not find a solution for my problem, because	
a. The church does not have enough power	
b. The right person has not yet ask God for the solution	11.29%
c. There is still sin in my life	12.90%
d. God has a purpose with that problem in my life	64.52%
e. Suggest something else	11.29%

Gevolgtrekking:

65% bring onopgeloste probleme in verband met God se bestuur. Die 13% wat op steeds aanwesige sonde dui, kan moontlik in verband gebring word met die rol van die mens in probleemoplossing. Dat 11% daarvoor kies om te sê die regte persoon het nog nie gebid nie, kan dui op die band tussen verlossingsbehoefte en werklikheidsbeleving: outosoteriologies. Daardie 11% wat gekies het om die antwoord in eie woorde te formuleer se mening kan vasgevat word met die volgende stelling: *Ke ka lebaka la gore ga ke rapele ke tiišitšo* ("Dit is omrede ek nie sterk/volhardend genoeg bid nie").

GEVOLGTREKKING M.B.T. VERLOSSINGSBEHOEFTE

1. Hoewel van 'n moontlike verskuiwingsneiging sprake kan wees, figureer die sentiment om die voortsetting en handhawing van inisiasieskole en in besonder die besnydenispraktyk mededingend sterk.
2. Respek, aanvaarding en aanprysing deur die gemeenskap speel 'n deurslaggewende rol.
3. Bejaardheid is onderworpe aan verskuiwingsneigings. In die verband speel Christelike invloede, asook modernisasie 'n motiveringsrol.
4. Kinderloosheid word oorwegend in verband gebring met God se bestuur. Modernisasie begin egter ook 'n rol speel oor hoe kinders beskou word.
5. Onopgelostheid van probleme word oorwegend met God se bestuur in verband gebring. Tog bestaan 'n betekenisvolle aanduiding van 'n outosoteriologiese werklikheidsbeleving.

RUIMTE (Vraag 1 tot 4)

Hierdie kategorie kan geografies verstaan word, asook in terme van gesindheid en meegevoel. In geval van gesindheid geld 'n verdeling in sones. Hier is sprake van die openbare, sosiale en intieme ruimte.

Vraag 1

When I have a problem, I expect from the elder/pastor/priest/bishop	
a. To come alone and discuss the problem at my home	45.31%
b. To bring another elder and discuss the problem at my home	26.56%
c. Call me to the church council and discuss the problem there	6.25%
d. Tell the congregation and discuss my problem with the congregation	3.13%
e. Call all the church members of my ward and discuss the problem at my house	1.56%
f. Suggest something else	17.19%

Gevolgtrekking:

45% van die respondente verkies 'n vertroulik-intieme terapeutiese benadering. 27% van die respondente is bereid dat 'n tweede vertroulike persoon ook betrek word. Dit is opvallend dat 'n groepsbenadering hoofsaaklik ontbreek.

Vraag 2

The best place for me to have bible studies/prayer meetings is at.	
a. My own home	16.13%
b. In any house in my ward	30.65%
c. At the church building with members of the whole congregation	48.39%
d. Suggest something else	4.84%

Gevolgtrekking:

Geloofsbeleving staan sterk in verband met 'n gemeenskaplike benadering (79%). Geloofsbeoefening word in die openbare ruimte verkies.

Vraag 3

I prefer to have bible studies/ prayer meetings.	
a. On my own	4.84%
b. With everyone in my house	25.81%
c. With church members of my ward	61.29%
d. Suggest something else	8.06%

Gevolgtrekking:

'n Besliste voorkeur gaan uit vir geloofsbeoefening in die openbare ruimte (61%). 26% verkies geloofsbeoefening ook in die sosiale ruimte. Opvallend is die gebrek aan voorkeur vir geloofsbeoefening en -beleving in die intiem-persoonlike ruimte. Hierdie voorkeur verklaar dan ook die gebrek aan persoonlike Bybellees en Bybelstudie (vgl. 5.7.2.3).

Vraag 4

On a Sunday afternoon I rather,	
a. Attend a church service	22.56%
b. Attend "society"	3.23%
c. Attend a prayer meeting	14.52%
d. Do bible study and prayer on my own	14.52%
e. Stay at home, do other things	43.55%
f. Suggest something else	1.61%

Gevolgtrekking:

Hierdie vraag kombineer tyd en ruimte. Sondagmiddae moet nie formeel-gestruktureerd ingeklee word nie. Slegs 23% verkies 'n erediens. In hoofsaak word Sondagmiddae geassosieer met vryetydsbesteding (44%). Daar is wel 'n beduidende neiging om geloofsbeoefening te laat plaasvind, maar dan op 'n informele manier (29%). Die feit dat slegs 3% verkies om begrafnisverenigings ("society") by te woon, kan moontlik daarop dui, dat begrafnisverenigings as 'n noodgedwonge aangeleentheid figureer.

GEVOLGTREKKING M.B.T. RUIMTE

1. Respondente verkies 'n vertroulik-intieme terapeutiese benadering, wanneer van persoonlike probleme sprake is.
2. Geloofsbelewing staan sterk in verband met 'n gemeenskaplike benadering.
3. In verband met geloofsbeoefening bestaan 'n sterk voorkeur vir die sosiaal-publieke ruimte. Dit wys ook op 'n gebrek aan persoonlik-intieme geloofsbeoefening.
4. Sondagmiddae moet eerder informeel-sosiaal ingeklee word as formeel-gestruktureerd. Oorwegend bestaan voorkeur vir vryetydsbesteding, wat daarop kan dui dat verstedelike mense 'n gebrek het aan vrye tyd.
5. Die verbintenis met begrafnisverenigings wat op Sondag funksioneer, word gesien as 'n noodgedwonge aangeleentheid, maar is nie 'n voorkeur nie.

5.7.2.5 Totaal-oop vrae

Geleentheid is aan respondente gebied om insette te gee met die oog op relevante en effektiewe pastorale sorg aan Afrika-Christene. Twee vrae is in die vraelys opgeneem wat hieraan aandag skenk. Meeste respondente het die geleentheid benut om 'n bydrae te lewer. Die antwoorde is gekonsolideer. Die vrae word hieronder weergegee. Daarop volg die gekonsolideerde respons.

OOP VRAE

Vr 28 If pastoral care to African Christians wants to be genuinely relevant and effective, I suggest that the following issues must be addressed from the Bible as God's Word to his Church

Vr 29 If it is decided to do a full-scale research project among African Christians, in order to achieve genuinely relevant and effective pastoral care, I suggest to ask the following questions

Vraag 28: Watter sake is behoeftes in die gemeente en moet pastorale aandag ontvang ?

Die werk van die Heilige Gees teenoor die betrokkeheid van voorouers

Die plek, rol en doel van die Bybel en Bybellees	Die dood en gestorwenes	Konflikhantering
Die plek, rol en doel van geld en rykdom	Die plek van die familie	HIV/VIGS
Misdaad en ontferming oor gevangenis	Armoede en armsorg	Egskeiding
Die verhouding tussen kultuur en geloof	Voorhuwelikse seks	Werkloosheid
Plek, rol en verhouding met God	Sorg vir bejaardes	Gebed
Beskerming teen slegte geeste	Rol van die vrou	Poligamie
Die wederkoms van Christus	Huweliksontrou	

Vraag 29: Wat is moontlike betekenisvolle vrae om in te sluit in 'n grootskaalse ondersoek?

1. Wat doen jy om jouself teen slegte geeste te beskerm?
2. Vertel hoe jy God beskou.
3. Waarmee assosieer jy God?
4. Gee redes hoekom jy sê dat die pastor/biskop/priester 'n persoon van siekte kan genees
5. Waarmee assosieer jy die Bybel/Hoe sien jy die Bybel?
6. Gee redes hoekom jy sê dat die kerk vir jou belangrik of onbelangrik is.

7. Vertel hoekom jy dink dat mense spyt kry dat hulle Christene geword het.

5.8 MAMELODI EN 'AFRICAN-NESS'

Resultate van die veldwerk in Mamelodi is in die voorafgaande onderdeel weergegee. Die vraag ten grondslag aan die werk in hierdie gedeelte van die studieverlag kan nou aan die orde gestel word, naamlik: In watter mate beheers 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi? Voordat 'n mens hierdie vraag antwoord, kan die voorvraag gestel word: Is daar enigszins 'n verband tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi? Dit is 'n vraag wat vrymoedig positief beantwoord kan word. Binne elk van die beskoulike kategorieë is daar rigtingwysers gevind wat 'n verband tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi aandui.



'n Besoek aan Mamelodi se begraafplaas vertoon menige tonele, wat daarvan getuig dat steeds vir die dooies gesorg word, hetsy deur iets te ete of te drinke

Grafstene getuig van modernisasie

5.8.1 Demografies-religieus

Die demografies-religieuse inligting bied 'n middelvolwasse beeld van 42 jr, met konsentrasie op die ouderdomsgroep 20-60. Hier is sprake van 'n Mamelodi-perspektief want die gemiddelde verblyfperiode is 26 jaar (meer as die helfte van die bestaansperiode van Mamelodi). Geslag speel in hierdie resultate nie 'n pertinent dominante rol nie. Die stamverspreiding is sterk gefokus op Sotho-Nguni. Die navorsingsresultate toon 'n hoë vlak van geletterdheid. 67% het die sekondêre skoolfase reeds voltooi. Dit maak die resultate soveel te meer merkwaardig, aangesien 'n mens 'n hoë vlak van kritiese denke kan verwag. Beslis kan gesê word dat hierdie resultate 'n Afrika situasie in sy verstedelike hoedanigheid weerspieël.

Kerklik is hier sprake van 'n gevestigde situasie (26 jaar lidmaatskapsperiode) - versprei oor sewe kerkgemeenskappe, wat gedomineer word deur 'n leiersperspektief (60/40), die voorgangers ingesluit. 98% van die respondente beskou hulself as Christene. 'n Beduidende hoeveelheid (46%) beskou hulself nie net as wedergebore nie, maar selfs as volwasse in die geloof. Dit val op dat egskedding 'n betekenisvolle realiteit is (8%) en dat tradisionele huweliksgebruike steeds 'n rol speel (8% kan tans verbind word met bruidskat - "lobola").

So 'n raamwerk bied hoë verwagting vir 'n intellektueel-Christelike omgang met en hantering van 'n tradisioneel Afrika lewens- en wêreldbeskouing. Die vraag ontstaan naamlik: Wat is die oortuiging van geskoolde Afrikane wat hulself as volwasse beskou in die geloof en gemiddeld 'n kwarteeu lidmaat is van 'n Christelike kerkgemeenskap? Hieraan kan nog 'n vraag vasgebund word naamlik: Wat is die oortuiging van Christene wat in hoofsaak Protestantse lojaliteite het, nader gespesifiseerd "tradisioneel hoofstroom" van aard is?

5.8.2 Christelike Toewyding

Die Bybel funksioneer gebrekkig, daagliks minder as 50% in die geloofsbeleving en in die geloofsbeoefening (vgl. 5.7.2.3). 'n Vraag ontstaan dus oor die Skriftuurlike staal (gehalte) van die aangegewe geloofsvolwassenheid. Gebed speel wel 'n belangrike rol, met 89% wat aandui dat hulle daagliks bid. Dit kan gesien word as 'n aanduiding dat God beslis 'n veel meer direkte rol speel by die ondervraagde respondente. Erediensbywoning is ook relatief belangrik. 74% het aangedui dat hulle elke Sondag eredienste bywoon.

5.8.3 Lewens- en wêreldbeskoulike kategorieë

Gemeenskapsoriëntasie speel beslis 'n rol (vgl. gevolgtrekking een m.b.t. totaliteitsbeleving en gevolgtrekking twee m.b.t. verlossingsbehoefte; gevolgtrekking twee en drie m.b.t. ruimte). Daar bestaan aanduiding van 'n inklusiewe groeperings- (klassifikasie)benadering (vgl. vraag 8). Geloofsbeleving staan sterk in verband met 'n gemeenskapsbenadering (vgl. gevolgtrekking twee en drie m.b.t. ruimte). In verband met geloofsbeoefening bestaan 'n sterk voorkeur vir die sosiaal-publieke. Respek, aanvaarding en aanprysing deur die gemeenskap speel 'n deurslaggewende rol.

'n Hiëragiese werklikheidsmodel kan 'n moontlikheid wees m.b.t. God as "Opperwese" (vgl. vraag 14). God word as Skepper gesien wat die daaglikse lewe bestuur (vgl. vraag 12, 15, 26 en 27). Dit kan dien as bevestiging dat God as *Deus Remotus* nader gekom het aan Afrikane se eksistensiële beleving. 79% egter, assosieer die emosie bangheid met God. Dit is positief in terme van die gestelde vergelyking. Dit is ook negatief, omdat bangheid afstand wek in terme van geloofsbeleving. Sekularisasie begin kop uitsteek (vgl. vraag 12 en 13).

Onsekerheid oor die rol van God en 'n beleving van afstand kan verband hou met die gebrekkige funksionering van die Bybel in die daaglikse lewe. Hoewel God en Bybel as maatstaf vir norme aangegee word, kan die afleiding gemaak word, dat Bybelse genormeerdheid meer 'n ideaalfunksie vertolk as 'n eksistensiële werklikheidsrol (vgl. vraag 19; gevolgtrekking een m.b.t. normbesef). Dit verklaar die relatief swak, of te wel groot mate van afwesigheid van die funksionering van die Bybel (49%).

Normbesef hou sterk verband met die rol van goeie en slegte geeste (vgl. vraag 20). Persoonlike verantwoordelikheid staan nie sterk in verband met normbesef nie. Normbesef kan ook verbind word met die verhouding self/ander, en die beleving van die totaliteit (gevolgtrekking vier m.b.t. normbesef). Uiteindelik is geeste nader (meer eksistensiël werklik) as God. Positiewe waardering van waarsêery, wat weer 'n sterk band met die rol van voorouers aandui, dra daartoe by dat God op 'n afstand teregkom (vgl. vraag 21 en 22). Vergelyk ook vraag 23 oor inisiasie-skole, wat onlosmaaklik in verband staan met die geesteswêreld. Dit het ook weer 'n invloed op normbesef.

Geeste, sowel as voorouers, vorm deel van die totaliteitsbeleving (vgl. vraag 10 en 16). 54% van die respondente glo in die kragvolle werk van geeste in die daaglikse lewe (vgl. 5.7.2.2). Oor die begoëling van Christene bestaan beduidend groot onsekerheid (27%), terwyl 11% seker is dat dit wel kan plaasvind ten spyte van 'n 62% afwysing daarvan (vgl. 5.7.2.2). Die bestaan van die voorouers word nie betwis nie (vgl. vraag 10 en 16), hoewel 70% afwysend reageer op die reguitvraag: "Glo u in die kragvolle werk van die voorouers in die daaglikse lewe?" Trouens, voorouers vertolk 'n positiewe rol. Indien dus gesê word dat die voorouers nie betrokke is by die daaglikse lewe nie, kan dit daarop dui dat hulle nog nie in 'n bepaalde familiegroep gemanifesteer het nie. M.a.w. harmonie bestaan.



Binne kerklike gemeenskappe te Mamelodi bestaan die praktyk van die onthulling van grafstene. Dit hou verband met die terugbring van die lewende dooie in die leefkring van die lewendes

Tradisionele kategorieë speel 'n beslissende rol oor hoe die pastor beskou word (vgl. vraag 11).

Probleemoplossing eerder as tyd is belangrik (vgl. vraag 5). Die hoeveelheid terapie sessies word nie graag nader gespesifiseer nie (vgl. vraag 5). Toekoms blyk 'n moeilike begrip, terwyl eerder op die hede gefokus word. Onopgeloste probleme word oorwegend met God se bestuur in verband gebring (vgl. vraag 27). Tog bestaan 'n betekenisvolle aanduiding van 'n outosoteriologiese werklikheidsbeleving (vgl. vraag 27).

Hoewel daar van 'n moontlike verskuiwingsneiging sprake kan wees, figureer die sentiment om die voortsetting en handhawing van inisiasieskole en in besonder die besnydenispraktyk mededingend sterk (vgl. vraag 23). Bejaardheid is onderworpe aan verskuiwingsneigings (vgl. vraag 25). In dié verband speel Christelike invloede, asook modernisasie 'n motiveringsrol. Kinderloosheid word oorwegend in verband gebring met God se bestuur (vgl. vraag 26). Modernisasie begin egter ook 'n rol speel oor hoe die oorsaak van kinderloosheid beskou moet word. Egskeiding, as tradisioneel kultuurvreemde verskynsel, raak deel van die teenswoordige stedelike Afrika-ervaring (vgl. 5.7.2.1).

Hierdie bevindinge bevestig die gevolgtrekking van Möller (Deel 6, 1976:6), wat hy ongeveer 26 jaar gelede geformuleer het): "Te midde van vele situasieveranderinge in die stad, met nuwe rolle en statussimbole sowel as veranderinge op materiële gebied en in die sosiale struktuur, kan nie sonder meer aanvaar word dat die lewens- en wêreldbeskouing ook verander het nie".



'n Voormalige (Shangaan) lidmaat, wat Christus wou dien sonder om te breek met sangoma-wees uit vrees vir die voorouers, staan hier by die navorser,

Vergelyk 'n mens die resultate van hierdie kwantitatiewe ondersoek met die resente kwalitatiewe ondersoek van De Visser (2001:32-57; 166-202) in vergelykbare omstandighede, hoewel oor 'n ander tema, dan val dit op dat die tradisionele beskouing tog nog betekenisvolle invloed uitoefen, al is daar sprake van 'n stedelike gebied. De Visser (2001:167) wys op 'n UNESCO-verslag (1995:93), waar onderskeid getref word tussen vinnig veranderende en stadig veranderende veranderlikes. Tegnologie, ekonomie, organisasie, taal en woordeskat tel as snelveranderend.

Tradisie, oortuiging, waardestelsel, lewenswyses, denkwyses, gewoontes, historiese en religieuse feesvieringe verander stadig. Hierop formuleer De Visser tereg die mening:

When applied to African people in a township environment, this means that they may readily use modern Western technology while, at the same time, their thinking remains moulded by the traditional African belief and value systems.

5.9 PASTORAAL-RELEVANTE GEVOLGTREKKINGS

1. Hou rekening met 'n kompleks van tradisionele soewel as verskuiwings- (oorgangs-) en veranderde moderne neigings.
2. Hou rekening daarmee dat spanninge en stryd in die stedelike Afrikaanse lewens- en beskoulike kern woed.
3. 'n Sterk tradisioneel-georiënteerdheid by die stedelike Afrikaan kan nog vir die volgende 25 jaar verwag word.
4. Hoewel in 'n stedelike omgewing, figureer tradisioneel-beskoulike Afrika steeds mededingend.
5. Hoewel gevestigde, oortuigde en leidendgewende Christene, figureer tradisioneel-beskoulike Afrika steeds mededingend, in hulle.
6. Modernisasie en sekularisasie kom na vore as 'n aspek wat verreken moet word.
7. Beplande tyd begin 'n rol speel: By 'n terapisessie lyk ongeveer 45-60 minute as 'n bevredigende riglyn en by huisbesoek kan bevrediging op 45-90 minute as 'n bevredigende riglyn.
8. Ten einde te bevredig moet pastoraal-relevante terapie 'n sterk oplossings-georiënteerde karakter toon.

9. Wees bewus van 'n moontlike gebrek aan rus en emosionele stabiliteit by die stedelike Afrikaan.
10. Soek na 'n verantwoorde pastorale hantering van spanninge insake *rites des passages* soos inisiasie-skole en bejaardheid.

5.10 HOOFSTUKSAMEVATTING

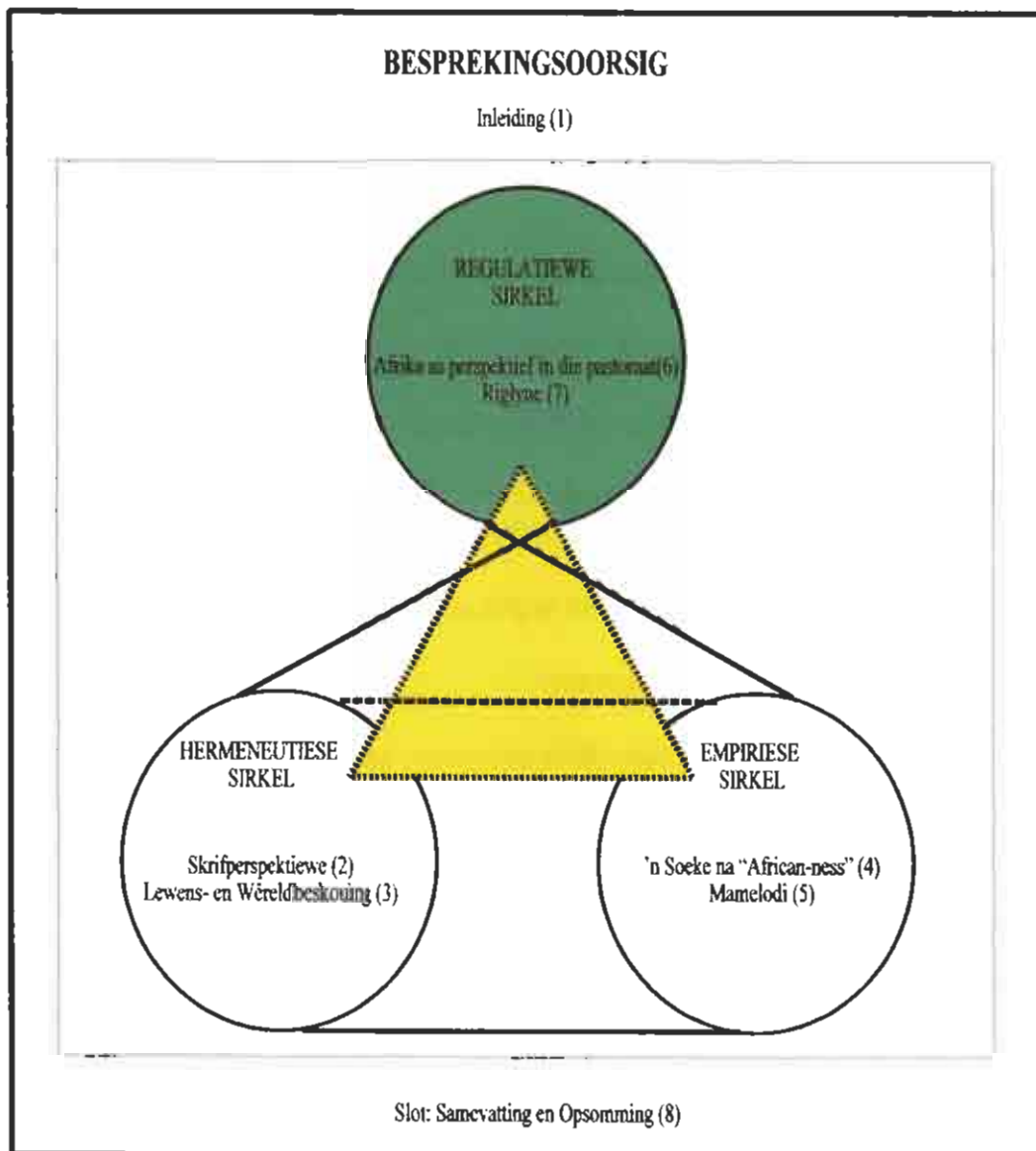
Hoofstuk 5 het steeds stilgestaan by die empiriese aspek (sirkel) van Heitink se drieledige empiries-kritiese benadering. 'Verklaar' het beweeg vanaf die algemeen-kontekstuele: Afrika, na die spesifiek kontekstuele: Mamelodi. So het die 'verklaar'-proses tot afsluiting gekom binne die verloop van hierdie studieverlag. Die 'waar?' en 'wanneer?' - Afrika as makro gegewene, is in hierdie hoofstuk konkreet gelokaliseer binne die 'waar?' en 'wanneer?' op mikrovlak: Mamelodi.

Die studietema is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied*. Die doel van hierdie hoofstuk was geleë in die sinsdeel "met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied". Eers het oriëntasie plaasgevind en is inligting ingewin en aangebied oor die herkoms en ontwikkeling van Mamelodi. Daarna is die navorsingsmetode, wat as 'n kwantitatiewe ondersoek beskou kan word, beskryf.

Die resultate van veldwerk onder kerkklidmate in Mamelodi is aan die orde gestel aan die hand van die navorsingsmetodologiese publikasies van Neuman en Babbie, et.al. Dit is vasgestel dat 'n verband bestaan tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi. Binne elk van die beskoulike kategorieë is daar rigtingwysers gevind wat 'n verband tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi aandui. Na aanleiding van bevindinge word pastoraal-relevante gevolgtrekkings gemaak.

In die volgende hoofstuk word aandag geskenk aan die strategiese perspektief van Heitink se prakties-teologiese model.

HOOFSTUK 6



HOOFSTUKOORSIG

1. Inleiding
2. Doel
3. Verskillende benaderings
4. Afrika-relevansie as professionele oogmerk
5. Tradisionele sorg
6. Vereiste kernbestanddele met die oog op effektiwiteit
7. 'African-ness' in pastoraat aangedui deur 'emic' outeurs
8. 'Etic' outeurs se verstaan van 'African-ness' in die pastoraat
9. 'n Geïntegreerde en evaluerende verwerking na aanleiding van 'emic'- en 'etic'-insette insake 'African-ness' in die pastoraat
10. Lewens- en wêreldbeskoulike implikasies mbt die pastoraat
11. Profiel van 'n Afrika-pastorant
12. Tradisionele aspekte van Afrika se lewens- en wêreldbeskouing in pastorale perspektief
13. Samevatting

6.1 INLEIDING

Tot op hede is in hierdie navorsingsverslag aandag geskenk aan die hermeneutiese en empiriese sirkels van die prakties-teologiese model van Heitink (1993:159-162). In die verslaggewing is beweeg, deur die dinamiek van 'begryp' (Wie doen wat, waarom en waaroor?) en 'verklaar' (Wie doen wat, waar en wanneer?).

Hermeneuties is twee begrippe teoreties blootgelê, naamlik 'pastor-aat' (Dus die wie doen wat?) en 'lewens- en wêreldbeskouing' (Dus waarom en waaroor?). Dit is vasgestel dat die feit van 'lewens- en wêreldbeskouing' nie buite God se raadsplan plaasvind nie en dit verhinder God ook nie om met die mens heilsbemoëienis te maak nie. Verder is, onder andere, vasgestel dat dit in 'lewens- en wêreldbeskouing' ten diepste gaan oor die mens se vermoë om basiese oortuigings te vorm van die waargenome werklikheid. Johan Herman Bavinck het bygedra tot die insig dat die kultuurverskeidenheid of te wel die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouinge *teologies* benader moet word. Lewens- en wêreldbeskouing is dus nie 'n neutrale gegewene nie. Dit is ook so dat lewens- en wêreldbeskouing 'n plek het in die pastoraat.

Empiries is die situasioneel-verwysende term 'Afrika' verklaar. Dit dui op 'n bepaalde kontekstuele gegeweneheid in die mensheid (Dus waar en wanneer?). 'Afrika' dui op volkere van veral die Sub-Sahara gebied. Aan die hand van Bavinck se teologies-beskoulike model is gekom tot 'n Afrika-invulling van die teoretiese begrip lewens- en wêreldbeskouing. Hierdie regionale aspek binne die teoretiese kompleks lewens- en wêreldbeskouing, is toegespits op Suid-Afrika en spesifiek ondersoek in Mamelodi - 'n stedelike gebied. Binne die Suid-Afrikaanse konteks beteken *Afrika* hoofsaaklik bloedgebondenheid aan die Nguni (Mpondo, Ndebele, Swazi, Xhoza, Zoeloe), Sotho (Pedi, Suid-Sotho, Tswana), Shangaan en Venda, hoewel die teenswoordige situasie met die Euro-Afrikaan en die Khoi-San nie meer buite rekening gelaat kan word nie. Mamelodi het resultate opgelewer wat verband hou met 'n Sotho-Nguni fokus

Wat nou voor oë geroep word, is die feit dat hierdie studie gedoen is met die oog op en vanuit 'n veranderingsdoel (vgl Heitink, 1993:161). Die tema van die studie is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied*. Met hierdie hoofstuk begin die studie ook die strategiese perspektief verreken, dws

werk vind plaas in die regulatiewe sirkel van Heitink se model. 'Verander' (Wie doen wat, hoe en waartoe?) staan sentraal (Heitink, 1993:195).

6.2. DOEL

Berinyuu (1988:92) skryf tereg: "African christian theology must be produced with African materials even though substantially christian theology is universal. But christian theology is universal only when it can be particular". Die swaard sny egter twee kante toe. Die goue draad is 'n pertinent "Christelike" benadering in die teologie vanaf universeel na spesifiek, asook andersom vanaf spesifiek na universeel. Pastorale-relevansie binne die konteks van Afrika moet pertinent 'n Christelike gebeurtenis wees. As Christelike gebeurtenis moet pastorale relevansie ook 'n pertinent Afrika-gebeurtenis kan wees. Kupa (1997:243), in sy studie oor die kommunikasie van die Evangelie in radio-uitsendings in Afrika-tale, verwoord dit tereg soos volg: "The correct hermeneutical approach is the one which is in touch with the people and in case of radio presentation, the listener". Op 'n ander plek (1997:248) stel hy dit so: "Contextual hermeneutics seeks to position the Church, with its communicative operational activities, squarely in the world".

Riglyne kan in die volgende hoofstuk gevind word. Voordat dit egter plaasvind, staan die verslaggewing in hierdie hoofstuk stil by die geskrifte van 'emic'- sowel as 'etic'-navorsers insake Afrikaskap in die pastoraat. 'Verander' staan sentraal in die sin dat gevra word: Wat is 'Afrika' wat moet plaasvind in die pastoraat? Wat sê skrywers van pastoraat daarvoor? Daarna kan, met terugblik en inagneming van die intersirkulêre dinamiek in die volgende hoofstuk, riglyne aan die hand gedoen word vir relevante pastoraat in Afrika.

KORRELASIE		
Watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat?	Bepaal watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat.	Terugkoppeling na die hermeneutiese en empiriese sirkels, asook literatuurstudie met behulp van rekenaarmatige soektogte.

6.3 VERSKILLENDE BENADERINGS

As vooropmerking kan verwys word na 'n artikel van Müller en Stone (1998:327 e.v.) wat wys op vier prominente benaderings tot interkulturele berading, te wete die essensialistiese, universalistiese, partikularistiese en etno-gefokusde benaderings. Dit is belangrik vir essensialisme om 'n bepaalde kultuur in sy geheel as basis te neem. Universalisme soek na die ooreenkomste in alle kulture en neem dit as basis vir benadering in berading. 'n Partikularistiese benadering lê weer klem op die uniekhede van elke kultuur, eintlik van individuele gesinne eerder as kultuur-komplekse. Etno-gefokusdheid laat die klem val op denkpatrone, gedrag, gevoel, gebruike en rituele van kultuur-komplekse. Etniese groepering stel die sisteemgrense vir berading. Müller en Stone (1998:339 e.v.) stel voor dat 'n nie-spesialistiese/nie-wetende benadering gevolg word - "Of special note is the not-knowing position of narrative therapy and the non-expert position of brief pastoral counselling".

Lartey (1991:34 e.v.) wys daarop dat pastorale werk aan Afrika-mense basies plaasvind volgens drie benaderings of te wel modelle:

1. Kultuurvreemde Benadering

Westerse teorieë en werkspatrone word nagestreef om pastorale beraad te beskryf en pastorale teologie te beoefen.

2. Kultuuruitsluitlike Benadering

Akademiese en deskriptiewe interpretasie vind plaas van gesondheid en herstel, deur gebruikmaking van Afrika-denkpatrone en tradisionele terapieë. Hierdie benadering word veral aangetref by die onafhanklike Afrika-kerke (vgl. in die verband De Jong van Arkel, 1995:195). Die pastor figureer as 'n rituele spesialis en 'n kragpersoon. Genesing en eksorsisme staan sentraal. Sinkretisties.

3. Kultuurintegrasië Benadering

Gebruik word gemaak van Afrika-kulture, Bybelse Teologie en Westerse psigo-dinamies-gerigte terapieë. Dit kan ook 'n transkulturele of te wel interkulturele model genoem word.

Volgens De Jong van Arkel (1995:195 e.v.) het pastoraat in terme van 'n kultuurintegrasie-benadering verskillende groei-stadia beleef. Die eerste fase kan genoem word, die *vertaal-fase*: Spesifieke Afrika-probleme is geïdentifiseer. Daarna is "Westerse" wetenskaplike teorieë in verband gebring en toegepas op Afrika-probleme. Die tweede fase kan genoem word die *aanpassingsfase*: "Westerse" teorieë word steeds gebruik, maar groter klem word geplaas op die kulturele en sosiale wêreld van Afrika. Die teenswoordige (derde) fase kan genoem word die *grondige ondersoekfase*: Relevantheid van alle "ingevoerde" modelle word grondig, maar wel konstruktief, bevraagteken en getoets. Dit is 'n tyd vir geduld en sensitiwiteit, aldus Van Arkel. Integrasie word nagestreef met 'n duidelike *Afrika*-identiteit. Relevansie berus op streeks-, sosiale en omgewingsfaktore.

6.4 AFRIKA-RELEVANSIE AS PROFESSIONELE OOGMERK

In 1985 (17-24 Feb) ontvang pastoraat, as Afrika-gebeurtenis, kontinentale belang. Onder leiding van prof. dr. Jean Masamba ma Mpolo van Zaire (Kongo), met ondersteuning van die Wêreldraad van Kerke (WRK) word *The African Association of Pastoral Studies and Counselling* gestig (Masamba ma Mpolo, 1991:5). Trouens, Masamba ma Mpolo, Abraham Berinyuu van Ghana en Emmanuel Y Lartey, ook van Ghana kan beskou word as die 'vaders' van die beweging om Afrika as 'n professionele aandagspunt vir pastoraat aan te teken (vgl. De Jong van Arkel, 1995:195; ook Lartey, 1997:4). Die oogmerke van die Afrika-vereniging vir pastorale studie en berading word vervolgens aangegee (vgl. Masamba ma Mpolo, 1991:5):

- ▶ To promote and foster the advancement of pastoral studies and counselling from a distinctive African perspective.
- ▶ To create a forum for the exchange of ideas and experience of pastoral concern in Africa and to help raise such issues to a focal point.
- ▶ To promote and foster an awareness of the spiritual, psychological and social processes taking place in Africa as they relate to Pastoral studies and counselling and to consider their theological significance.
- ▶ To stimulate greater understanding and co-operation among students of

African Pastoral studies and counselling.

- To open up avenues and encourage specialized consultations, publications, training, research, clinical education and supervision in pastoral studies and counselling relevant to the African situation.

6.5 TRADISIONELE SORG

'n Afrika-perspektief in die pastoraat begin by die tradisionele sorgstelsel. 'n Mens kan sê dat voor die ontmoeting tussen "Weste" en "Afrika" plaasgevind het en voordat die Christelike geloof, onder andere, 'n impak gehad het op die Afrika-mens, toe al het Afrika kennis en hantering van ontwikkelinge en probleme verwerk. Tradisionele Afrika was (en is) dus nie sonder "pastorale sorg" nie. Trouens, tradisionele Afrika het nog lank nie opgehou met bestaan nie (vgl. navorsingsbevindinge van hoofstuk 5). Drie voorbeelde onderstreep hierdie stelling:

Voorbeeld 1

Maboea (2002:87) wys op 'n radioberig in 1995, dat die Suid-Afrikaanse polisie gebruik gemaak het van waarsêers in hulle ondersoek na die reeksmoordenaar in Cleveland, Johannesburg, Atteridgeville, Pretoria en Boksburg.

Voorbeeld 2

Op 3 Oktober 2002 berig Fanelo Maseko in die *Daily Sun* (p. 4) van Godfrey Mahlase - 32 jaar oud. In die stedelike gebied van Sebokeng het daar 'n brand ontstaan. Dit was klaarblyklik in die kamer van Godfrey, omtrent 2:15 in die vroeë oggend. Hy was vasgevang. Godfrey, hoewel na die hospitaal vervoer, het in die hospitaal aan sy beserings beswyk. Maseko berig: "The entire Mahlase family believes he was bewitched". Pini Mtsolongo, Godfrey se grootmoeder, het na bewering gesê: "We still do not know what caused the fire, but we strongly believe it is witchcraft". Dit laat 'n mens spontaan vra: Wie gaan die hoofrol speel in die sorgproses?

Voorbeeld 3

Hlatshwayo berig in die *Bona* van Oktober 2002 (2002:12-14) van Mancovo Mnisi. Wat is so opspraakwekkend van Mnisi? Hy is na bewering deur sy vader begoël om vir die res van sy lewe soos 'n koei te beweeg. Vir meer as twintig jaar van sy volwasse lewe kruip Mnisi op sy knieë rond - tot sover as 90 km (!) Dit wil sê Mnisi beweeg soos 'n koei! Waarom het dit gebeur? Mnisi het vier van sy vader se koeie verkoop om vir sy moeder haar geruïneerde huis te herbou. Mnisi se vader het na 'n besoek aan die plaaslike hoofman en die polisie tog besluit dat dit nie sy woede besweer nie en het 'n *sangoma* besoek. "He said he'd bewitch Mancovo so that he would spent the rest of his life walking like a cow". Hoewel 'n mediese dokter (Rhulani Mkansi) mediese oorsake en herstel aan die hand doen, weier Mnisi die hulp: "A witchdoctor did this to me, not a medical doctor. Only a witchdoctor can help me and they're too scared".

Campbell (1998:4) maak dus nie 'n vergesogte stelling nie as sy stel: "Approximately 200 000 strong in South Africa alone, consulting to eighty per cent of the general population, clearly the traditional healers are here to stay". KwaZulu-Natal skep sedert 1891 wetlike ruimte vir tradisionele genesers (Campbell, 1998:3). Die Suid-Afrikaanse Raad vir Tradisionele Genesers het sedert 1966 'n eie (Thamba) mediese hulpskema op die been gebring, wat sedert 1977 ongeveer 6000 tradisionele genesers registreer. Hierdie genesers bied hulp aan ongeveer 3 000 000 mense (Campbell, 1998:4). Verskeie wetenskaplike departemente aan Universiteite hou bande met tradisionele klinieke (vgl Campbell, 1998:4). In 1996 is die eerste tradisionele hospitaal van Suid-Afrika opgerig in Durban, nl. Freedom Traditional Hospital (vgl. Campbell, 1998:98 e.v.). Vanaf die November 2002 uitgawe stuur die populêre glansblad *Bona* 'n nuwe artikelreeks van stapel "Talking *muthi* with Force" (vgl. 2002:38). *Sangoma* Force Khashane, met 22 jaar ervaring in tradisionele genesing, wat sy opleiding ontvang het van dr Mamthabini Mathebula, sal die artikelreeks hanteer, want "traditional healing is here to stay". Force herinner die lesers nadruklik daaraan in sy dibuutartikel: "Traditional healing can't be separated from our customary beliefs".

'Emic' bestaan die oortuiging dat die tradisionele sorgstelsel van Afrikane ontgin moet word in die lig van die inheemse wetenskap - kennis, kategorieë, diagnoses en hantering van probleme, want

dit het groot betekenis vir die pastoraat.(vgl. Masamba ma Mpolo, 1991:12 e.v.; Lartey, 1991:39). Lartey (1991, 39) wys daarop: "Further the counsellor's communication and interventions, to be meaningful and effective should be in religio-culturally relevant terms".

Joernalis Heide Holland (2001:86-97) bied 'n eietydse toeskouersperspektief in haar verslaggewing van 'n besoek aan *sangoma* (spiritis en kruiedokter) Conrad Tsiane van Moutse (Kwa-Ndebele), ongeveer twee uur se ry vanaf Pretoria. Tsiane, 'n voormalige onderwyser, 42 jaar oud en streeksburgemeester ten tyde van Holland se besoek, het 'n baie befaamde (en finansiële vermoënde) reputasie. Sowel pres. Mandela as pres. Mbeki het al by Tsiane besoek afgelê.



Conrad Tsiane in sy spreekkamer. Holland (2001:48 e.v.) formuleer dit soos volg: "By throwing magic divination 'bones' and studying how they fell, he gleans mystical insights into his clients' problems"

Die *sangoma*-praktyk van Tsiane bestaan uit die volgende: 'n Plaveide binnehof, met rye houtbankies vir 'n lang waglys pasiënte, want hy sien tot 70 pasiënte op 'n dag, van wie sommige dae lank per voet reis om Tsiane se hulp te ontvang. 'n Personeelgroep van 28 (kruiespesialiste ingesluit) lewer ondersteuningsdienste. Behalwe personeel, huisves Tsiane ook ongeveer veertig aspirant-*sangomas* in opleiding. Administratiewe personeel hanteer die afspraakboek. Besoektye word gereguleer by wyse van 'n koperklok, om die volgende pasiëntegroep (want volgens Tsiane se getuigenis besoek weinig pasiënte hom alleen) vir 'n besoekgeleentheid te roep. Wanneer die klok gelui word, berei studente die spreekkamer voor vir die volgende spreekgeleentheid. Tsiane maak ook gebruik van 'n voorskrifskryfblok vir medisyne wat deur studente, onder begeleiding, voorberei moet word. In die spreekkamer lê 'n grasmat tussen geneser en pasiënt. Tsiane maak gebruik van 'n perspex-staf as hermeneutiese aanwyser.

Punte wat opval insake 'n eietydse, suksesvolle, *sangoma*-praktyk is die volgende:

1. *In our custom, people believe in not telling you anything the first time they come to a particular traditional doctor. They come with others to see if you know the truth. If they're old clients they might tell you what's wrong and they might come alone. But if they're new they expect you to convince them, and if your diagnosis doesn't work, they can demand their money back* (Holland, 2001:88).

2. *The patient places his money inside [a hide bag containing his divining tools] and blows over it ... Symbolically [Tsiane] has shaken up society in his divining bag and now is re-creating and reordering that society* (Holland, 2001:89).

3. *There is no polite chit-chat in the style of old Africa here, Tsiane is neither concerned nor indifferent. He is simply businesslike; ringing the bell, collecting the money, dispensing the wisdom* (Holland, 2001:90).

Behalwe hierdie drie punte kan nog daarop gewys word dat 'n besoeksfooie gemiddeld op R80,00 uitwerk; dat herhaalbesoeke geskeduleer kan word (met intervalle van ongeveer drie weke); dat hulp ook per telefoon gegee word; dat die voorouers soms gebruik maak van die liggaam van die spiritis om direk te kommunikeer en dat Tsiane gebruik maak van die "ons"-modus, wanneer hy met die pasiënte praat;

"We can trace her because there was no witchcraft. We can help. We will tell her we can change him. We need some of her clothes to get in touch with her" (vgl. Holland, 2001:89 - Vetgedruk: JB)

In die tradisionele sorgstelsel vind berading sowel informeel as professioneel plaas (vgl. Waruta, 1995:6). Op informele wyse verleen familie, bure, vriende en leeftydsgenote ondersteuning vanuit 'n sterk ontwikkelde sin van samehorigheid as gemeenskap. In sommige gevalle word professionele hulp ingeroep. Hulpgewers soos mediums, sieners, medisynemanne en -vroue en religieuse

spesialiste verleen dan hulp (Waruta & Kinoti, 1994:2; 2000:2). “The traditional healer is the only advisor with the power to deal with these spiritual forces [magical powers]” (Maboea, 2002:62).

6.5.1 Die Tradisionele geneser (waarsêër)

Tradisionalistes glo dat die tradisionele geneser (waarsêër) ‘n belangrike persoon is, wat ‘n rede kan verstrek vir die probleme waarmee mense te doen kry en hoe ‘n oplossing gevind kan word. “They [traditional healers] are respected and acknowledged for the service they render in diagnosing the cause of the problem and protecting the community” (Maboea, 2002:64). ‘n Variasie van probleme - feitlik enige probleem en siekte - word na die tradisionele geneser gebring: persoonlike, sosiale en familieprobleme, asook probleme soos werkloosheid, siekte en droogte.

Tussen tradisionele genesers en die voorouers is ‘n direkte en baie intieme band (vgl. Maboea, 2002:62 e.v.). “They prescribe the sacrifices to be made to appease the ancestors and the medium to use for healing, and provide protection against evil powers” (Maboea, 2002:64).

Berinyuu (1988:37) stel uitdruklik die oortuiging dat ‘n tradisionele “diviner” (waarsêër) se taak *nie* is om die toekoms te voorspel nie, maar “to scrutinize the past in order to identify the spiritual and human agents responsible for personal misfortune”. Sogenaamde “acts of immorality” staan in die sentrum van belangstelling. Op ‘n ander plek (1989:46) voeg hy toe; “However, it is not his duty to identify the conflict; his is to point out a conflict and allow the consultee to reflect and make the connections”.

6.5.2 Tradisionele terapie (Die waarsêëproses)

Maboea (2002:64 e.v.; vgl. ook Mönnig, 1967:78-84) beskryf die “waarsêëproses”, soos wat dit figureer onder die *Pedi*. Dit hou verband met die “waarsêestel”, wat ‘n man, ‘n vrou, ‘n seun ‘n dogter of ‘n toorder (“witch”) verteenwoordig. Die waarsêestel bestaan uit bepaalde bene van dooie diere en wortels van bepaalde bome, wat in ‘n sakkie van ‘n “klipdassie” gehou word. Afrika-tradisionalistes aanvaar dat diegene wat opgelei is in die gebruik van die waarsêestel, in staat is om die antwoord aan te dui vir enige vraag of betekenis van enige situasie. Daar kan afgelei word óf teenspoed toegeskryf kan word aan toordery óf aan die ontevredenheid van die voorouers. Die stel

kan die oorsaak en aard van 'n siekte aandui, asook die geneesmetodes wat toegepas moet word of watter offer aan die voorouers gebring moet word.

Tydens konsultasie, word die probleem aan die waarsêer (tradisionele geneser) duidelik gemaak. Die waarsêer oorhandig die waarsêstel aan die "pasiënt", of te wel "slagoffer", wat dan in die sakkie moet inblaas. Daarna neem die waarsêer (of die hulpsoeker) die sakkie, keer dit om en skud die sakkie uit totdat al die inhoud uitgeval het. Hoe die waarsê-items in verhouding tot mekaar op die grond val, bepaal die oorsaak van die teenspoed of siekte. Die waarsêer sal dan voortgaan om die bevindinge te verduidelik. Die hulpsoeker het die reg om te verskil of saam te stem. Tydens die interpretasieproses mag die waarsêer vrae vra aan die hulpsoeker.

Tradisioneel word terapie beskou as 'n proses (Masamba ma Mpolo, 1991:25). Hierdie proses bestaan uit 'n hele aantal stappe, wat gewoonlik begin deur 'n tentatiewe konsensus wat, deur familieledes (die diagnostiese groep) onder leiding van die familiegroep se oudstes bereik word.

Tradisioneel gesien, beoog diagnose om die soort, aard en betekenis van 'n bepaalde *konflik*, wat as die grondoorsaak van 'n bepaalde siekte of probleem in bepaalde omstandighede beskou word, bloot te lê (vgl. Berinyuu, 1988:37; Masamba ma Mpolo, 1991:25). Tradisioneel is dit in hoofsaak die rol van vertolk diagnose, psigoterapie en medisyne om persoonlike en sosiale ewewig te handhaaf (vgl. Masamba ma Mpolo, 1991:24). Gesondheidstoestand of ekwilibrium word bepaal volgens die onderlinge stand van moontlike oorsake van 'n siekte of probleem.

6.5.3 Geneesmiddelle en -instrumente

Medisyne het twee oogmerke: a) Beskerming en b) Versekering dat beoogde en verlangde resultate verkry word (vgl. Maboea, 2002:88; Mönnig, 1967:88). Die konsep van "krag" m.b.t. medisyne is daarom sinoniem met magie (Maboea, 2002:89). Bloot natuur-fisiologiese werkinge van medisyne bevredig nie as geneesverklaring nie. Geneesverklaring styg uit tot die "supernatural and inexplicable" (vgl. Maboea, 2002:89). Toediening van medisyne vind intern (om die siekte te genees) en ekstern (vir beskerming) plaas.

Medisyne vertolk nie net 'n positiewe rol nie, maar kan ook negatief aangewend word. "Africans hold that if they are exposed, the opponents of the household may have easier access to counteracting their powers to the detriment of those being protected" (Maboea, 2002:89). Die vyandiggesindes se groot voordeel sal wees, om presies dieselfde soort medisyne te hê, waarop hulle 'n beter kans sou hê om medisyne te kies wat sterker is.

Beskermende medisyne (kragmiddels) word gewoonlik op die liggaam en wel om die middel, nek, gewrigte en enkels, gedra (vgl. Maboea, 2002:89). "Kragmiddels" ("charms", "amulets") word ter beskerming ook op verskeie ander plekke aangewend soos, byvoorbeeld, truspieëls van motors. Met die bou van of intrek in 'n nuwe woonplek is die doen van 'n "mmereko" (werk), wat verwys na 'n voorsorgmaatlike seremonie, ter beskerming teen toordery, vanselfsprekend (vgl. Maboea, 2002:90).

Die rol van die "waarsêstel" is reeds ter sprake gebring. Dit vorm die hart van die sog "holistiese"/Afrika-benadering van tradisionaliste. Dit word beskou as die sleutel tot effektuering van enige voorgeskrewe medisyne/instrumente (vgl. Maboea, 2002:88). Maboea (2002:90-93) wys op nog 'n aantal belangrike middels wat gebruik word, nl. as, water, sout, seewater, kieres, tromme en horings.

6.6 VEREISTE KERNBESTANDELE MET DIE OOG OP EFFEKTIWITEIT

Lartey (vgl. 1991:37;1997:61-73) wys daarop en onderskryf die volgende agt universeel voorkomende kernbestanddele ("essentials") vir effektiewe pastoraat, wat ook van toepassing is op 'n Afrika-benadering:

- ✓ Luister Wees stil en fyn ingestel op die ander persoon. Wees oop en aktief betrokke. Ontvang dit wat die ander persoon te sê het.

- ✓ Empatie Akkurate ingestemdheid op die ander persoon se gevoelens. Tree die ander se belewenis en ervaring binne met die doel om gevoelens te begryp en te verbaliseer.

- ✓ Respek Waardeer en erken die ander persoon as iemand met waarde en waardigheid. Veronderstel 'n mate van liefde vir waarheid en integriteit.
- ✓ (Nie-besitlike) Warmte 'n Oop houding/styl, wat verwelkom en aanvaar, sonder om "klewerig" te wees.
- ✓ Konkreetheid Vermy vaagheid. Wees duidelik en spesifiek met die oog op besonderhede.
- ✓ Opreghed Egtheid; Die "uiterlike" moet so getrou moontlik die "innerlike" weerspieël. Dit sluit in om so eerlik en reguit moontlik te wees.
- ✓ Konfrontasie Op die regte moment en by die regte geleentheid (beslis nie daarvoor nie!), moet die bereidheid bestaan om die aandag te vestig op dubbelsinnigheid en onopgemerkte bronne.
- ✓ Onmiddelikheid 'n Bewuste gerigtheid op die feitelike "hier en nou" hetsy geverbaliseer word of gekommunikeer deur nie-verbale gedrag.

6.7 'AFRICAN-NESS' IN PASTORAAT AANGEDUI DEUR 'EMIC' OUTEURS

6.7.1 Beskoulike Identiteit

Indien 'n mens 'emic'(binne-perspektiwiese) skrywers (vgl. Masamba ma Mpolo, 1991:26; Berinyuu, 1989:10, 12 e.v.; Lartey, 1987:115-121; 1991:36; Msomi, 1992:165-170; Waruta, 1995:11-13) nagaan oor kultuur-relevantheid in die pastoraat, dan bemerk jy 'n hunkering om die krag te benut wat in die kern van Afrika se individuele en groeps persoonlikheid gelokaliseer is. Drie aspekte omskryf hierdie krag: "Inter-relatedness" (natuur en bo-natuur), "a sense of belonging" (*Cognatus ergo sum* - Ek behoort in die weg van bloedverbintenis, daarom is ek), asook "harmonious relationships - wholeness".

Pastoral counselling stemming from such an insight cannot be the responsibility of one ordained minister to a large number of lay people. It has to be an on-going activity of all the people of God as they "bear one another's burdens" (Lartey, 1987:121).

6.7.2 Modelle

Afrika-pastorale terapeute wat insien dat daar ook iets goeds te vinde kan wees in die "oppressive West", stel as vereiste vir 'n verantwoordelike pastoraal-terapeutiese modelvorming die volgende bestanddele in balans tot mekaar: die Christelike tradisie soos vasgelê in die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament, 'n deeglike kennis van die Afrika- kultuur (lewens- en wêreldbeskouing ingesluit) en eweneens 'n deeglike kennis van ontwikkelinge op die gebied van die sosiale wetenskappe.

In die bespreking wat volg, word nie aan die volledige uiteensetting van elke model aandag geskenk nie. 'n Beperking word opgelê, deur na elke model te kyk, spesifiek in terme van die kultuur-oriëntasie en -relevansie. Uit literatuur van 'emic' skrywers is tot die gevolgtrekking gekom dat daar vyf modelle met die oog op kontekstuele relevantheid bestaan, te wete die kultuur-psigomodifikasie, harmonieus-verteenwoordigende, diagnostiese waarsegging, brug-identifisering en die kreatief-eklektiese model.

6.7.2.1 Kultuur-psigomodifikasie

Masamba ma Mpolo bied reeds in 1972 'n proefskrif aan oor die begoëlingsverskynsel ("bewitchment") in Afrika. Daarin stel hy 'n multi-dimensionele benadering voor (vgl. 1972:10, 57 e.v., 119 e.v., 126-134, 221-243), ook genoem "Global Therapy" (1972:iv), vanuit die gesigspunt van die begoëlde persoon. Kulturele oortuigings gekombineer met die psigodinamika van 'n persoon vorm die basis vir 'n terapeutiese benadering (vgl. 1972:221 e.v.). Later (1991:93) druk hy sy perspektief soos volg uit:

We do accept the universality of humankind, but recognition should not prevent us from accepting the basic personality, that is the identity, of each group of persons who share common socio-cultural roots, living some experiences and expressing feelings in the context of their cultural values.

Die terapeut moet dus begin deur die pasiënt se ervaring/belewing as geldig te aanvaar, “while attempting to modify, in order to enrich, whenever necessary, the pasient’s diagnosis and world-view” (1991:28). Wanneer die pasiënt tydens die terapeutiese proses tot rypheid gegroei het, kan onderrig plaasvind insake aanwesige konsepte: “Some concepts of causation could be modified” (1991:93).

Pastoraal-relevante terapie neem die volgende riglyne in ag (vgl. 1994:27-31):

1. Vanuit ‘n Afrika-gesigspunt lê die oorsaak van siekte (probleme), asook die herstel, altyd buite die pasiënt. Die plek en betekenis van simbole en rituele in pastorale aktiwiteite moet dus ernstig oorweeg word.
2. Die “demoniese” is vir Afrika ‘n werklikheid. Die kerk moet daarom nie die realiteit van die bose aan persone koppel nie, om dit deurlopend met psigopatologiese afwykings te verbind nie. Die kerk moet groepe waarin vrese, hoop, persoonlike en familieverhale met mekaar gedeel kan word, aanmoedig.
3. Duiwelbesetenheid en voorouerteenwoordigheid moet in die lig van die teologiese betekenis van geestelike realiteite vir Afrika verstaan word. Die kerk moet verby die hedendaagse sosio-politieke rol van voorouers, na die tradisioneel-beskermende krag van voorouers deurdring. Eksorsisme moet nie verkleineer word nie.
4. Om ‘n algemene konteks vir pastoraal-relevante berading te skep, moet die kerk liturgiese viering ontwerp wat fokus op die helende en bevrydende daade van God.
5. Nie net individue nie, maar korporatiewe groepe, ingeslote die sigbare en onsigbare wêrelde vereis genesing. Dit is iets wat tradisionele genesers verstaan en wat vir die kerk ‘n uitdaging is.

6.7.2.2 Harmonieus-verteenwoordigend

Lartey (1987:117) plaas homself bewus in lyn met die aanwysing van die Wêreldraad van Kerke (WRK) oor die teologiese uitgangspunt in verhouding tot die Christelike mensbeskouing. Die beginpunt is ‘n teologie van onder, hoewel Lartey (1987:46) prys stel op en homself identifiseer met ‘n Christus-transformeer-kultuur standpunt. Hoe mense in die daadwerklikheid van die lewe soek na hulle identiteit, bevryding en verwesenliking as mense, geld as afskop vir teologiese refleksie.

Harmonieuse verhoudinge as ontologiese oriëntasiepunt by Afrikavolke (soos die Gas en Akan) kan in verband gebring word met die Bybelse begrip “Shalom” (vgl. Lartey, 1987:118 e.v.). Hierdie verbandlegging met “Shalom” in sy kosmiese omvang bring ook ander tradisioneel-beskoulike aspekte in beeld soos “wholeness”, korporatieweit, inklusiwiteit (sintese), die bymekaar hou van die geestelike en die sekulêre, asook die beleving dat jy tuishoort. Binne hierdie geheelkonteks - die mens te midde van verhoudinge, figureer die enkeling as ‘n verteenwoordiger (refleksie) van die geheel.: “Here we are not thinking of a ‘representative’ in terms of one who acts ‘in stead’ of others, but rather one through whom the others speak” (Lartey, 1987:122).

Die volgende agt stellings beskryf relevante terapie (vgl. Lartey, 1987:121-128):

1. Begin waar die mense is: Neem hulle teologiese, sosiale en psigologiese oortuigings ernstig op en erken dat daar ‘n rykdom van waardevolle insigte in inheemse beskouings opgesluit is.
2. Daar moet ‘n oog wees vir ‘n korporatiewe benadering wat harmonieuse verhoudings en ‘n sin vir tuishoort beklemtoon.
3. Beskou dit as taak om korporatief-verteenvoordingende spanne te benut, met mense van die plaaslike gemeenskap.
4. Wees bewus van indirekte modi van kommunikasie soos inheemse spreuke, liedere, verhale, gelykenisse, gedigte en uitdrukkings.
5. Persoonlike verantwoordelikheid het ‘n plek in besinning en optrede, maar moet nie oordryf word nie.
6. Daar is ‘n plek vir transpersonale, geestelike ervaringe, ingeslote erkenning van die behoefte vir sinvolheid van terminologie.
7. Die menslike penarie van ‘vervreemding’ of te wel ‘sondigheid’ moet nie oor die hoof gesien word nie.
8. Konstruktiewe motiveringsmodelle het ‘n plek in die terapeutiese proses.

6.7.2.3 Diagnostiese waarsegging

Berinyuu (1988:93-106; 1989:10) maak erns met Afrikaskap in die pastoraat, deur ontginning van die rol van waarsegging (“divination”). Twee soorte waarsegging word onderskei, te wete geïnspireerde en deduktiewe waarsegging (Berinyuu, 1988:40 e.v.). Met die oog op pastorale sorg

gaan dit vir Berinyuu oor die deduktiewe soort (1988:93). Deduktiewe waarsegging hou verband met interpretasie, waarneming en bestudering van data, asook die gebruik van logika (Berinyuu, 1988:41). Berinyuu (1988:93) is van mening dat die funksie van die waarsêer in die Afrika-samelewing nie oorskakel kan word nie. Waarsegging is in werklikheid 'n aktiewe luisterfenomeen. Die taak van Christelike predikante is sinoniem met wat by tradisioneel Afrika as "waarsêers" bekend staan. In waarsegging gaan dit ten diepste om 'n hermeneutiese aktiwiteit "transmuting what is beyond human understanding into a form that human intelligence can grasp".

As pastoraal-relevante riglyne kan die volgende aangemerkt word (vgl. Berinyuu, 1988:95-124):

1. Terapie in pastorale sorg hanteer doel en proses as 'n eenheid. Verhouding is belangriker as die eindresultaat wat bereik word.
2. Verhouding maak deel uit van die herstelproses: Weerspieël 'n grondhouding van 'n "luisteraar van verhale".
3. Stel die pasiënt instaat om sy situasie self te herinterpreteer. Moet dit nie vir die pasiënt namens die pasiënt doen nie. Bied wel insig: Verbind die pasiënt se ervaring met die Christus-gebeurtenis. Integreer teologie en Afrika-kultuur.
4. Maak seker die pasiënt begryp sy verhaal - ervarings, beeldspraak en simbole.
5. Maak erns met belangrike temas soos begoëling, die verhouding sonde en siekte en die implikasies van 'n offer-ritueel vir individu en gemeenskap.
6. Identifiseer konflikte en fokus op versoening. Maak gebruik van die gemeenskap.
7. Benut betekenisvolle terminologie en kategorieë, byvoorbeeld die voorouers as metafoor toegepas op Jesus.
8. In geval van vrae wat empiries, logies of wetenskaplik nie beantwoord kan word nie, hanteer dit d.m.v. betekenisgewende (Christelike) rituele soos salwing met olie, sakramentsdeelname, handoplegging en openbare gebed.

6.7.2.4 Brug-identifisering

Vir Msomi is die Suid-Afrikaanse Zoeloe-Christen nie 'n *tabula rasa* nie (1992:vii, 253 e.v.). Die Afrikaan is "a living human document". Daarom stel Msomi voor dat kulturele simbole, konsepte insake siekte en gesondheid, die religieuse uitkyk, asook inheemse taalnuanses, spreekwoorde en tradisionele gebruike wat 'n brugfunksie kan vertolk vir pastoraal-relevante berading, geïdentifiseer

moet word. "The bridge metaphor is purposely used to capture that imagery of a free, uninhibited flow which enriches instead of impoverishing" (1992:230). Terapeutiese behandeling kan strategieë insluit soos die "ukuthwasa"- (thwasa - 'vernuwing') ritueel en eksorsisme (vgl. Msomi, 1992:173, 176). Sodanige brugfunksie-identifikasies het volgens Msomi implikasies soos die volgende (vgl. 1992:165-171; 220-230; 243-250):

1. Godsdienstbrug: Die pastoraat moet totaalomvattend gerig wees. Vermy enige vorm van religieuse-beskoulike dualisme. Spreek kernoortuigings aan. Die herstel van gesonde patrone van menslike lewe staan sentraal. Die mens is 'n voertuig vir goddelikverwante aangeleenthede. 'n Verhouding dien as 'n kosmiese verbindingskakel. In sigself is die totale skepping goed. Die teenswoordige kosmiese verknorsing hou verband met konstant negatief-inwerkende kragte "van buite", derhalwe word moeite met towery en begoëling ondervind. Bestaan, in lewe en sterwe, figureer te midde van 'n sterk verweefde gemeenskap.

2. Gemeenskapsbrug: Neem bewus kennis van gemeenskaps- en familiegroepsbande. Oorweeg selfs groepsterapie waar nodig. Pastoraat (sorg en berading), is die bediening van die gemeente as geheel. Gemeentelike identiteit moet nie geleë wees in kerkorde en konfessie nie, maar eerder in 'n onderling ("mekaar") terapeutiese gemeenskap. Ontwikkel die gemeente as 'n Christelike familiegroep ("uitgebreide familie").

3. Beskouingsbrug: Aanvaar, gaan uit van en pak die pastoraat aan met 'n gedeelde tradisionele verwysingsraamwerk of lewens- en wêreldbeskouing. Verbind die kategorie van pastor (bedienaar) eerder met *umphilisi* (Sotho: *mofodiši* - geneser) as met die gebruikelike pedagogies-gekleurde term *umfundisi* (Sotho: *moruti* - leraar). Geloof en geloofskommunikasie figureer as dinamiese verhouding (*ubuntu*) eerder as verstaan. Aanvaarding moet op 'n diep beskoulike vlak beleef word, met die oog op pastorale-effektiwiteit. Maak gebruik van 'n sterk nie-direkte ("persoonsgesentreerde") benadering.

4. Taalontsluitingsbrug

Insig en ontsluiting vind plaas deur na spreekwoorde en uitdrukkings te kyk vanuit 'n perspektief wat, onder andere, let op 'n gebrek aan gasvryheid, swak gewoontes en morele agteruitgang,

wreedheid, ondankbaarheid, opstandigheid, asook 'n gebrek aan menslikheid ("human-ness"). Gedragswaarneming is verpak in spreuke en gesegdes.

6.7.2.5 Kreatief-eklekties

Waruta en Kinoti as koördineerders van 'n groep 'emicers' uit Oos-Afrika kan met hierdie benadering geïdentifiseer word (vgl. Waruta & Kinoti, 1994; 2002:6 e.v. en Waruta, 1995; Waruta & Kinoti, 2002:6). Berading fokus op die spirituele dimensie vanuit 'n vertrekpunt wat geloof en wetenskap in terme van 'n komplementêre uitwisseling benader, sonder dat "pastoraat" slegs 'n kerklik-gedefinieerde ampsgrens ken (1994:5 e.v.; 2000:6 e.v.).

Mathema (1995:68) praat vir die groep as geformuleer word dat: "There is a need for a counselling approach which is creatively eclectic". Bedienaar en kerk hoef nie die kern van die evangelie prys te gee nie, maar moet beklemtoon wat behoue moet bly, en wel binne 'n inter-religieuse ekumenisme (vgl. ook 1994:19). Immers is dit 'n feit dat tradisionele sorg 'n leemte gehad het: Goddelike vergewing en versoening wat slegs deur God in sy enigste Seun Jesus Christus teweeg gebring kon word, het ontbreek (Enyagu, 1995:22).

Kontemporêre Afrika hou egter verband met dinamiese verandering: "While the African world-view must be brought into the picture, it should be realised that Africans are also changing" (Mathema, 1995:68). Een filosofiese teorie en tegniek kan nie alle behoeftes van Afrikane bevredig nie. 'n Holistiese benadering moet tog nagestreef word (Waruta, 1995:4). Kongresbundels is moeilik om te distilleer. Wat volg is 'n geïntegreerde poging.

Pastoraal-relevante uitgangspunte en riglyne kan soos volg geformuleer word;

1. Religieuse ervaring is 'n voorvereiste vir effektiewe hulpgewing.
Afrika-relevansie beteken religieuse gerigtheid op die spirituele wêreld.
2. Herstel/Genesing is 'n psigospirituele gebeurtenis.
3. Genesing is 'n totale gebeurtenis: Fisies, spiritueel, moreel, intellektueel en sosiaal.
4. Positief-effektiewe strategieë moet in tradisionele en westerse modelle geïdentifiseer en benut word.

5. Benader verandering positief.
6. Maak gebruik van temas en simbole, hetsy dit waarheidsgrond het of nie. D.w.s. 'n inklusiewe benadering.
7. Benut die tradisioneel gesamentlike ("ons") perspektief of te wel 'n perspektief van "mededeelsaamheid".
8. Bevorder 'n outentieke dialoog met die kulturele proses van betekenis- en sinskonstruering.
9. Neem in ag dat 'n Afrika-perspektief aanvaar dat in sommige gevalle genesing of herstel nie moontlik is nie en so 'n persoon moet sterf.

6.8 'ETIC'-OUTEURS SE VERSTAAN VAN 'AFRICAN-NESS' IN DIE PASTORAAT

In Suid-Afrika is 'etic' (buiteperspektiwiese) wetenskaplikes in die pastoraat besig om 'n sensitiwiteit te ontwikkel, met die oog op die kontekstuele van Afrika (vgl. Thesnaar, 1993; Louw, 1994:21-28; Müller, 1994:345-357; Louw, 1997:392-407; Müller & Van Deventer, 1998:260-271; Müller & Stone, 1998:325-341; Louw, 1999a:106-110). In breë kom die benadering neer op 'n intellektuele vertrekpunt vanuit bestaande westerse gesigspunte, met 'n soeke na toepassingswaarde en aktualiteitsuitwerking met die oog op Afrika-kontekstualiteit - veral die sistemiese of te wel ekosistemiese benadering is populêr. Bipolariteit in terme van konvergensie staan ook uit. Daar word nie op die detail van individuele outeurs ingegaan nie, maar slegs 'n distillering met die oog op Afrika-kontekstualisering weergegee.

Gesigspunte wat uitstaan is:

1. Relevante terapie hou rekening met Afrika as 'n bestaanswyse.
2. Relevansie gegiet in eietydse vorm is uiteindelik geleë in die integrasie van Afrika met Westerse denkwyses.
3. Sorg is 'n bewustelike aktiwiteit in die bestaande netwerk van sosiale verhoudinge:
 - ▶ 'n Individu kan/mag nie los gesien en hanteer word van die gemeenskap nie.
 - ▶ Gemeenskap en familie speel 'n belangrike rol.
 - ▶ Die soort sorg kan beskryf word as eksistensiële georiënteerd en gemeenskapsgebaseerd.

- ▶ Die pastor figureer as 'n brugbouer en vredemaker.
 - ▶ Die pastor bevorder 'n etiek van mededeelsaamheid.
4. As grondhouding geld gesindheid eerder as “korrektheid” in pastorale metode:
- ▶ Laat jou uitgangspunt wees dat jy nie weet nie, dat jy onkundig is.
5. Terapie beteken die verandering of herstel van lewensverhoudinge:
- ▶ Wees ingestel op die gemeenskapskarakter (broederskap) van God se volk.
 - ▶ Herstel of genesing is 'n proses binne verhoudinge ('n gemeenskapsproses).
 - ▶ In benadering word gefokus op verbondenheid (“inter-connectedness”): “Interafhanklikheid en samehorigheid.
 - ▶ Beraad dra 'n meer informele karakter: “Luister en herinterpreteer verhale”.
6. Verhale, simbole en rituele is essensiële elemente vir pastorale effektiwiteit: Elke metafoor moet gesien word as 'n uitdrukking van genade, as 'n ervaring van integriteit en as 'n ontmoeting wat dui op heelheid/holisme.
7. Skepping, *corruptio totalis* en herskepping moet tradisioneel simbolies/metafories en ritualisties 'n plek vind.
8. Maak gebruik van bekende metafore en simbole om vertroosting te bring.
9. Afrika as mondeling-gefokusde samelewing vra eerder om Skrifparafrasering in terapie as Skriflesing.
10. God word nabygebring deur klem te lê op positief-metaforiese en Afrika-vriendelike Godsbeelde soos ‘Vader’, ‘Moeder’, ‘Vriend’, ‘Geliefde’, ‘Verlosser’, ‘Trooster’ en ‘Regter’.

6.9 'N GEÏNTEGREERD EN EVALUERENDE VERWERKING NA AANLEIDING VAN 'EMIC' EN 'ETIC' INSETTE INSAKE 'AFRICAN-NESS' IN DIE PASTORAAT

In hierdie paragraaf word drie oogmerke gestel, waarvan evaluering en verwerking die basis vorm. Dit is egter nodig om binne die konteks van hierdie verslag beperkinge op te lê. 'n Bespreking van en kritiese gesprek met elke outeur en model in detail sal 'n aparte studiestuk regverdig. Daarom is gekies vir 'n geïntegreerde benadering. Hierdie benadering gee aan die volgende punte aandag:

1. Afrika is selfstandig
2. "Cognatus" as kultuurkritiek op die Weste
3. 'Etic'-identifikasie met Afrika se stryd om erkenning
4. Multi-kontekstualiteit en heidendom in die Weste
5. Openbaring en kontekstualiteit.

6.9.1 Afrika is selfstandig

'n Mens kan nie anders nie as om waardering uit te spreek vir pogings om tot legitieme kontekstualisering te kom, sowel aan 'emic' as aan 'etic' kant. Afrika - so kan 'n mens met dankbaarheid konstateer - is verby die stadium van "primitiwiteit". Primitiwiteit as benaming was gegee ten tye van kulturele ontmoeting, waarin een kultuur die ander kultuur probeer begryp het vanuit eie skemas en problematiek. Noudat Afrika as selfstandigheid en eiensoortigheid 'n eie stem ontwikkel, raak dit duidelik dat Afrika almeer 'n intellektuele selfstandigheid en eienheid is, om mee rekening te hou. Pastorale relevansie in Afrika moet byvoorbeeld daarmee rekening hou dat Afrika nie die probleme van die "Weste" aan hom laat opdring nie. Daarin is die uitspraak korrek: "Afrika is selfstandig en het nie 'n korrektief van buite af begeer nie!". Dit vereis respek en nederigheid.

6.9.2 "Cognatus" as kultuurkritiek op die Weste

Die in die middeleeue opgekome "Westerse" waarheidsproblematiek wat met brandende ontologiese vurigheid problematisering van die Skrif veroorsaak het, is Afrika-vreemd. Binne die konteks van Afrika kan 'n benaderingsmetode wat uitgaan van 'n "dubbele waarheid" nie deug nie. Bipolariteitsdenke in die pastoraat veronderstel Descartes se "Cogito ergo sum". Daarteenoor stel Afrika "Cognatus ergo sum". "Cognatus" moet nie "Westers" geïnterpreteer word nie. Die groot

verskil is hierin geleë, dat “cognatus” die lewendes en die “lewende” dooies insluit, daarby die sienlike en onsienlike wêreld. Die gedagte aan ‘n “weselike verskil” tussen ‘n sogenaamde openbaringswerklikheid en ‘n fenomenologiese werklikheid, wat ‘n konvergensiepunt noodsaak, kan as eiesoortig aan ‘n “Westerse” pastorale benadering bestempel word. Daarin kom ten diepste die veronderstelling uit, dat die denkende subjek d.m.v. die rede ‘n sinvolle formulering probeer gee van wat as werklik beskou word. In die woorde van Tarnas (2000:417): “The human being knows not the world-in-itself but rather the world-as-rendered-by-the-human-mind”. Afrika se holistiese benadering lewer kultuurkritiek op so ‘n veronderstelling, en ‘n mens kan byvoeg, tereg. Sulke kultuurkritiek wakker die bewustheid aan dat mense nie kultuurloos is nie. Legitieme relevantheid in die pastoraat moet dus kultuurkrities werk, sowel ‘emic’ as ‘etic’ gesien.

6.9.3 ‘Etic’-identifikasie met Afrika se stryd om erkenning

In die loop van die soeke na kontekstuele relevantheid, asook die soeke om kontekstuele reg te laat geskied aan Afrika, het die begrip “Weste” vir die outeur ‘n problematiese aangeleentheid geword. Dit wil voorkom asof die “Weste” gelyk is aan wysgerige universalisme en beskoulike kosmopolitisme. Daarteenoor dui “Afrika” op wysgerige partikularisme. ‘n Stryd is aan’t woed om wal te gooi teen keurslyf dinamiek, naamlik dat almal is en moet wees soos alle ander. Afrika dring daarop aan om identiteit te hê. Afrika dwing die “Weste” om te erken dat eenheid én verskeidenheid ‘n geldige plek verdien. As sodanig moet dit positief waardeer word.

Die outeur kan ten volle met hierdie aandrang identifiseer en voel homself daarin deel van die groter kultuur-kompleks, naamlik “Afrikaan”. Proefondervindelik is meegemaak hoe binne kerklike konteks kultuurversmading en kultuurveragting plaasgevind het. Aandrang op eiesoortigheid is diep gewortel in “Afrikaners” se stryd om identiteit en erkenning as ‘n selfstandige Euro-Afrikaanse volk. Afrika se stryd is ‘n gebeurtenis van fundamentele diepte, wat in terme van totaliteitsbeleving verstaan kan word en nie ligtelik opgeneem moet word nie.

Die gevaar is egter lewensgroot dat verskeidenheid (waaronder Afrikaskap) **teenoor** eenheid (Christenskap) teregkom. Immers daar is in hierdie hoofstuk reeds verwys na Berinyuu (vgl. 6.2), wat Christenskap gelykstel aan die universele en Afrikaskap gelykstel met die besondere

(partikuliere). Van beide kante moet die lyne goed bewaar word. Tussen beide moet daar 'n deurlopende goue draad bestaan.

6.9.4 Multikontekstualiteit en heidendom in die Weste

Kritiek moet egter ook uitgespreek word. Is Afrika werklik so uniek soos wat sommige beweer? Hoe uniek is Afrika-tradisionalisme, as internasionale skakeling plaasvind tussen tradisionele genesers (vgl. Campbell, 1998)?

Christelike verwerking van "Afrika" hou ook nie genoeg rekening met die diversiteit van die sg. "Weste" nie. Christelike 'emikers' oor pastoraat in Afrika laat buite rekening dat "westerse" sendelinge ook 'n proses van kerstening in hul kollektiewe geskiedeniservaring saamdra. Europa dra ook nog in hom meer as een tradisionalistiese konteks, te wete die Grieks-Romaanse, die Keltiese en die Germaanse (vgl. Wessels, 1994). 'n Mens kan beweer dat die konsep of te wel begrip "Weste" 'n modern, na-Verligtingse (Aufklärung) skepping is. Die sg. "Weste" ken deur al die jare heen, vanaf kerstening begin het, 'n alternatiewe (met tye verslane, met ander tye oplewende) religieuse tradisie, aldus Steyn, in haar boek *Worldviews in Transition* (vgl. 1994:63-110).

Dodeverering is bekend binne tradisionalistiese Europa (vgl. Noort, 1993:29). Heksery, toordery en 'n magiese lewens- en wêreldbeskouing met "hidden relationships between all elements of the universe" figureer mededingend sterk in die "Weste" (vgl. Steyn, 1994:78). Die sogenaamde "New Age" beweging is direk te verbind met hierdie alternatiewe religieuse tradisie. Trouens, beweer 'n "New Ager" soos Tarnas (2000:445): "We are experiencing something that looks very much like the death of modern man, indeed that looks very much like the death of Western man".

Miskien ontgaan dit "Afrikane", as buitestaanders ('etikers') oor "die Weste", se waarneming ook dat daar 'n interne "Westerse" stryd woed. Byvoorbeeld: Verteenwoordig die sg. "kersfees" nie 'n baie ou stryd teen die Germaanse Joelfees nie? (vgl. Wessels, 1994:183-193): "De Joeltijd is de tijd dat de Germanen de doden herdenken. Men geloofden dat de geesten van de voorouders dan terugkeerden om aan hun feesten deel te nemen. Daarom zette men ook spijzen voor hen neer" (Wessels, 1994:185). Die "Westers"-Christelike Kerk ontkom jaarliks nie daaraan om gewikkeld te wees in 'n hete moraliteitsdebat oor die viering van "kersfees" nie. Soortgelyk staan "paasfees"

ook in die lig van moraliteitsdebat, omdat meegeding word met die Saksiese lente en eiergodin “Eastre of Ostara” (vgl. Wessels, 1994:193). Nog ‘n voorbeeld: Tot vandag toe weerspieël die benaming van weksdae, ‘n tradisionalistiese tydperk en erfenisbewaring wat van godename getuig soos Wodan, Thor, Freya en Donar (vgl. Wessels, 1994:139). Ten slotte kan daarop gewys word dat selfs ‘n magtige en moderne leier soos Hitler die antiek-Germaanse heidendom aangehang het: “Hitler riep vlak voor zijn dood Wodan aan om met zijn bliksemschichten Duitsland ten onder te doen gaan” (Noort, 1993:133). Trouens, Nazi-Duitsland was ten nouste verbind aan die herlewing van die Germaanse religiositeit (vgl. Noort, 1993:133-143).

In die lig van studies oor antiek-tradisionalistiese godsdienste is dit naïef om te dink dat die Bybel nie ‘n duidelike grens tussen heidendom en Christelike geloof stel nie. In dié verband wys Steyne (1989:45) daarop dat:

For example, they indicate the use of enchantments, dealing with spirits and wizards, witchcraft, sooth-saying, divination, fortune telling, mediums, necromancy, fertility practices, burning of incense and candles and many other rituals, as answers to “frustration, bewilderment and helpless bafflement.”

Die punt wat dus op tafel gebring word, is dat pastoraat in Afrika nie kan reflekteer asof die sg. “Weste” sonder multi-kontekstualiteit en heidendom bestaan nie, hoewel die stryd om eiesoortigheid en selfstandigheid van Afrika meriete het en as gebeurtenis op ‘n holisties baie diepe vlak opereer (vgl. op hierdie punt ook Carson, 1996:96 e.v.; 120-125).

6.9.5 Openbaring en kontekstualiteit

Vervolgens kan die verhouding openbaring en kontekstualiteit ter sprake gebring word. Of en hoe die Skrif as openbaring in pastoraal-teologiese refleksie figureer, is bepalend vir die wyse waarop kontekstualiteit benader en deurgevoer word (vgl. Carson, 1987:213-257; 1996:537-553). Dit ontlok die vraag watter Skrifbeskouing gee aanleiding tot ‘n bepaalde aanpak? Die basiese houdings, naamlik rede onder die Skrif, rede gelyk aan die Skrif en rede bo die Skrif is relevant in alle kulture. Teologiese liberalisme is net so “Afrika” as teologiese fundamentalisme of te wel literalisme.

Lartey spreek byvoorbeeld die kernwaarde aan, van die verering en respek wat Afrikane het vir voorouers - “lewendende” dooies. Trouens, hy doen dit vanuit die krities-historiese (hermeneutiese) tradisie en benader die Skrif as “a basic source of theology” en “a historical record about the people of Israel”, asook “a means by which by reflection on how people of earlier generations understood the activities of God in their midst we are enabled to realize God speaking to his people today” (1987:12; vgl. verder p. 50 e.v. - bronne-hipotese, p. 116 - NT is herinterpretasie van OT en p. 124 - Bybelse mensbeskouing is mities van aard). Lartey formuleer sy standpunt as

Christ is to be experienced as the centre of the family to which Christians belong; a family consisting also of those who have passed this life into another, whether they be Christians or not ... African ancestors, like the 'cloud of witnesses', can therefore be included in the Communion of Saints.

So 'n standpunt vind nie alleen ontvanklikheid by ‘emicers’ nie, maar ook by ‘eticers’. Thesnaar (1993:69) stel dieselfde soort gedagtegang voor en wil selfs dat: “In dié verband kan die kerk ‘n spesiale ouersondag afsonder vir herinnering aan die voorouers”.

Word aan die Skrif reg gedoen as Jak 5:16, 1 Kor 11:1, Heb 11 en 12, in besonder Heb 12:1 aangebied word as kontekstualiseringsgrond vir die verering van voorouers in kerk en pastoraat? Eksegeties beroep Lartey hom op ‘n gerespekteerde teoloog soos F.F. Bruce (vgl. Lartey, 1987:56). Die woorde van sy kommentaar op Hebreërs wat as argument dien word aangehaal as; “It is not so much they who look at us as we who look to them - for encouragement”. Bruce het in die hersiene uitgawe van 1990 hierdie woorde behou (vgl. Bruce, 1990:333). Dit gaan vir Bruce oor die getuiekarakter van die “wolk van getuies”. Die vraag wat beantwoord word is: “In what sense?”

Opvallend is dat Lartey in sy hantering van Bruce die linguïstiese konteks van Bruce se opmerking laat wegval. Bruce besin oor die teks in taalkundige terme en nie in teologiese terme nie. Verder, wat Bruce as “probably” tipeer, word by Lartey definitief. As konteks vir die aangehaalde kernfrase stel Bruce: “But in what sense are they “witnesses”? Not, **probably**, in the sense of spectators ...” (Vetgedruk - JB). Semanties gaan dit vir Bruce nie oor voorouerverering in verhouding tot die teenswoordig daaglikse lewe nie. Toeskouers- en betrokkenheidsfunksie staan in verhouding tot “the

faithfulness of God". Getuienisbetrokkenheid is geleë "in the sense that by their loyalty and endurance they have borne witness to the possibilities of the life of faith". Aktiewe betrokkenheid word gereleveer in hierdie getuiewees, wat vir ons in die Skrifte oorgelewer is. In die lig van hierdie feit is die gerigtheid vanuit die teenswoordige lewendes na hulle as "lewende" dooies geformuleer in die woorde; "It is not so much they who look at us as we who look to them - for encouragement". Daar is vertroosting te vind in die getuieniskarakter en nie in die gemeenskapsomgang tussen (selfs Christelike) "lewende" dooies en die lewendes nie. Dat dit oor die spesifieke getuienisaard van die oorlewering gaan, word bevestig deur Bruce se verdere klem op martelaarskap asook die weiering, deur die vroeë kerk om die geloof in Christus af te sweer. Dit is 'n getuienisaard wat nie plek gee aan 'n voorouerfunksie en aandagontlokking daarvoor nie, maar eerder op Godgesentreerdheid en wat wel daarop wys dat:

Not only is Jesus the pioneer of faith; in him faith has reached its perfection ... It was sheer faith in God, unsupported by any visible or tangible evidence, that carried him through the taunting, the scourging, the crucifying, and the more bitter agony of rejection, desertion, and dereliction. "Come down from the cross, and we will believe," they said. Had he come down from the cross, by some gesture of supernatural power, he would never have been hailed as the "perfector of faith" nor would he have left any practical example for others to follow (Bruce, 1990:338).

Die verwysing na "Jesus as the perfector of faith" deur Bruce kan ook op hierdie punt in verband gebring word met Müller en Van Deventer se gedagtegang dat die Afrika-relevante pastor "radikaal pragmaties" moet wees (vgl. 1998:268). In die lig van voorgaande inset van Bruce wat wys op Christus Jesus se radikale selfverloëning kan die vraag gestel word: Was die Christus van die Skrifte "radikaal pragmaties"? Het die Christus van die Skrifte "radikaal pragmaties" homself op 'n "position of not knowing" gestel? Die probleem is nie soseer by die "radikaal" of by die nederigheid van "not knowing" nie, as wat dit geleë is in die gelade term "pragmaties", wat 'n postmodernistiese lewens- (en Jesus- ?) beskouing verrai. Om bowendien hiervoor (soos Müller & Van Deventer doen), ter ondersteuning, vir Calvyn tot getuie te roep, is totaal verwarrend. Calvyn het 'n behoorlike tyd voor Descartes/Kant geleef. En, hoewel Calvyn net soos Descartes "wakker geword het in 'n Kopernikaanse universum", is daar fundamentele verskille in veronderstellings ter sprake.

Epistemologiese is dit vir Calvin (1984:113 e.v.) 'n helderklare vertrekpunt, naamlik:

In die eerste plek kan niemand homself aanskou sonder om dadelik sy sintuie tot die aanskouing van God, in wie hy lewe en beweeg, te wend nie. Dit is trouens helderklaar dat die gawes waarin ons kragtig is, hoegenaamd nie uit ons self ontstaan het nie. Ja, selfs ons bestaan is niks anders as 'n bestaan in die enige God nie.

Nie alleen is 'n pragmatistiese verwysingsraamwerk vreemd aan Calvin en sy tyd nie. Dit is ook nie terug te vind in die bronverwysing van Müller & Van Deventer nie, wat as't ware as "radikaal pragmatisties" beskou kan word. Dit kom voor of dit beter sou gewees het, om "radikale pragmatisme" vanuit en in verhouding tot postmodernistiese denke te motiveer (vgl. Janse van Rensburg, 2000:68 e.v.). Sien skema hierna van Dr. Ben Du Toit (2000:18), wat lewensbeskoulike, postmoderne "Christelikheid" in Suid-Afrika bevorder.

Daar word nou teruggekeer na Lartey m.b.t. Bruce se kommentaar op Heb 12:1 oor die invoering van voorouerverering in die Christelike gemeente. Hier is sprake van erge misverstand of loutere verkragting van Bruce se intellektuele bydrae tot die verstaan van Hebreërs (12:1-3). Dit is 'n gevolgtrekking wat onderstreep word deur Bruce se hantering van Heb 12:23 (vgl. Bruce, 1990:358-361), waar dit daadwerklik oor die geeste van gestorwenes gaan. Geloofsgehoorsaamheid aan God maak 'n radikale verskil wat met gestorwe geeste gebeur. Pastoraat in Afrika moet kennis neem daarvan dat die "lewende" dooies nie in 'n kollektiewe eenheid voortbestaan nie. Wie tradisioneel-kategorieë geloof en ongeloof saamgroepeer, verbaster die geloof en moet rekening hou met die oordeel van DIE REGTER wat van die begin af self die onderskeid tref (vgl. verder onder andere, ook nog Attridge, 1989 en Wolmarans, 1999:1700 e.v.; asook ouer eksegete soos Calvyn, 1989:310 e.v., 334 en Grosheide 1955:283 e.v., 300-303).

1 Petrus 3:19 praat ook nog oor geeste van gestorwenes. Dit is egter 'n hoogs omstrede teks (vgl. Van Houwelingen, 1991). In iedergeval kan daaruit nie die gevolgtrekking gemaak word, dat tussen die lewendes en die "lewende" dooies aktiewe gemeenskap gehou mag word nie.

Bring 'n mens Lukas 16:19-31 in die bespreking, dan kan met 'n besliste sekerheid, na aanleiding van vers 29, 'n deurslaggewende gevolgtrekking gemaak word (vergelyk bv. Marshall, 1989:639 en Van Bruggen, 1993:307-311) in terme van 'n werklikheidsmetafoor wat die "lewende" dooies verreken. Die Christus van die Skrifte dui nie daarop nie en laat ook nie gemeenskap toe tussen "lewende" dooies (gestorwe geeste) en die lewendes insake saligmakende geloof nie. Die naam van Abraham wys op 'n sterk verbondshistoriese georiënteerdheid by die enigste Seun van God - Die Immanuel. Christelike gemeenskap is met die lewende-lewende, wat dood was, die dood oorwin het en opgestaan het uit die dood. Christus Jesus is nie 'n "lewende"-dooie nie! Tans sit Hy aan die regterhand van God, die almagtige Vader. Dit is 'n saak wat gewig dra van die begin van die geskiedenis af - Lees maar Moses en die profete (!). As Moses en die profete nie geag word nie, dan word die rykdom van God wat heilsaam in die geskiedenis werk, in die weg van sy verbond verag.

As hulle na Moses en die profete nie luister nie, sal hulle nie oortuig word nie al sou iemand uit die dood uit opstaan (v 31 NAV).

Skrifgedeeltes soos Levitikus 19:31; 20:6, 27; Deuteronomium 18:9-14 en Jesaja 8:19 e.v. praat 'n duidelike taal.

1 Samuel 28 bied 'n pragtige inset om hierdie punt af te rond. Saul verkeer in 'n krisis. Hy wend hom na iemand wat kontak kan maak met gestorwe geeste (v. 8). Die Skrif is duidelik. Die geraadpleegde vrou het vir "Samuel" gesien (v. 12). Verse 14 benadruk; "Saul het toe geweet dat dit Samuel is" (NAV) (Vgl. ook Bezuidenhout, 1999:330; Van Zijl, 1989:132; Baldwin, 1989:159; Hertzberg, 1974:219). Sou ons dus aanneem dat Samuel in gesprek verkeer met Saul, ontstaan die vraag: Wanneer 'n *gelowige* "lewende" dooie in kontak kom met 'n lewende, wat nadruklik teen God se wil die gelowige opsoek, gebeur wat? Vers 16 gee aan hierdie, uitsondering by uitstek, 'n beslissende rigting: "Waarom raadpleeg jy my dan as die Here jou verlaat en jou teëstander geword het?" (NAV). Die OAV vertaal teëstander met "vyand" wat die kontras nog skerper uitbring. Daar is geen sprake, van selfs, die moontlikheid van neutraliteit nie.

Dit ontlok die vraag: Kan 'n blote mens, ja, selfs 'n gelowige, erkende rigter en profeet, maar steeds mens, in die plek van gemeenskap met God funksioneer? Is dit wat God wil?

Slegs, indien die afstand tussen God en die hulpsoeker onmeetlik groot geword het - as God jou vyand (teëstander) geword het. Is dit dan eerlik en Christelik-relevant om 'n standpunt te bevorder wat sê: "Many people, especially christians, would want to know what the official christian teaching says about divination beliefs and practices. There are no clear answers ..." (Byaruhanga-Akiiki, 1995:229)? Gehman (1990:183 e.v.) in sy boek *African Traditional Religion in Biblical Perspective* (1989) bied 'n suiwerder oplossing: "FAITH IN THE LIVING GOD WITHIN THE CUMMUNITY OF BELIEVERS ACCORDING TO THE SCRIPTURES". Gehman (1990:185) laat tereg geen twyfel daaroor wanneer hy oor "African Traditional Religion" (ATR) die volgende skryf nie: "Traditional African belief in the ancestral spirits is one of those items in ATR which is totally incompatible with the Christian faith".

'n Verdere saak wat nou by die vorige punt aansluit, is naamlik, dat pastoraat verband hou met die gespreksmatige bediening van God se (volle) Woord aan die (volle) verbondsmens (vgl. hoofstuk 2; vgl. ook Firet, 1977:25 e.v.; Trimp, 1976:34-36; 47). Dit lê fundamenteel ten grondslag aan die

'herder'-metafoor, wat in hoofstuk 2 aan die orde gestel is. Hoewel geen deel van die kerk (ampte en lidmate, wetenskaplikes en arbeiders) alleenreg het op die Woord van God nie, staan wel sentraal dat God in sy Woord kom - *ook* - tot die Afrikaan. God, volgens Reformatories Christelike oortuiging, bestaan nie net nie, is nie maar net "die hoogste syn" nie, maar is sowel persoonlik as sprekend teenwoordig: God is God wat handel - God is *Deus loquens* - "Alleen die Woord wat God self spreek bemiddel die gemeenskap met God" (vgl. Rossouw, 1963:150). Daarin is die sentraliteit van 'n *pastoraal*-relevante aanpak geleë.

Hoewel gelowiges nie gekant hoef te wees teen 'n multi-dissiplinêre spanbenadering nie, is dit wel baie belangrik dat in alle sekerheid, die Woord, soos aan die kerk van vandag oorgelewer in die Skrifte van die Ou en die Nuwe Testament, as die uitgangspunt en ook die kontrolepunt dien (vgl. Lotter, 2001:317-329). "Die gesag van die Skrif is ten slotte die *gesag van God self* wat daarom deur geen ander gesag gerelativeer kan word nie. In die religieuse heilsituasie van die mens *coram Deo*, staan daar geen ander gesag tussen God en die mens nie as slegs die gesag van sy lewende Woord" (Rossouw, 1963:158 e.v.). Dit is dus van kardinale belang dat die rigting vanaf die Woord na die bediening van die Woord loop (LW! Nie vanaf die Weste na Afrika nie). Lotter (2001:323) toon dan ook aan wat so 'n benadering in berading behels, naamlik:

- 'n Gerigtheid op God
- 'n Besef dat sonde oorsaak is vir alle probleme
- Slegs Christus kan blywende genesing skenk
- Die mens is verdorwe en het nood aan God se vergewende genade
- Die werk van die Heilige Gees in berading is belangrik
- Die Skrif is genoegsaam
- Die noodsaak van "werklike, egte verandering"

'n Standpunt soos dié van Berinyuu (1988:92; vgl. ook Lartey, 1987:117) is daarom onaanvaarbaar, naamlik:

*In this attempt to adumbrate African christian theology of pastoral care to the sick, it is imperative to **begin** with African culture and look at the theme of divination (Vetgedruk - JB)*

In die lig van die gesagsvolle Woord, is dit ook vreemd as pastoraal-relevant slegs verband hou met tetiese werk en nie ook die stel van antitese nie: “The Church in Africa today needs not follow the ways of the Western Church in preaching the Gospel by condemning other religions” (Obeng, 1994:19; 2000:22). Beteken dit dat die pastor - wanneer relevant nie mag verwys na, byvoorbeeld, Jos 24:15; Ps 1; Hand 4:12; Rom 1; 1 Kor 1:22-25 en Judas nie?

Die vraag ontstaan daarom of voorstelle oor die relevante benaming van die pastor-funksie genoegsaam die Bybelse inhoud van “bedienaar van die Woord” (V.D.M.) waarborg. Voorstelle is naamlik:

- “Waarsêer” (*Diviner*) - Berinyuu (1988:93; 1989:10-12)
- “Dokter van die Gees van God” (Xh: *igqirha lomoya kaTixo*) - Thesnaar (1993:65 e.v.)
- “Dokter van die gees”/“geneser” (Z: *inyanga yomphefumulo Umphiltisi*) - Msomi (1992:224).

Dat wegbeweeg wil word van die ingeburgerde pedagogiese aspek in ‘n benaming soos *Moruti* (NS: Leraar) kan as ‘n saak met meriete beskou word. ‘n Mens kry egter die indruk dat waar dit in die teenswoordige “Weste” oor die herstel van radeloosheid gaan, dit in Afrika oor die herstel van geviktimizeerdheid gaan. Die verhouding God en mens, d.w.s. God en die goddelose/godvervreemde mens kry nie aandag nie.

“Dokter”, “geneesheer” en selfs “waarsêer” dek nie die Bybelse inhoud van waaroor dit gaan nie. Die begrip *ngaka* (dokter/geneesheer/waarsêer) verwys kontekstueel te veel na die band en kontak met gestorwe geeste. Hiebert waarsku nie verniet oor die verweefdheid van “vorm” en “betekenis” nie (vgl. 3.8.2 en 3.8.3 gevolgtrekking nommer 4). Verder, het *ngaka* die term geword om te assosieer met hedendaagse opgeleide medici. Die pastor daarenteen stel mense *coram Deo* - voor die aangesig van God. Die pastor bevorder die sentraliteit van God en moet in sy benaming meer heenwysend (Godwysend) as selfwysend funksioneer. Pastorale werk is ten diepste en veral nie

“genesing”, “vredemaking”, “harmonie-stigting” of selfs magiese geestebevegting nie. Wie aan Elia dink of aan Jeremia of aan Stéfanus of selfs aan Paulus sien nie groot “genesers” en “harmonie-stigters” nie, maar wél *dienaars* van God - “vir dié wat verlore gaan, ‘n reuk van die dood tot die dood, maar vir die wat gered word, ‘n reuk van die lewe tot die lewe” (vgl. 2 Kor 2:16).

Mense is ook geneig om uitdrukkingswyses te verkort. Een woord sal na alle waarskynlikheid funksioneer om die tiperingswerk te verrig. In die omgangstaal te Mamelodi is ‘n aanvaarbare alternatief, naamlik *mohlanka* (dienaar) of te wel *mohlanka wa Modimo* (dienaar van God) in omloop. Bybelvertaling en spraakgebruik werk mekaar op hierdie manier dan ook wedersyds in die hand, as gelees word oor *Paulo (Paulose) mohlanka wa Jesu Kriste/Modimo* (vgl. verder byvoorbeeld Rom 1:1; 1 Tim 4:6; Tit 1:1; Jak 1:1; 2 Pet 1:1; Jud 1:1; Openb 1:1).

6.10 LEWENS- EN WÊRELDBESKOULIKE IMPLIKASIES M.B.T. PASTORAAT

Masamba Ma Mpolo (1991:23-25), Lartey (1991:38 e.v.) en Msomi (1992:165-170) wys op tradisioneel lewens- en wêreldbekoulike implikasies met die oog op pastoraat. Dit kan oorsigtelik soos volg saamgevat word:

TRADISIONEEL LEWENS- EN WÊRELDBESKOULIKE IMPLIKASIES MET DIE OOG OP PASTORAAT

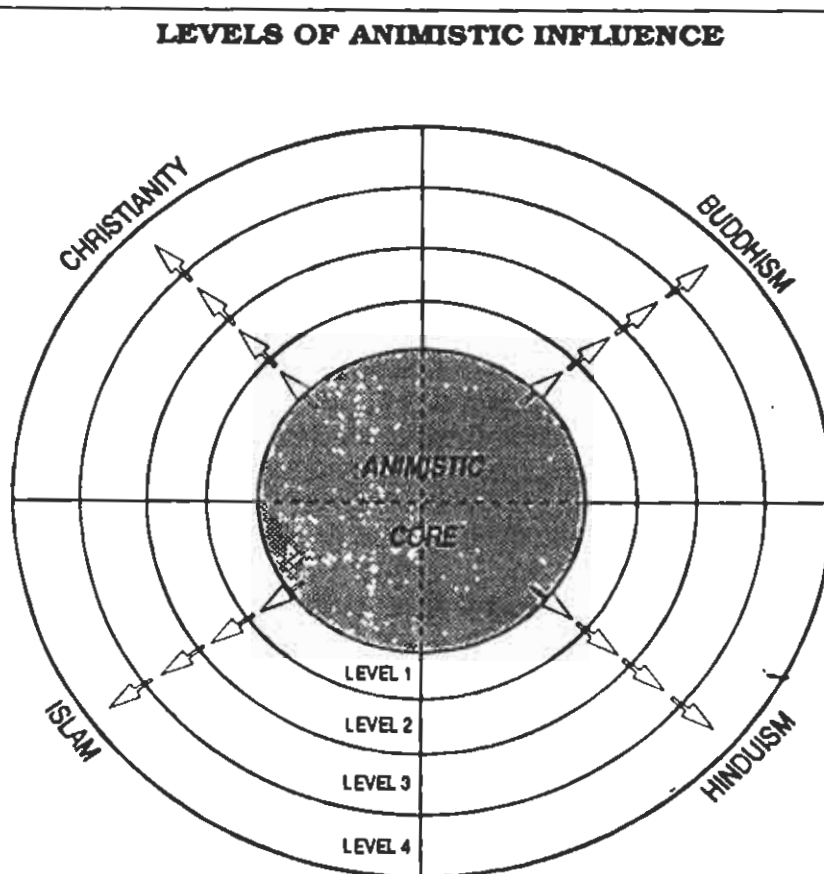
BESKOULIKE ASPEK	IMPLIKASIE
Godsdiens is omvattend.	Alle aspekte van die lewe moet in religieuse lig beskou word. Mense soek oplossings in religieuse en teologiese terme.
Kosmologie: Word inklusiwisties benader - sienlike wesens en onsienlike geestelike wesens.	Die verloop van menslike lewe word, beïnvloed ten slegte en ten goede, deur geeste.
Ontstaansmitologieë is simbolies van aard.	Morele verantwoordelikheid word daardeur uitgedruk.
Die kosmos is basies goed.	Disharmonie en versteuring van ekwilibrium is te wyte aan negatiewe kragte “van buite”.

Die familiegroep ("uitgebreide familie") sluit die vertrokke, gestorwe, voorouers in.	Gesondheid berus op die verhoudings binne die totale familiegroep ("uitgebreide familie").
Dinamisme integreer dualiteite soos denke en liggaam, magie en rasionaliteit, orde en wanorde, negatiewe en positiewe kragte, individuele en kommunale bewussyn.	Persoonlike en sosiale ewewig moet onderhou word.
Toorkrag en toordery word beskou as fundamentele interpretasie in die (etiologiese) oorsaakskategorie.	Funksioneer as 'n kanaal om emosie en gevoelens soos haat, vyandigheid, frustrasie, jaloesie, skuld, en seksuele fantasie te hanteer.
Twee basiese etiologiese vrae word gestel: 1. Wie is verantwoordelik vir my siekte? 2. Is dit miskien ek of iemand anders?	Hetsy somaties of emosioneel, die plek van betekenis is onmisbaar. Organiese simptome word so te sê altyd verbind met vervolging of te wel aggressie in die een of ander vorm. Gemeenskapsverhoudinge moet aandag geniet.
In diagnose staan die soeke na oorsaaklikheidsfaktore, met die oog op betekenis, sentraal.	Terapie word as sinvol beleef, indien dit sosio-psigologiese en geestelike betekenis gegee kan word. Ook moet die konsekwensies vir die individu en die gemeenskap aangedui word.
Gesondheid en siekte word sosio-kultureel beskou eerder as biologies.	Terapie moet omgewingsfaktore in ag neem en verreken.
Mensbeskouing word gestempel deur <i>participation vitale</i> .	<i>Isithunzi/seriti</i> ('skaduwee'/ 'gestalte' - 'persoonlikheid') vertolk 'n prominente rol in die dinamiek van ontmoeting en verhouding.

6.11 PROFIEL VAN 'N AFRIKA-PASTORANT

Steyne (1989:50) wys insiggewend in onderstaande figuur daarop dat 'n Afrika-pastorant in terme van 'n sirkulêre kontinuum êrens op een van vier (wat nie absolutisties opgeneem moet word nie) vlakke geloof kan uitleef. In die kern beskryf hy tradisioneel Afrika as "animisties": 'n Kombinasie van geloof in geestelike wesens en 'n onpersoonlike krag (Steyne, 1989:35). Psigo-eksistensiële behels die kern van "animisme" ang; afwesigheid van vertroosting; weinig onderskeid tussen goed en kwaad; 'n fatalistiese benadering tot die lewe en 'n soeke na maniere om te manipuleer (Steyne, 1989:50).

STEYNE SE SIRKULÊRE KONTINUUM VAN ANIMISTIESE BEÏNVLOEDING



Maak nie saak watter van die vername wêreldgodsdienste ter sprake is nie (te wete die Christelike Geloof, Islam, Hindoeïsme of Boeddhisme), 'n bekeerling beweeg vanuit die kernpunt deur hierdie vier stadia, fases of te wel vlakke, van geloofsgroei. Die beweegrigting hou verband met die volgende invloede en dominansie:

Vlak 1: Sterk animistiese invloed - So te sê geen verskil met vorige lewenswyse

Vlak 2: Betekenisvolle animistiese invloed. Meestal sal Afrika-Onafhanklike groepe hier opereer

Vlak 3: Blatante en openlike tradisionalistiese praktyke word afgesweer. Vroomheid word sigbaar.

Vlak 4: Ortopraksie begin oorhand kry. Dit kan egter gebeur dat 'n situasie kan bestaan soos waarvan Jakobus 4:3 leer; "As julle bid, ontvang julle nie, omdat julle verkeerd bid: julle wil net julle selfsugtige begeertes bevredig" (NAV).

Job 1:9 veronderstel in werklikheid 'n "vlak 5"; "Is dit verniet dat Job God vrees?" (OAV). In terme van hierdie operatiewe geloofsvlak, aldus Steyne (1989:49) beoefen iemand die godsdienst vir geen bymotief nie, absoluut geen voordeel nie. Maak nie saak waar in die wêreld nie: "Only when a religion is practiced for its own sake will there be an absence of animism". Die Westminster kategismus formuleer dit soos volg: "The chief purpose of man is to glorify God; not for what He does for man, but because He is God".

Behalwe vir hierdie profielaanduidinge, waarop Steyne wys, kan nog gelet word op Msomi (1992:183-206) se profielbeskrywing, waarop relevante pastoraat in Afrika bedag moet wees. Die belangrikste punte word hieronder in tabelvorm weergegee, om oorsig en bondigheid te verkry.

AFRIKA-PASTORANTE SE PROFIELBESKRYWING VOLGENS MSOMI

Profielpunt	Verwysingskader
Mannerismes / N i e - v e r b a l e kommunikasie	Uitdrukking van totale verbasing kan die persoon uitlok om spontaan die kop te skud. Skugterheid en onsekerheid, selfs gebrek aan oogkontak; hou verband met gesagsbeskouing en respek. Moet nie beskou word as gebrek aan goeie maniere en beleefdheid nie. Hoe meer respek, hoe makliker kan dit voorkom dat iemand nie vrymoedigheid het om bepaalde sake onder woorde te bring of self betekenisvolle frases of woorde te gebruik.
B e h o e f t e a a n groepsterapie	Dit kom voor veral as iemand siek is of indien daar dood is. Hou daarmee verband dat so 'n persoon identiteitsbeewing en -vervulling verkry in terme van die groep.
Ondersteuningstelsel	Dit laat 'n persoon optree as 'n mens in verhoudinge. Gedrag, gebruike en gewoontes moet teen die agtergrond van familieverbondenheid en invloed geïnterpreteer word.
Besluitneming	Traagheid tot besluitvorming en optrede kan voorkom omdat menings eers verwerk en geïntegreer moet word binne die netwerk van verhoudinge. Moet nie 'n spoedige opeenvolging van besluite en snelveranderende optredes verwag nie. Tyd is nodig vir elke nuutheid wat verwerk moet word. Dit kan wel van situasie tot situasie varieer.
Selfontsluiting	'n Huiwering kan voorkom om inligting oor homself bekend te maak. Dit hou verband daarmee dat dit kultureel 'n ander se taak is om iemand se karaktertrekke te beskryf. Wanneer iemand onder legalistiese, polisieman-agtige kerklike versorging gestaan het, kan vrees vir kerklike straf, selfsbeskerming te weeg bring en openheid in die wiele ry.
Hantering van verandering	Die gemiddelde Afrikaan vandag, het 'n diep en intense stryd om die oue met die teenswoordige manier van denke en doen te versoen.

Profielpunt	Verwysingskader
Kinders	Kinderloosheid kan lei tot groot spanning en die neem van iemand anders buite die huwelik wat vrugbaar is en kan selfs lei tot egskeiding.
Probleemformulering	'n Indirekte benadering is kenmerkend. Probleemidentifisering moet op 'n indirekte manier benader word, bv soos : "Dit gaan goed met ons, hoewel ons die daaglikse ervarings saamdra". Respons: Ek is bly dat dit goed gaan met julle, maar dit lyk asof daar rede is om te praat oor die daaglikse ervarings".

6.12 TRADISIONELE ASPEKTE VAN AFRIKA SE LEWENS- EN WÊRELD BESKOUING IN PASTORALE PERSPEKTIEF

"The Bible recognizes the reality of magical powers" (Gehman, 1990:111). Steyne (1989:215-235) gee 'n goeie oorsig i.v.m. sentrale temas wat belangrik is vir Afrika en waarmee pastoraat in Afrika verder kan werk (vgl. ook Gehman, 1990; O'Donovan, 1996; Nyirongo, 1997; en Turaki, 1999:243-312). Ten diepste gaan dit in die Skriftuurlike perspektief om 'n stryd oor soewereiniteit, sentraliteit en die beheer oor die beskoulike kern van die mens.

The Bible lists many such means which have provided man with false authority to handle out his destiny. Among others, these are: witchcraft, sorcery, necromancy, astrology, prophecies, divination, omens, wizardry, charms, spells, propitious times and fire walking. Each of these practices relates to the manipulation of spirit-beings to do man's bidding (Steyne, 1989:215 e.v.).

Die doel van skrifverwysing mag nie wees om op 'n legalistiese, wettiese manier, reëls neer te lê of andersyds relativisties en radikaal pragmatisties openbaring aan die rede te onderwerp nie. Eerder moet die Skrif gebruik word om die soewereiniteit, sentraliteit en koningskap van God te laat sien. Op hierdie punt geld die belydenis dus in alle opsigte: "In U Lig sien ons die lig" (vgl. Ps 36:10 - OAV). Waar konfrontasie en beslissing ontstaan, gebeur dit in antwoord op die Spreekende God. Die pastor kan slegs spreek OMDAT dit God is wat spreek: "... Confrontatie is het resultaat van het

staan voor de levende God in de concrete situasie van vandaag” (Ouwehand, 1995:233). Woorde wat nie op Skrifgesag gespreek word nie, dra ook nie gewig nie: “The counselor’s authority at every point is limited by the Bible itself” (Adams, 1979:19, vgl. ook Adams, 1973:15-20).

Pastorale perspektief word hieronder in ‘n tabel gegee i.v.m. belangrike en invloedryke tradisionele aspekte wat pastoraal-relevant is in ‘n Afrika konteks:

TRADISIONELE ASPEKTE VAN AFRIKA SE LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING IN PASTORALE PERSPEKTIEF		
Aspek	Pastorale Perspektief	Skrifverwysing
Heksery en Towery	<p>Heksery veronderstel ‘n spesifieke oorerflikheid en disposisionaaliteit van mag oor en gebruik van boosheid.</p> <p>Toordery is meer algemeen die gebruik van “medisyne” met die oog op ‘n destruktiewe doel.</p> <p>Heksery en toordery veronderstel dat God nie drasties kan optree of ‘n mens beskerm nie, dus neem die mens mag en wraak in eie hande. Dit bied rasionaal vir onbekende, onverstaanbare en onverduidelikbare katastrofes, siektes en tragedies</p>	<p>Deut 18:9-14; 2 Kron 33:1-13; 2 Kon 9:22, 36 e.v. Miga 5:11-14; Nah 3:4-7; Gal 5:19-21</p>

Aspek	Pastorale Perspektief	Skrifverwysing
<p>Kontak met Gestorwe Geeste</p>	<p>Kontak met gestorwe geeste veronderstel dat God nie die lewendes se welsyn en lewenskwaliteit verstaan nie en ook nie belang daarby en medelye daarmee het nie. In dié opsig vervul die “lewende”-dooies ‘n “tussen-in” rol. Hierdie aspekte is ten nouste verweef met tradisioneel Afrika se Godskonsep, naamlik <i>Deus Remotus</i>. In terme van Osei se werklikheidsmodel beteken dit dat God net so ver van die mens af is as wat die mens hom van God af voel. God is ten diepste afwesig of Hy is “Dit” - dus onpersoonlik.</p>	<p>Jes 8:19-22; Jes 19:1-4; 1 Sam 28:7-21; Deut 18:11; Luk 16:19-31</p>

Aspek	Pastorale Perspektief	Skrifverwysing
<p>Professionele verteenwoordigers van Spiritisme</p>	<p>Dek 'n verskeidenheid. Suid-Afrika ken waarsêers, medisynemanne en werkers van boosheid. Binne 'n holistiese raamwerk is selfs medisynemanne nie suiwer medies van aard nie. Hulle beoefen ook tradisionele psigologie.</p> <p>Waarsêers of spiritiste kan selfs deur 'n bepaalde gees(te) in besit geneem word, sodat die gees(te) deur hulle spreek namens die geesteswêreld. Hulle ontsluit krag vir die lewendes, asook sukses en algemene welsyn en word dus geassosieer met "die goeie".</p> <p>Werkers van boosheid, hekse en toorders is ook spiritiste en hou verband met vyandskap, wraak, jaloesie, die veroorsaking van tragedies en vervloeking, asook goëlary.</p> <p>Spiritiste skep verwarring oor God as Roeper, Opdraggewer en Toekenner van gesag. Hulle veronderstel geroopenheid, gestuurdheid, asook gesag wat stry met God se selfopenbaring.</p>	<p>Gen 41:8; Eks 22:18; Lev 19:31; Lev 20:6, 27; Deut 18:11, 14; 2 Kon 23:24; Jes 2:6 (OAV); Jes 44:24 e.v.; Jes 47:13; Jer 14:14; Eseg 13; Hand 8:9-25 Hand 13:6-12</p>

Aspek	Pastorale Perspektief	Skrifverwysing
<p>Waarsegging</p>	<p>Dit hou verband met hermeneuse, interpretasie, dekodering en ontsluiting van geestesboodskappe met die oog op geloofs- en lewensvrae. Waarsegging voorsien en onthul geestes kennis, die onkenbare, wat struktuur bied aan die verstaanskader. Dit veronderstel betekenis en boodskappe los van God, op 'n afstand van God.</p> <p>Dit wat van die begin af as Woord van God gegeld het, bevredig nie. God se beloftes en (voorsienige) bestuur bevredig nie. Waarsegging is ten diepste 'n poging om menslike beperktheid en begrenstheid te bowe te kom.</p>	<p>Num 23:23; 2 Kon 17:17; Deut 18:9 e.v.; Jes 47:9 e.v.; Eseg 21:18-32; Hand 16:16-18</p>
<p>Ritueel</p>	<p>Dit is 'n tegniese term vir 'n manier van kragwerking om die geesteswêreld te manipuleer: "Tap into a power source".</p> <p>Ritueel veronderstel effektiewe maniere om totaal buite om menslike deug en karakter doelwitte te behaal. Dit wil die gesteldheid en religieuse gerigtheid van die hart buite rekening laat. Persoonlike verantwoordelikheid word sodoende geneutraliseer en dui op 'n gebrek aan beheer.</p>	<p>Jes 1:10-31; Esek 14:3-5</p>

Aspek	Pastorale Perspektief	Skrifverwysing
<p>Amulette, Gelukbringers Talismans en Toormiddels</p>	<p>Die gebruik hiervan berus op die geloof dat positiewe resultate daardeur verhoog of versterk word. Dit wek verwagting met die oog op 'n borg van sekuriteit en die moontlikheid op sukses.</p> <p>Amulette, gelukbringers, talismans en toormiddels ontbloom 'n gebrek aan sekerheid. Dit dien om vrees en onsekerheid draaglik te maak.</p>	<p>Gen 30:14-18; Gen 30:37-41; Eseg 13:18-20;</p>
<p>Fetisj</p>	<p>Fetisj verskil met gelukbringers in die sin dat dit op 'n hoogs gespesialiseerde manier vir 'n spesifieke doel gebruik word.</p> <p>Dit is begiftig en toegerus met bonatuurlike geesteskrag, bewerk deur 'n rituele spesialis. Fetisj word met respek hanteer as 'n "ding met krag" en staan in verband met lewenskrisisse of gebeurtenisse van kardinale belang.</p> <p>Dit beoog sukses, in byvoorbeeld, werk, ekonomiese handel, seks, om iemand van gedagte te laat verander, om boosheid oor iemand te bring, om kinderloosheid te oorwin en om belangrike eksamens te slaag.</p> <p>Fetisj wys op 'n gebrek aan insig oor God se seën en 'n beskouing van God as gewer van alle goeie gawes.</p>	<p>1 Sam 4:3;</p>

Pastorale perspektiewe kan dus geïdentifiseer word, sonder om erkenning te verleen aan onskriftuurlike praktyke en dit 'n plek in pastorale versorging te gee. Sodanige perspektiewe moet vertrek vanuit God se sentraliteit, soewereiniteit en koningskap. Binne hierdie teologiese konteks is dit relevant en bevorder dit effektiwiteit indien die pastoraat aandag skenk aan die onderliggende terapeutiese aangeleenthede wat direk in verband staan met Afrikane se beskouing van die werklikheid (vgl. met hoofstuk 4). Wie God as Vader leer sien, as naby deur die Heilige Gees, vol ontferming en medelye in Christus Jesus, asook vaderlik besorgd oor die welsyn van die kosmos - die werke van sy hande en met die mens as die kroon daarvan - sal dit as wins ervaar, om Hom en Hom alléén as Hulpgewer te hê.

6.13 HOOFSTUK SAMEVATTING

In hierdie hoofstuk, is die feit voor oë geroep, dat die studie gedoen is met die oog op en vanuit 'n veranderingsdoel (vgl. Heitink, 1993:161). Die tema van die studie is: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied*. Met hierdie hoofstuk is in die studie begin om die strategiese perspektief te verreken, dws werk het plaasgevind in die regulatiewe sirkel van Heitink se model. 'Verander' (Wie doen wat, hoe en waartoe?) het sentraal gestaan (Heitink, 1993:195).

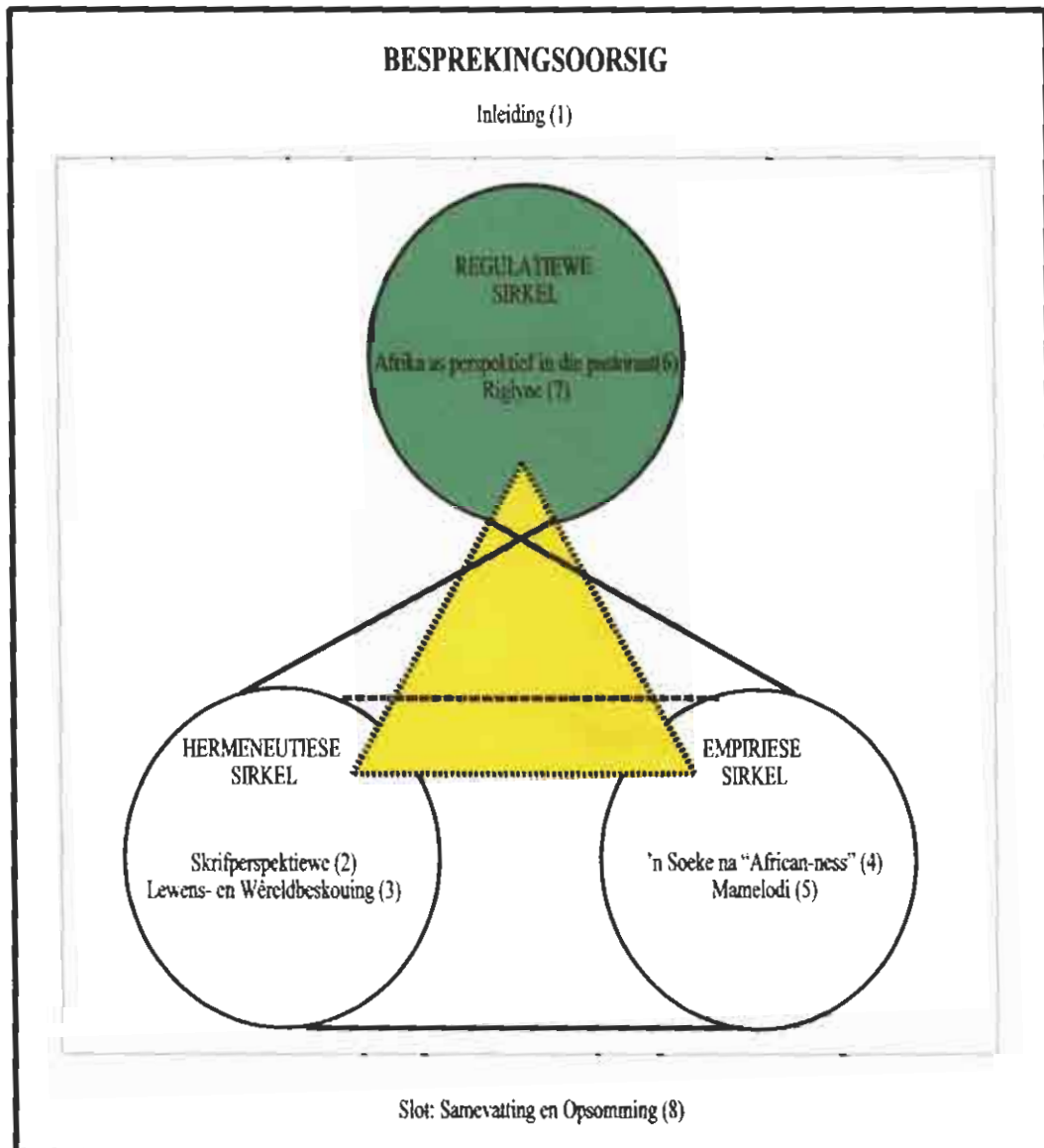
Die verslaggewing het in hierdie hoofstuk stilgestaan by die geskrifte van 'emic' sowel as 'etic' navorsers insake Afrikaskap in die pastoraat. 'Verander' het sentraal gestaan in die sin dat gevra is: Wat is 'Afrika' wat moet plaasvind in die pastoraat? Wat sê skrywers van pastoraat daarvoor?

Volgens die verslaggewing was dit duidelik dat daar al betekenisvolle ontwikkelinge plaasgevind het in die laaste 15 tot 20 jaar. Dit was ook duidelik dat tradisioneel Afrika 'n eie versorgingstelsel geken het. 'Emic' skrywers wil meer daarvan leer. Basies bestaan drie verskillende benaderings tot pastorale versorging in Afrika. Dit is opvallend dat Afrika-relevansie 'n spesifiek professionele oogmerk in die pastoraat geword het. Kernbestanddele aanwesig by alle pastoraat moet ook by Afrika-pastoraat aanwesig wees. Afrika-identiteit in die pastoraat hou veral verband met drie aspekte, te wete: "Inter-relatedness" (natuur en bo-natuur), "a sense of belonging" (*Cognatus ergo sum* - Ek behoort in die sin van bloedverbintenis, daarom is ek), asook "harmonious relationships - wholeness". Vyf 'emic' ontwerpte modelle poog om daaraan gestalte te gee. 'Etikers' staan nie

onsensitief teenoor ontwikkelinge nie. Hierdie kontekstualiseringspogings ontlok soewel waardering as kritiek. Daar is vasgestel dat Afrika lewens- en wêreldbeskouing duidelike implikasies vir die pastoraat het. Daar kan ook gepraat word van 'n profiel van Afrika-pastorante. Die Skrif bied egter 'n duidelike perspektief op tradisionalistiese praktyke. Daarin kom enersyds afwysing ter sprake, maar andersyds word relevansie duidelik met die oog op Skrifgefundeerde pastoraat.

Die tyd het aangebreek vir terugskou. Die volgende hoofstuk groei uit die intersirkulêre dinamiek van Heitink se model en is tegelyk die afsluiting van werk in die regulatiewe sirkel. So kan die volgende hoofstuk riglyne aan die hand doen om Afrika in die pastoraat te verdiskonteer. Daarmee kom die studie tot afronding oor die sentrale teoretiese argument, naamlik: Verdiskontering van die Afrika lewens- en wêreldbeskouing bevorder die effektiwiteit van pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.

HOOFSTUK 7



HOOFSTUKOORSIG

1. Inleiding
2. Doel
3. Definisie: Afrika-toegespits
4. Vertrekpunt: 'n Psigo-sosio-kulturele verdiskonteringsbenadering op basis van die Skrif
5. Gespreksmodel: 'n Woordgenormeerde holistiese benadering
 - 5.1 Triniteitsperspektief
 - 5.2 Trialogiese perspektief
 - 5.3 Verbondsperspektief
 - 5.4 Eksistensialiteitsperspektief
 - 5.5 Beskoulikhedsperspektief
 - 5.6 Sentraliteitsperspektief
 - 5.7 Situasionaliteitsperspektief
6. 'n Praktykperspektief op die Pastorale Agogiek in Afrika
7. Samevatting

7.1 INLEIDING

Die navorsingsverslag bereik met hoofstuk 7 'n punt van afronding. Hoofstuk 8 vat egter saam en som op.

Tot sover is aandag geskenk aan die hermeneutiese en empiriese sirkels van die prakties-teologiese model van Heitink (1993:159-162). In die verslaggewing is beweeg, deur die dinamiek van 'begryp' (Wie doen wat, waarom en waaroor?) en 'verklaar' (Wie doen wat, waar en wanneer?).

Die stel van riglyne was nie moontlik alvorens stilgestaan is by geskrifte van 'emic' sowel as 'etic' navorsers insake Afrikaskap in die pastoraat nie. In die vorige hoofstuk het die studie begin om die strategiese perspektief te verreken, dws werk het plaasgevind in die regulatiewe sirkel van Heitink se prakties-teologiese model.

'Verander' (Wie doen wat, hoe en waartoe?) het in fokus gekom (vgl. Heitink, 1993:195). 'Verander' het in hoofstuk 6 sentraal gestaan in die sin dat gevra is: Wat is 'Afrika' wat moet plaasvind in die pastoraat? Wat sê skrywers van pastoraat daaroor? Die verslaggewing het getoon dat daar al betekenisvolle ontwikkeling plaasgevind het in die laaste 15 tot 20 jaar. In elk geval is dit duidelik dat tradisioneel Afrika 'n eie sorgstelsel geken het. 'Emic' skrywers wil daarvan leer. Basies bestaan drie verskillende benaderings tot pastorale versorging in Afrika. Opvallend is dat Afrika-relevansie 'n spesifiek professionele oogmerk in die pastoraat geword het. Kernbestanddele aanwesig by alle pastoraat moet ook by Afrika-pastoraat aanwesig wees. Afrika-identiteit in die pastoraat hou veral verband met drie aspekte, te wete: "Inter-relatedness" (natuur en bo-natuur), "a sense of belonging" (*Cognatus ergo sum* - Ek behoort in die sin van bloedverbintenis, daarom is ek), asook "harmonious relationships - wholeness". Vyf 'emic' ontwerpte modelle poog om hieraan gestalte te gee. 'Etikers' staan nie onsensitief teenoor ontwikkelinge nie. Hierdie kontekstualiseringspogings ontlok sowel waardering as kritiek. Afrika lewens- en wêreldbeskouing, so is vasgestel, het duidelike implikasies vir die pastoraat. 'n Mens kan ook praat van 'n profiel van Afrika-pastorante. Die Skrif bied egter duidelike perspektief op tradisionalistiese praktyke. Daarin kom enersyds afwysing ter sprake, maar andersyds word relevansie duidelik met die oog op Skrifgefundeerde pastoraat.

7.2 DOEL

In hierdie hoofstuk, word die feit steeds voor oë gehou dat die studie gedoen is met die oog op en vanuit 'n veranderingsdoel (vgl. Heitink, 1993:161). Die oorhoofse doelstelling van die studie lui: *Riglyne vir pastoraat aan Christene met 'n Afrika Lewens- en Wêreldbeskouing, met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied.*

By wyse van terugblik en met inagneming van die intersirkulêre dinamiek, sonder om volledig aan te toon hoe die intersirkulêre dinamiek gefigureer het, is dit die bedoeling om nou riglyne aan die hand te doen vir relevante pastoraat in Afrika, wat groei uit die intersirkulêre dinamiek volgens Heitink se model. Tegelyk is dit die afsluiting van werk in die regulatiewe sirkel.

Watter riglyne kan aan die hand gedoen word om Afrika in die pastoraat te verdiskonteer? Beantwoording van hierdie vraag rond die studie af oor die sentrale teoretiese argument, naamlik;

Verdiskontering van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die pastoraat, bevorder die effektiwiteit van pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.

7.3 DEFINISIE: AFRIKA-TOEGESPITS

Die eerste riglyn begin deur te poog om 'n definisie, ingeslote 'n *proprium*, te formuleer, wat kontekstueel op Afrika gerig is (vgl. 2.3.2). Wat is effektiewe en relevante pastoraat in 'n Afrika-konteks?

Teologies effektiewe en relevante pastoraat in Afrika word verstaan as amptelike gespreksmatige Woordbediening. Dit beteken dat God homself van pastorale gawes bedien, met die oog op Sy verbondsverhouding met Afrika-mense, sodat God vanuit die Bybel, as skriftelik-oorgelewerde neerslag van sy openbaringshistoriese verbondsomgang met sy volk, vir pastorante/pastorantegroepe teologies sentraal gestel word. Sodoende kan pastorante/pastorantegroepe, met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing, hulle geloofs- en lewensvrae vanuit die sentraliteit van God in die heilshistoriese weg van Sy verbondsomgang verstaan en beleef ter ontwikkeling van geloofsvolwassenheid.

7.4 VERTREK PUNT: 'N PSIGO-SOSIOKULTURELE VERDISKONTERINGSBENADERING OP BASIS VAN DIE SKRIF

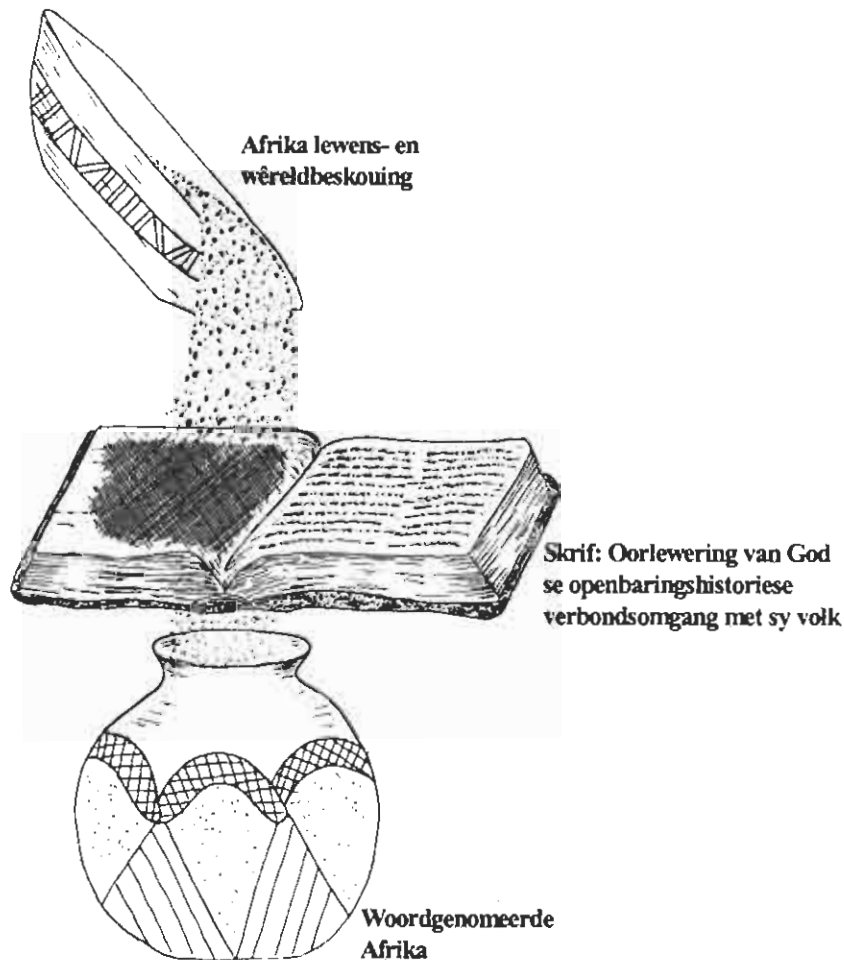
'n Tweede riglyn as uitwerking van die eerste riglyn kan geformuleer word vanuit die gesigspunt: vertrek/begin: Van waaruit bevorder psigo-sosiokulturele verdiskontering teologiese relevansie en effektiwiteit? Die antwoord op hierdie vraag is geleë in die verhouding Woord tot Afrika (vgl. 2.3.2; 2.3.3; 2.3.4; 2.4.3; 2.4.5.1; 2.4.5.2).

Die pastor as ampsgawe en toegerus met gawes, moet die Woord in sy transformerende hoedanigheid op Afrika-pastorante/-pastorantegroep rig en wél op so 'n fasiliterende manier dat die Afrika-pastorante/-pastorantegroepe selfontdekkend en selfverwerkend, 'n selfstandig interaktiewe Woordomgang en -wisselwerking meemaak. Pastorantegroepe is 'n onmisbare gegewene in die gesprekskonteks van Afrika (vgl. 4.7.2.2; 5.7.2.3 gevolgtrekking twee m.b.t. ruimte; 6.5; 6.7.2.1 riglyn 5).

Dit bring voortdurend die krities-toetsende vraag op tafel, naamlik: Is wat gebeur, wat gesê, beplan en geïmplementeer word Woordgenormeer?

Beide Woord en Afrika-mens word ten volle ernstig opgeneem. Daar is geen voorafgestelde resultaatsformuleringe, waartoe die Woord diens moet verrig nie. Die interaksie Woord en Afrika-mens as proses, resulteer in gevolgtrekkinge, met implikasie en duiding vir verdere lewe. Dit is dus nodig dat Afrika as't ware deur die sif van die Skrif gegooi word, in die sin dat klakkeloos aanvaarde psigo-sosiokulturele waardes, 'n bewuste verdiskonteringsproses ondergaan (vgl. 3.9.2 en 3.9.3. punt 2). Vergelyk die skets hierna wat dié proses probeer voorstel:

PSIGO-SOSIOKULTURELE VERDISKONTERING OP BASIS VAN DIE SKRIF



Die sif van die Skrif moet nie verwar word met “Weste” nie. Hier is ook nie sprake van ‘n teks-vir-‘n -probleem-benadering nie. “Heilige Skrif” is aanduiding vir die skriftelike neerslag en generatiewe *geloofsoordrag* van God se openbaringshistoriese verbondsomgang as weg van heilsrealisering (vgl. Ps 78:5 e.v.; Jud 1:3). Dit is duidelik vasgestel dat “Weste” ‘n meersinnige en multi-kontekstuele begrip vorm (vgl. 6. 9, punt 4), waar die Bybel beslis nie as religieuse norm geld nie.

Staan die verhouding Afrika en Skrif duidelik in beeld, dan kan gestel word: Skrifeksegese én psigo-sosio-kulturele eksegese is onontbeerlik. Hier is dus sprake van ‘n “fasiliterende ontsluitingsmodel”. Eksistensiële-situasioneel beteken hierdie normatiewe pastorale ontsluitingsrigting dat die betrokke persone (pastor en pastorant/pastorantegroep) gesamentlik beweeg vanaf ‘n nie-Skrifgenormeerde Afrika lewens- en wêreldbeskouing tot die resultaat van ‘n Woordgenormeerde, getransformeerde, Afrika lewens- en wêreldbeskouing. Immers is in hoofstuk

2 aangetoon, dat lewens- en wêreldbeskouing as sodanig nie met argwaan benader hoef te word nie. Lewens- en wêreldbeskouing moet in diens staan van God.

Die psigo-sosiokulturele verdiskonteringsperspektief bevorder effektiwiteit deur die uitskakeling van identiteit as punt van kontrovers, asook die uitskakeling van 'n gebrek aan kultuur-relevantheid as klag.

In 'n teologiseringstyd waar diepe afkeur bestaan teenoor, aan die een kant outoritaristiese versmorende fondasionalisme, maar aan die anderkant ook teenoor vrysinnige relativisme - in werklikheid 'n redegefundeerde tydsgeestelike pragmatisme, is verduideliking nodig oor die rol en gebruik van die Skrif binne die konteks van hierdie gestelde riglyn.

Die huidige tyd vereis kritiese geloofsverantwoording - in die sin van duidelik gestelde apriori's, oop vir toetsing - en teologiese refleksie, sonder dat vasgesteek word by absolutismes en verideologisering. Die eis wat gestel word, is dat 'n teoloog krities tot voorlopige, en korrigeerbare, uitsprake bereid moet wees. Gelowige verwerking van hierdie eis in benadering, is te verstane as 'n resiprokale geloofsaksie van gelowig *bely* en belydend *glo*, waarby plek gegee word aan die aloue spreuk: "*Ecclesia reformata semper est reformanda*" ('n Gereformeerde Kerk is altyd 'n Reformerende Kerk).

Hierdie gestelde riglyn wil steeds vashou aan die reformatoriese belydenis oor die plek en rol van die "Heilige Skrif", as "Geskrewe Woord van God" (vgl. NGB art 3-7). Dit is die diepe oortuiging dat God Homself openbaar het as *Deus loquens*: Spreekende God (vgl. 6.9, punt 5). Depersonalisasie van die Skrif moet afgewys word. Depersonalisasie kan aangebied word in die vorm van 'n ahistoriese uitgangspunt (as sou die Skrif 'n gekodifiseerde resepteboek wees met allerlei "sleuteltekste" vir allerlei situasies), of 'n vorm van historisme (as sou geskiedenis vasgevang kon word in 'n aksioma en die Skrif alleen via die keurslyf van 'n aksiomatiese konstruktiewisme aan die woord gestel mag word). Sulke redegefundeerde rasionaliteitskonstruksies deug nie. "Heilige Skrif" wil eerder sê: "Lewensgids". Die leesreël is om die Skrif te hanteer as *geloofsoordrag* van een generasie tot 'n ander (vgl. Ps 78:5 e.v.; Jud 1:3), wat tyd, plek, taal, kultuur en lewens- en wêreldbeskouing oorskadu (vgl. Heb 11). "Leesvrug" kan slegs gelowig verkry word, wanneer God deur die Heilige Gees "waarheidsleiding" doen (vgl. Joh 14:26).

God het in die geskiedenis - wat Hy in aansyn geroep het - Homself bekendgemaak. Nie 'n blote literêre stuk is ter sprake nie, maar soos gesê: skriftelike *geloofsoordrag* van een generasie tot 'n ander. Die Heilige Skrif hou verband met “wat van die begin af was, wat ons gehoor, wat ons met ons oë gesien het, wat ons aanskou het en ons hande getas het aangaande die Woord van die lewe” (1 Joh 1:1 - OAV; Vetgedruk - JB). 'n Ryke verskeidenheid in tyd, plek, omstandighede, mense, instellinge, beskouinge en nog vele meer kom deur die Bybel as “Heilige Skrif” in beeld. Ontmoeting en interaksie met die “Heilige Skrif” beteken dat 'n geweldige dinamiek losbreek (vgl. Luk 24:31 e.v.; Joh 20:31; Hand 8:35 e.v.). Gepersonaliseerd verwoord, speel niks “buite” jou af nie, maar “in” jou, “met” jou, en “deur” jou. Die Gees van die Almagtige God ontsluit transkultureel Sý werking is verbondstigting, verbondsonderhoudend en verbondsvolbrengend. Om dit te bely moet Afrikane gehelp word om die Bybel nie te beskou as 'n “kultuurgevangene” nie. Die Bybel is nie “Westers” nie. Dit is God se Wóórd wat kom d.m.v. die Heilige Skrif. God se Selfopenbaring is ter sprake. Onder andere vind lering plaas, asook onderwysing in die geregtigheid, weerlegging, teregwyding en toerusting en boweal, wysmaking tot saligheid deur die geloof in Christus Jesus (vgl. 2 Tim 3:15 e.v.). Dit is geen “cogito” abstraksie nie en holisties gesproke “beyond cognatus”.

In terme van die pastorale gesprek, spreek die Skrif vanuit die dialogiese en kommunikatiewe aard van die pastorale gesprek (vgl. Louw, 1999a:430). Dit is die Skrif wat sturend en leidendgewend figureer te midde van die pastorale proses: “In die verstaansproses van die mens vir die toepassing van die openbaringswaarheid in die pastorale gesprek, is die menslike kenveld die eerste ten einde die Skrifteks so akkuraat en konkreet as moontlik toe te pas” (Louw, 1999a:431). Met 'n wakende oog vir probleme ten opsigte van Skrifgebruik, in besonder foutiewe Skrifgebruik, mag effektiewe Skrifgebruik nie misken word nie (vgl. Louw, 1999a:433-460). Trouens, ontbreking van Skrifgebruik is net so onverskoonbaar as 'n “prekerige” Skrifomgang in die pastoraat (vgl. Mack, 1994:250). Skrifgebruik kan geassosieer word met die aarstelsel van die liggaam. Daarsonder kan die vereiste Christelike voeding en geloofsbalans nie plaasvind nie.

7.5 GESPREKSMODEL: 'N WOORDVERDISKONTEERDE HOLISTIESE BENADERING

'n Gesprek is 'n dinamiese, onvoorspelbare aangeleentheid. Daarom is elke kontak met andere 'n avontuur na 'n mens se hart. Hierdie avontuur is dikwels spontaan en kan nie voorskriftelik bepaal of gereglementeer word nie (Louw, 1999a:312).

Gesprekspatrone en sturende tendense moet wel uitgaan van wat Mack (van die Adams-tradisie, 1994:173-188) as betrokkenheid op basis van ontferming, respek, opregtheid asook hoopgewing (Mack, 1994:189-209) beskryf. Vergelyk ook in dié verband Lartey se universeel voorkomende pastoraal-effektiewe gespreksbestanddele (vgl. 6.6) en Louw (1999a:313 e.v.) se psigo-pastorale response en houdings soos ondersoek-verkennend, ondersteuning en troos, beoordeling-onderskeiding, interpretasie, empatie en opbou.

Geloofsvolwassenheid kan volgens Louw (1999a:404) se geformuleerde geloofsmotiewe bevorder word, te wete skepping, lyding, oorwinning, stryd, singewing met inagneming van tuiswerkopdragte (Louw, 1999a:458-460).

Pastoraal-teologiese *effektiwiteit* is nie gelyk aan psigo-sosiale *effektiwiteit* nie. Tradisioneel-Afrika het eeue lank 'n eiesoortigheid geken wat nie 'n korrekatief begeer het nie (vgl. 4.6.2; 6.5). Dit kan nie ongesiens verbygegaan word nie. Dit eis respek en nederigheid. Psigo-sosiaal kan tradisioneel-Afrika aanspraak maak op *effektiwiteit* en op suksesvolheid (vgl. 6.5). Trouens, tradisioneel-Afrika is steeds in aanvraag en volop ook. Volgens Skrifgenormeerde Christelike standpunt, is tradisioneel-Afrika egter nie in staat om dieselfde te beweer oor *teologiese* *effektiwiteit* nie.

Tot groot ongelukkigheid van baie, maar gegrond op Skrifnormering kan en moet selfs gestel word: Tradisionalistes mis die ewigheidsmerk: Die Ewige Lewe met God. Niemand hou gemeenskap met die Vader behalwe deur die geloof in Jesus, die Christus nie (vgl. bv. Hand 4:12; Joh 6:37-40, 44; Joh 14:1-7; Rom 5:21-28; 1 Joh 2:6, 22 e.v.). Binne die “reeds-nog-nie-spanning” deel tradisionalistes eenvoudig nie in die onderpand en borg van die geloof nie. So 'n standpunt is egter nie baie populêr by mense wat godsdienverskille inklusief wil benader en daarby slegs van vryblywende inter-religieuse dialoog wil weet nie. Die outeur is daarvoor oop om op basis van God

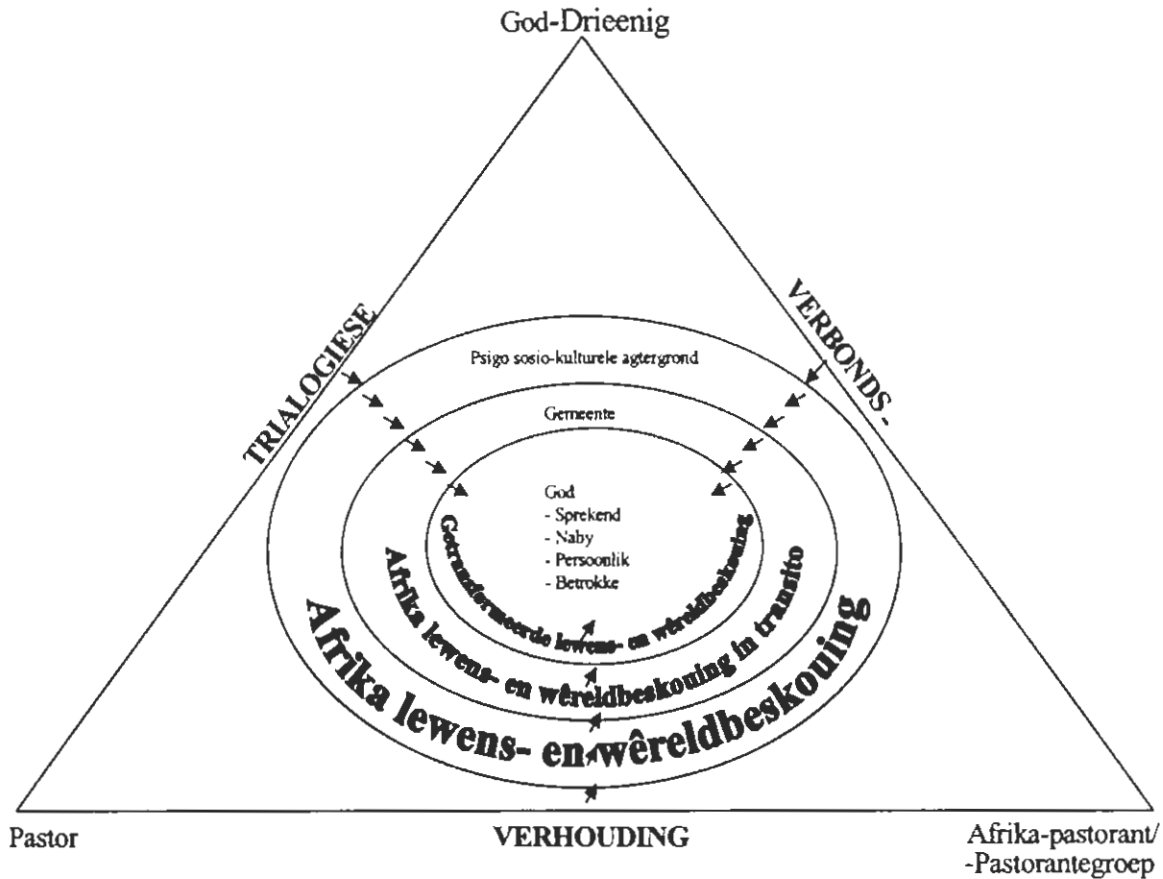
se openbaring in Ou en Nuwe Testament anders oortuig te word.

Verskillende benaderings tot pastoraat in Afrika bestaan. Party daarvan is baie suksesvol, veral die sg. Afrika-onafhanklike benadering. Wanneer pastoraat egter nie Skrifgenormeerde figureer nie, is sukses alleen psigososiaal van aard. Slegs wanneer Afrika Skrifgenormeerde verdiskonteer word, kan hoop bestaan op *teologiese* effektiwiteit in sy volle omvang - 'n totaliteitsbetrokkenheid *coram Deo*. Hier is dus sprake van 'n Skrifnormerend-teologiese verdiskonteringsmodel. Teologiese effektiwiteit staan nie los van die psigo-sosio-kulturele nie (vgl. bv. Joh 16:12; 1 Kor 9:19-22; Heb 5:12-14; 1 Joh 2:13).

7.5.1 Model: 'n Psigo-sosiokulturele verdiskonteringsperspektief op basis van die Skrif

'n Derde riglyn hou derhalwe verband met gesprek binne die konteks van 'n psigo-sosiokulturele verdiskonteringsperspektief. So 'n gespreksmodel vertoon 'n prismaatiese beeld. Die bedoeling is nie om uitputtend te reflekteer nie. Binne die motief om riglyne daar te stel kan gedink word aan, byvoorbeeld die volgende sewe "prisma-strale", te wete 'n Triniteitsperspektief, Trialogiese perspektief, Verbondsperspektief, Eksistensialiteitsperspektief, Beskoulikheidsperspektief, Sentraliteitsperspektief en 'n Situasionaliteitsperspektief. Hoekom? Dit wat ter sprake gebring word wil beide Skriftuurlike staal, asook Afrika-gerigtheid verwerk. Woordontsluiting vind plaas te midde van die gespreksdinamiek. Vergelyk grafiese voorstelling hierna:

'N WOORDVERDISKONTEERDE HOLISTIESE GESPREKSMODEL



7.5.2 Triniteitsperspektief

'n Pastorale diagnose beoog nie eerstens 'n eksistensiële analise nie; dit wil nie menslike gedrag verstaan bloot in terme van keuses en relasies nie en beoog ook nie bloot 'n psigoanalise nie, dit wil nie menslike gedrag verstaan bloot in terme van bewuste en onbewuste prosesse nie. 'n Pastorale diagnose beoog 'n geloofsanalise: dit wil menslike gedrag verstaan in terme van die Christelike geloofsperspektief sodat geloofsgroei en -volwassenheid bevorder kan word (Louw, 1999:355).

Godsbeskouend gaan hierdie studiebenadering uit van 'n bewuste Godsvoorstelling in terme van die "reformatories kerklike tradisie en dogmatiek": Aksent val op God as verbondsmatig sprekende

teenwoordig (vgl. Louw, 1999a:387) Groot sensitiviteit is nodig in die pastorale gespreksproses. “Wysiging van ‘n persoon se Godsvoorstelling kan baie pynlik en traumaties wees” (vgl. Louw, 1999a:388).

“Modimo o gona/teng”: God is teenwoordig. Hierdie frase dui Christelik-teologies gesien, op die kernleemte in Afrika se lewens- en wêreldbeskouing (vgl. 4.7.3.1; asook 6.12). ‘n Mens sou kon verwoord dat God se *teenwoordigheid* Afrika se *achilleshiel* is en moet daarom pertinent in pastorale berading aangespreek word. Erns moet gemaak word met tradisionele temas soos begoëling, die verhouding sonde en siekte en die implikasies van ritueel vir individu en gemeenskap (vgl. 6.7.2.3 riglyn nommer vyf), maar wel op ‘n pastoraal-relevante manier. Dit wat ten grondslag lê aan tradisionele aspekte, daardie behoefte moet aangespreek word d.m.v. God se Woord. Vergelyk vervolgens die inligtingstafel na aanleiding van 6.12.

TRADISIONELE ASPEKTE IN PASTORALE PERSPEKTIEF

Tradisionele Aspek	Pastoraal-relevante Perspektief
Heksery en Towery	God tree nie drasties op nie. Hy beskerm nie.
K o n t a k m e t gestorwenes	God verstaan nie die lewendes se welsyn (lewenskwaliteit) nie. Hy het ook nie belang daarby en medelye daarmee nie.
P r o f e s s i o n e l e Spiritiste	God self handhaaf nie gesag nie. Dit ontbreek by Hom om op te tree as roeper, opdraggewer, asook toekenner en reguleerder van gesag
Waarsegging	God spreek nie en sy selfspraak bevredig nie. God se stel van grense ontlok ‘n soeke om dit te oorwin.
Ritueel	God is nie aktief besig om te regeer en te bestuur nie. God kan/moet gemanipuleer word.
Fetisj	God hou nie ‘n mens se lewe in sy hand nie. Hy bestuur nie voorspoed en teenspoed nie.

Maak nie saak hoe daar geskerm word oor die plek, rol en aanwesigheid van God vanuit ‘n aandrang op identiteit en eiewaarde nie. *Dens Remotus*, kan vandag by terugblik wél as “Modimo o gona/teng” beskryf word. Sendelinge was egter nie so onwys om as buitestaanders die merkwaardige en ooglopende “afwesigheid” van God as opvallend aan te teken nie. Na aanleiding van Setiloane

(vgl. 4.7.3.1; vgl. ook die proefskrif van Van Rooy, 1995): Om “Dit” te aanbid, is drasties anders as om “Jahwe” te aanbid. Tradisioneel Afrika mis die rykdom van die Skriftuurlike godsleer. Soos met almal van “ons” (die afvallige mensheid kollektief verwoord), wat eers heidene was, triomfeer - “Jahwe”: Ek is wie/wat Ek is - indien Hy selfopenbarend in ons bestaande wêreld sy verskyning maak, selfs al het ‘n mens, soos Paulus, d.m.v. onophoudelike en brandende volharding Skrifstudie gedoen. Judaïstiese rasionalisering van die identiteit, plek en rol van God kon hierdie God, in sy Selfopenbaring, selfs nie met vervolgingswaan stuit nie. Teologiese relevansie word in Afrika-pastoraat slegs verkry as God Drie-enig herderlik (vgl. 2.3) aan die orde gestel word. Derhalwe is dit tydens pastorale gesprekvoering noodsaaklik om vas te stel wat die spesifieke pastorant (pastorantegroep) se Godsvoorstelling is (vgl. Louw, 1999a:387-408). ‘n Klakkeloos aanvaarde *Deus Remotus* raamwerk, moet bespreekbaar gemaak word en deur God se Selfopenbaring in die Heilige Skrif gekorrigeer word.

7.5.3 Trialogiese perspektief

Afrika-relevansie word versterk deur ‘n trialogiese perspektief in die pastoraat te ontwikkel (vgl. 2.3.2). Hier word Afrika se nood aan God se Immanuel-karakter aangespreek (vgl. 4.7.3.1). Trialoog wil sê: God is sprekende-aktief aanwesig. God bedien Homself van pastorale gawes om dialoog met die Afrika-mens te intensiveer, want God is kenbaar vanaf die begin. In Afrika is God vanaf die skepping van die wêreld geopenbaar en duidelik te sien. God se ewige krag en goddelikheid kom nie in tradisioneel-Afrika tot sy reg nie. Trouens die waarheid is ingeruil vir die leuen (vgl. Rom 1:18-32). Die skepsel - in hierdie geval, die “lewende” dooies bekleed die mees sentrale plek, vanuit ‘n perspektief: *Participation Vitale*.

Pastorale relevansie word nie verkry deur met ‘n Westerse grootheidswaan/*Aufklärungsgesindheid* (sg. “Verligting”) opvoeding en opheffingswerk te wil doen nie. Juis hierdie “cogito” benadering wek weerstand, afkeur en verfoeiing (vgl. 4.6). Die pastor is lewende referent van God en reisgenoot in die gesprek, naas die pastorant (pastorantegroep). Gesag is nie gawefundeerd nie, maar Woordfundeerd. Die reformatoriese uitgangspunt naamlik **V.D.M.** (*Verbei Dei/Divini* Minister - Bedienaar van die Goddelike Woord) is relevant, maar moet duidelik van ‘n onderwyser/pedagoog onderskei word (vgl. 6.9 besprekingspunt nommer 5). Hierby het die Afrika-pastorant (pastorantegroep) ‘n kontrolepunt, in teenstelling tot die tradisionele Afrikaan, wat uitgelewer is aan die hermeneuse van die tradisionele generasie. Die pastor is dienskneg (*mohlanka*) en tree as gawe,

toegerus met gawes wegwysend, Godwysend (nie selfwysend) op. Die pastorale gespreksontsluiting behoort altyd Godgerig te wees, terwyl verhouding belangriker is as die eindresultaat wat bereik wil word (vgl. 6.7.2.3 riglyn nommer 1). Verhouding maak deel uit van die herstelproses: Die Afrika-relevante pastor weerspieël 'n informele grondhouding (vgl. 6.8 gesigspunt nommer 5) as 'n "luisteraar van verhale" (vgl. 6.7.2.3 riglyn nommer 2).

Teologies staan die pastor naas die Afrika-pastorant diep bewus van sy **begenadigde** posisie deur die geloof in Christus Jesus alleen. Nie persoonlike of kollektiewe verdienste of enige roem vorm die basis van die dialogiese verhouding nie (vgl. Ef 2:8-10). Soos by 'n Josua van ouds, moet die pastor leef met al te pynlike bewustheid, dat mense - selfs kerkmense - teenswoordige en antieke voorstellinge van God onder die dekmantel van Christelikheid en verbondsolidariteit, wat nie klop met God wat verbondshistories sy heil uitwerk nie, kan najaag. Proefondervindelik is die pastor deurdrenk met "Ek en my huis, *ons* sal die Here dien" (Jos, 24:15). Dit is immers 'n onmisbare vereiste vir Afrika-relevansie (vgl. 6.7.2.5, riglyn nommer 1). Vanuit "cognatus" (Ons - Kollektiwiteit) perspektief bely en stel die pastor homself (met 'n pastorale grondhouding) aanwesig soos 'n Paulus:

En julle het Hy lewend gemaak, wat dood was deur die misdade en die sondes waarin julle tevore gewandel het ... onder wie ons almal ook vroeër gewandel het in die begeerlikhede van ons vlees toe ons die wil van die vlees en van die sinne gedoen het; en ons was van nature kinders van die toorn net soos ook die ander. Maar God, wat ryk is in barmhartigheid, het ons deur sy grote liefde waarmee Hy ons liefgehad het, ook toe ons dood was deur die misdade, lewend gemaak saam met Christus - nit genade is julle gered - en saam opgewek en saam laat sit in die hemele in Christus Jesus, sodat Hy in die eene wat kom, kan betoon die mitnemende rykdom van sy genade in goedertierenheid oor ons in Christus Jesus (OAV, Ef 2:1-7; Vetgedruk - JB)

Neem in ag dat Afrika-pastorante verstaan moet word in terme van makro-self en mikro-self (vgl. 4.7.2.3) binne die konteks van gemeenskapsoriëntasie (vgl. 4.7.2.2) en van nature geneigd is om die oorsaak van probleme "altyd buite" hulself te soek (vgl. 4.7.3.3; 6.7.2.1 riglyn nommer 1), want die kosmos is basies goed (vgl. 6.10). Daarom moet klagtes van geesteswerkinge nie ligtelik opgeneem

word nie (vgl. 4.7.3.2 en 3; 6.7.2.1 riglyn nommer 2; 6.7.2.2 stelling nommer 6; 6.10 beskoulik aspek: kosmologie). Dit is belangrik dat die pastorant sy/haar verhaal goed begryp (vgl. 6.7.2.3 riglyn nommer 4; 6.7.2.2 stelling nommer 4; 6.8 gesigspunt nommer 5) in die lig van die Evangelie. Pastorante moet gelei word om self psigo-sosiokulturele verdiskontering in verhouding tot God se Woord te doen (vgl. 7.4; 6.7.2.3 riglyn nommer 3). Dit moet bewustelik geskied binne die konteks van gemeenskaps- en uitgebreide familiegroepsbande. Maak gebruik van die “ons” kommunikasie-modus. Oorweeg groepsterapie waar nodig (vgl. 6.7.2.1 riglyn nommer 5; 6.7.2.2 stelling 2; 6.7.2.3 riglyn nommer 6; 6.7.2.4 brugidentifikasie nommer 2; 6.7.2.5 riglyn nommer 7; 6.8 gesigspunt nommer 3). Let op en maak gebruik van indirekte modi van kommunikasie soos inheemse spreuke, liedere, verhale, gelykenisse, gedigte en uitdrukkings, wat o.a. kan vertroos (vgl. 6.7.2.2 stelling nommer 4; 6.7.2.4 brug-identifikasie nommer 4; 6.7.2.5 riglyn nommer 6; 6.8 gesigspunt nommer 6 en 8).

7.5.4 Verbondsperspektief

Afrika dring aan op “wholeness”, op “inter-relatedness” en “a sense of belonging” (vgl. 4.7.2; 5.7.2.3; 6.7.1). Die gereformeerde teologiese tradisie leen hom uitstekend daartoe om Afrika in dié opsig *teologies* te bevredig. Die Skriftuurlike verbondsleer is immers in hierdie tradisie ontwikkel. Afrika se aandrang verkry, deur die “sif van die Skrif”, ‘n welkome en genormeerde plek.

Pastorale relevansie word verkry in die weg van die Skriftuurlike leer oor die verbond. Kommunalisme word getransformeer tot kommunaliteit - sonder die absolutistiese en horisontalistiese fokus. Afrika word getransformeer met behoud van identiteit. Ten diepste bring die verbond vir God naby. Dit is God wat monopoleuries die gevalle mens opsoek, om in ‘n heilsverhouding met die gevalle mens te lewe. Die Here vra ‘n lewe wat Hyself gee. Daarom wil die verbond ook dupleuries in sy bestaan opereer. Die verbond is dus ‘n Bybelse werklikheidsgegewene wat saambind, wat ruimte skep vir sowel identiteit en kollektiwiteit, die hier en nou oorstyg tot in die onsigbare toe, en dit selfs, oor geslagte heen (vgl. 2.3.2).

Teologies gesproke sou ‘n mens kon sê dat menswees in terme van *rites de passage* eers plaasvind met opneming binne die verbond van genade, waarin die verhouding God-mens sentraal staan. Eredienste, doop en nagmaal moet daarom ‘n bewuste en nadruklike plek ontvang in Afrika pastorante se geloofsbeleving. “Wholeness”, “inter-relatedness” en “a sense of belonging” speel

daarin 'n kardinale rol, maar word van antroposentrisme omvorm tot "'n holistiese onderling verbandhoudende identiteitsverhouding" met 'n teosentriese gerigtheid, waarby die mens - ook die kollektiewe mens nie uit die gesigsveld verdwyn nie. 'n Egte verbondslewe laat geen ruimte vir verbondsoutomatisme, wat verantwoordelikheid teenoor God ondergrawe nie.

Kollektiwiteit word egter nie onkrities vanuit die mens, as bloed- of familiegemeenskap, verstaan en beleef nie, maar bewus, vanuit God, benader as *geloofsgemeenskap* en só verstaan en beleef. Geloof is egter nie anti-skepselmatigheid nie, dws anti-bloed en anti-familie nie. Lewende geloof beoog herskepping en wil bloed en familie as skeppingsgegewens herskeppend aan die orde stel. Skrifgenormeed ontroof 'n verbondsbenadering nie Afrikane van identiteit nie, maar skenk oorvloedige rykdom aan die Godwelgevallige gerigtheid daarvan.

'n Jong Afrikaan (student in 'n preek), wat in hart en niere gereformeed wil wees, het die verbond op 'n keer met die volgende strekking verduidelik:

Gemeente, as die Here hierdie verhouding oprig wat ons "verbond" noem, dan doen Hy dit soos 'n pa. 'n Pa leef in 'n verhouding met sy kinders. Sy kinders moet leer verstaan wie vader is. Soos enige pa, het God as vader dinge waarvan Hy nie hou nie en dinge waarvan Hy wel hou. Om goed saam met mekaar in die huis te lewe, beteken dat kinders vir vader moet verstaan. So 'n saam met mekaar lewe, noem ons verbond. As die verhouding met ons ouers vir ons dan so belangrik is, wat dan van God? Die verbond is baie belangriker nog, veral omdat dit God is wat dit begin het. Laat ons nie klein dink van hierdie verhouding nie. Dit is baie meer belangrik as selfs die verhouding met ons ouers. Dit is die verhouding met God, wat Hy begin het.

Hierdie verduideliking vind sigself op die psigo-kulturevlak van 'voetsool' Afrika, op die identifikasievlak van die belang van (voor)ouerskap. Wie hierdie voorbeeld "holisties" beskou, kan daarin die spanning aanvoel, en wel op 'n inklusiewe manier (indirek, harmoniserend, om in te sluit en nie uit te sluit nie). "Vader", as 'n populêre en betekenisvolle ouermetafoor, word gebruik om die verbond se aktualiteit en waarde te illustreer en te verduidelik. God se nabyheid word ontsluit op 'n metaforiese wyse. Holisties gesproke, word die realiteitswaarde van (voor)ouerskap ter sprake

gebring in 'n bewuste poging om God voorstelbaar naby te bring. In terme van Afrika-pastoraat is Plegitieme effektiwiteit bereik en is selfs 'n poging aangewend om legalisme te ontloop. Die realiteitswaarde en belang van gerespekteerde lewendes ingeslote die "lewende" dooies, is op sigself nie onskriftuurlik nie. Die Skrif erken lewe na die dood (vgl. Luk 23:43; 1 Kor 15:18-21; 1 Thes 4:14; Heb 12:23). Teosentries gesproke is daardie lewe egter op God gerig.

Pastoraal gesproke is dit daarom van groot waarde om as pastor op te tree te midde en met gebruikmaking van *koinoniale* groepe/byeenkomste. Die pastor kan dit selfs oorweeg om gebruik te maak van opgeleide 'pastorale groepe', waar die pastor fasiliterend leiding gee, terwyl ondersteuning op 'n pastoraal-relevante wyse plaasvind deur die pastorale groep van drie tot vyf persone (vgl. 6.7.2.2 stelling 3). So 'n benadering is veral toepassingswaardig met die oog op die makro-self binne Afrika-antropologie. Gevaar bestaan wel, indien die lede van die 'pastorale groep' nie geloofsvolwasse en daarvoor toegerus is nie.

7.5.5 Eksistensialiteitsperspektief

Teologie hou verband met die uitdrukking van 'n persoon se diepste oortuiging *coram Deo*. Sulke oortuiginge is gevorm deur gebruikmaking van byvoorbeeld die rede, sensasie en emosie (vgl. 3.9.2). Hierdie perspektief stel die intens persoonlike karakter van die gesprek aan die orde. Hier is sprake van "ek" en "jy" en "ons" en God as "Hy", as "My Vader" (*Tate wa ka - Ntate*) binne die trialogiese gespreksverhouding. "Kliniese" spraakgebruik moet vermy word. Die gesprek moet 'n atmosfeer vertoon waarin religieuse ervaring as bekend en as deelbaar figureer (vgl. 6.7.2.5 punt 1).

Teologie bevorder nie 'n wêreld van idees nie, maar persoonlike verbondsomgang met Die Lewende God (vgl. 1 Joh 1:1 e.v.), aktiewe geloof wat beleef kan word. Wat Trimp (vgl. 1989:24) formuleer met die oog op die prediking kan ook toegepas word op pastorale versorging: Net soos 'n violis die klankbodem van sy instrument tot spreke wil bring, so soek 'n gereformeerde pastor die hart van die pastorant. Teologies-relevante en effektiewe pastoraat is 'n hart tot hart gebeurtenis. Ten diepste gaan dit om die hart van God, wat soek na die hart van die pastorant te midde van 'n kaleidoskoop van persoonlike omstandighede.

Hierdie perspektief maak 'n fase-benadering in die pastorale gesprek wel relevant (vgl. Louw, 1999a:408-425), uitgaande daarvan dat persoonlike verantwoordelikheid, te midde van

gemeenskapsoriëntasie 'n deurslaggewende rol moet speel. Die fasemodel (vgl. Louw, 1999a:408-425) in gespreksvoering kan goed benut word. Vergelyk tabel van Louw (1999a:414) hierna.

PASTORALE FASEMODEL

	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4
Doel	Kontakbou [vertroue] Selfverstaan	Probleemanalise Integrasie van gegewens Perspektief- ontwikkeling	Verantwoordelike gedrag Besluitneming Doelwitformulering Programontwerp	O r g a n i e s e Skrifvertolking Sinsontwerp Hoopvolle lewe Geloofsvolwassen- heid
	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4
Antropologie	Affektief	Kognitief	Konatief	Normatief
Menslike Funksie	Ervaar/ Emosie	Refleksie	Besluit, handel	Glo Hoop
Respons	Empatie Ondersteu- ning	Interpretasie Diagnose Vragend Informasie	Konfrontasie Informasie	Opbou Ondersteun Skrifgebruik

Die pastorant (pastorantegroep) moet bewustelik en eksistensiel self deur die pastorale ontsluitingsproses en -dinamiek beweeg. Dit is ook van belang om in gedagte te hou dat Afrika-pastorante daadwerklikheid wil beleef, asook oplossings-georiënteerdheid (vgl. 5.7.2.4, Gevolgtrekkings m.b.t. lewensleiding: punt 1). Lewens- en wêreldbeskoulike kernpunte moet vanuit 'n eksistensiële gesigspunt ernstig geneem word, hetsy aan die werklikheid getrou, al dan nie (vgl. 3.9.1; 3.9.3, punt 1). Indien dit nie gedoen word nie, word 'n egte triologiese verhouding in die wêreld gery en loop dit gevaar om selfs te ontspoor. Daar moet met groot versigtigheid gewaak word teen onbewuste figurering van stereotipes oor Afrika-pastorante (vgl. 3.4).

Die tradisionele sorgstelsel in Afrika het aan die kontak en omgang met die voorouers konkrete gestalte gegee. Hierdie eksistensiële geloofsaspek moet ondervang word. Dit kan gebeur indien die pastorant (pastorantegroep) God se *teenwoordigheid* kan beleef in *koinoniale* Woordvertolking en gebed.

Die verhouding self-ander, ontvang dus aandag (vgl. 4.7.2). Afrika-pastorante wil graag funksioneer as mense te midde van verhoudinge (vgl. 6.11 oor die profielpunt: ondersteuningstelsel). Die verhouding met God moet egter hoofprioriteit ontvang. Besluitneming word verwerk te midde van 'n netwerk van verhoudinge. Dit kan traagheid veroorsaak, want menings moet eers verwerk en te midde van verhoudinge geïnterpreteer word (vgl. 6.11 oor profielpunt: besluitneming).

Terapie word as sinvol beleef indien sosio-psigologiese en geestelike betekenis gegee kan word aan 'n bepaalde probleem-oorsaak (vgl. 6.10 beskoulike aspek: sentraliteit in diagnose). Aangeleenthede soos toorkrag en toordery funksioneer om emosie en gevoelens soos haat, vyandigheid, frustrasies, jaloesie, skuld, en seksuele fantasie te hanteer (vgl. 6.10 beskoulike aspek: toorkrag).

Let op die basiese etiologiese vrae wat deur Afrika-pastorante gestel word (vgl. 6.10 beskoulike aspek: basiese etiologiese vrae). Wees daarop bedag dat selfontsluiting met huiwering gepaard kan gaan vanweë die funksionering van die mikro-self binne Afrika (vgl. 6.11 profielpunt: selfontsluiting).

Hou ook in gedagte dat 'n diep en intense stryd plaasvind om die ou leefwyse met die moderne leefwyse te versoen (vgl. 6.11 profielpunt: hantering van verandering).

7.5.6 Beskoulikheidsperspektief

“'n Lewens- en wêreldbeskouing bind aanhangers saam in 'n gemeenskap” (vgl. 3.5.3). Hier is sprake van 'n deur en deur menslike behoefte (3.5.5, punt 2), met die oog op die voorsiening van 'n fundamentele sin-geheel (3.5.5, punt 4; 3.6.6, punt 4). Pastorale teoloë moet multi-vakwetenskaplike vaardigheid integreer (vgl. 3.6.6 punt 1; 3.7.1; 3.9.3). Teologie beoefen in die verband 'n kritiese rol, om te sorg vir die suiwerheid van die Evangelie (vgl. 3.6.6, punt 3). Insake lewens- en wêreldbeskouing moet pastoraat bewus *teologies* bly (vgl. 3.6.6, punt 5), sonder om negatiewisties of onkrities positief te wees (vgl. 3.8.3).

Die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament gee daartoe aanleiding om drie fundamentele dimensies m.b.t. die werklikheid te identifiseer en in die pastoraat te operasionaliseer, te wete Skepping, Sondeval en Herskepping (vgl. 2.4.4). Binne hierdie werklikheidsparadigma, is die fisiese en die metafisiese nie onaangeraak nie. Hoewel sonde baie ernstig opgeneem moet word a.g.v. sy totaal verdorwende werking en dit 'n diep ingrypende realiteitsprinsipe sedert die sondeval is, moet dit teologies wel beskou word as 'n "tweede", 'n ondergeskikte soort "middel"-woord (vgl. 2.4.4).

Op hierdie punt moet daar nie misverstande ontstaan nie. Sonde en sondebeseft moet deeglike aandag kry, veral omdat Afrika-pastorante die neiging het om te eksternaliseer: "Die teenswoordige predikament hou verband met konstant negatief-inwerkende kragte van buite" (vgl. 6.7.2.4 en 6.10). Sondebevegting en sondeoorwinning is egter nie die taak en doel (sinsrealisering) van die skepping nie en in besonder die mens nie. Lewensin beoog Godsverheerliking. Daarin vind die gereformeerde leer sy hoofmotief (vgl. 2.4.4). Dit is die doel van die herder-motief, om soos 'n Jakob van ouds te kan sê: "Dit is God wat my, my lewe lank ge-herder het" (vgl. 2.3.3). Kerkhistories was dit sedert die 16e eeuse Reformasie 'n pastorale oogmerk (vgl. 2.3.4). Herskepping lig die mens volgens Skrifgenormeerde Christelike standpunt nie omhoog tot 'n goddelike hoogte nie (vgl. 4.7.3.2 en 4.7.6). "Lewende" dooies kry nie God-gelyke deugde nie.

Dit is dus nodig om vas te stel waar 'n pastorant (pastorantegroep) in terme van die sirkulêre beïnvloedingskontinuum leef (vgl. 6.11). Klakkeloos aanvaarde waardes moet tot die vlak van bewuste gewaarwording gebring word om Skrifnormerende evaluasie te kan doen, asook pastorale hantering te bewerkstellig. Vergelyk inligtingstafel hierna:

LEWENSBEKOULIKE EVALUASIE EN HANTERING

Beskoulike Aspek	Afrika-Kategorie	Pastorale Hanteringsmoontlikheid
Totaliteitsbeleving	Hierargies-kommunaal	Verbondsmatig- <i>koinoniaal</i>
Hoër Magte	Geestewêreld/ <i>Deus remotus</i>	God is persoonlik en betrokke deur die werk van die Heilige Gees
Lewensleiding	Slagoffer-verlede georiënteerd	Rentmeester - verlede, hede en toekoms is belangrik
Normbesef	Kommunale outonomie	Openbaringshistoriese teonomie
Verlossingsbehoefte	'n Sorgelose lewe te midde van harmonieuse verhoudinge	Gemeenskap en versoening met God: Her-skepping
Ruimte	Sosiaal-publieke dominansie	Multi-dimensionele balans

7.5.7 Sentraliteitsperspektief

Die pastorale gesprek behoort God sentraal te stel. Die pastorale ontsluitingsrigting beweeg in die rigting van God. Dit gebeur egter nie op 'n meganisties-otoritaristiese manier nie. Gesprek is 'n pelgrimstog (vgl. 2.3.2). Waar pastorante hulself teologies, sosiaal en psigologies bevind, daar begin die pastorale gesprek (vgl. 6.7.2.2 riglyn nommer 1). Met behoud van Bybels-teologiese distansie, word kommunikatiewe aansluiting gesoek by die religieuse beginsituasie van die pastorant (vgl. 2.4.5.2, gevolgtrekking nommer 5). Die middelpunt van hierdie "saamoptrek" is die werklike verband wat die Here met die pastorant het, omdat Hy dit gewil het.

Die drie inmeekaargelegde sirkels binne die driehoek van die model (vgl. 7.5.1) bied perspektief op hierdie "pelgrimstog" tydens gesprek. Die buitenste sirkel stel die kennismaking voor: Die pastorant word ontmoet met sy/haar leefwêreld en agtergrond. Metafories staan die pastor naas die pastorant op "die drumpel van God se huis" en kyk saam met die pastorant op sy/haar lewensweg vanaf hierdie punt. Die verhouding pastor en pastorant is onlosmaaklik verbonde aan die kerk. 'n Volgende sirkel, meer na die middelpunt, verteenwoordig die gemeente van Christus. En reg in die middel is die verhouding tot God geleë.

Het die gesprek gevorder tot by die middelpunt, by die hartklop van pastorale gesprekvoering, dan is die dialoogse verhouding en aard van die pastorale gesprek geoperasionaliseer. Die Here is teenwoordig. Dialoog is dialoog. Gesprek vind plaas vóór die aangesig van God. Alle maskers is af. Totale selfonthulling vind onbeskaamd plaas: hoop, vrees, klag en opstand. Dit is die moment waartydens die pastor moet waak teen enige vorm van inhoudlose woorde, asook woorde wat veroordeel. Aandag aan 'n indirekte modus van kommunikasie is relevant (vgl. 6.7.2.2 stelling nommer 4; asook 6.8 gesigspunt 7), sonder om die absolutistiese opvatting van probleemsoorsake as “altyd buite die mens” te onderskryf (vgl. 6.7.2.1 riglyn nommer 1).

Die gesprek sluit die geheim van die unieke verhouding oop wat God met elke individuele mens onderhou, maar kan self nie tot midde in hierdie verhouding inbeweeg nie. Die pastor funksioneer as wegbereider vir die verhouding tussen God en kind van God. 'n Mens kan ook sê verbondsgenoot. Dialoog, indien suksesvol, word op hierdie moment dialoog tussen God en pastorant: God self spreek tot die hart van die pastorant. Hierdie dialoog hou aan, selfs al het die dialoog/dialoog met die pastor opgehou.

In terme van Osei se konsentriese werklikheidsmodel (vgl. 4.7.2.1) vind 'n radikale ommekeer plaas. Nie die mens vorm die middelpunt van belangstelling nie, maar God. Vanuit die verhouding met God, word dan na alle ander sake binne die werklikheidsbeeld gekyk en daaraan aandag gegee (vgl. waardemiddelpunte volgens Niebuhr: 3.9.2). Wees daarop bedag dat groepsdruk en weerstand teen die sentraalstelling van God vordering en intimiteit van die dialoog kan rem, veral op gesag van die tradisie (“*Ke setšo*”).

7.5.8 Situationaliteitsperspektief

Pastoraat is nie 'n lukrake gebeurtenis nie. In hierdie perspektief word behoorlike aandag geskenk aan die milieu waarin God se Woord toegepas wil wees. Afrikane word in 'n verskeidenheid situasies aangetref. Situasië is meer-dimensioneel van aard. Ten eerste is daar die aspek van lewens- en wêreldbeskoulike gesitueerdheid, te wete tradisioneel, transisioneel of kontemporêr. Dit kom dus neer op deeglike dataversameling, maar wel op 'n indirekte manier, asook data-interpretasie. Aandag kan gegee word aan data-aspekte wat verband hou met fisiese gegewens, hulpbronne, emosies, aksies, konsepte en die historiese verloop (vgl. Mack van die Adams-tradisie, 1994:210-249). By interpretasie moet deeglik verreken word dat Afrika-pastorante (en

pastorantegroepe) deel vorm van 'n verhoudingsnetwerk. Aandag aan hierdie netwerk van verhoudinge bevredig die aandrang op "wholeness".

7.6 PRAKTYKPERSPEKTIEF OP DIE PASTORALE AGOGIEK IN AFRIKA

Teorie en praktyk loop hand aan hand in die praktiese teologie. Die riglyne-hoofstuk word daarom afgesluit met 'n praktykperspektief, waarin die pastoraal-relevante waarde van die voorafgaande riglyne geïllustreer en getoets word.

Kupa (vgl. 6.2) se uitgangspunt ontlok instemming; dat kontekstuele hermeneutiek daarna soek om die Kerk, met haar kommunikatiewe operasionele handeling vierkantig in die wêreld te plaas. Daarom word daarvoor gekies om die strategiese toeligting van die aangebode riglyne te illustreer aan die hand van Steve Siziba (vgl. *Drum*, 23 May 2002:38-40, 94) se artikel *A Taste of Freedom*. 'n Mens kan dus praat van 'n "markplein"benadering. Hierdie artikel is aktueel vanweë verskeie redes:

1. Die Tydskrif *Drum* wat in Zoeloe en Engels verskyn geniet 'n baie wye leserspubliek
2. Die Tydskrif *Drum* bevorder bewus Afrika kulturaliteit in moderne gewaad.
3. Siziba kies as hoofkarakter 'n Christen - "a born-again believer" (vgl. 2002:39).
4. Die artikel is in meer as een opsig pastoraal-relevant.
5. Die artikel plaas die leser vierkantig midde-in die problematiek van Afrika pastoraat.

fiction

IT'S true then what they say. How one seemingly innocent, verta-thing can spark a certain chain of events. A spark unleashing a fire and the fury that leaves the survivors emotionally burnt out, wondering what happened, what not them, and worst of all, why them. Events that leave them too shell shocked ever to begin to piece together the whole puzzle of insidabaphemou in any coherent fashion. How many times do people in mournful repose, think or utter the forlorn words: "If only... if only he or she had not pitched a ride so late at night, if only the driver had not driven so fast, if only she had stayed at home... the list goes on. There are countless stories of woe which wouldn't have happened the way they had - if only at a critical point in time, a certain action had or had not been taken and a chain of tragic events unfolded.

Mrs Ntabeni's tragic puzzle did not seem to fit this mould - not on the surface anyway. Nothing made any kind of sense. What should have been a joyous weekend, celebrating the release of her husband after ten years in jail, turned out to be hell on earth. That Saturday late in October the world not only stood still for Mrs Ntabeni, it started falling apart with a vengeance which could only have been inspired by demons from the deep.

Donga Ntabeni had been arrested and convicted of cattle rustling. It was the fourth time he had been caught red-handed. Many a time his wife had scolded him and implored him to stop the business - if only because he was clearly not good at it. That did not stop him from trying for the one big last score that would set him up forever. Even natural-born thieves have dreams, *bak-wethu*. The fourth time around, Donga was unlucky. The law had changed and called for stiffer sentences with a mandatory one-year jail term per stolen head of cattle. Donga had been caught with 12 head. When a previously suspended sentence was invoked, Donga

was confronted with a 15-year stretch as a guest of the State's Prison and Correctional Services. It was a humbling experience.

After ten years inside Donga had been released courtesy of good behaviour and the fact that the prison system was hopelessly overcrowded. Prison and Correctional Services were clearly inundated with more prisoners than they knew what to do with.

Released on a Friday, Donga could hardly wait to get home to his family. When he arrived, Donga was greeted by walls of grief. His only child, Nobunke was dead. The only indication that she had taken her own life were the words left in a brief note which did not provide any information at all. "Mom and Dad, I am sorry." The biggest yet unanswered question in everyone's mind was why she had killed herself. Then, roughly two hours after arriving home and hearing the tragic news, Donga Ntabeni had been found hanging outside his house.

Victim of a double tragedy, Mrs Ntabeni could only ask "Why? Why me?" Mrs Ntabeni may never know. Those in the extended family and the community who are wont to speculate were in some loose agreement that a spirit was at play. There must, they reasoned, be something in the family that needed urgent attention. The reality was however that the only people who had any clue as to what had triggered this tragic chain of events were Mrs Ntabeni's husband and daughter, who now lay buried side-by-side at Grayville Cemetery.

The question still lingers in Mrs Ntabeni's mind. Each time she goes to the cemetery to place flowers and tend to the graves, she wonders what demon struck with such chilling accuracy to take the only two people who mattered most to her. She was a born-again believer. She knew that in the larger divine scheme of things, God did his own thing at his own time. But the questions lingered. She however would not succumb to the pressure to consult

a renowned *inyanga* to ascertain the cause of this tragedy and smoke out the witch.

Who knows, if she had discovered what immediately lay behind the death of her family if the heavens allowed her to take a peak at why the people dearest to her had committed suicide within 24 hours of each other, maybe she would have lost her mind. Maybe she would have also followed suit and killed herself too. Maybe it's a blessing that she doesn't know. Maybe.

Roughly 36 hours before Donga hung himself, he had been released from the Central State Penitentiary - the largest prison in the country. Ten years is a long time to spend behind the walls. Donga had done a lot of thinking during that long stretch. His reflections had moved from the despair associated with being incarcerated, to an acceptance of the situation, and finally to a slow realisation that the cost-benefit equation was skewed way in favour of the cost. He had made up his mind that this would be the last time. He would give up his life of crime and concentrate on his family, perhaps raise a few chickens. He regretted the fact that he hadn't been able to see his daughter grow up. She had only been seven when he was jailed. The ultimate price, freedom, was too high. It is too easy to take freedom for granted. Freedom to bath, take a walk, eat, whenever you want. Freedom to do such small things any old time. It is these simple things that once taken away, make you realise you can't put a price on freedom.

Donga's release created a tense ball of excitement and fear in his stomach. His wife, Rejoice, had not visited him in the last three years. While he looked forward to starting afresh with her, making up for the lost years, he was afraid she might have decided to move on, to abandon him and perhaps, Lord forbid, start over with another man. In the last year or so inside, Donga had nightmares of getting home and finding that his wife now had a half-a-dozen kids with another man, a pot-bellied pea-brained scumbag. How he prayed and prayed that she would be there for him, that she would give him another chance. A chance to show her he cared. The 200 grand stashed away at Spitzkop would certainly come in handy.

His itinerary after his release, planned over and over again, was simple. It

After 10 years in jail the freedom went to his head like wine

A Taste of Freedom

By STEVE SIZIBA
Illustration: RASSIE ERASMUS

(TO PAGE 40)



A taste of Freedom

FROM PAGE 39

involved him picking up a briefcase hidden on the roof of the Union Tower Building, going shopping for clothing for his wife and daughter, buying trolley loads of groceries and then making that long definitive trip to G-West in Khayelitsha. He wasn't worried about the money. He knew it was safe and that the notes were still valid. The R200 and R500 bills were still crisp and looked almost new. He had wrapped them in waterproof cellophane.

Free at last! When Donga walked out of Central State, he had dramatically announced that he wouldn't be back and that he would definitely not miss "all you arseholes!" Deep down, he knew that he would miss some of the guys, like Charlie who snored incessantly and Zacks, who had the fastest mouth in the south, which got him into as many scraps as his fast fists got him out.

The briefcase was a little worn out and so the first thing Donga did was buy a brand new one which was bigger and looked like the ones pilots and airline crews used. Not that he would ever be mistaken for a pilot, Donga grinned mischievously. He trans-

ferred the look, courtesy of a sale of some prime, big-game beef before he had been arrested, to the new briefcase and set about buying for his family. It was easier than he had expected. Staff were generally helpful when they discovered he had money to spend and he kitted himself out in a swanky new black suit with thin stripes. The sales assitant had helped him pick out a couple of nice shirts and a pair of Italian-type shoes that felt him looking like a middle-class yuppie from Benoni and not a small-time cattle thief. Indeed, Donga thought, clothes maketh the man!

And so it was that with tons of baggage, he checked in at the upmarket Plaza Hotel. He needed time to unwind. Besides, it was too late to be thinking of hiring transport to Khayelitsha. What he liked about his hotel was that it was secure, far from the hot-sam of humanity that thronged the streets almost 24 hours a day looking for God-knows-what. It was the kind of place, Donga concluded, that enabled a fellow just to disappear. You could walk into a pub at the Plaza and be totally anonymous. The atmosphere was distinctly up market. Which also meant that drinks and food were slightly more expensive. Even the class of commercial sex worker was different.

After checking in, Donga settled himself comfortably in one of the hotel's bars, the Archipelago Arms. He chose a secluded corner where he could watch people come and go without being watched. He took his time to polish off a mammoth order appropriately named 'the ploughman's platter' described as one for the famished and the brave. Donga reasoned that he had definitely been starving for the last 10 years and given the standard of prison food, was probably the bravest person in the galaxy. After his meal he lit a cigarette and signed. This is the life, he thought. Nothing like good food and good drink. The only thing lacking was a woman. Enough time for that. He would be seeing his wife shortly. All good things are worth waiting for. Besides, having avoided catching the dreaded virus while he was in

prison, it would be darn stupid to get infected on his first night out!

After dinner, he ordered a large vodka. His body shuddered appreciatively as the spirit burned its way down - his first in 10 years. It smelled good, it looked good, and the flavour was just right. If there was one thing Donga knew and loved it was his drink. The evening wore on. More patrons came in. The silent murmur of people in the bar slowly increased until there was a steady drone. After a couple of shots, Donga noticed that there were already a few prostitutes. But he ignored them. He had no plans to use the services of a prostitute that evening.

It did occur to him that it had been almost ten years since he had sex. When he order his sixth double, he decided to buy some condoms just in case. You never know what's going to happen, he told himself. And indeed, as if to confirm this, a young nymphette ambled toward his table, hips swinging in that seductive fashion which Donga felt must have sparked a few cardiac episodes in the past.

Donga felt like he was on a roll. He adjusted his necktie, blew perfect smoke rings into the air, and looked up at the girl. He seemed to ponder her request to join him before saying, "Why not? It's a free country!" He had always known that prostitutes and other low lives could smell money from a mile away. He should know - he hadn't led an exactly squeaky clean life himself. He could handle this, or so he thought. He asked her, "So, what's it gonna be? Wine and dine you and we say goodbye after a long evening of fun, or we retreat to your place or mine, and reinvent the ancient art of sex?" Years ago, Donga had discovered that being direct sometimes disconcerted even the hardest of pros. She didn't even blink. She just leaned closer, her large innocent eyes locking on his, and launched a virtual onslaught on all his senses. She allowed him to smell her, to touch her and take a close-up look at practically all of her and whispered, "Whatever you want loverboy."

Donga grinned mischievously

His mind was made up. He asked her to order whatever she wanted and she did, with practiced ease. A Greek salad, a T-boose with mushroom sauce, crepe suzette, inter-spaced with creamy liqueurs. She gave him the red-carpet first-class treatment. Each time she looked up at him with those large brown eyes, and smiled, his heart did a perfect somersault. The evening was perfection itself. It was the perfect way to launch himself back into the world of the free. Somewhere along the line he told her she was angel sent for him. Ah, freedom! What a sweet sensation!

Somewhat inebriated, he told her she licked him right down to his stomach. *Indiswa kubanda amathumbu uyangiqumbaqumba! Eashi!* And then he asked her to marry him, at least until after he had sobered up! She just grinned, and smiled, and smiled. She danced for him when they were back in his room. She helped him out of his suit, and when it came to the intercourse she helped him put on the condom, not once, not twice but practically all night. She even ordered an early breakfast for him, and paid for an extra Jay at the hotel because she said they had lots of business. Donga and her, somewhere along the line, he drifted off into the blessed arms of sleep. He slept the sleep of the innocent. No dreams, no nightmares, just pure unadulterated sleep.

It was early evening when he finally awoke. His head was pounding like someone had located a couple of hammer mills and drilled outfits right at the centre of his head. His tongue felt like it was made of rubber. He went into the bathroom and tried to throw up. All he achieved was to send more pain sivers into his head. That is when he remembered the girl, Nannette. He remembered telling her that she also had a beautiful name. He went back into the room. Nannette wasn't there. He remembered the briefcase with all the money. The panic sobered him up. A quick investigation confirmed his worst fears. The nymphette had disappeared and

TO PAGE 94



A taste of Freedom

(FROM PAGE 40)

his retirement fund in that suitcase had disappeared with her. She had cleaned him out – his new clothes, his wallet and the groceries, and only left a thousand bucks as if to add insult to injury.

Donga suddenly felt too weak to stand. He tried very hard to grasp the new situation. Many times he stood up and searched the room again almost as if a part of him refused to believe that he had lost the money. What to do? He certainly couldn't call the police. How on earth was he supposed to explain the situation of a jailbird "losing" more than R200 000? Donga knew from painful experience that you could trust the cops to focus on irrelevant details like where a bloke had gotten the money which he was now claiming had been stolen. It was rather annoying, to put it mildly.

Donga's suit had survived. He was grateful that at least he still had something to wear on his way out. He was angry with himself for making such an elementary mistake. Never trust a pimp, a prostitute or a crook. The thought of tracking her down did cross his mind, for just one wild irresponsi-

ble moment. He gave it up as quickly as it had hit him. Where on earth would he start? Wherever Nannette was, and that was most probably her "stage" name, she would also be making a hell of an effort to put as much distance as possible between her and Donga, her latest victim. How can someone so young, so innocent be so full of guile. Donga wondered? Besides, even if he found her, it would be virtually impossible to prove she had taken anything from him. If he could prove it, the result would be that he would certainly find his way right back into jail! And that certainly was *not* part of the script. He wasn't going back in there for any amount of money. Freedom beckoned.

Donga comforted himself with the thought that at least he still could go back to his family. Somehow he knew that they would have him back. Brushing aside thoughts of the hotel incident as a bad omen, he decided that the incident would be one of those bad milestones. He would put it behind him, and get on with his life.

Alas, it was after all an ill wind. The small crowd of mourners gathering at his home, holding hands in commiseration, sent the first shockwaves through his system. His wife was almost beside herself when he entered their lounge. She wailed, desolate, losing control, asking him where he was when his only daughter was taking her own life. The lump in Donga's throat dissolved into tears, for his poor wife, for the daughter he would never know. But that was just the beginning.

Clutching the note left by his daughter, Donga walked into her bedroom. Someone had covered her body waiting for the police to come. The first thing he recognised was his briefcase and the parcels he had bought for the family. He watched with wordless awe as an uncle pulled back the sheet to show his daughter's face. She was not wearing any make up, the earrings were gone. But the face that stared back at him, that vacant stare of the dead, seeing other things, was unmistakable. The face of his daughter was none other than Nannette from the Plaza Hotel. D

94 23 May 2002 DRUM

7.6.1 INLEIDING

Algemeen observerend, kan gewys word op die volgende rolspelers:

1. Steve Siziba (Storieskrywer)
2. Die kerngesin Ntabeni
 - ▶ Vader (Eggenoot): Donga
 - ▶ Moeder (Eggenote): Rejoice
 - ▶ Dogter: Nobuhle (Nannette, die prostituut)
3. Die uitgebreide familiegroep en die gemeenskap

Binne die konteks van die artikel tree Rejoice op as pastorant en verteenwoordig 'n pastorantegroep. Rejoice is getroud met Donga, 'n veedief, wat tronkstraf uitdien. Haar tienderjarige dogter, Nobuhle, werk sonder haar moeder se medewete as sekswerker (prostituut). Die pastorale situasie ontstaan op die dag na Donga se vrylating. Rejoice beleef 'n dubbele krisis. Eers kom Nobuhle by die huis en pleeg kort na tuiskoms selfmoord. Later die dag kom Donga by die huis en pleeg ook selfmoord, ongeveer twee ure na tuiskoms. Op dieselfde dag verloor Rejoice die twee belangrikste mense in haar lewe. Die skrywer Steve Siziba tipeer hierdie situasie as 'n verhaal wat 'n antwoord vereis.

Dit val op dat die kleurprent wat as illustrasie by die verhaal gebruik word, verbandhou met 'n engel. Die vraag ontstaan: Is engele die ekwivalent van Afrika-geeste? Dit wil lyk asof die dominansie van die geesteswêreld in tradisioneel Afrika in Christelike terme getransponeer word in terme van die engele-wêreld. Dit kan dien as 'n erkenning van die verskil tussen 'n "Westerse lewens- en wêreldbeskouing", met 'n "excluded middle" en Christelike lewens- en wêreldbeskouing, wat die geesteswêreld beskoulik insluit, hoewel op 'n ander manier as Afrika.

7.6.2 DATAVERSAMELING EN ANALISE

Graag word daarop gewys dat dataversameling normaalweg tydens die gespreksverloop plaasvind. Vir sistematiese en pedagogiese doeleindes, en omdat hier met 'n artikel gewerk word, word hier met die deur in die huis geval.

1. *Fisiese Data:* [Handel oor aspekte van gesondheid soos slaap, dieet, oefening, siekte en medikasie]

Donga en Nobuhle is dood. Rejoice leef nog. Veel meer inligting word nie in dié verband aangebied nie. Tydens gesprek sal hierop dieper ingegaan moet word.

2. *Hulpbronne* [Bedoel daardie aspekte wat dien om 'n persoon te help, te rugsteun: Hoofsaaklik 'n persoon se Christelike volwassenheid, asook aspekte wat die spirituele dimensie kan beïnvloed soos intellek, onderwysvlak, ervarings en sosiale verbintenisse]

Rejoice is volgens die aangebode inligting 'n wedergeborene ("She was a born-again believer"). Die woorde: "She however would not succumb to the pressure to consult a renowned *inyanga* ...", onderstreep die inligting (vgl. 6.12) en gee daartoe aanleiding om te aanvaar dat Rejoice ten minste in Steyne se derde sirkulêre baan van animistiese dominansie verkeer (vgl. 6.11). Daadwerklike gesprek sal meer duidelikheid gee. Rejoice was bowendien nie net bewus van Donga se veediefstal aktiwiteite nie, maar "His wife had scolded him and implored him to stop the business".

Die feit dat die woorde aangeteken staan; "... an uncle pulled back the sheet", wys op goed funksionerende sosiale verbintenisse. Dit kan wees dat hierdie "oom" op die erf (lapa) bly, of dat hy besoek kom aflê het in die lig van Donga se vrylating. "The small crowd of mourners" hou verband met naaste bure, vriende en kan moontlik kerklidmate insluit. Dit lyk asof Nobuhle 'n goeie band met die huis (haar moeder) gehad het en asof haar aktiwiteite bedoel was om by te dra tot onderhoud en oorlewing in die afwesigheid van haar pa. Die nota "Mom and Dad, I am sorry", onderstreep dit. Die inligting oor Rejoice dra by tot hierdie afleiding naamlik; "... the only two people who mattered most to her", al word gesê dat Rejoice drie jaar laas vir Donga in die tronk besoek het. Miskien het leefomstandighede tuis - gebrek aan geld - Rejoice van besoeke weerhou. Dat Donga graag wil terugkom huistoe ("Released on a Friday, Donga could hardly wait to get home to his family.") en die lewe in die toekoms visualiseer saam met Rejoice, dra daartoe by om te verwag dat tydens gesprekvoering hierdie noue bande en goeie verhoudings aan die lig sou tree ("While he looked forward to starting afresh with her, making up for the lost years ... How he prayed and prayed that she would be there for him, that she would give him another chance. A chance to show her he cared").

Die sosiale verbintenis het nie net positiewe impak op Rejoice nie. Inligting oor haar eggenoot, Donga ('n veedief, seksueel losbandig) en dogter, Nobuhle (in die geheim 'n prostituut, bereid om te steel), wys daarop dat hulle nie Christene was nie, in kontras met Rejoice. Trouens, daar word uitdruklik (doelbewus?) geswyg oor hulle geloofsoortuiging. Rejoice beleef ook druk van die familiegroep en die gemeenskap ("Those in the extended family and the community who are wont to speculate were in some loose agreement that a spirit was at play. There must, they reasoned, be something in the family that needed urgent attention."; asook "... pressure to consult a renowned *inyanga* to ascertain the cause of this tragedy and smoke out the witch") (vgl. 6.10 vir die pastorale implikasies).

3. *Emosies* [Is soos Rookalarms. Weerspieël wat aangaan in 'n persoon se hart. Dien om die werklike probleem vas te stel, maar is nie die probleem nie. Kan ook vorderinge in die groeiproses rem.]

Vanweë die feit dat vertel word; "Each time she goes to the cemetery to place flowers and tend to the graves ...", asook "The question still lingers in Mrs Ntabeni's mind", kan 'n mens aanvaar dat Rejoice nog roumart beleef. Haar optrede op hierdie stadium reflekteer 'n kombinasie van verlange en depressie. Verlange omdat sy reëlmatig teruggaan na die grafte. Depressie omdat sy steeds verlies ervaar en nie weet waar sy die smartlike gebeurtenis 'n plek moet gee binne haar verstaansraamwerk of te wel haar belewing van lewensin nie.

4. *Dade* [Aktiewe, passiewe en selfs gebrek aan handeling. 'n Verband bestaan tussen handeling en geestelike, emosionele en fisiese gesondheid. Dade hou ook verband met geleenthede tot geloofsgroei.]

Rejoice:

- Bring die tragedie in verband met God se voorsienige bestuur ("She new that in the larger divine scheme of things, God did his own thing at his own time".)
- Bring die tragedie ook in verband met demoniese werking ("... she wonders what demon struck with such chilling accuracy to take the only two people who mattered most to her")
- Vra voortdurend "Waarom", "Waarom ek?" ("The question still lingers in Mrs Ntabeni's mind")
- Besoek gereeld die grafte

- Besoek nie 'n beroemde tradisionele geneser nie
- Swig nie voor die druk van die familiegroep en gemeenskap insake tradisionalistiese praktyke nie

5. *Konsepte* [Maak die hart se gedagtes en intensies duidelik. Sluit oortuigings, gesindhede, verwagtings, begeertes en waardes in. Wys op "funksionele" Godsvoorstelling/gode. Toon wat en wie 'n persoon(e) beheer - wat en wie mense vertrou, vrees, gehoorsaam en van wie mense hulle afhanklik stel]

Die sentrale konsep wat hierdie artikel aanspreek is *insindabaphendule* (*phendula izindaba/izindaba mphendulo*), vertaald: "Nuus wat 'n antwoord versoek/'n Gebeurtenis wat verklaar moet word/'n Diep ingrypende en totaal verwarrende gebeurtenis wat intense, ja, drastiese aandag verdien".

Rejoice se konseptuele raamwerk word dus nadruklik van 'n kontekstueel-sistemiese netwerkverbintenis voorsien. Hoe Rejoice in terme van haar mikro-self te midde van hierdie makro-self figureer, sal tydens die pastorale proses op tafel kom.

Teologies kan 'n mens praat van die teodiseevraagstuk: 'n verband tussen God (veral sy regverdigheid) of te wel die goddelike/transendente en lyding/kwaad/onaangename lewenservaring.

Die Godsvoorstelling ter sprake kom uit in die woorde: "In the larger divine scheme of things, God did his own thing at his own time".

Dit word aan die orde gestel as "Events that leave them [the survivors] too shell shocked even to begin to piece together the whole puzzle of *insindabaphendule* in any coherent fashion". Hier is sprake van wat beskou kan word as 'n "tragic puzzle".

Siziba laat inklusief (vgl. 4.7.1) 'n duidelike suggestie van die mededingende godsdienstige strominge en voortspruitende lewens- en wêreldbeskouings in hierdie "studiegeval" wat hy sy lesers bied, naamlik Afrika-tradisionalisme en die Christelike Godsdiens. Oorsaak en gevolg word kausaal onder die aandag van die leser gebring deur weg te spring met die gedagte: "How one seemingly inconsequential thing can spark a certain chain of events". Dit gaan hier daaroor dat "if only at a critical point in time, a certain action had or had not been taken and a chain of tragic events

unfolded". Die tragiek is te wyte aan 'n dubbel interpreteerbare "vengeance which could only have been inspired by demons from the deep".

Sentraal staan Mev. Ntabeni (Rejoice), "a born-again believer", as hoofrolspeler ("Mrs Ntabeni's tragic puzzle did not seem to fit this mould - not on the surface anyway".) Dit gee aanleiding daartoe om te dink dat die Christelike geloof inklusief-beleefd-verhalend geplaas word op 'n kultuur-religieuse weegskaal. Sal die Christelike geloof die toets kan deurstaan? Of sal die Christelike geloof kultuur-religieus getoets word en te lig bevind word?

Kontekstueel word Mev. Ntabeni (Rejoice) omring deur 'n gesinslewe, 'n familieleve en 'n gemeenskapslewe, wat kultuur-religieus soos volg geteken word:

Ten tye van 'n krisis word oorsaak en gevolg verbind met die werking van "a spirit". Hierdie bose werking reflekteer op en staan in verband met die hele familiegroep. Dit is nie individueel van aard nie. Hulpgewing kan ontvang word van 'n beroemde *inyanga*, dws 'n bewese hulpgewer. Die oogmerk van hulpgewing staan in verband met die etiologiese oplossing: "smoke out the witch". Beskoulik is dit belangrik om uit te vind "what immediately lay behind the death of her family". Selfmoord (deur Donga en Nobuhle) is ten eerste nie 'n saak van persoonlike verantwoordelikheid nie. Die tragedie, die selfmoorde kom "van buite".

Konsepte speel ook 'n rol soos "natural-born thieves". Donga was bloot "unlucky" om vir die vierde keer gearresteer en skuldig bevind te word. Om op te hou met steel word toegeskryf aan 'n "slow realisation that the cost-benefit equation skewed way in favour of the cost". 'n Moontlike ander man vir Rejoice wat bereid sou wees om haar te versorg en wat verantwoordelikheid vir die kinders en hulle opvoeding dra, kan slegs beskou word as "a pot-bellied pea-brained scumbag". Donga se lewe na sy tronkperiode word in die vooruitsig gestel aan die hand van inkomste uit "200 grand stashed away at Spitzkop". Donga eindig sy tronkperiode met die dramatiese uitroep, nl. dat hy "would definitely not miss 'all you arseholes!'". Volgens Donga "clothes makes the man!". Wat is die lewe? "This is the life, he thought. Nothing like good food and good drink. The only thing lacking was a woman". Infeksie met HIV/VIGS is gewoon "darn stupid ... on his first night out!". Daarby kan in rekening gebring word dat "If there was one thing Donga knew and loved it was his drink". Buite-egtelike seks is deel van Donga se normatiewe lewe ("He had no plans to use the services of a

prostitute that evening ... he decided to buy some condoms just in case ... 'So, what's it gonna be? I wine and dine you and we say goodbye after a long evening of fun, or we retreat to your place or mine, and reinvent the ancient art of sex?' "). 'n Vinnige terugblik op sy persoonlike geskiedenis motiveer Donga tot losbandigheid ("he hadn't led an exactly squeaky clean life himself"). Donga se aand van losbandigheid word deur hom beskou as "perfection itself". Dit moet ook beskou word as 'n lewe van "Freedom". Evaluering van die nagmerrie-gebeurtenis by die hotel, nl. dat Donga beroof is, ontvang die kwalifikasie "a bad omen".

Die beskoulikheidsperspektief (vgl. 3.6 en 4.7) waartoe in die lig van die dataversameling gekom is, kan met die inligtingstabel hierna voorgestel word.

BESKOULIKHEIDSPERSPEKTIEF	
Totaliteitsbeleving	<ul style="list-style-type: none"> ■ Dit word veronderstel dat een mens 'n ander mens regstreeks kan versterk of verminder: 'n Heks het vermoedelik opgetree. ■ Gemeenskapsdenke speel 'n rol: Die familiegroep vereis aandag 'n Oom is betrokke. Informele berading en druk vanuit die familiegroep en gemeenskap speel 'n rol.
Hoër Mag	<ul style="list-style-type: none"> ■ God word voorgestel as teenwoordig, maar vaag in terme van Opperwese-denke: "Hy doen sy eie ding op sy eie tyd". ■ Geeste (Demone) is aktief werkend. ■ Hulpgewing deur 'n (beroemde) professionele spiritis word aanbeveel. Inskakeling van 'n <i>inyanga</i> gee ook 'n verbinding met die rol van voorouergeeste.

<p>Normbesef</p>	<ul style="list-style-type: none"> ■ Goeie verhoudinge word as norm aan die orde gestel. ■ Verantwoording teenoor God m.b.t. gedagtes en handeling is kontekstueel afwesig. ■ Rejoice word indirek verkwelik omdat sy anti-sosiaal familie en gemeenskapsadvies in die wind slaan. ■ Die morele doel ('n sorgelose lewe) word bevorder, eerder as 'n oomblik tot oomblik heilige lewe voor die aangesig van God ter bereiking van die doel. ■ Sondebeseft is afwesig.
<p>Verlossingsbehoefte</p>	<ul style="list-style-type: none"> ■ Harmonie d.m.v. die uitroeiing van 'n moontlike familie-gemeenskapsheks. ■ 'n Sorgelose lewe: Voldoende kos, voldoende drank en liggaamlike plesier.
<p>Lewensleiding</p>	<ul style="list-style-type: none"> ■ 'n Slagofferparadigma heers. ■ Tyd speel wel 'n rol: 4 x arrestasie; 10 jaar tronkstraf, 3 jaar laas besoek; Hotelbespreking vir 'n ekstra dag. ■ Hoewel Donga homself haas om tuis te kom, beteken haas egter nie direkte tuiskoms vanaf vrylating nie. Haas sluit in om eers nuwe klerasie te koop, asook genot en vryheid langs die pad sonder sy gesin te beleef.
<p>Ruimte</p>	<ul style="list-style-type: none"> ■ Die feit dat Rejoice vir Donga drie jaar te vore laas besoek het, gee hom haas om die emosionele afstand op te hef. ■ Die verhaal speel hoofsaaklik in die sosiaal-publieke ruimte af. ■ 'n Voluit nasionaal Suid-Afrikaanse perspektief is ter sprake: Sentraal-gevangenis, "Union Tower Building", Kayalitsha en Benoni.

6. *Historiese Data* [Hou verband met mense se lewenskonteks: teenswoordig en wat die verlede betref. Sluit aspekte in soos gesin van oorsprong, huweliksgeskiedenis, betekenisvolle verhoudings, probleme in skool en familie, moontlike mishandeling, druk, frustrasies en teenspoede, asook mislukkings, versoekings, tydelike seënninge, suksesse, vertroosting, welvaart, ens]

Tot dusver het 'n klomp dinge reeds duidelik geword. Alles sal nie onder hierdie aspek van dataversameling herhaal word nie. Dit lyk wel betekenisvol om nog van die volgende kennis te neem:

Rejoice se psigo-spirituele geskiedenis

Hierdie pastorant het 'n onlangse traumatiese tyd agter die rug. Dit hou verband met diep teleurgestelde verwagtings ("What should have been a joyous weekend, celebrating the release of her husband after ten years in jail, turned out to be hell on earth"). Ook kan melding gemaak word van die intense dubbelslag krisis. Sy kan miskien skuldgevoelens koester in die lig van haar skokreaksie, by die eerste sien van Donga op die krisisdag, want pas daarna het die tweede selfmoord (van Donga) plaasgevind ("She wailed, desolate, losing control, asking him where he was when his only daughter was taking her own life").

As Christen lyk dit volgens die aangebode inligting of Rejoice maar eensaam was in haar gesins-, familie- en gemeenskapskring.

Dit wil lyk asof Rejoice en haar dogter (Nobuhle) baie moeilike finansiële tye beleef het, met Donga wat in die tronk was.

7.6.3 PASTORALE DIAGNOSE

Hier is sprake van 'n dramatiese storie gekombineer met ironie en tragiek (vgl. Louw, 1999a:390). Louw (1999a:374-408) se diagnosekaart kan waardevolle hulp bied insake die geloofsevaluering en sal beslis 'n verdere rol moet speel in die pastorale proses. Gebaseer op die aangebode inligting wil dit lyk asof 'n neutrale geloof uitgebeeld word (vgl. Louw, 1999a:383). In die lig van Afrika-tradisionalisme is hier sprake van patologiese godsdienst (vgl. Louw, 1999a:386).

Met die eerste oogopslag lyk dit of die aanwesige Godsvoorstelling, na aanleiding van die kognitiewe geloofsoordrag-model, beskryf kan word as outeur/bedryfsingenieur: God is oorsaak van die kwaad (vgl. Louw, 1999a:401). Die ondersoek in hierdie studie bring mee dat pastorale diagnose pertinent 'n Afrika-perspektief moet verwerk. Afrika-perspektiwies moet egter rekening gehou word met die mededingende "excluded middle" (vgl. 3.8.2; 3.8.3; 4.7; 5.8). Teen die agtergrond van God as *Deus Remotus*, speel die transendente wel 'n aktiewe rol, maar in die vorm van die geesteswêreld: 'n gees, 'n heks, 'n demoon. Dit kan daarom nie uitgesluit word dat die transendente paaiboelie-agtig beleef word nie: Onregverdigheid is ter sprake (vgl. Louw, 1999a:400). In terme van die pastoraal semantiese differensiaal-analise (vgl. Louw, 1999a:396 e.v.) sal tydens gesprek nader ingegaan moet word op Rejoice se funksionerende Godsvoorstelling.

Dit lyk nie of Rejoice, volgens die aangebode inligting, die nodige teologiese gereedskap in die huis het, om geloofsgroei te beleef nie, al word verreken dat sy rouSMART beleef: verwarde fase (vgl. De Klerk, 1985:126; Louw, 1999a:496). Haar distansie teenoor Afrika-tradisionalisme laat 'n geloofsvakuum, beide oor die "excluded middle" en God. Hoewel die figurering van "'n demoon" as element van die "excluded middle" 'n rol speel, is dit nie duidelik omlyn nie.

7.6.4 PASTORAAL-TERAPEUTIESE AANWYSINGS

Afrika-perspektiwies tree die pastor nie alleen op nie (vgl. 6.7.1). By kennisname van die tragiek reageer die pastor in terme van 'n Woordverdiskonterende holistiese benadering (vgl. 7.5). Krisishantering op die tragiekdag lyk onontwykbaar. Vir die eerste besoeke word kontak opgeneem met persone uit die gemeente, verkieslik in die gemeentewyk van die pastorant (Rejoice). Pastor (Predikant/Ouderling) en gemeente tree saam op. Die *koinonia* beginsel funksioneer (vgl. Louw, 1999a:98 e.v., 109, 214, 222, 231, 289, 308, 448, 503, 537-542). Tydens die week van die begrafnis, maar ook daarna, is besoeke belangrik.

Afrika-antropologies, is die onderskeid tussen die mikro-self en makro-self hier belangrik (vgl. 4.7.2.3).

Gemeentelike koinoniale optrede gee aandag aan die makro-self. Die mikro-self mag egter nie agterweë gelaat word nie (vgl. 5.7.2.3 Gevolgtrekking 1 m.b.t. Ruimte). Daarom is individuele besoeke naas gemeenskaplike besoek onmisbaar, hoewel eers pas na die begrafnis, omdat in aanloop

tot die begrafnis, binne 'n Afrika-konteks, die familie- en gemeenskapsbetrokkenheid sterk figureer d.m.v. ondersteuningsgroepe wat help met die treurproses in terme van die makro-self. Daar is in hierdie periode eenvoudig nie 'n geskikte geleentheid om aandag aan die mikro-self te gee nie.

Pastoraal-Terapeutiese Agenda

1. TRINITEITSPERSPEKTIEF

- ▶ Spreek die afstandelike en onpersoonlike Godsvoorstelling aan deur Ps 33 te hanteer as tuiswerkopdrag, waarna in-diepte bespreking kan plaasvind.
- ▶ Spreek die moontlikheid van 'n paai-boelie-agtige transendente aan deur die gesamentlike stap vir stap verwerking van Jak 1:12-18

2. TRIALOGIESE PERSPEKTIEF

- ▶ Binne die trialogiese verhouding, bied die trinitariese fokus reeds hulp m.b.t. God
- ▶ Pastor:
 - Wees bedag op die vereiste kernbestanddele met die oog op effektiwiteit (vgl. 6.6)
 - Praat in terme van die makro-self: "Ons"-modus
 - Rejoice is waarskynlik 'n nguni-dame. Maak gebruik van die "taalbrug" deur die volgende twee Zoeloe idioome aan die orde te stel: [1] *Siyimkhiwan' esikhumukil' esikweni* ("Ons is vyetakke wat van die vyeboom losgeraak het"). Hierdie idiomatiese uitdrukking word deur mense gebruik wat hulself in 'n posisie bevind waarin hulle beleef dat hulle nie 'n beskermmer en ondersteuner het nie (vgl. Nyembezi, 1974:97). Die beeld dui op 'n vyetak wat afgebreek het en nie meer voorsien word van lewensmiddele nie. Daarmee gee die pastor erkenning aan Rejoice se gevoelens van teenspoedbeleving. Dit skep ook geleentheid om God se erbarming en sorg aan die orde te stel. [2] *Wamlahlis' okwenyongo yenyathi* ("Hy gooi hom weg soos die galblaas van 'n buffel"). Aan die galblaas van 'n buffel word nie veel waarde geheg nie. Dit word weggegooi sonder enige spyt. Dit beskryf iemand wat totaal vergete en verworpe is (vgl. Nyembezi, 1974:109). Hierdie uitdrukking kan op die regte moment die afstandbeleving van God en sy oënskynlike onbetrokkenheid by Rejoice onder woorde bring. Dit skep juis die geleentheid om aan te toon dat God nie só met sy kinders omgaan nie.

3. VERBONDSPERSPEKTIEF

- ▶ Organiseer *koinomiale* byeenkomste aan huis van Rejoice met sang, gebed en hoopgewende Woordverkondiging vanuit 'n fasiliterend-dialogiese karakter
- ▶ Hanteer Ps 73.

4. EKSISTENSIEEL-SITUASIONELE PERSPEKTIEF

- ▶ Monitor die treur- en rouproses. Routake en pastorale hulpgewing moet op mekaar afgestem wees (vgl. Clinebell, 1984:221).
- ▶ Dit lyk belangrik om Rejoice te ondersteun deur op die begrafnisdag, óf 'n afspraak te maak óf indien moontlik - omdat die strategiese persone van die familiegroep dan teenwoordig sal wees - 'n gesprek te organiseer tussen 'n gemeenteafvaardiging en die familiegroep, met die doel om ruimte te skep sodat Rejoice - sonder druk - op 'n Christelike manier die rouSMART kan verwerk.

5. SENTRALITEITSPERSPEKTIEF

- ▶ Wees daarop bedag om individuele en groeps-pastorale aktiwiteite Godsgerig te stuur.
- ▶ Maak gebruik van gespreksaspekte tydens die ontmoetingsgeleentheid en gemeentelike optredes, om Godgerigheid te help ontwikkel.
- ▶ Behou respek, vertrouwe, integriteit en 'n liefdevolle pastorale grondhouding as Rejoice haar innerlike voor die Here ontbloot.
- ▶ Wees daarop bedag dat afleidings en weerstand teen die sentraalstelling van God, vordering en intimiteit kan rem. Let, byvoorbeeld, op die familie- en gemeenskapsdruk om aan God ongehoorsaam te wees deur middel van gebruikmaking van ongeoorloofde tradisionalistiese praktyke.

7.7 HOOFSTUKSAMEVATTING

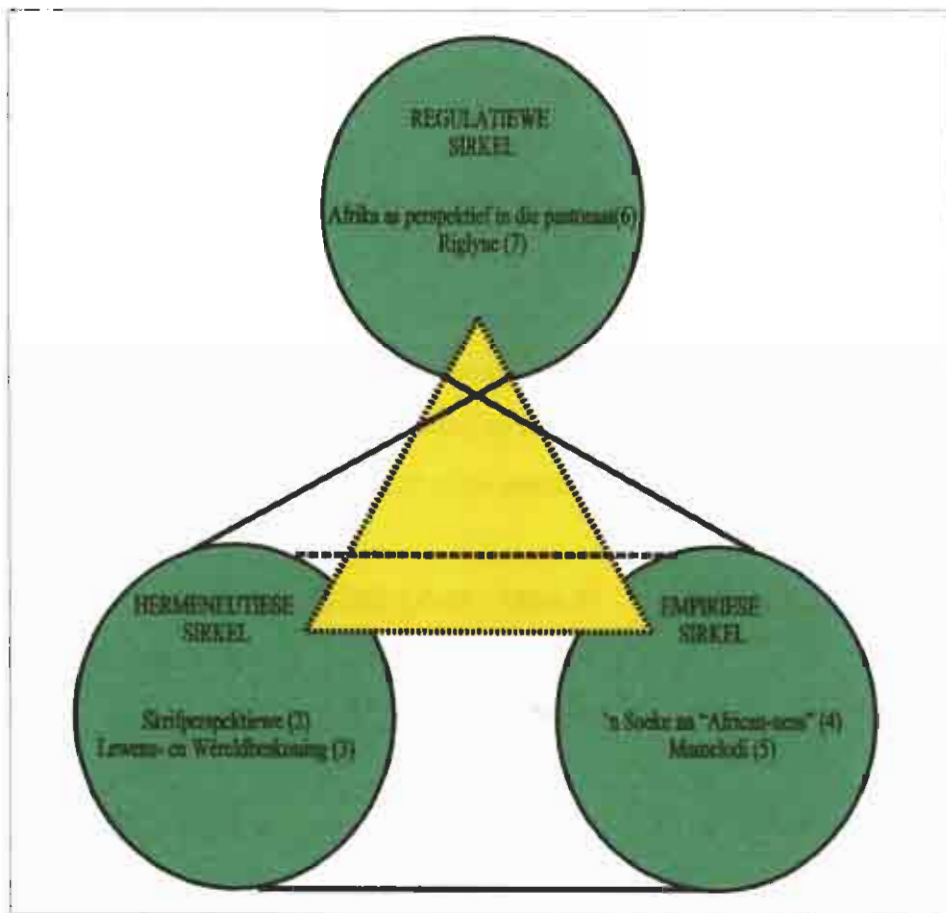
Hoofstuk 7 bied nie net riglyne nie, maar probeer ook die gegewe riglyne toepas. Riglyne omvat dus die volgende:

- ▶ Afrika toespitsing in definisieformulering vir pastoraat, waarsonder relevantheid nie bereik kan word nie
- ▶ 'n Psigo-sosiokulturele verdiskonteringsvertretpunt op basis van die Skrif, as die oorgelewerde openbaringshistoriese verbondsomgang van God met sy volk
- ▶ 'n Woordverdiskonteerde holistiese gespreksperspektief, waarin lewens- en wêreldbeskouing bewus 'n plek gegee word
- ▶ 'n Praktykperspektief op Afrika, in terme van die pastorale agogiek.

HOOFSTUK 8

BESPREKINGSOORSIG

Inleiding (1)



Slot: Samevatting en Opsomming (8)

8.1 Terugblik

Die tyd het aangebreek om die verhandeling saam te vat en op te som. Dit was die bedoeling om die hipotese, dat verdiskontering van “the consciousness of being African in the world” pastoraat kan bevorder, te ondersoek. Identiteit sowel as Christelike normatiwiteit speel in hierdie vraagstuk 'n deurslaggewende rol. Gereformeerde Teologie as 'n teologiese tradisie is nie opsoek na 'n vorm van ewewig of sintese nie, maar na geskikte kategorieë om die aard van God se ontmoeting met die Afrika-mens onder woorde te bring (vgl. 4.6.2).

Dit is bevind dat 'n geldige werkswyse die genoemde hipotese kan verreken, indien Afrika deur die Skrif as “sif” gegooi word (vgl. 7.4). Pastoraat moet derhalwe daarna soek en seker maak dat die verhouding Afrika - Skrif - Afrika, in terme van identiteit en relevansie, sentraal staan wanneer gewerk word met Christene wat 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing het. Met “Skrif” word bedoel: Die kanoniese oorlewering van God se openbaringshistoriese verbondsomgang met sy volk. Hierdie uitgangspunt waak teen sowel simplisme as relativisme. Basisteoreties kom sowel kontinuïteit as diskontinuïteit ter sprake (vgl. 2.4.5.1 en 2.4.5.2). Skrifgenormeerde, moet erns gemaak word met die dimensies van skepping, sonde en herskepping (vgl. 2.4.4). Godsverheerliking en nie sonde-oorwinning nie, vereis die mens se fokus. Daarmee is dit nie die bedoeling om die erns van die sonde af te kraak nie. Lewensin moet egter bepaal word deur Godsverheerliking.

8.1.1 Hermeneuties is gevra:- **Watter perspektief bied die Skrif as basis op die navorsingsbegrippe ‘pastoraat’ en ‘lewens- en wêreldbeskouing’?**

Hoofstuk 2 het op hierdie vraag 'n antwoord probeer gee, maar kan nie losgemaak word van hoofstuk 3 nie, omdat lewens- en wêreldbeskouing nie 'n Bybelse begrip is nie en dus metateoretiese blootlegging in hoofstuk 3 vereis het.

Samevattend kan die bydrae van hoofstuk 2 soos volg opgesom word:

‘Pastoraat’ is afgelei van die Latynse woord ‘pastor’, wat ‘herder’ beteken. Metafories verwys רֹעֵה (*rō'eh*) in die Hebreeuse grondteks en ποιμήν (*poimēn*) in die Griekse grondteks na menslike leiers en na God (vgl. 2.3.1). Israel ken egter slegs vir Jahwe as ‘Herder’ (vgl. 2.3.2). Alle menslike

(politiese en religieuse) leiers staan in die herderlike diens van Jahwe as enigste Herder van Israel. In die Nuwe Testament heet Christus Jesus die 'Opperherder'.

Volgens Reformatoriese insig beteken 'pastoraat' om die Woord van God gespreksmatig deur te gee te midde van watter omstandighede ook al (vgl. 2.3.2). In kort dui 'herderlike' werk in die kerk dus daarop dat Kerklike dienaars (ouderlinge en predikante) alles moet doen wat die Here in Christus, as 'Herder', aan sy 'skape' toegesê het. Dit verwys na 'skape' in hulle verskeidenheid, m.a.w. mense wat verlore, verdrewe, gewond en gebroke, asook siek is.

Kort saamgevat: Herderlike sorg is derhalwe 'n triologies gespreksmatige bediening van God se volle Woord aan die volle verbondsmens vóór God te midde van persoonlike omstandighede. Die geestelike of spirituele versorging van die totale mens in beide sy psigo-fisiese en psigo-sosiale dimensies staan sentraal, saamgetrek in wat genoem kan word *menslike lewe soos wat dit gerig is op God en die dinamiese verhouding met, asook die totale afhanklikheid van God*.

Twee ekskurse (vgl. 2.3.3 en 2.3.4) gee die wins om 'n missiologiese dimensie in pastoraat te onderskryf, asook 'n pastorale dimensie in die sending.

Eerstens: Eksegeties kom die volgende perspektiewe vir die pastoraat in beeld, naamlik dat pastoraat

- ▶ die herder-metafoor verbondshistories moet hanteer;
- ▶ nie eers ná sending- en evangelisasiewerk ter sprake kom nie. Sending- en evangelisasiewerk vertoon 'n pastorale karakter;
- ▶ in 'n verbondsperspektief die persoonlike aard van herderskap moet verreken;
- ▶ alle menslike ontwikkelingsstadia moet insluit as werkterrein;
- ▶ daarmee rekening moet hou dat ander religieuse sisteme ook daarop uit is om aanhangers te versorg;
- ▶ bewus 'n elenktiese karakter moet dra; en
- ▶ die verhouding berading en evangelisering in terme van 'n veelkantige hoed kan voorstel, wat inhou dat dit nie los van mekaar opereer nie.

Tweedens: Kerkhistories, reformatories (Nederland-Suid-Afrika) gesien, kom die volgende perspektiewe vir die pastoraat in beeld:

- ▶ Kruiskulturele Evangeliewerk is reformatories gesproke nie net wenslik nie, maar verpligtend. Kerklik moet dit beskou word as herderlike werk.
- ▶ Kruiskulturele pastorale arbeid is amptelike diens.
- ▶ Die amp van missionêre bedienaar van die Woord sluit onteenseglik 'n pertinent geformuleerde pastorale dimensie of verantwoordelikheid in. 'n Sendeling mag kerklik gesproke nie anders nie, as om 'herderlik' op te tree teenoor diegene wat sonder Christus is.
- ▶ Op 'n 'herderlike' wyse moet, uit hulle wat sonder Christus is, diegene geroep moet word wat 'skape' van Christus is. Daarby word nie bedoel dat die volkere benader word as 'n soort klasseverdeling nie, want die roepstem van die Here gaan uit na almal, maar dat hulle wat aan die roepstem van die Herder gehoor gee deur die kerk, erken moet word as 'skape' van die 'kudde'. Reeds hierdie missionêre stembeweging van die 'roep' aan die Here, 'Die Herder', is integraal deel van die 'herderlike' taak.
- ▶ Die Reformatories-kerklike tradisie, pastoraal gesproke, beweeg in lyn met die Skrif, deur evangelisering en herderskap ten nouste aan mekaar te verbind. Wanneer ontkoppeling van hierdie verbintenis plaasvind, kan verwag word dat sending verfoeilik en pastoraat sinkretisties word.

Die Heilige Skrif het nie 'n spesifieke hoofstuk of 'n vers wat die begrip 'lewens- en wêreldbeskouing' bevat of verduidelik nie. Vir die doeleindes van hierdie hoofstuk is die begrip lewens- en wêreldbeskouing in sy mees eenvoudige betekenis gebruik, naamlik 'n menslike handeling waarin 'n bepaalde *kyk* op die wêreld plaasvind en tot ontwikkeling kom (vgl. 2.4.1).

Die feit dat God se Woord tot verskillende persone, op verskillende tye, te midde van verskillende kulture kom, gee reg van spreke insake die verband tussen Bybel en lewens- en wêreldbeskouing (vgl. 2.4.1).

Loewen (vgl. 2.4.2) identifiseer agt lewens- en wêreldbeskoulike tydperke in die geskiedenis wat deur die Skrif gedek word, te wete die: Patriargale, Egiptiese, Woestyn-, Land Inname of te wel Intog-, Monargistiese, Ballingskap- en Herstel-, Intertestamentêre en Nuwe Testamentiese tydperk (vgl. 2.4.2). Ruimte vir openbaringsrelativisme kan egter nie toegelaat word nie (vgl. 2.4.3). Poythress (vgl. 2.4.3) wys tereg daarop dat die Skrif nie net lewens- en wêreldbeskoulik van aard is nie, maar selfs duidelike lewens- en wêreldbeskoulike merkers aanreik. Die Skrifte van die Ou en Nuwe Testament gee aanleiding om drie fundamentele dimensies m.b.t. die werklikheid te identifiseer te wete Skepping, Sondeval en Herskepping (vgl. 2.4.4).

Om die studietema verder te belig, is gekyk na Moses en Paulus as 'studiegevalle' insake lewens- en wêreldbeskouing m.b.t. perspektiewe vir die pastoraat (vgl. 2.4.5). Hiervolgens is bepaal dat pastoraat na aanleiding van Moses

- ▶ kan aanvaar dat beskoulike vorming plaasvind, maar dat dit nie 'n neutrale gebeurtenis is nie;
- ▶ in ag moet neem dat lewens- en wêreldbeskouing primêr 'n sosiale verskynsel is;
- ▶ kan aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing tot in die kern toe broos raak, wanneer die Lewende God optree, selfs al was iemand 'n verteenwoordiger van die religieuse hartklop van 'n bepaalde kultuur;
- ▶ kan stel, dat al vind wisseling en verandering in 'n individu se lewe plaas, lewens- en wêreldbeskouing nie gelyklopend verander nie. (Trouens, 'n radikale werking van God word vereis, om tot Godgesentreerdheid in lewens- en wêreldbeskouing te kom.);
- ▶ iemand se lewens- en wêreldbeskouing volgens Christelike standpunt korrigeer;
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing, as 'n menslik-strukturele aspek in die pastoraat, 'n verantwoordbare plek kan gee (Verdiskontering beteken nie, om slegs negatief te wees nie. Sowel positiewe as negatiewe hantering van lewens- en wêreldbeskouing behoort die pastorale grondhouding te bepaal.); en
- ▶ daarop bedag moet wees watter aspekte, in 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing, aan suiwer godsdiens bruikbare diens kan lewer en watter aspekte openbaringskritiek benodig ten einde teologiese effektiwiteit te bevorder waar God in sy Selfopenbaring sentraal kan staan vir gelowiges en nie-gelowiges.

Pastoraat kan na aanleiding van Paulus

- ▶ aanvaar, dat multi-dimensionele invloede en lojaliteite deel vorm van die psigo-sosiale vorming van 'n mens;
- ▶ bedag wees op die plek, funksie en rol van die "wêreld" wat 'n rol speel in die psigo-sosiale gesteldheid van 'n persoon;
- ▶ aanvaar dat psigo-sosiale vorming nie oral op dieselfde wyse by mense plaasvind nie;
- ▶ aanvaar dat Bybelkennis (en baie daarvan) nie gelyk is aan geloof en geloofsvolwassenheid nie;
- ▶ aanvaar dat agtergrond nie net 'n negatiewe rol speel na bekering nie;
- ▶ met behoud van Bybels-teologiese distansie, kommunikatiewe aansluiting soek by die religieuse beginsituasie van die pastorant; en
- ▶ "wins" en "verlies" m.b.t. lewens- en wêreldbeskouing vanuit die sentrale aanwesigheid van Christus laat plaasvind. (Dan gebeur dit dat selfs bepaalde sake soos kultuurwaardes kan relativer, ten dienste van die Evangelie).

Die hidrae van hoofstuk 3 kan soos volg opgesom word:

'Lewens- en wêreldbeskouing' is as begrip afkomstig van die wysbegeerte van die Duitse idealisme, tog is dit daarom as begrip nie onbruikbaar nie. Hoewel versigtig vir die geladenheid van die term, kan pastoraat vrugbaar gebruik maak van die saak en begrip 'lewens- en wêreldbeskouing'. Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.3.5) naamlik dat pastoraat

- ▶ dit nie kan bekostig om lewens- en wêreldbeskouing te ignoreer nie;
- ▶ te kort doen aan operasionele diepte, as aandag aan lewens- en wêreldbeskouing ontbreek;
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing op 'n sensitiewe manier moet verdiskonteer om sowel sinkretisme as geloofspatologie te vermy;
- ▶ moet aanvaar dat werk aan lewens- en wêreldbeskouing nie 'n maklike taak is nie; beide individue en die gemeenskap is ter sprake;
- ▶ op metateoretiese gronde kan aanvaar dat lewens- en wêreldbeskouing nie 'n neutrale aangeleentheid is nie; en
- ▶ dus die taak aanvaar om transformerend, waar ruimte bestaan vir sowel beskoulike kontinuïteit as diskontinuïteit, te werk gaan.

Lewens- en wêreldbeskouing het 'n plek in die pastoraat. Die pastoraal-diagnostiese model van Fitchette illustreer dit (vgl. 3.4). Binne die kommunikasieproses van die Evangelie vorm 'lewens- en wêreldbeskouing' 'n dimensie wat nie die aandag mag ontglip nie (vgl. 3.5).

Pastoraat en sending staan binne die Gereformeerde teologie in die allernouste verband met mekaar, aldus die missioloog Johan Herman Bavinck (vgl. 3.6.2). Bavinck benader die kultuurverskeidenheid, meer spesifiek die verskeidenheid in lewens- en wêreldbeskouing *teologies*. Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.6.6) naamlik dat pastoraat kan aanvaar dat

- ▶ verdiskontering van lewens- en wêreldbeskouing 'n multi-dissiplinêre benadering vereis;
- ▶ wanneer sending en pastoraat van mekaar losgemaak word ongelukke plaasvind in gemeentebouwerk;
- ▶ evangeliewerk kultuursensitief, solidêr-krities, moet plaasvind;
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing 'n kulturele kernpunt vorm, wat help om 'n bepaalde groep mense beter te verstaan, in besonder daardie groep mense se aanvaarding van en weerstand teen die Evangelie;
- ▶ lewens- en wêreldbeskouing struktuur vertoon met kernelemente ("magneetpunte"), wat spesifiek *teologies* geformuleer kan word.

Sosio-kultureel antropologies hou perspektiewe insake lewens- en wêreldbeskouing verband met die van die Franz Boas-tradisie, asook die teoretiese raamwerke van Robert Redfield en Michael Kearney se bydraes (vgl. 3.7). Hoewel die wysgerige en epistemologiese grondslae nie oorgeneem kan word nie, kom perspektiewe vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.7.1), naamlik:

- ▶ Kultuur kan as 'n dwingende krag optree.
- ▶ Elke kultuur het veronderstellings wat van mekaar verskil, oor die aard van dinge.
- ▶ Dominante waardes gee aanleiding tot vorming van kultuurtrekke.
- ▶ Erkenning moet gegee word aan die feit dat mense in verskillende "wêrelde" leef.
- ▶ Kultuur het 'n affektiewe dimensie.

- ▶ Kultuur het implisiete en eksplisiete dimensies en kan vanuit 'n binnestander sowel as 'n buitestander se perspektief benader word.
- ▶ Lewens- en wêreldbeskouing is die binnestander se perspektief op die werklikheid.
- ▶ Verskillende algemeenhede kom universeel by alle kulture voor, soos 'n opvatting oor die verhouding self-ander, 'n opvatting van tyd en ruimte, asook algemeen voorkomende belewenisse, soos geboorte, sterfte en seks.
- ▶ Sosio-wysgerig kan, teoreties, rekening gehou word met beskouwlike *struktuur*, wat universeel voorkom in lewens- en wêreldbeskouings, waarvan 'self' verselfstandig kan word naas 'ander'. Ander aspekte van struktuur in lewens- en wêreldbeskouings is, 'verhouding', 'tyd', 'ruimte' asook 'klassifikasie' en 'kausaliteit'.

Kraft en Hiebert van die Fuller School of World Mission vestig lewens- en wêreldbeskouing spesifiek as 'n *missiologiese* begrip (vgl. 3.8). Perspektiewe kom vir die pastoraat in beeld (vgl. 3.8.3) naamlik dat pastoraat

- ▶ nie 'n blinde sprong maak na lewens- en wêreldbeskouing nie, maar dit ontvang vrymoedigheid van en klop deels aan by die missiologie;
- ▶ die opdrag het om bewus om te gaan met epistemologiese grondslae;
- ▶ deur die Kraft-Bavinck-verskil kultuursensitief gemaak word (Die moeilike vraag is egter natuurlik: Wat tipeer 'n gebalanseerde benadering?); en
- ▶ in die lig van Hiebert se verstaan van die verhouding "vorm en "betekenis" versigtig moet wees vir sinkretisme.

David J. Hesselgrave is die eerste om lewens- en wêreldbeskouing as begrip te vestig in die *pastoraat*. 'Beraders' en 'beradenes' word beheer deur universele kerne, voorsien of ingelig deur lewens- en wêreldbeskouing (hetsy getrou aan die werklikheid of nie) (vgl. 3.9.3).

David W. Augsburg gee ook stimulas daaraan om lewens- en wêreldbeskouing binne die pastoraat te verdiskonteer (vgl. 3.9.3). In die pastorale psigoterapie moet klakkeloos aanvaarde waardes dus na die vlak van die bewuste gewaarwording gebring word. Dan moet waardebeplanning en in meeste gevalle bystelling plaasvind.

- 8.1.2 Empiries is gevra:-
- a) Hoe lyk 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in sy hoofaspekte?
 - b) Tot watter mate beheers 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing gelowiges se denke en lewenspraktyk in Mamelodi?

Hoofstuk 4 gee antwoord op die eerste vraag, wat weer nie losgedink kan word van die bydrae van hoofstuk 3 nie, omdat "Afrika" as invulling van 'n universeel menslike aangeleentheid, te wete "lewens- en wêreldbeskouing" funksioneer. Hoofstuk 5 het op die tweede vraag, deur middel van 'n kwantitatiewe ondersoek by sewe kerkgemeenskappe, antwoord probeer gee.

Die bydrae van hoofstuk 4 kan soos volg opgesom word:

Dit is vasgestel dat die term 'Afrika' in die loop van die geskiedenis van kontinentale en internasionale belang geword het, hoewel "an invention of Western discourse". 'Afrika' het gegroei tot 'n term met intellektuele inhoud wat identiteit wil uitdruk, hoewel daar nog nie ooreenstemming bestaan oor wat hierdie 'identiteit' presies behels nie. Negatief word die term wel geassosieer met die gevoelswaarde van anti-verslawing, anti-kolonialisering, anti-onderdrukking, anti-oorheersing. Positief bestaan assosiasie met pro eie waarde, selfstandigheid en reg op eie bestaan en kultuurvorming, asook intellektuele vermoë.

Geografies dui 'African' op iemand afkomstig van die volkere van die sub-Sahara gebied. Etno-linguisties word die term 'Afrika' of te wel 'Afrikaan' verbind met die inheemse taalwortel '-ntu', met enkelvoud 'Mu-ntu' (mens, menslike persoon) en meervoud 'Ba-ntu'.

'n Afrika-mens se geesteskaart van die werklikheid ("mental map of reality") kan verskillend benader word. Hier is sprake van 'n buite (etic) perspektiewiese benadering - iemand van buite die kultuur en 'n binne (emic) perspektiewiese benadering - iemand van binne die kultuur.

In die wysbegeerte duik 'Afrika' as kontekstuele besprekingspunt op sedert die laat veertigerjare van die twintigste eeu, by persone soos Tempels, Kagame en Crahay. Dit is vasgestel dat *Afrika*-wysbegeerte sedertdien drie soorte of te wel benaderingswyses ken, te wete: die etno-filosofiese rigting, die universalistiese skool en die hermeneutiese rigting. In 1955 is die term 'Afrika' verbind

met die begrip 'Teologie' en hoewel toe nog nie wyd aanvaar nie, het aanvaarding wel in die sestigerjare gevolg. 'Afrika-Teologie' is gesien, as sou dit kultuur op die oog hê, in die sin dat dit belang het by die "recovery and preservation of ... indigenous traditions and history"

'Afrika-Teologie' het te make met 'n soort evangelisering waarin die Christelike boodskap vertaal word in 'n geskikte vorm, sodat dit aanneemlik geassimileer kan word deur die mense van Afrika. Die geïntegreerdheid van Afrika-Christenskap as aktualiteitspunt geld ook vir die kerklike praxis. Die geskiedenis in Afrika maak 'n kreatiewe soeke na waardige menswees, na 'n toegeëinde Christenskap, na vrymoedig Christelike Afrikaskap duidelik. "African-ness" kom tot uitdrukking in dit waar die woord "alle" nie meer ter sprake is nie, in die sin van "Like all others". Ooreenkoms bestaan waarin sommige met mekaar in 'n gesamentlikheid optree, in die sin van "Like some others". Te midde van hierdie kultuursamehorigheid ontvang "African-ness" 'n plek. Gereformeerde Teologie as 'n teologiese tradisie is nie op soek na 'n vorm van ewewig of sintese nie, maar na geskikte kategorieë om die aard van die ontmoetingsgestaltes tussen die twee pole, God en *Afrika*-mens, te beskryf.

Skriptuurlike integriteit binne 'n spesifieke kultuurkonteks beteken, uitleg en inagneming van daardie konteks. Die teologiese kategorieë (vyf "magneetpunte") van Bavinck het gedien as uitgangspunt. Dit is vergelyk met die benaderings van Bediako, Turaki en Van der Walt. Bavinck se benadering, so is bevind, is basies en omvattend genoeg, om sowel teologies en wysgerig, as antropologies te kwalifiseer as 'n werkbare metode. 'Ruimte' is egter bygevoeg. 'Afrika' is in terme van totaliteitsbeleving; klassifikasie; self/ander, normbesef, hoër mag, kausaliteit, verlossingsbehoefte, lewensleiding, tyd en ruimte beskryf.

Beskoulik hou Afrika, kultuur-eksegeties, verband met 'n soeke na ooreenkoms d.m.v. verlengde toepassing, op basis van daaglikse ervaring. Die werklikheid word benader vanuit die kernbegrip "krag" of te wel "Participation Vitale", waarvan gemeen word dat 'n hiërargie van kragte bestaan. Die Afrikaan begin ten diepste by die mens en rig sy fokus vandaaruit verder. So figureer God as *Deus Remotes*, terwyl die voorouers in werklikheid optree as God, te midde van "miljarde geeste".

Gemeenskap is 'n totaal oorheersende ontiese prinsipe: Die mens is 'n bloedfamiliegroep (*Cognatus ergo sum*). Die mikro-self kan slegs sinvol funksioneer binne wat genoem word makro-self. Fatalisme vorm die basiese lewensingesteldheid met 'n klem en fokus op hede-verlede.

Wat bring oortreding van normes binne kommunalistiese denkkaders mee? Nie sonde in die Bybelse sin van die woord nie, maar skaamte en skuldgevoel teenoor die gemeenskap. Nie die aard van die handeling word geëvalueer nie, maar slegs die gevolge daarvan en dan ook net as dit ontdek, of openbaar word. Moraliteit buite persoonlike betrekking bring ook mee dat in terme van kommunalisme dit belangrik raak om te manipuleer tot eie voordeel.

Sou 'n mens kan praat van 'n Afrikasoteriologie, moet dit beskryf word as 'n kommunosentriese of gemeenskapsgesentreerde, outosoteriologiese (selfverlossende - nie bedoel in terme van individue nie, maar groep - mensbewaterkte verlossing teenoor Godbewaterkte verlossing) en mediatoriese (bemiddelende) verlossingsidee, saamgevat in die kernbegrip 'harmonie' of te wel die 'holisme prinsipe'. Dit omvat sowel die geesteswêreld as die gemeenskap. Daartoe dien die behoefte aan en besit van oorvloedige 'krag'.

Ruimte kan geografies verstaan word, asook in terme van gesindheid en meegevoel. 'n Sterk gerigtheid bestaan mbt die publieke en persoonlike (of sosiale) sone en 'n minder mate die intieme sone.

Niemand kan stry dat verandering met veranderde tye en omstandighede plaasvind nie. Modernisasie, verstedeliking en kultuurkontak het beslis impak. Afrika-tradisionalisme pas egter ook aan met die loop van tyd, om relevant te bly. Relevansie ('western-type drums', 'new style dances') beteken egter nie dat voortgaande solidariteit kan plaasvind nie, veral nie ten tye van krisisse soos teisterende droogtes nie. Soos met enige lewende geloof of godsdiens verkeer Afrika-tradisionalisme in 'n dinamiese proses van geslag tot geslag, sonder dat die kern noodwendig verander, te wete spiritistiese mensgesentreerdheid. Vergelyk die foto op die titelblad van hierdie studieverslag, van Nokusho-Bengu - hoofsangoma uit die dagblad *The Star*, wat opgetree het by hierdie jaar se erfenisdagvieringe in Durban.

Hoofstuk 5 kan soos volg opgesom word:

Die doel van hierdie hoofstuk was geleë in die sinsdeel "met spesifieke verwysing na Mamelodi - 'n stedelike gebied". Eers het oriëntasie plaasgevind en is inligting ingewin en aangebied oor die herkoms en ontwikkeling van Mamelodi. Daarna is die navorsingsmetode beskryf, wat as 'n kwantitatiewe ondersoek beskou kan word.

Die resultate van veldwerk onder kerkklidmate in Mamelodi is aan die orde gestel aan die hand van die navorsingsmetodologiese publikasies van Neuman en Babbie, et al. Dit is vasgestel dat 'n verband bestaan tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi. Binne elk van die beskoulike kategorieë is daar rigtingwysers gevind wat 'n verband tussen 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing en Christene se denke en lewenspraktyk in Mamelodi aandui. Na aanleiding van bevindinge word pastoraal-relevante gevolgtrekkings gemaak, naamlik:

- ▶ Hou rekening met 'n kompleks van tradisionele sowel as verskuiwings- (oorgangs-) en veranderde moderne neigings.
- ▶ Hou rekening daarmee dat spanninge en stryd in die stedelike Afrikaan se lewens- en beskoulike kern woed.
- ▶ 'n Sterk tradisioneel-georiënteerdheid by die stedelike Afrikaan kan nog vir die volgende 25 jaar verwag word.
- ▶ Hoewel in 'n stedelike omgewing, figureer tradisioneel-beskoulike Afrika steeds mededingend.
- ▶ Hoewel gevestigde, oortuigde en leidendiggewende Christene, figureer tradisioneel-beskoulike Afrika steeds mededingend, in hulle.
- ▶ Modernisasie en sekularisasie kom na vore as 'n aspek wat verreken moet word.
- ▶ Beplande tyd begin 'n rol speel: Ongeveer 45-60 minute vir 'n terapieessie lyk na 'n bevredigende riglyn. Mbt huisbesoek kan bevrediging op 45 minute tot 90 minute as riglyn dien.
- ▶ Pastoraal-relevante terapie moet 'n sterk oplossing-georiënteerde karakter dra, ten einde te bevredig.

- ▶ Let op 'n moontlike gebrek aan rus en emosionele stabiliteit by die stedelike Afrikaan.
- ▶ Soek na 'n verantwoorde pastorale hantering van spanninge oor *rites des passages* soos inisiasie-skole en bejaardheid

8.1.3 Strategies is gevra:- a) Watter aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing is relevant vir die pastoraat?

b) Watter riglyne kan geformuleer word met die oog op effektiewe pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing?

Hierdie twee vrae slaan die brug na die pastorale praktyk. Hoofstuk 6 antwoord vraag a. en hoofstuk 7 antwoord b.

Hoofstuk 6 se bydrae kan soos volg opgesom word:

Die feit is voor oë geroep, dat die studie gedoen is met die oog op en vanuit 'n veranderingsdoel. Die verslaggewing het in hierdie hoofstuk stilgestaan by die geskifte van 'emic' sowel as 'etic' navorsers insake Afrikaskap in die pastoraat. 'Verander' het sentraal gestaan in die sin dat gevra is: Wat is 'Afrika' wat moet plaasvind in die pastoraat? Wat sê skrywers van pastoraat daaroor?

Die verslaggewing het getoon dat daar al betekenisvolle ontwikkelinge plaasgevind het in die laaste 15 tot 20 jaar. In elk geval is dit duidelik dat tradisioneel-Afrika 'n eie sorgsisteem geken het. 'Emic' skrywers wil daarvan leer. Basies bestaan drie verskillende benaderings tot pastorale versorging in Afrika. Dit is opvallend dat Afrika-relevansie 'n spesifiek professionele oogmerk in die pastoraat geword het. Kernbestanddele, aanwesig by alle pastoraat, moet ook by Afrika- pastoraat aanwesig wees. Afrika-identiteit in die pastoraat hou veral verband met drie aspekte, te wete: "Inter-relatedness" (natuur en bo-natuur), "a sense of belonging" (*Cognatus ergo sum* - Ek behoort in die sin van bloedverbintenis, daarom is ek), asook "harmonious relationships - wholeness". Vyf 'emic' ontwerpte modelle poog om daaraan gestalte te gee, naamlik:

- Kultuur-psigomodifikasie
- Harmonieus-verteenwoordigend
- Diagnostiese waarsegging
- Brug-identifisering
- Kreatief-eklekties

'Etikers' staan nie onsensitief teenoor ontwikkelinge nie. Hierdie kontekstualiseringspogings ontlok soewel waardering as kritiek. Afrika lewens- en wêreldbeskouing, so is vasgestel, het duidelike implikasies vir die pastoraat. 'n Mens kan ook praat van 'n profiel van Afrika-pastorante. Die Skrif bied egter duidelike perspektief op tradisionalistiese praktyke. Daarin kom enersyds afwysing ter sprake, maar andersyds word relevantheid duidelik met die oog op Skrifgefundeerde pastoraat.

Hoofstuk 7 bied nie net riglyne nie, maar probeer ook die gegewe riglyne toepas. Riglyne omvat dus die volgende:

- Afrika toespitsing in definisieformulering vir pastoraat, waarsonder relevantheid nie bereik kan word nie
- 'n Psigo-sosiokulturele verdiskonteringsvertrekpunt op basis van die Skrif as die oorgelewerde openbaringshistoriese verbondsomgang van God met sy volk
- 'n Woordverdiskonteerde holistiese gespreksperspektief, waarin lewens- en wêreldbeskouing bewus 'n plek gegee word
- 'n Praktykperspektief op Afrika, in terme van die pastorale agogiek

8.2 Finale Bevinding

Verdiskontering van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing in verhouding tot die pastoraat, bevorder die effektiwiteit van pastoraat aan Christene met 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing.

8.3 Terreine vir verdere navorsing

Die studie het slegs aan die oppervlakte van die saak begin skraap. Daarom moet ander navorsers aangespoor word om verder te delf. Die volgende vrae kan nagevors word:

1. Hoe lyk 'n omvattende basisteorie oor lewens- en wêreldbeskouing in die pastoraat?
2. Watter basisteoretiese en metateoretiese perspektiewe kan gebied word met die oog op die rol van Afrika-spreekwoorde en -idiome in die pastoraat?
3. Watter Skrifperspektiewe belig pastoraal-relevante aspekte van 'n Afrika lewens- en wêreldbeskouing?
4. Kan daar al gepraat word van 'n moderne Afrika lewens- en wêreldbeskouing naas 'n tradisionele lewens- en wêreldbeskouing en indien "Ja", hoe vergelyk 'n moderne met 'n tradisionele Afrika lewens- en wêreldbeskouing?
5. Watter Afrika-gewoontes en gebruike is pastoraal-relevant en hoe kan dit 'n verantwoorde plek in 'n pastorale bediening vind?
6. Wat is die pastorale relevansie van tradisionele en moderne Afrika-beskouings oor die nie-lewende wêreld soos water, vuur, as, die aarde, maan, weerlig, stokke, klippe, sout en potte?
7. Wat is die pastorale relevansie van tradisionele en moderne Afrika-beskouings oor liggaamsdele?
8. Wat is die pastorale relevansie van tradisionele en moderne Afrika-beskouings oor die diereryk en die botaniese wêreld?
9. Wat is die pastorale relevansie van tradisionele en moderne Afrika-beskouings oor kleur?
10. Hoe kan tradisionele genesers se hermeneutiek omskryf word? Wat is die verband met hierdie soort hermeneutiek en pastorale hermeneutiek?
11. Hoe moet verantwoorde pastorale hantering plaasvind van spanninge oor *rites de passages* soos inisiasie-skole en bejaardheid?
12. Hoe moet 'n aspek soos modernisasie en sekularisasie by teenswoordige Afrikane pastoraal-relevant hanteer word?
13. Wat kan die kerk doen om verstedelike Afrikane te help sodat rus en emosionele stabiliteit bereik kan word?

14. Wat staan pastoraat te doen met die oog op spanninge en stryd in stedelike Afrikane se lewens- en wêreldbeskouing?
15. Hoe kan die kollektiwiteitsaspek van die verbond vir Afrika-pastoraat tot diens wees, veral as Buys (1984:1) formuleer: “Die feit dat die verbond van so ‘n kardinale belang vir die ware religie en die verstaan van die kernboodskap van die hele Bybel is, word ook vandag taamlik algemeen op grond van eksegetiese en openbaringshistoriese studies aanvaar”?

BIBLIOGRAFIE

AALDERS, G.J.D. 1951. Paulus en de antieke cultuurwereld. Kampen : Kok.

ADAMS, J.E. 1973. The Christian counselor's manual: the practice of nouthetic counseling. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

ADAMS, J.E. 1979. A theology of Christian counselling: more than redemption. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

ADAMS, J.E. 1980. The big umbrella ... and other essays and addresses of Christian counseling. Grand Rapids, Mich.: Baker.

AGEMA, J.G. 1976. Enige opmerkingen aangaande het Zendingswerk te Mamelodi, Zuid-Afrika. (In Van Bruggen, J. & Trimp, C, reds. Zendingpanorama: het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1946-1976. Amsterdam : Ton Bolland.)

ALLIS, O.T. 1949. The five books of Moses. Phillipsburg, N.J.: P & R.

ALLIS, O.T. 1951. God spake by Moses: an exposition of the Pentateuch. Phillipsburg, N.J.: P & R.

ALMANAK 2002. Die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Potchefstroom : Administratiewe Buro.

ANDERSON, N.T., ZUEHLKE, T.E. & ZUEHLKE, J.S. 2000. Christ centered therapy: the practical integration of theology and psychology. Grand Rapids : Zondervan.

ATTRIDGE, H.W. 1989. Hebrews. Philadelphia : Fortress. (Hermeneia - A critical and historical commentary on the Bible.)

AUGSBURGER, D.W. 1986. Pastoral counseling across cultures. Philadelphia : Westminster.

AURELIUS, E. 1988. Der Fürbitter Israels. Eine studie zum Mosebild im Alten Testament. Stockholm : Almqvist & Wicksell.

BABBIE, E., MOUTON, M., PRAYZE, C., VOSTER, J., BOSHOFF, N. & PROVEZESKY, H. 2001. The practice of social research: South African edition. Cape Town : Oxford University Press.

BALDWIN, J. 1989. 1 and 2 Samuel. Leicester : Inter-Varsity Press. (Tyndale Old Testament Commentaries.)

BANKS, N. 1999. White counsellors - black clients: theory, research and practice. England : Ashgate.

BAUER, J.B. 1978. Shepherd. (In Bauer, J.B., ed. Encyclopedia of Biblical Theology. London : Sheed & Ward, p. 844-846.)

BAVINCK, H. 1904. Christelijke wereldbeschouwing. Kampen : Bos.

BAVINCK, H. 1908. Wijsbegeerte der Openbaring. Kampen : Kok.

BAVINCK, H. 1984. Our reasonable faith: a survey of Christian doctrine. Grand Rapids, Mich.: Baker.

BAVINCK, J.H. s.a.¹ De Bijbel, het boek de ontmoetingen. Baarn : Bosch & Keuning.

BAVINCK, J.H. s.a.² Alzoo wies het Woord. Baarn : Bosch & Keuning.

BAVINCK, J.H. s.a.³ Jezus als Zielzorger. Baarn : Bosch & Keuning.

BAVINCK, J.H. s.a.⁴ The Church between the Temple and Mosque: a study of the relationship between the Christian faith of the other religions. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

BAVINCK, J.H. 1928. Persoonlijkheid en wereldbeschouwing. Kampen : Kok.

- BAVINCK, J.H. 1949. *Religieuse besef en Christelĳk geloof*. Kampen : Kok.
- BAVINCK, J.H. 1954. *Inleiding in die Zendingwetenskap*. Kampen : Kok.
- BECKER, J. 1989. *Paulus: der apostel der volker*. Tübingen : Mohr.
- BEDIAKO, K. 1995. *Christianity in Africa: the renewal of a non-western religion*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- BEEK, M.A. 1981. *Jozua*. Nijkerk : Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)
- BENOIT, J-D. s.a. *Calvin als zielsorger*. Callenbach : Nijkerk.
- BERINYUU, A.A. 1988. *Pastoral care to the sick in Africa: studies in the intercultural history of Christianity*. Band 51. New York : Peter Lang.
- BERINYUU, A.A. 1989. *Towards theory and practice of pastoral counseling in Africa*. New York : Peter Lang. (Series 25, Volume 25.)
- BERKHOF, H. 1965. *De leer van de Heilige Geest*. Nijkerk : Callenbach.
- BERKOUWER, G.C. 1981. *Man: the image of God*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- BERNHARDT, K.H. 1978. *Häyāh*. (In Botterweck, G.J. & Ringgren, H., eds *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume 3. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. p. 372-375.)
- BEYREUTHER, E. 1986. *Shepherd*. (In Brown, C., ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Volume 3. Grand Rapids, Mich.: Zondervan. p.564-569.)
- BEZUIDENHOUDT, L.C. 1999. *1 Samuel*. (In Vosloo, W. & Van Rensburg, F.J., eds. *Die Bybellennium eenvolumekommentaar: die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing*. Vereeniging : Cum p. 299-334.)

- BHK. 1937. Biblia Hebraica Kittel. 3. Aufl. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt.
- BHS. 1990. Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4. Aufl. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
- BIESTERVEELD, P. 1903. Het Gereformeerd kerkboek. Kampen : Het Traktaatgenootschap Filippus.
- BIESTERVEELD, P. 1923. Het huisbezoek: herzien door T. Hoekstra. Kampen : Kok.
- BIJZET, F.J., DE BOER, E.A., DE BOER, T. & VAN HULST, F.J. 1991. Tussen strydbaarheid en diensbaarheid. (In Bijzet, F.J., de Boer, E.A., de Boer, T. & van Hulst, F.J. *reds.* Tussen strydbaarheid en diensbaarheid: die uitstraling van die VGKSA. p. 1-6.)
- BLASS, F., DE BRUNNER, A. & FUNK, W. 1961. A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian literature: a revision of "Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch", incorporating supplementary notes by A. Debrunner. Translated and edited by Robert, W. Funk. Chicago : The University of Chicago Press.
- BOCKMUEHL, M. 1997. A commentary on the epistle to the Philippians. London : A & C Black. (Black's New Testament Commentaries.)
- BODUNRIN, P.O. 1991. The question of African philosophy. (In Serequeberhan, T., *ed.* African philosophy: the essential readings. New York : Paragan House. p. 63-86.)
- BOER, J.H. 1993. Worldview: enlarging the reformed tent. Reformed Ecumenical Council Mission Bulletin, 13(3):3-8, Sept.
- BOERSEMA, J.A. 1992. '1892' en de zending. (In Deddens, D. & Te Velde, M., *reds.* Vereniging in wederkeer. Barneveld : De Vuurbaak. p. 147-162.)
- BOSCH, D.J. 1993. Transforming missions. Paradigm shifts in theology of mission. New York : Orbis Books.

BOSMAN, H.L. 1999. Eksodus. (In Vosloo, W., & Van Rensburg, F.J., *reds.* Die Bybellennium eenvolumekommentaar: die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing. Vereeniging Cum. p. 75-118)

BOSMAN, J. 1993. GC Berkouwer en die skrifkritiek. Pretoria : UP. (Skripsie - B.D.)

BOSMAN, J. 1998. Die pastorale visie van Jay Edward Adams. (Lesing gehou by die Teologiese Opleiding van die Vrye Gereformeerde kerke in Suid-Afrika op 9 September 1998.) Pretoria. (Ongepubliseer.)

BOSMAN, J. 2000. Wat gemaak met Kain? Die Joernaal vir Etiese Medisyne, 1(3):47-53, Okt.

BOUMA, H. 1984. Het begin van zendingsaksie door de Afscheiden kerken. (In Deddens, D. & Kamphuis, J., *reds.* Afscheiding - wederkeer. Opstellen over de Afscheiding van 1834. Haarlem Vijlbrief. p. 243-264.)

BOUWER, J. 2000. Inleiding. (In Bouwer, J., *red.* Met meer dan hart en ziel: levensbeschouwelijke diagnostiek, geestelijke zorgverleningen context. Gorinchem : Theologische Uitgeverij Ekklesia. p. 9-16.)

BÄURER, H. 1996. Das zweite buch Mose. Wuppertal : Brockhaus. (Wuppertaler Studienbibel.)

BROWN, F., DRIVER, S.R. & BRIGGS, C.A. 1979. The Hebrew and English Lexicon based on the Lexicon of William Gesenius. Peabody, Mass.: Hendrickson.

BRUCE, F.F. 1990. The epistle to the Hebrews. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. (The New International Commentary on the New Testament.)

BUCER, M. 1538/1991. Over de ware zielzorg. Vertaling H.J. Selderhuis. Kampen : De Groot Goudriaan.

BURDEN, J.J. 1993. Eksodus. (In Vosloo, W. & Van Rensburg, F.J., *reds.* Die Bybel in Praktyk. Vereeniging : Cum. p. 96-150.)

- BUYS, P.J. 1984. Die aard van die verbond en die implikasies daarvan vir evangelisasie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.Th.)
- BUYS, P.J. 1989. Die verhouding tussen gemeenteopbou en evangelisering. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)
- BYARUHANGA-AKIIKI, A.B.T. 1995. Thanatology and divination in Africa. (In Waruta.D.W., ed. *Caring and sharing: pastoral counselling in the African perspective*. Nairobi : Act Print. p. 220-230.)
- BYBEL 1953. Die Bybel: dit is die ganse Heilige Skrif, wat al die Kanonieke boeke van die Ou en Nuwe Testament bevat. Kaapstad : Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- BYBEL 1983. Die Bybel: nuwe vertaling. Kaapstad : Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- CALVYN, J. 1545/1981. Die kategismus van die kerk in Geneve. Vertaal deur Simpson, H.W. Uitgegee as Calvynse kategismus. Potchefstroom : Teologiese Skool
- CALVYN, J. 1559/1984. Institusie van die Christelike Godsdienst. Vertaal deur Simpson, H.W. Deel 1. Potchefstroom : Calvyn Jubileum Boekefonds.
- CALVYN, J. 1559/1986. Institusie van die Christelike Godsdienst. Vertaal deur Simpson, H.W. Deel 2. Potchefstroom : Calvyn Jubileum Boekefonds.
- CALVYN, J. 1989. Commentaries on the epistle of Paul the apostle to the Hebrews. Grand Rapids, Mich.: Baker. (Calvin's Commentaries, vol. 20.)
- CAMPBELL, A.V. 1989. Rediscovering pastoral care. London : Darton, Longman & Todd.
- CAMPBELL, S.S. 1998. Called to heal: traditional healing meets modern medicine in South Africa today. Halfway House : Zebra.

CARSON, D.A. 1987 Church and mission: reflections on contextualization and the third horizon. (In Carson, D.A., *ed.* The church in the Bible and the world. Cape Town . Oxford University Press. p. 213-257.)

CARSON, D.A. 1996. The gagging of God: Christianity confronts pluralism. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

CASSUTO, U. 1984. A commentary on the book of Genesis: from Noah to Abraham. Part two. Jerusalem : Magnes.

CASSUTO, U. 1987. A commentary on the book of Exodus. Jerusalem : Magnes.

CASSUTO, U. 1989. A commentary on the book of Genesis: from Adam to Noah. Part one. Jerusalem : Magnes.

CHILDS, B.S. 1979. Exodus. London : SCM. (Old Testament Library.)

CLINEBELL, H. 1984. Basic types of pastoral care and counselling: resources for the ministry of healing and growth. Nashville, Tenn.: Abingdon.

COATS, G.W. 1988. Moses: heroic man, man of God. Sheffield : JSOT.

COATS, G.W. 1993. The Moses tradition. Sheffield : JSOT.

COETZEE, J.C., DE KLERK, B.J. & FLOOR, L. 1980. Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke. In die Skriflig, 14(54): 12-26, Jun.

COHEN, J. 1993. The origins and evolution of the Moses nativity story. Leiden : EJ Brill.

COMBRINK, V. 1986. Skrifgebruik in pastoraat: die standpunt van Jay E. Adams. Potchefstroom : PU vir CHO. (Reeks A, nr.59.)

CONN, H.M. 1984. Eternal word and changing worlds. Phillipsburg . P & R.

CONN, H.M. 1987. A clarified vision for urban mission: dispelling the urban stereotypes. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

CONN, H.M. 1992. Genesis as urban prologue. (In Greenway, R.S., *ed.* *Discipling the city. A comprehensive approach to urban mission.* Grand Rapids, Mich.: Baker. p. 13-34.)

CRAFFORD, D. 1982. Aan God die dank. Deel 1. Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel.

CRAFFORD, D. 1995. African traditional religions. (In Meiring, P., *ed.* *A world of religions: a South African perspective.* Pretoria : Kagiso. p. 1-25.)

CRANFIELD, C.E.B. 1985. Romans 1-8. Vol.1. Edinburgh : T & T Clark. (International critical commentary.)

CURRID, J.D. 2000. A study on Exodus. Darlington : Evangelical Press.

DATABASIS. 2000a. Nexusview, 28/09/2000. PU vir CHO : Ferdinand Postma Biblioteek.

DATABASIS. 2000b. R.S.A.T., 28/09/2000. PU vir CHO : Ferdinand Postma Biblioteek.

DE JONG VAN ARKEL, J.T. 1995. Teaching pastoral care and counseling in an African context: a problem of contextual relevancy. *The Journal of Pastoral Care*, 49(2):189-199, Summer

DE KLERK, P.J.S. 1923. Kerk en sending in Suid-Afrika. Amsterdam : Van Bottenburg.

DE KLERK, W.J. 1985. Rousmart. Johannesburg : Boekhandel De Jong.

DE VAUX, R. 1978. The early history of Israel: from the beginnings to the Exodus and covenant of Sinai. London : Darton, Longman & Todd.

DE VAUX, R. 1986. Ancient Israel. London : Darton, Longman & Todd.

- DE VISSER, A.J. 2001. Kyrios and Morena. Gezina : Victoria Drukkery.
- DEN HEYER, C.J. 2000. Paul, a man of two worlds. Harrisburg : Trinity Press International.
- DRAYER, M. 1992. Kerk en missionaire roeping. (In Van't Spijker, W., Noorlandt, J.N. & van der Schaaf, H. *reds.* Een eeuw Christelijk-gereformeerd. Kampen : Kok. p. 168-202.)
- DREYER, A. 1936. Boustowwe vir die geskiedenis van die Nederduits-Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Deel 3. Kaapstad : Nasionale Pers.
- DU PLESSIS, H. 1963. 'n Banier van die volke. Potchefstroom : Pro Rege.
- DU PLESSIS, S.J. 1958. Eksodus. (In Die Bybel met verklarende aantekeninge. Kaapstad Verenigde Protestantse Uitgewers. p. 119-208.)
- DU TOIT, A.B. 2000. A tale of two cities: 'Tarsus or Jerusalem' revisited. New Testament Studies, 46:375-402.
- DU TOIT, B. 2000. God?: geloof in 'n postmoderne tyd. Bloemfontem : CLF-Uitgewers.
- DURAND, J.J.F. 1982. Skepping, mens, voorsienigheid. Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel. (Wegwysers in die Dogmatiek, deel 5.)
- DURHAM, J.I. 1987. Exodus. Waco, Texas : Word. (Word Biblical Commentary.)
- ENYAGU, G.N. 1995. Pastoral care and counselling: the Biblical basis. (In Waruta, D.W., *ed.* Caring and sharing: pastoral counselling in the African perspective. Nairobi : Act Print. p. 22-40.)
- EUROPAISCHE ENZYKLOPADIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN. Vol 4. 1990. Hamburg : Felix Meiner.
- EWALD, D.P. 1923. Der Brief des Paulus an die Philipper. Leipzig: A Deichertsche/ Erlangen : Werner Scholl. (Kommentar zum Neuen Testament.)

- FEE, G.D. 1995. Paul's letter to the Philippians. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- FENSHAM, F.C. 1970. Exodus. Nijkerk : Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)
- FERGUSON, S.B. 1996. The Holy Spirit: contours of Christian theology. Illinois : Inter Varsity Press.
- FIRET, J. 1977. Het agogisch moment in het pastoraal optreden. Kampen : Kok.
- FITCHETT, G. 1993. Assessing spiritual needs: a guide for caregivers. Augsburg : Augsburg Fortress.
- FLOOR, L. 1998. Filippenzen: een gevangene over het navolgen van Christus. Kampen : Kok. (Commentaar op het Nieuwe Testament. Derde serie.)
- FRAME, J.M. 1987. The doctrine of the knowledge of God. Phillipsburg, N.J.: P & R.
- GEHMAN, R.J. 1990. Africa tradition religion in Biblical perspective. Kijabe : Kesho.
- GEMEENTEHANDBOEK. 2002. Vrye Gereformeerde kerk Pretoria-Maranata. Pretoria . Kerkraad.
- GEMSER, B. 1975. Hebreeuse spraakkuns. Pretoria : Van Schaik.
- GEREFORMEERDE KERKBOEK. 1985. De Formulier voor de bevestiging van missionaire dienaren des Woords. Haarlem : Vijlbrief.
- GIPSEN, W.H. 1985. Exodus. (In Kok, J.H., red. Korte Verklaring der Heilige Schrift. Deel 1. Kampen : Kok. p. 6-43.)
- GNILKA, J. 1968. Der Philipperbrief. Freiburg : Herder. (Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament.)

GNILKA, J. 1996. Paulus von Tarsus. Freiburg : Herder. (Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament.)

GOBA, B. 1998. The Hermeneutics of African theologies. Journal of Black theology in South Africa, 12(2):19-35.

GOLDSWORTHY, G. 1998. According to plan: the unfolding revelation of God in the Bible. Leicester : IVP.

GORMAN, G.E. 1993. Foreword. (In Young III, J.U., *ed.* African theology: a critical analysis and annotated bibliography. London : Greenwood. p. ix-xii.) (Bibliographies and Indexes in Religious Studies, No. 26.)

GREIJDANUS, S. 1933. De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome. Vol 1. Hoofstukken 1-8. Amsterdam : Bottenburg.

GREIJDANUS, S. 1937. De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Philippi. Amsterdam : Bottenburg.

GRIFFIOEN, S. 1989. The approach to social theory: hazards and benefits. (In Marshall, P.A., Griffioen, S. & Mouw, R.J., *eds.* Stained glass: worldviews and social science. Lanham, MD : University Press of America. p. 81-118.)

GROSHEIDE, F.W. 1927. De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus. Amsterdam : Bottenburg. (Kommentaar op het Nieuwe Testament.)

GROSHEIDE, F.W. 1942. De handelingen der apostelen. Hoofstukke 1-14. Amsterdam : Bottenburg. (Kommentaar op het Nieuwe Testament.)

GROSHEIDE, F.W. 1955. De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus. Kampen : Kok. (Kommentaar op het Nieuwe Testament.)

HAAK, C.J. s.a. Contextualisatie door metamorfose: transcultureel begeleiden bij het proces van reframing, redirecting en revitalizing. Kampen. (Ongepubliceerd.)

HAAK, C.J. 1994. Vaste beloften, ook voor allen die verre zijn: zendings geschiedenis vanaf vrijmaking. (In Deddens, D. & Te Velde, M., reds. Vrijmaking – wederkeer: Vijftigjaar vrijmaking in beeld gebracht. 1944-1994. Barneveld : De Vuurbaak. p. 247-275.)

HAAK, C.J. 1996. De elenctiek van J.H. Bavinck en zijn actualiteit voor de moderne missiologie. (In Kruidhof, J. red., J.H. Bavinck : 100 jaar na zijn geboorte. Zwolle : Gereformeerde Missiologische Opleiding. p. 31-84.) (GMO Bulletin nr. 5.)

HAMILTON, V.P. 1991. The Book of Genesis. Chapters 1-17. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

HAMILTON, V.P. 1995. The Book of Genesis. Chapters 18-50. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

HAMMOND-TOOKE, W.D. 1974. Worldview. (In Hammond-Tooke, W.D., ed. The Bantu-speaking people of Southern Africa. London : Routledge & Kegan Paul. p. 318-359.)

HAMMOND-TOOKE, W.D. 1981. Boundaries and belief: the structure of a Sotho worldview. Johannesburg : Witwatersrand University Press.

HAMMOND-TOOKE, W.D. 1993. The roots of black South Africa. Johannesburg : Jonathan Ball.

HARRISON, R.K. 1988. Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

HEITINK, G. 1992. Pastoraat als hulpverlening: inleiding in de Pastorale Theologie en Psychologie. Kampen : Kok.

HEITINK, G. 1993. Praktische theologie: geschiedenis, theorie, handelingsvelden. Kampen : Kok.

- HEITINK, G. 1998. Pastorale zorg: theologie, differentiatie, praktijk. Kampen : Kok.
- HENGEL, M. 1991. The pre-christian Paul. London : SCM.
- HERTZBERG, H.W. 1974. I & II Samuel. London : SCM. (Old Testament Library.)
- HESSELGRAVE, D.J. 1984. Counseling cross-culturally. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- HESSELGRAVE, D.J. 1991. Communicating Christ cross culturally: an introduction to missionary communication. Grand Rapids, Mich. : Zondervan.
- HESSELGRAVE, D.J. & ROMMEN, E. 1989. Contextualization: meanings, methods and models. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- HEYNS, L.M. 1998. Die teorie-praxis-verhouding in die Praktiese Teologie. (In Heyns, L.M. & Pieterse, H.J.C., reds. Eerste tree in die praktiese teologie. Pretoria : Gnosis. p. 26-35.)
- HEYTEK, P.G. 1989. Herderlike bediening aan verbondsouers van 'n kind met Downsindroom. Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.Th.)
- HEYTEK, P.H. 2000. 'n Prakties-teologiese ondersoek van die "mekaar"-opdragte in die *Corpus Paulinum* met die oog op kerklike geloofsgemeenskap. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)
- HIEBERT, P.G. 1985. Anthropological insights for missionaries. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- HIEBERT, P.G. 1992. Anthropological insights for missionaries. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- HLATSHWAYO, R. 2002. Cursed to crawl through life. Bona: 12-14, Oct.
- HODGES, Z.C. & FARSTAD, A.L. 1985. The Greek New Testament according to the majority text. Nashville : Thomas Nelson.

HOFFMEIER, J.K. 1996. Israel in Egypt: the evidence for the authenticity of the Exodus tradition. Oxford : Oxford University Press.

HOLLAND, H. 2001. African Magic: traditional ideas that lead a continent. Johannesburg : Penguin.

HORTON, R. 1995. Patterns of thought in Africa and the west: essays on magic, religion and science. Cambridge : Cambridge University Press.

HOUTMAN, C. 1986. Exodus. Deel I. Kampen : Kok. (Commentaar op het OT.)

HSRC kyk HUMAN SCIENCES RESEARCH COUNCIL

HUMAN SCIENCES RESEARCH COUNCIL 1998. Service needs and provision in Gauteng. Pretoria : HSRC.

HYATT, J.P. 1983. Exodus. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. (The New Century Bible Commentary.)

IMBO, S.O. 1998. An introduction to African philosophy. New York : Rowman & Littlefield.

JANSE VAN RENSBURG, J. 2000. The paradigm shift: an introduction to postmodern thought and its implications for theology. Pretoria : Van Schaik.

JEREMIAS, J. 1969. ποιμήν (In Kittel, G. & Friedrich, G., eds. Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 6. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. p. 485-502.)

JONGENEEL, J.A.B. 1986. Missiologie. S'-Gravenhage : Boekencentrum.

JONKER, W.D. 1981. In Diens van die Woord. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel.

- JONKER, L. 1997. רעה (In Van Gemeren, W.A., *red.* New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Vol. 3. Carlisle : Paternoster. p. 1138-1143.)
- JOOSTE, J.P. 1958. Die geskiedenis van die Gereformeerde kerk in Suid-Afrika: in opdrag van die Sinode 1955. Potchefstroom : Admin Buro.
- KAISER, W.C. 1998. A history of Israel: from the bronze age through the Jewish wars. Nashville, Tenn.: Broadman & Holman.
- KATO, B.H. 1975. Theological pitfalls in Africa. Nairobi : Evangel.
- KEARNEY, M. 1984. World view. Novato : Chandler & Sharp.
- KEARNEY, M. 1993. World view. Novato : Chandler & Sharp.
- KGATLA, S.T. 1997. The perspectives of "undersiders" and "topsiders" on African Religions. Missionalia, 25(4):633-646, Dec.
- KHASHANE, F. 2002. Talking muthi with Force. Bona:38, Nov.
- KIERNAN, J. 1995. African traditional religions in South Africa. (In Provezesky, M., & de Gruchy, J., *eds.* Living faiths in South Africa. Cape Town : David Philip. p. 15-27.)
- KISTEMAKER, S.J. 1992. Acts. Grand Rapids, Mich.: Baker. (New Testament Commentary)
- KITCHEN, K.A. 1988. Egypt. (In New Bible Dictionary. Leicester : Inter-Varsity Press. p. 301-366.)
- KLAPWIJK, J. 1989. On worldviews and Philosophy. (In Marshall, P.A., Griffioen, S. & Mouw, R.J., *eds.* Stained glass: worldviews and social science. Lanham, MD : University Press of America. p. 41-55.)

- KLASSIEKE FORMULIER. 1976. Die kerkboek van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Kaapstad : N.G. Kerk-Uitgewers.
- KLEIN KRANENBURG, E.S. 1990. Trialoog: de derde in het pastorale gesprek. Boekencentrum : S'-Gravenhage.
- KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W. 1985. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden : Brill.
- KOK, J.H. 1996. Patterns of the western mind: a reformed Christian perspective. Potchefstroom : PU vir CHO. (Series F2, no.64.)
- KOTZE, J.C. 1993. In their shoes: understanding black South Africans through their experiences of life. Kenwyn : Juta.
- KRAEMER, H. 1958. Godsdienst: godsdiensten en het christelijk geloof. Nijkerk : Callenbach.
- KRAFT, C.H. 1989. Christianity with power. Grand Rapids, Mich. : Vine.
- KRAFT, C.H. 1994. Christianity in culture. Maryknoll : Orbis.
- KRAFT, C.H. 1996. Anthropology for Christian witness. Maryknoll : Orbis.
- KRIEL, A. 1989. Roots of African thought: sources of power (A pilot study). Vol. 2. Pretoria : UNISA.
- KRIEL, A. 1996. Eenders dink, eenders doen? Kaapstad : Lux Verbi.
- KRIEL, J.D. 2002. Vigs: 'n Afrika-perspektief? Die Joernaal vir Etiese Medisyne. 3(1):26-31, Okt.
- KRIGE, E.J. 1980. Preface to the paperback edition. (In Krige, E.J., & Krige, J.D., eds. The realm of a Rain Queen: a study of the pattern of Lovedu society. Johannesburg : Juta. p. vii-xi.)

- KROEZE, J.H. 1965. *Handboek Bybelse geskiedenis: die Ou Testament*. Pretoria : Interkerklike Uitgewers.
- KUPA, M.A. 1997. *Communication of the gospel in African languages of the South African Broadcasting Corporation Radio, 1960-1992: a theological critique*. Sovenga : University of the North. (Proefskrif - Ph.D.)
- KURPERSHOEK, W.L. 1996. *Afrika-sinkretisme: Gereformeerde prediking en pastoraat*. In die *Skriflig*, 30(2):241-262. Jun.
- KUYPER, A. 1894. *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Deel 3. Amsterdam : Wormser.
- KUYPER, A. 1911. *Onze eeredienst*. Kampen : Kok.
- LANDRO, M. 1987. *Changing worldview of Nguni Africans and its implementation for Norwegian Pentecostal missionaries*. Michigan : UMI Dissertation Information Service. (Fuller Theological Seminary - D.Miss.)
- LARTEY, E.Y. 1987. *Pastoral counselling in inter-cultural perspective: studies in the inter-cultural history of Christianity*. Band 43. New York : Peter Lang.
- LARTEY, E.Y. 1991. *Some contextual implications for pastoral counselling in Ghana*. (In Masamba ma Mplolo, J. & Nwachuku, D., eds. *Pastoral care and counselling in Africa today*. Vol. 1. New York : Peter Lang. p. 34-44.)
- LARTEY, E.Y. 1997. *In living colour: an intercultural approach to pastoral care and counselling*. Strand : Wellington House.
- LOEWEN, J.A. 2000. *The Bible in cross-cultural perspective*. Pasadena, California : William Carey.
- LOMBARD, D.L., VAN WYK, E.B. & MOKGOKONG, P.C. 1985. *Inleiding tot die grammatika van Noord-Sotho*. Pretoria : Van Schaik.

- LOTTER, G.A. 1993. Die werk van die Heilige Gees in die gelowiges volgens 2 Korintiërs. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th D.)
- LOTTER, G.A. 2001. The "reformation" of counselling. *In die Skriflig*, 35(2):317-329, Jun.
- LOUW, D.J. 1980. Die stad in die mens. Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel.
- LOUW, D.J. 1994. Illness as crisis and challenge: guidelines for pastoral care. Halfway House : Orion.
- LOUW, D.J. 1997. Pastoral care in an African context. *Misionaria*, 25(3):392-407, Nov
- LOUW, D.J. 1999a. Pastoraat as vertolking en ontmoeting: teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie. Kaapstad : Lux Verbi.
- LOUW, D.J. 1999b. A pastoral hermeneutics of care and encounter. Kaapstad : Lux Verbi.
- MABOEA, S.I. 2002. The influence of life-giving power in the African traditional religion and the Zionist churches. Pretoria : Unisa.
- MACHEN, J.G. 1973. The origin of Paul's religion. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- MACK, W.A. 1994. The process of biblical counseling. (In MacArthur, J.F. Jr. & Mack, W.A., eds. Introduction to biblical counselling: a basic guide to the principles and practice of counseling. Dallas : Word. p. 173-284.)
- MAKGOBA, M.W., SHOPE, T. & MAZWAI, T. 1999. African Renaissance. Cape Town : Mafube & Tafelberg.
- MALAN, D.J. 1968. 'n Kritiese studie van die wysbegeerte van H.G. Stoker vanuit die standpunt van H. Dooyeweerd. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.

- MALEWO, J.A. 2000. Pastoral care and counselling in Africa: a different approach African Theological Journal, 23(1):47-69.
- MALULEKE, T.S. 1994. The church in South African black urban townships. Journal of Black Theology in South Africa, 8(2):87-112.
- MAMA, A. 2001. Challenging subjects: gender and power in African contexts. (In Diagne, S.B., Mama, A., Melber, H. & Nyamnjoh, F.B., eds. Identity and beyond: rethinking Africanity. Uppsala : Nordiska. p. 5-8.) (Discussion Paper 12.)
- MANCI, P.E. 1995. My community: my conscience and guide: communal influence on individual choices in Africa, with special reference to Zulu proverbs. Pretoria : UNISA. (Dissertation - M.Th.)
- MARSHALL, I.H. 1989. The gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. (The New International Greek Testament Commentary.)
- MASAMBA MA MPOLO, J. 1972. Psychotherapeutic dynamics in African bewitched Patients: towards a multidimensional therapy in social psychiatry. Grand Rapids, Mich.: Claremont. (Thesis - D.Th.)
- MASAMBA MA MPOLO, J. 1991. A brief of psychiatric research in Africa: some implications to pastoral counseling. (In Masamba ma Mplolo, J. & Nwachuku,D., eds. Pastoral care and counselling in Africa today. Vol 1. New York : Peter Lang. p. 9-33.)
- MASAMBA MA POLO, J. 1994. Spirituality and counselling for healing and liberation: the context and praxis of African pastoral activity and psychotherapy. (In Lartey, E., Nwachuku, D. & Wa Kasonga, K., eds. The church and healing: echoes from Africa. New York : Peter Lang. p. 11-33.)
- MASEKO, F. 2002. 'Witchcraft burnt him'. Daily Sun: 4, Oct. 3.

- MASHABELA, H. 1988. Townships of the P.W.V. Braamfontein : S.A.Institute of Race Relations.
- MASOLO, D.A. 1994. African philosophy in search of identity. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- MATHEMA, Z.A. 1995. Counselling an African family today: challenges, issues, trends, procedures and goals. (In Waruta, D.W., ed. Caring and sharing. Pastoral counselling in the African perspective. Nairobi : Act Print. p. 41-75.)
- MAZWAI, T. 1999. Bricks and mortar for the African renaissance. (In Makgoba, M.W., ed. African Renaissance. Cape Town : Mafube & Tafelberg. p. 417- 428.)
- MBEKI, T. 1999. Agterblad. (In Makgoba, M.W., ed. African Renaissance. Cape Town : Mafube & Tafelberg.)
- MBITI, J.S. 1990. African religions and philosophy. Oxford : Heinemann.
- MERRILL, E.H. 1988. Kingdom of priests. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- MÖLLER, H J. 1976. Die Lewens- en wêreldbeskouing van die stedelike Bantoe: stedelike Bantoe en kerk, deel 4. Pretoria : RGN.
- MÖNNIG, H.O. 1967. The Pedi. Pretoria : Van Schaik.
- MOORE, D.C. 1994. Keywords in African philosophy: definitions of 'Africa', past and present. Toronto : The African Studies Association. No: 121.
- MOROBI, P. 2000. A double calling in life. True Love:150-151, October.
- MSOMI, V.V. 1992. Pastoral counselling in South Africa with social reference to the Zulu. Cape Town : University of Cape Town. (Thesis - Ph.D.)

- MTETWA, S. 1996. African spirituality in the context of modernity. Bulletin for Contextual Theology. 3(2):21-25. Jun.
- MUDIMBE, V.Y. 1988. The invention of Africa. Bloomington : Indiana University Press.
- MULEMFO, M.M. 1998. Retrenchment counselling in an African context. Missionalia. 26(2):232- 244. Aug.
- MÜLLER, J.C. 1994. An Eco-hermeneutical perspective on inter-cultural counselling. Skrif en Kerk. 15(2):345-357.
- MÜLLER, J.C. & STONE, H.W. 1998. Intercultural pastoral care and counseling: resources from narrative therapy and brief pastoral counseling. Skrif en Kerk. 19(2):325-341.
- MÜLLER, J.C. & VAN DEVENTER, W. 1998. African cosmology and pastoral family therapy. Missionalia. 26(2):260-271. Aug.
- MÜLLER, J.J. 1977. Die brief aan die Filippense. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- MURPHY-O'CONNOR, J. 1997. Paul: a critical life. Oxford : Oxford University Press.
- MUTWA, V.C. [1964.] Indaba, my Children. Johannesburg : Blue Crane.
- MUTWA, V.C. [1969.] My people. Johannesburg : Blue Crane.
- MUTWA, V.C. 1996. Isilwane. The animal: tales and fables of Africa. Cape Town : Struik.
- MVIMBI, T.D. 2001. South Africa's hottest couple. Page:12-15. March.
- NAV kyk BYBEL 1983.
- NEBUWA, I.E. 1991. On the nature of African Philosophy. Rome : Pontificia Universita Gregoriana.

- NESTLE-ALAND 1993. Novum Testamentum Graece. 27 ste uitg. Stuttgart Deutche Bibelgesellschaft.
- NEUMAN, W.L. 2000. Social research methods: qualitative and quantitative approaches. Needham Heights : Allyn and Bacon.
- NICHOLLS, B.J. 1979. Contextualisation: a theology of gospel and culture. Cape Town : Oxford University Press.
- NICHOLLS, B.J. 1981. Towards a theology of gospel and culture. (In Stott, J. & Coote, R. T., eds. Down to earth. London : Hodder and Stoughton. p. 49-62.)
- NIEBUHR, H.R. 1956. Christ and culture. New York : Harper & Row.
- NIEBUHR, K-W. 1992. Heidenapostel aus Israel: die Judische identität des Pualus nach ihrer darstellung in seinen briefen. Tübingen : Mohr.
- NKUHLU, C. 2000. Witchcraft versus technology. True Love:158-159. November.
- NKULU, D.M. 1997. The Old Testament and the hermeneutics of African Theology. Potchefstroom : PU for CHE. (Thesis - Ph.D.)
- NKURUNZIZA, D.R.K. 1989. Bantu philosophy of life in the light of the Christian message. Frankfurt am Maim : Peter Lang.
- NOORDMANS, O. 1979. Verzamelde werken. Deel 2. Kampen : Kok
- NOORT, G. 1993. Germaanse kultuur en Christianisatie van Noordwest-Europa. Utrecht : Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.

NYAMNJOH, F.B. 2001. Concluding reflections on beyond identities: rethinking power in Africa. (In Diagne, S.B., Mama, A., Melber, H. & Nyamnjoh, F.B., eds. *Identity and beyond: rethinking Africanity*. Uppsala : Nordiska. p. 25-33.) (Discussion Paper 12.)

NYEMBEZI, C.L.S. 1974. Zulu Proverbs. Witwatersrand : UW. (Thesis - M.A.)

NYIRONGO, L. 1997. The gods of Africa or the God of the Bible? The snares of African traditional religion in Biblical perspective. Potchefstroom : IRS. (Reeks F2, no.70.)

NZIMANDE, S.V. 1996. Family structure and support systems in black communities. (In HSRC, ed. *Marriage and family life in South Africa: research priorities. Theme 1: family structure and support systems*. Pretoria : HSRC. p. 41-57.)

OAV kyk BYBEL 1953.

OBENG, E. 1994. Ministerial formation for an effective church. (In Waruta, D.W. & Kinoti, H.W., eds. *Pastoral care in African Christianity: challenging essays in pastoral theology*. Nairobi : Acton. p. 12-34.)

OBENG, E. 2000. Ministerial formation for an effective church in Africa. (In Waruta, D.W., & Kinoti, H.W., eds. *Pastoral care in African Christianity: challenging essays in pastoral theology*. Nairobi : Acton. p. 14-40.)

O' BRIEN, P.T. 1991. The epistle to the Philippians: a commentary on the Greek Text. Grand Rapids, Mich. : Eerdmans. (The New International Greek New Testament Commentary.)

O' DONOVAN, W. 1996. Biblical christianity in African perspective. Carlisle : Paternoster

O' DONOVAN, W. 2000. Biblical Christianity in modern Africa. Carlisle : Paternoster.

OLTHUIS, J.H. 1989. On worldview. (In Marshall, P.A., Griffioen, S. & Mouw, R.J., eds. *Stained glass: worldviews and social science*. Lanham, MD : University Press of America. p. 26-40.)

ONYEWUENYI, I. 1991. Is there African philosophy? (In Serequeberhan, T., *ed.* African philosophy: the essential readings. New York : Paragon House. p. 29-46.)

OOSTHUIZEN, G.C. 1978. Die Godsdienste van die wêreld. Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel.

OOSTHUIZEN, G.C. 1991. The place of traditional religion in contemporary South Africa. (In Olupona, J.K., *ed.* African traditional religions in contemporary society. New York : Paragon House. p. 40-41.)

ORUKA, H.O. 1991. Sagacity in African philosophy. (In Serequeberhan, T., *ed.* African philosophy: the essential readings. New York : Paragon House. p. 47-62.)

OSEI, J. 1991. Contemporary African philosophy and development: an asset or a liability? Grand Rapids, Mich.: Ohio State University. (Thesis - Ph.D.)

OUWEHAND, J.P. 1995. Gereformeerden in Afrikaans gewaad. Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.Th.)

PACKER, J.I. & TENNEY, M.C. 1980. Illustrated manners and customs of the Bible. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson.

PAUW, B.A. 1986. The second generation. Oxford paperbacks from South Africa. Cape Town : Oxford University Press.

PHILOSOPHISH WÖRTERBUCH 1975. Band 2. Leipzig : VEB Bibliographisches Institut.

POWLISON, D.A. 1996. Competent to counsel? The history of a conservative protestant anti-psychiatry movement. Pennsylvania : University of Pennsylvania. (Thesis - Ph.D.)

POYTHRESS, V.S. 2001. Symphonic theology. Phillipsburg : P & R.

PRAAMSMA, L. 1980. De kerk van alle tijden. Deel 2. Franeker : T Wever.

- PROPP, H.C. 1999. Exodus 1-18. New York : Doubleday. (Anchor Bible.)
- PSALMBOEK. 1987. Psalmboek: versorg deur die deputate van die Calvyn-Jubileumboekfonds. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- RAMM, B. 1993. Protestant biblical interpretation. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- RGN GIS SENTRUM. 2002. Socio-economic Statistics Mamelodi. (Source: Statistics SA Census 1996) Pretoria : GIS Centre Human Sciences Research Council.
- RGN kyk HSRC
- RIDDERBOS, H. 1975. Paul: an outline of his theology. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- RIDDERBOS, J. 1955. De Psalmen. Vol 1. Kampen : Kok. (Commentaar op het Ouden Testament.)
- ROSSOUW, H.W. 1963. Klarheid en interpretasie. Amsterdam : Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen N.V.
- SARNA, N.M. 1986. Exploring Exodus. New York : Schocken Books.
- SCHABERT, J. 1989. Exodus. Wurzburg : Echter. (Neu Echter Bibel.)
- SCHLATTER, A. 1964. Die Briefe an die Thessalonicher. Philipper. Timotheus und Titus. Stuttgart : Calwer.
- SCHMID, H. 1986. Die Gestalt des Mose. Probleme Alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMIDT, W.H. 1988. Exodus. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener. (Biblischer Kommentar Altes Testament Band 11/1.)

- SCHURING, G.K. 1985. Kosmopolitiese omgangstale: die aard, oorsprong en funksies van Pretoria-Sotho en ander Koine-tale. Pretoria : Raad vir Geesteswetenskaplike navorsing.
- SELDERHUIS, H.J. 1991. Woord voorag. (In Selderhuis, H.J., *red.* Martin Bucer: over de ware zielsorg. Uit Duits vertaal deur H.J. Selderhuis. Kampen : Kok. p.7-11.)
- SELDERHUIS, H.J. 1994. Pastoraat bij Martin Bucer. *Theologia Reformata*, (37):187-200.
- SEREQUEBERHAN, T. 1991. African philosophy: the point in question. (In Serequeberhan, T., *ed.* African philosophy: the essential readings. New York : Paragon House. p. 3-28.)
- SETILOANE, G.M. 1976. The image of God among the Sotho-Tswana. Rotterdam : Balkema.
- SETILOANE, G.M. 1989. African theology: an introduction. Johannesburg : Skotaville.
- SHAW, M. 1974. Material culture. (In Hammand-Tooke, W.D., *ed.* The Bantu-speaking peoples of South Africa. London : Routledge & Kegan Paul. p. 85-126.)
- SHORTER, A. 1991. The church in the African city. London : Geoffrey Chapman.
- SILVA, M. 1988. Philippians. Chicago : Moody. (The Wycliffè Exegetical Commentary.)
- SIZIBA, S. 2002. A taste of freedom. *Drum*:38-40 & 94, May.
- SOGGIN, J.A. 1984. רעה (In Jenni, E. & Westermann, C., *reds.* Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II. Munchen : Kaiser. p. 791-794.)
- SOGGIN, J.A. 1988. Joshua. London : SCM. (Old Testament Library.)
- STATEN BIJBEL 1980. Bijbel: dat is de gansche Heilige Schrift bevattende al de Canoniekeboeken des Ouden en Nieuwen Testaments. Deel 3. Houten : Den Hertog B.V.

- STEYN, C. 1994. *World views in translation. An investigation into the New Age movement in South Africa.* Pretoria : Unisa.
- STEYNE, P.M. 1989. *Gods of power. A study of the beliefs and practices of animists.* Houston : Touch.
- STOKER, H.G. 1961. *Beginnels en metodes in die wetenskap.* Potchefstroom : Pro Rege.
- STOKER, H.G. 1967. *Oorsprong en rigting. Band 1.* Kaapstad : Tafelberg.
- TARNAS, R. 2000. *The passion of the Western Mind: understanding the ideas that have shaped our world view.* London : Pimlico.
- TAYLOR, J.V. 1963. *The primal vision. Christian presence amid African religion.* London : SCM.
- TAYLOR, M.A. & HARVEY, J.E. 1997. *Moses.* (In Van Gemeren, W.A., ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Vol 4.* Cumbria : Paternoster. p. 949-962.)
- TE STROETE, G. 1966. *Exodus.* Roermond en Maaseik : J.J. Romen & Zonen. (De Boeken van het Oude Testament. Deel 1.)
- TEFFO, L.J. & ROUX, A.P.J. 1998. *Metaphysical thinking in Africa.* (In Coetzee, P.H. & Roux, A.P.J., eds. *The African Philosophy Reader.* New York : Routledge. p. 134-148.)
- TEMPELS, P. 1946. *Bantoe-Filosofie.* Antwerpen : De Sikkel.
- THESNAAR, C.H. 1993. *Pastorale sorg aan die tradisionele Xhosa.* Stellenbosch : US (Verhandeling - M.Th.)
- TIDBALL, D. 1997. *Skilful shepherds. Explorations in pastoral theology.* Leicester : Appols.
- THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY. 1970. London : Oxford University Press.

- THORPE, S.A. 1991. African traditional religions. Pretoria : UNISA
- TOWA, M. 1991. Conditions for the affirmation of a modern African philosophical thought. (In Serequeberhan, T., *ed.* African philosophy: the essential readings. New York : Paragon House. p.187-189.)
- TRIMP, C. 1976. Communicatie en ambtelijke dienst. Groningen : De Vuurbaak.
- TRIMP, C. 1978. Inleiding in de ambtelijke vakken. Kampen : Copieerinrichting vd Berg.
- TRIMP, C. 1981. Media vita: De betekenis van de gereformeerde ambtsleer voor de 'humaniteit' in de kerklijke sielsorg. Groningen : De Vuurbaak.
- TRIMP, C. 1989. Klank en weerklank: door prediking tot geloofservaring. Barneveld : De Vuurbraak.
- TURAKI, Y. 1997. Tribal gods of Africa: ethnicity, racism, tribalism and the gospel of Christ. Jos : Crossroads Media Services.
- TURAKI, Y. 1999. Christianity and African gods: a method in theology. Potchefstroom : IRS. (Reeks F2, no.74.)
- UNESCO 1995. The cultural dimension of development: towards a practical approach. Paris : UNESCO.
- VAN ANDEL, H.A. 1912. De zendingsleer van Gisbertus Voetius. Kampen : Kok.
- VAN BRUGGEN, J. 1987. Ambten in de Apostolische Kerk: een exegetisch mozaïek. Kampen : Kok.
- VAN BRUGGEN, J. 1991. Het lezen van de Bijbel. Kampen : Kok.

VAN BRUGGEN, J. 1993. Lucas: het evangelie als voorgeschiedenis. Kampen : Kok
(Commentaar op het Nieuwe Testament - Derde Serie.)

VAN BRUGGEN, J. 2001. Paulus: Pionier voor de Messias van Israel. Kampen : Kok.
(Commentaar op het Nieuwe Testament - Derde serie.)

VAN DEN BRINK, G., GEERTSEMA, H.G. & HOOGLAND, J. 1997. Filosofie en theologie.
Een gesprek tussen Christen-Filosofen en theologen. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.

VAN DER MEULEN, H.C. 1999. 'Zeggen dat er een herder is': over de vraag: wat is pastoraat?
(In Van der Meulen, H.C., red. Liefdevol oog en open oor: handboek pastoraat in de Christelijke
gemeente. Zoetermeer : Boekencentrum. p. 9-32.)

VAN DER SCHYFF, S.P. 1998. Herderlike bediening aan die kind uit 'n egskeidingsgesin.
Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.Th.)

VAN DER VYVER, G.C.P. 1958. Professor Dirk Postma, 1818-1890. Potchefstroom : Pro
Rege.

VAN DER WALT, B.J. 1994. The liberating message: a Christian worldview for Africa.
Potchefstroom : IRS. (Reeks F3, nr.44.)

VAN DER WALT, B.J. 1997. Afrosentries of eurosentries? Ons roeping in 'n multikulturele
Suid-Afrika. Potchefstroom : IRS. (Reeks F2, no.66.)

VAN DER WALT, B.J. 1999a. Visie op die werklikheid: die bevrydendekrag van 'n Christelike
lewensbeskouing en filosofie. Potchefstroom : IRS. (Reeks F3, no.48.)

VAN DER WALT, B.J. 1999b. Kultuur, lewensvisie en ontwikkeling: 'n ontmaskering van die
gode van onderontwikkelde Afrika en die oorontwikkelde weste. Potchefstroom : IRS. (Reeks F2,
no.76.)

VAN DER WALT, B.J. 2001. Transformed by the renewing of your mind: shaping a Biblical worldview and a Christian perspective on scholarship. Potchefstroom : The Institute for Contemporary Christianity in Africa.

VAN DER WALT, S.P. 1953. Die wysbegeerte van Dr. Herman Bavinck. Potchefstroom : Pro Rege.

VAN GELDER, C. 1992. Secularization and the city: christian witness in secular urban cultures. (In Greenway, R.S., ed. Discipling the city: a comprehensive approach to urban mission. Grand Rapids, Mich.: Baker. p. 69-84.)

VAN GENDEREN, J. 1992. God, de sceppeur van hemel en aarde. (In Van Genderen, J. & Velema, W.H., reds. Beknopte gereformeerde dogmatiek. Kampen : Kok. p. 234-264.)

VAN HEERDEN, E.M., HERSELMAN, S., REBEL, K., & BAINE, S.B. 1998. Enigste studiegids vir Sosiokulturele Antropologie (SKA) 202-4. Pretoria : UNISA.

VAN HOUWELINGEN, P.H.R. 1991. I Petrus. Rondzendbrief uit Babylon. Kampen : Kok. (Commentaar op het Nieuwe Testamnet - Derde Serie.)

VAN NIEKERK, A.S. 1979. Sielsorg volgens Eduard Thurneysen en Jay E. Adams: 'n kort vergelyking. Theologia Viatorum, 7(1):13-20.

VAN NIEKERK, A.S. 1996. Anderkant die reënboog. Kaapstad : Tafelberg.

VAN NIEKERK, A.S. 1997. Mission and lifestyle. Missionalia, 25(3):450-465, Nov.

VAN NIEKERK, A.S. 1999. Perspectives on African religion: a response to S.T. Kgatla. Theological forum: a debate on attitudes to African religion. Missionalia, 27 (1):115-137), Apr.

VAN PELT, J.W. 1999. Pastoraat in trinitarich perspektief: de saamenhang van Trinitariche en Antropologiske aspeeten in het pastoraat. Heerenveen : Groen.

- VAN RHEENEN, G. 1991. Communicating Christ in animistic context. Grand Rapids : Baker.
- VAN ROOY, J.A. 1988. Transkulturele kommunikasie van die evangelie. (In Denkema, F., Kruger, M.A. & Van Rooy, J.A., *reds.* Evangeliseer! Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel. p.144-160.)
- VAN ROOY, J.A. 1990. Die kommunikasie van die evangelie aan die Bantoe in Suidelike Afrika gesien teen sy geestelike agtergrond. (In Coetzee.J.H., *red.* Kontak en kommunikasie. Potchefstroom: IRS. p.89-132.)
- VAN ROOY, J.A. 1995. Yahweh and Modimo: the relationship between God and man in the Old Testament seen in the context of African concept of God. Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - Th.D.)
- VAN ROOY, J.A. 1997a. Scriptural ethical principles and traditional Africa. In die Skriflig, 31(1&2):93-106, Mrt/Jun.
- VAN ROOY, J.A. 1997b. The covenant with Abraham in context of Africa. In die Skriflig, 31(4):3U-326, Dec.
- VAN ROOY, J.A. 1999. The christian gospel as a basis for escape from poverty in Africa. In die Skriflig, 33(2):235-253, Jun.
- VAN ROOY, J.A. 2000. Resensie. In die Skriflig, 34(3):439-440, Sept.
- VAN SETERS, J. 1994. The Life of Moses: the Yahwist as historian in Exodus-Numbers. Louisville, Kentucky : Westminster.
- VAN WOUDEBERG, R. 1997. Filosofie en teologie, geloof en waarheid. (In Van den Brink, G., Geertsema, H.G. & Hoogland, J., *reds.* Filosofie en teologie: een gesprek tussen Christen-filosofen en teologen. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn. p. 48-62.)

- VAN WYK, J.H. 1993. Homo Dei: 'n Prinsipiële besinning oor enkele mensbeskouings, waaronder die van Calvin. In die Skriflig, 27:87-91.
- VAN ZIJL, A.H. 1989. De prediking van het Oude Testament. I Samuël. Deel 2. Nijkerk : Callenbach.
- VELEMA, W.H. 1999. Verdiept pastoraat: het voeren van een pastoraal gesprek. Hereveen : Groen. (Praktisch & Pastoraat Serie.)
- VENTER, C.J.H. 1988. Praktiese riglyne uit die Nuwe Testament vir die pastorale gesprekvoering. Praktiese Teologie in Suid-Afrika, 5:29-38.
- VENTER, C.J.H. 1993. Basisteoretiese perspektiewe op kommunikasie in die bediening. In die Skriflig, 27(2):247-260, Junie.
- VENTER, C.J.H. 1995. Die Woord in die werklikheid: wetenskapsteoretiese perspektiewe op diakoniologie. In die Skriflig, 29 (1&2):181- 202, Maart.
- VENTER, C.J.H. 1996. Uitkringende liefdesbetoon: kommunikatiewe handeling in diens van die onderlinge liefdesgemeenskap in die kerk. Pretoria : RGN.
- VERHOEF, G.C. 2000. Die noodsaak van 'n Bybelse mensbeskouing in berading: enkele snitte uit die Skrif en die praktiese implikasies daarvan. Potchefstroom : PU vir CHO. (Verhandeling - M.A.)
- VERKUYL, J. 1987. Contemporary missiology. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- VISSER, P.J. 1997. Bemoeienis en getuigenis: het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck (1895-1964). Zoetemeer : Boekencentrum. (Serie Mission, no.16.)
- VON RAD, G. 1981. Genesis. London : SCM. (Old Testament Library.)

- VOSLOO, W. 1986. Meer as net 'n storie. Pretoria : N.G. Kerk Boekhandel.
- WALLACE, D.B. 1996. Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- WALLACE, R. & WILLIAMS, W. 1998. The three worlds of Paul of Tarsus. London : Routledge.
- WALLIS, G. 1993. Ra'ah/Ro'eh. (In Botterweck, G.J. & Ringgren, H., eds. Theologische Wörterbuch zum Alten Testament. Kolhammer : Stuttgart; Berlin; Köln. p. 571-575.)
- WALTKE, B.K. & O'CONNOR, M. 1990. An introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Indiana : Eisenbruans.
- WARUTA, D.W. 1994. Pastoral counselling and the African family. (In Waruta, D.W. & Kinoti, H.W., eds. Pastoral care in African Christianity: challenging essays in pastoral theology. Nairobi : Acton. p. 87-102.)
- WARUTA, D.W. & KINOTI, H.W. 1994. Introduction. (In Waruta, D.W. & Kinoti, H.W., eds. Pastoral care in African Christianity: challenging essays in pastoral theology. Nairobi : Acton. p. 1-11.)
- WARUTA, H.W. 1995. Pastoral counselling: an African perspective. (In Waruta, D.W., ed. Caring and sharing: pastoral counselling in the African perspective. Nairobi : Act Print. p. 3-21.)
- WARUTA, H.W. 2000. Marriage and family in contemporary African society. (In Waruta, D.W. & Kinoti, H.W., eds. Pastoral care in African christianity: challenging essays in pastoral theology. Nairobi : Acton. p. 101-119.)
- WEBER, O. 1964. Grundlagen der Dogmatik. Erster Band. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener.
- WENTSEL, B. 1982. Dogmatiek deel 2: de Openbaring, het verbond en de apriori's. Kampen : Kok.

WENTSEL, B. 1987. Dogmatiek deel 3a: God en mens verzoend, Godsleer, mensleer en zondeleer. Kampen : Kok.

WENTSEL, B. 1995. Dogmatiek deel 4a: De Heilige Geest, de kerken, de laaste dinge. De Persoon en het werk van de Heilige Geest. Kampen : Kok.

WESSELS, A. 1994. Kerstening en ontkerstening van Europa: wisselwerking tussen evangelie en kultuur. Baarn : Ten Haye.

WESTERNMANN, C. 1982. Genesis 1-11: Biblischer Kommentar Altes Testament. Band 1/3. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.

WHITE, W. 1980. Rā`ā. (In Harris, R.L., Archer, G.L. & Waltke, B.K., eds. Theological Wordbook of the Old Testament. Vol 2. Chicago : Moody. p.852.)

WOLMARANS, J.L.P. 1999. Hebreërs. (In Vosloo, W. & Van Rensburg, F.J., eds. Die Bybellenium eenvolumekommentaar: die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing. Vereeniging : CUM. p. 1700.)

WOLTERS, A.M. 1989. On the idea of worldview and its relation to philosophy. (In Marshall, P.A., Griffioen, S. & Mouw, R.J., eds. Stained glass: worldviews and social science. Lanham, MD : University Press of America. p. 11-25.)

WOLTERS, M. 1992. Die skepping herwin. Potchefstroom : Instituut vir Reformatoriese Studie.

WRIGHT, R.A. 1980. A survey of African philosophies: is there another way of looking? (In Conference paper. Presented at the twenty-third annual meeting of the African Studies Association. Philadelphia, Pennsylvania.) (Ongepubliseerd.)

YOUNG III, J.U. 1993. Introduction. (In Young III, J.U., *ed.* African theology: a critical analysis and annotated bibliography. London : Greenwood Press. p. 1-4.) (Bibliographies and Indexes in Religious Studies, no. 26.)